

INTRODUCCIÓN

Mi investigación sobre los exvotos del santuario de Nuestra Señora de la Salud de Barbatona¹ me puso en contacto con una manera de entender la religiosidad, diferente a la actual, que me animó a continuar trabajando en este tema; aunque las primeras expectativas se vieron bastante reducidas, porque algunos santuarios, antaño importantes, han desaparecido y los conservados han ido perdiendo sus fondos documentales con el paso del tiempo.

En una geografía que se integra en la actual provincia de Guadalajara es excepcional que se hayan escrito y publicado hasta seis historias de santuarios, apariciones y milagros, más otras tantas que no llegaron a la imprenta. El tratamiento que reciben estas advocaciones denota el poder de las órdenes religiosas que las promocionaron y la directa intervención de personajes influyentes, como los duques del Infantado. Sus autores presentan al lector estos santuarios entre los principales de su tiempo, comparándolos expresamente con los de Guadalupe, el Pilar o Atocha.

Entre los elementos de mayor interés están no sólo los registros doctrinales, las costumbres devocionales y litúrgicas y la descripción de las imágenes y templos, sino también la rica información sobre la enfermedad, la medicina, la vida cotidiana y otros campos de la etnografía.

Esta investigación se centra en las narraciones de milagros procedentes de textos manuscritos y varios libros dedicados a algunos de los san-

¹ Eulalia Castellote Herrero. *Exvotos pictóricos del Santuario de Nuestra Señora de la Salud de Barbatona*, Guadalajara, Aache, 2005, y «Exvotos pintados en la provincia de Guadalajara (España)» en *México y España. Un océano de exvotos*, [Zamora] Museo Etnográfico de Castilla y León, 2008, pp. 133-150.

tuarios marianos más conocidos de la provincia de Guadalajara. Los textos son obra de eclesiásticos y constituyen un género de escritura religiosa que en aquellos siglos gozaba de gran aprecio y difusión, porque ofrecía comportamientos ejemplares y devotos de personajes comunes, cercanos. En el apartado correspondiente a *Fuentes documentales* aparece la referencia a las obras publicadas, manuscritos y autos notariales en que se basa el estudio. Queda aparte la tradición oral, que excede los límites de este trabajo.

Estos escritos se enmarcan en una corriente nacional de exaltación de la Fe. El siglo xvii español fue un siglo de piedad apasionada y peculiar que chocaba en otros países de la Europa católica e incluso sorprendía en Roma.² En ese contexto, siguiendo el modelo de los grandes santuarios españoles, empieza a publicarse una serie de obras sobre las devociones locales más importantes de la provincia de Guadalajara. En ellas se narra la historia de la imagen milagrosa y la de la ciudad o territorio elegido para su aparición, seguida de la relación de milagros y de las ofrendas hechas por los fieles agradecidos. La lectura de estas obras ofrece abundante información sobre la religiosidad local de la época.

Este trabajo, de marcado carácter local, contribuirá a completar lo que W. Christian llama «censo nacional de milagros», con el que se podrían estudiar contextualizados en su momento, por zonas, en relación con la doctrina y la política de la Iglesia y la historia social.³

Las limitaciones del espacio impuesto a esta publicación me han obligado a reducir los textos, eliminando lo que, a mi juicio, no aportaba información valiosa: ejercicios retóricos, comentarios eruditos o digresiones morales o teológicas, para centrarnos en el hecho milagroso y sus circunstancias. De todos los escritos conservados he extraído el corpus de milagros que aparece a continuación; excluyo los exvotos pintados, porque constituyen un género particular en el que la imagen es inseparable de la cartela.

En la transcripción, se ha respetado la ortografía original siempre que no afectara a la comprensión y en todo caso se han actualizado los signos de acentuación y de puntuación.

² Julio Caro Baroja analiza este fenómeno social, que dio origen a múltiples falsificaciones de documentos para legitimar devociones locales o fundación de ciudades, y demostrar la antigüedad de las raíces del cristianismo en España. Los cronicones, sus autores y el pensamiento de la época son espléndidamente analizados en *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991.

³ Antón Erkoreka. *Libro de los milagros de la Virgen de Orito* (Introducción de W. A. Christian), Alicante, Santuario de Nuestra Señora de Orito y de San Pascual Bailón, 1998, p. 42.

ESTUDIO PRELIMINAR

1. Apariciones, hallazgos y señales portentosas

De manera habitual, se entiende por religiosidad popular la forma en que se expresa religiosamente el que carece de formación religiosa profunda.¹ En la actualidad, desde una perspectiva antropológica, es más frecuente eliminar el adjetivo y considerar que sólo hay un tipo de religiosidad.

En España, esa religiosidad es inseparable del catolicismo, que forma parte de la cultura tradicional y se transmite por el proceso de socialización. En general, el comportamiento religioso de la mujer es más evidente que el del hombre. En nuestra cultura el hombre promete menos y tiene una actitud menos piadosa.

La creencia en un Dios próximo y providente, y en la mediación de la Virgen y los Santos, da origen a unas prácticas rituales y a una serie de obligaciones establecidas por la tradición. Dentro de esta forma de entender las creencias, el devoto, ante una situación difícil, recurre a la divinidad mediante la oración y realiza una promesa por la que se compromete a algo, si recibe el favor. El incumplimiento de su promesa puede acarrearle desgracias. El pueblo, lejos de planteamientos teológicos, se mueve en un mundo espiritual cercano, humanizado y comprensible.

¹ Acerca del concepto de religiosidad popular: Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxo, y Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, Vol. I, pp. 18-105.

En Guadalajara, salvo El Alto Rey de Bustares, los santuarios de mayor importancia están dedicados a la Virgen, cuya figura de madre protectora tiene un valor fundamental en el mundo mediterráneo. W. A. Christian sitúa el inicio de la devoción mariana entre los siglos XI y XIII. Desde entonces, la Virgen se convierte en sucesora de las devociones anteriores a mártires y santos. Este fenómeno, general en Europa, tiene en España una mayor repercusión porque «el vacío de santuarios creado por la Reconquista en el siglo XIII parece haber sido llenado especialmente con imágenes de María». El hecho es más evidente en las tierras repobladas de la mitad sur.²

La devoción se inicia con la aparición o el hallazgo, que origina también la sacralización de un lugar convertido en meta de peregrinos. El santuario surge donde se ha producido una teofanía, que intensifica y acerca la gracia divina y se funda sobre la leyenda de hallazgo de la imagen, cuyos milagros atraen la devoción del pueblo. Estas narraciones vinculan a la comunidad con el lugar y la imagen, que irradia salud y protección. En ella se condensa el poder sobrenatural y de ella se recibe la gracia. Las relaciones entre el devoto y la imagen exigen el conocimiento de un código comunicativo y se manifiestan en rituales, de los que hablaremos más adelante.

Las leyendas que justifican la fundación de los santuarios de Guadalajara presentan elementos comunes, que coinciden con los señalados por W. A. Christian.³ Todas pertenecen a un pasado atemporal remoto y se localizan en antiguas ciudades, a veces desaparecidas, o en espacios sagrados, y en el marco de la Reconquista. En ese periodo se sitúan las apariciones principales. El intermediario suele ser varón, rara vez mujer. En el hallazgo, un pastor es avisado por algún fenómeno de la presencia de la imagen o interviene un animal doméstico. Las imágenes de la Virgen aparecen en el campo, en lugares elevados característicos, como árboles, montañas, etc., puntos de contacto con el cielo; o en grutas y fuentes, puntos de contacto con lo subterráneo. La conexión con el cielo o el mundo subterráneo es frecuente en los santuarios de Europa occidental.

² William A. Christian, «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», *Temas de Antropología española*, Madrid, Akal, 1976, p. 61.

³ William A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989 (trad. esp., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, San Sebastián, Nerea, 1990) y *Local religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989 (trad. esp., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, San Sebastián, Nerea, 1991).

Las apariciones en el campo fueron un retroceso a un tiempo anterior a la cristianización, cuando el territorio que rodeaba a las poblaciones tenía un significado sagrado. En este contexto, se intenta trasladar la imagen al pueblo y ella vuelve al campo, hasta que consigue tener allí su templo. Su presencia transforma un paraje peligroso, poblado de alimañas o serpientes, en *locus amoenus*, como «mito de cristianización» que instauro un nuevo culto en un lugar antes ocupado por el diablo.⁴ Así ocurre en La Hoz, Monsalud o La Salceda, donde:

[...] se recogían tantas fieras que le llamaban por ellas el Valle del Infierno: aunque ahora valles y montes son del Cielo, después que la Reina de los Ángeles, la singularísima Virgen y la Madre de toda mansedumbre, como la llama la Iglesia, se dignó de bajar a ellos.⁵

Según la tradición, las apariciones a pastores fueron las más frecuentes; los especialistas las clasifican como «ciclo de los pastores»: ellos tuvieron un papel destacado en el nacimiento de Jesús y de este hecho se derivaba su presencia en las representaciones teatrales navideñas en las catedrales o el *Officium Pastorum*. El pastor es una figura fundamental en la religiosidad popular,⁶ protagonista de las leyendas de la Virgen de La Granja, El Madroñal, La Hoz, Los Llanos y El Tremedal. Pero Nuestra Señora de La Peña se aparece a la princesa mora Elima, la Virgen de Sopetrán al príncipe sarraceno Petrán y la Virgen de La Salceda a dos caballeros de la orden de San Juan, mientras que el hallazgo de la imagen de Monsalud es obra de una princesa franca, Clotilde. Las leyendas que hemos recogido en Guadalajara se enmarcan plenamente en el contexto histórico del mundo medieval y su oposición al Islam. En este sentido insisten las narraciones de príncipes musulmanes vencidos o convertidos, cautivos liberados, imágenes ocultas para protegerlas de los invasores, etc.

Estos relatos de apariciones fueron muy importantes en los siglos XII y XIII, y circulaban por toda Europa en colecciones como el *Speculum Historiale*, de Vicent Beauvais o los *Miracles de la Sainte Vierge*, de

⁴ Óscar Calavia Sáez. *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e historia de los santuarios de La Rioja*, Madrid, CSIC, Departamento de Antropología de España y América, 2002, pp. 48-52.

⁵ Pedro González de Mendoza. *Historia del Monte Celia de Nr^a Sr^a de la Salceda*, Granada, 1616, I, p. 8.

⁶ Vicente de la Fuente. *Vida de la Virgen María con historia de su culto en España*, Barcelona, 1879, II, p. 41.

Gaultier de Coincy. En ellos se inspiraron Berceo y Alfonso X el Sabio. Además, desde la Edad Media se escriben *Exempla* o *Sermonarios* donde se recogen, que difundidos a través del púlpito se repiten luego en las visiones locales. A ello se añade que algunos miembros de una misma orden viajaban por toda Europa y también contribuían a la difusión de modelos semejantes. Otra fuente serían los peregrinos. Además, el pueblo conocía las leyendas de los santuarios cercanos y no tan cercanos por los recorridos de los limosneros, por zonas a veces lejanas, para recoger limosnas y vender rosarios, medallas, estampas, etc.

La devoción a la Virgen continúa pero, a partir de los siglos *xvi* y *xvii*, las señales milagrosas se relacionan más con crucifijos e imágenes de la Pasión. En este hecho influye la vinculación de los franciscanos con el cuidado de los santuarios de Tierra Santa y la identificación de San Francisco con la Pasión de Cristo. Ellos fueron, probablemente, los que difundieron la devoción a la Cruz y la Pasión en la España rural, al ser la orden de mayor presencia en el campo español.

Christian clasifica las leyendas de apariciones producidas en España en los siguientes tipos:

- Imágenes que se aparecen en circunstancias milagrosas, o bien en carne y hueso, que hablan o tocan a sus videntes, caminan a su lado o les entregan objetos sagrados. Son en su mayoría de la Virgen y se produjeron a lo largo de dos períodos, entre 1400 y 1525 y desde fines del siglo *xix* a nuestros días. Entre ellos, las apariciones son escasas por temor a las indagaciones del Santo Oficio, y pocos santuarios se fundan después de una aparición.
- Hallazgo de imágenes o pinturas, que las gentes consideraban milagrosas, asociadas con signos o fenómenos. Suelen predominar las de la Cruz. Tienen lugar del siglo *xvi* al *xix*.
- Signos o fenómenos que pueden ser vistos por cualquiera, como llanto, sudoración, sangre en las imágenes religiosas; señales características entre los siglos *xvii* y *xviii*, que coinciden con el fin de las apariciones. Estas manifestaciones se dan con más frecuencia en las representaciones de Cristo.

Adaptando esta clasificación a nuestro caso de estudio, dentro del primer grupo tenemos las leyendas de todas las advocaciones marianas. En el segundo tipo podemos incluir el hallazgo del Cristo del Guijarro en La Yunta, en torno a 1560, la aparición del Santo Rostro o Cara de Dios en el hospital de Sacedón, en 1689 y la Virgen del Remedio del Molino

en Pastrana, en 1700. En el tercero, dos episodios de sudoración experimentados por el citado Rostro en 1706, y en un cuadro de San Francisco, en Traid en 1710, o los Santos Misterios de Tartanedo, del mismo año.

La estructura y el contenido de estas narraciones de milagros habían sido incorporados de tal forma al pensamiento de los campesinos, que era fácil construir sobre ellas una nueva aparición, un milagro cuyo modelo era conocido por todos, que se repetía en otro lugar y con otros personajes.

W. A. Christian encontró, en su investigación en el archivo de la Inquisición de Cuenca, el expediente incoado en 1728 a un pastor vecino de Taravilla, que inventó, dentro del esquema aprendido de la tradición oral, una serie de hechos milagrosos para dejar su dura vida trashumante y convertirse en santero, hasta que fue encarcelado por «fingimiento de milagros y apariciones».⁷

Sus mentiras son un buen ejemplo de cómo en el siglo XVIII se concebían aún las intervenciones sobrenaturales y de la cautela de la Iglesia del setecientos ante estos hechos. Francisco Martínez conversa con un mensajero angélico, tiene un crucifijo que sangra y descubre una imagen de la Virgen. A juicio de Christian, el hallazgo de la imagen era frecuente en el mundo medieval, no en la época de Martínez, pero el crucifijo sangrante sí pertenecía al imaginario de su tiempo. Entre los siglos XVII y XVIII son más habituales estas manifestaciones milagrosas; en Traid, próximo a Taravilla, había tenido lugar un prodigio semejante en 1710 y por las mismas fechas ocurrieron los hechos de Sacedón y los Santos Misterios de Tartanedo, a los que aludiremos más adelante.

El pastor recurrió primero al milagro que seguía un modelo más frecuente en su época, el de la imagen que sangra, y después, para dar fuerza a su relato, a la aparición de la Virgen. Para conseguir sus objetivos necesitaba una imagen de devoción. En primer lugar lo intenta con un crucifijo que sudaba y sangraba y, al serle confiscado por el párroco de Villanueva de Alcorón, con una imagen que roba en Priego. Su narración da vida y personajes a un mundo de creencias que escenifica ante sus vecinos, conocedor del guión. Su historia es un ejemplo de la vivencia de la religiosidad de su época y el intento de la Iglesia por evitar desviaciones y controlar las devociones dentro del orden establecido en un país de piedad exaltada.

⁷ William A. Christian. «Francisco Martínez quiere ser santero. Nuevas imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII» en *El folklore andaluz. Revista de cultura tradicional*, 4 (1989), pp. 103-114. Archivo diocesano de Cuenca. Inquisición. Leg 591, exp. 7178.

La necesidad de gracia divina cercana y visible hace de las imágenes el centro de su devoción. Por ello son más valoradas las aparecidas, por cuanto son un don celestial. Los pueblos compiten por su custodia o por su posesión, como sucede entre Peñalver y Tendilla, Corduente y Ventosa, Alhóndiga y Fuentelencina, las localidades que comparten la dehesa de La Granja, o en el caso del milagro fingido de Taravilla, cuyos vecinos, temerosos del poder de Molina, defienden que el crucifijo permanezca en su iglesia. Este sentido de pertenencia origina también conflictos entre estamentos (la nobleza y el pueblo, el sacerdote y el pueblo).

La imagen resulta cercana y su humanización (se la viste, se la peina, tiene joyero, ropero y en su rostro los devotos perciben cambios de humor en relación con el comportamiento de los fieles y el calendario litúrgico) facilita la piedad y la devoción. La moda impone a veces llegar hasta la mutilación de la talla con el fin de adaptarla al ideal estético del momento, como en el caso de la Virgen de la Antigua. Se trataba de una imagen sedente, posiblemente románica, a la que:

[...] dieron en vestirla y como los brazos de la silla levantaban los vestidos le hacían de aspecto poco decente, por lo que se le cortó dichos brazos a la silla, se le puso otro niño, pues el antiguo estaba indecente por no tener brazos [...] éste nuevo se le colocó en el brazo yzquierdo.⁸

En el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma, la Iglesia define la postura oficial referida a las imágenes manteniendo su culto, aunque con las limitaciones que deben ponerse a éste. El Concilio de Trento declaraba:

[...] que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes se refiere a los originales representados en ellas; de suerte que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen.⁹

⁸ Respuesta del párroco de Santo Tomé al cardenal Lorenzana en Francisco Rodríguez de Coro, «La ciudad de Guadalajara en tiempos de Lorenzana (1786)», *Wad-al-Hayara*, 17 (1990), p. 156. Sobre este tema, ver Antonio Cea Gutiérrez, *Religiosidad popular, imágenes vestideras*, [Zamora], Caja España, 1992.

⁹ Sesión XXV, 3-4 de diciembre de 1563.

No obstante, algunos predicadores, basándose en leyendas locales y en textos falsificados, persistirán en difundir tradiciones que se conciliaban mal con la doctrina de la Iglesia. Escribió Godoy que el hecho de que invenciones absurdas e inverosímiles, como los plomos del Sacromonte, hubieran superado duras pruebas de teólogos se debía a que «respondían a necesidades creadas por el estado moral de la época».¹⁰ En este contexto, se explica el éxito de los falsos cricones, que otorgaron una autoridad apenas discutida a pretendidos autores antiguos como Dextro o Máximo, inventados por Jerónimo Román de la Higuera, que sustentaban las devociones locales.¹¹

Por todo ello, mucho tiempo después de los decretos tridentinos, encontramos disputas acerca de si una imagen es más milagrosa que la del lugar vecino, o sobre las cualidades especiales que tienen en función de su origen: «No sé qué se tienen las enterradas y aparecidas que se les inclinan los milagros y el Cielo por sus manos despacha sus grandezas».¹²

2. Atribución apostólica de las imágenes

Una de las creencias más difundidas se refiere a la autoría de San Lucas de determinadas tallas, halladas tras haber permanecido en el Cielo, lo que explicaría también el misterioso material con que están hechas:

Dícese que todas las imágenes de Nuestra Señora que son fabricadas de esta suerte son hechura de San Lucas Evangelista, y me parece que lo debe ser esta del Madroñal por lo miraculosa que es, y por la oposición tan grande y sentimiento que muestran los malos espíritus con su presencia y con la de sus estampas y retratos. [...] Que la causa por que la temían tanto todos los del in-

¹⁰ José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cricones*, Madrid, Rivadeneyra, 1868 (ed. facsímil, Madrid, Tres catorce diecisiete, 1981, p. 129). Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991. Entre la bibliografía más reciente, A. Katie Harris, *From Muslim to Christian Granada: inventing a city's past in early modern Spain*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007.

¹¹ Las mixtificaciones de Jerónimo Román de la Higuera pasaron por creíbles para gran parte de la Iglesia y pese a que desde su origen encontraron detractores de prestigio, como Nicolás Antonio, aún perduraban por espacio de dos siglos entre algunos autores. Todavía en el siglo XVIII Gregorio Mayáns tenía que argumentar en contra de las falsedades de De la Higuera, el Cronicón de Luitprando y otros.

¹² González de Mendoza, *op. cit.* I, pp. 31 y 287. Sobre una polémica local entre partidarios de diferentes advocaciones, Enrique Cordero de Ciria, «Huellas de los falsos cricones en la iconografía religiosa madrileña», *Villa de Madrid*, XXVI, 95, (1988), pp. 58-79.

fierno era porque la hizo *Luquillas*. Yo le apremié con preceptos a que dijese claro el nombre del Santo Evangelista, y forzado de ellos dijo que la hizo San Lucas, y que después de hecha fue milagrosamente subida al cielo por ministerio de los Ángeles y luego la bajaron. Yo le respondí que en el Cielo no se hacían imágenes, y respondiome: «Yo te he dicho que en la tierra la hizo ese *Luquillas*, y después fue subida al cielo».¹³

En el relato del exorcismo realizado a Gregoria Sebán, fray Miguel de Yela pone en boca del demonio que

[...] esta santa Imagen la hizo San Lucas en año de veinte y cinco, poco más o menos, del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo y estuvo enterrada en esta sierra o monte ochocientos años, hasta que España fue conquistada por los cristianos y luego se apareció.¹⁴

En otro lugar añadía el franciscano

[...] que la hechura de esta Imagen tocaba y fue hecha al ministerio cuando, pasando Ella por el mar de Galilea en compañía de San Pedro Apóstol y San Juan Evangelista, llegaron los demonios a querer tentarla en varias tentaciones; y que después llegó su santísimo Hijo y llamando a todos cuantos espíritus malos hay en el infierno, en aire, tierra, aguas y fuego, los encadenó a todos con una grande cadena de gruesísimos eslabones y después de encadenados se los entregó a su Madre; y después los lanzó al infierno, y allí estuvieron tres días y tres noches bramando y aullando; y así, esta Imagen por haberse hecho a este ministerio, la temen más que a todas las demás imágenes de Nuestra Señora, y cuando iba por el mar de Galilea a la ciudad de Samaria.¹⁵

En el caso de la imagen de la Virgen de la Varga de Uceda, don Bernardo Matheos dedica dos capítulos de su obra a la «conjetura que N^a S^a de la Varga es del tiempo de los Apóstoles». Siguiendo la opinión de autores clásicos, defiende que san Lucas fue pintor, además de médico, y que estando en relación con María «no es creíble tuviese ocioso este celestial talento». Le atribuye la factura de la talla de Uceda y asegura que

[...] en el discurso de su predicación Evangélica traía dos imágenes, una de Christo N^o Salvador y otra de su Purísima Madre con que logró copiosa mies de almas [...] San Lucas fue el primero y excelente Pintor que en la ley de gracia dibujó y coloreó con primor insigne Imágenes sagradas de N^o Redentor, de su Purísima Madre y de los St^{os}. Apóstoles S. Pedro y S. Pablo.

¹³ Miguel de Yela. *Libro de la Aparición y Milagros de la muy Milagrosa Imagen de Nuestra Señora del Madroñal, sita en la Jurisdicción de la muy noble Villa de Auñón* (1667), Alberto del Amo Delgado (ed.), Guadalajara, 2005, pp. 121-123.

¹⁴ Yela, *op. cit.*, p. 263.

¹⁵ Yela, *op. cit.*, p. 307.

Y frente a quienes opinan que san Lucas no pudo realizar la talla, porque no era escultor, el licenciado Mateos defiende que «basta que el glorioso Evangelista diere los colores y barnices». En conclusión, y por semejanza con otras esculturas (Atocha, Loreto, el Pilar, Guadalupe, Valvanera...) que, según opinión de autoridades tenidas por indiscutibles son obra del santo, «la milagrosa Imagen de la Varga es una de las soberanas copias de la celestial mano del Glorioso Evangelista S. Lucas».¹⁶

No satisfecho con esta atribución, González de Mendoza en su libro llega a defender que la Virgen de la Salceda es obra directamente divina, pues

[...] en imagen que ha de tener cuerpo, tomar bulto y mediante la encarnación aficionar y llevar tras sí, sólo Dios había de poner la mano y ser el escultor y una Virgen la que ofreciese la color blanca y encarnada.¹⁷

Su origen milagroso se manifiesta también en el raro material con que están hechas. Veamos algunos ejemplos:

Es pues, la Santísima Imagen de Nuestra Señora de la Varga toda de una pieza de madera [...] Parece de cedro incorruptible por una astilla que pudimos sacar [...] mas sea de la madera que quisiere es una admiración verla tan enjuta, sin detrimento o carcoma, cosa naturalmente imposible en tanta duración de años.¹⁸

Lo mismo se dice de la Virgen de La Peña: «La madera en que labró el artífice la Imagen no se conoce, pero lo sólido, enjuto e incorruptible dan a entender que es materia preciosa y admirable».¹⁹ Y algo parecido ocurre con la Virgen de Monsalud:

Su hermosura es tan rara, su fábrica tan excelente, su materia tan poco vista, que hace muy probable no fuesen manos humanas artífices de tan extraordinarias perfecciones. Si se registra despacio parece mármol y no lo es; parece piedra y no se le puede dar ese nombre, porque no es fácil hallarse otra semejante entre las conocidas. Si se considera el peso gravísimo de la efigie se hace increíble que la pudieran traer de partes distantes y en las cercanías no se ha descubierto hasta ahora piedra de su parentesco.²⁰

¹⁶ Bernardo Matheos. *Libro primero de la antigüedad venerable, y apparicion milagrosa de la Sacrosanta Imagen de N^a S^{ra} de la Varga, por el Licd^o D. Bernardo Matheos, cura párroco de Sta María de la Varga hasta 1726*. Lupe Sanz Bueno (ed.), Uceda, 1988, p. 78.

¹⁷ González de Mendoza, *op. cit.* II, cap. VII, p. 287.

¹⁸ Matheos, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹ Francisco de Béjar. *Historia de la milagrosa Imagen de Nuestra Señora de la Peña, Patrona de la Villa de Brihuega del Arzobispado de Toledo*, Madrid, Francisco Lorenzo Mojados, 1733, p. 157.

²⁰ Bernardo de Cartes. *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Monsalud*, Alcalá, Joseph Espartosa, 1721, p. 60.

En ese sentido insiste también el que la imagen no permita restauración alguna, que el polvo no se deposite en ella y sea capaz de experimentar cambios en su rostro, leamos algunos textos:

[...] o porque pinceles de hombres no pueden llenar la grandeza del Arte y Santidad de San Lucas.²¹

Adorna la singular belleza de Nuestra Sagrada Imagen un privilegio tan admirable como cierto, y es haber reverenciado el polvo con tanto respeto su Venerable y Majestuoso rostro que jamás ha osado ocupar lugar en él, palpándose con evidencia en las demás cosas exteriores de la Sagrada Imagen, como son Niño y manos postizos, corona de plata, toca, rostriño y vestidos [...] Acerca de la mudanza de colores de su Sacratísimo rostro, la dejo a la piadosa credulidad [...] mirándole unas veces severo y totalmente negro, otras macilento y pálido, y otras suavemente benigno y risueño.²²

Han observado personas de venerable recomendación que el Viernes Santo y cuando dilatan sus clemencias los favores a las súplicas, manifiesta el semblante triste, severo y respetoso; pero cuando multiplica los milagros le obstenta amable, placentero y sereno.²³

3. Las romerías y sus rituales para la petición de milagros

Las visitas al santuario seguían unos modelos precisos y podían ser individuales o colectivas, rogativas o de cumplimiento de votos. A la dificultad de los caminos de entonces se añadía el hecho de que, para aumentar la penitencia, el devoto andaba con frecuencia descalzo o de rodillas y de que muchos fueran tullidos, con grandes deficiencias motoras. El lector encontrará en las páginas siguientes enfermos que llegan en una mula, sujetos entre costales de paja, o en una cama montada en un carro. En las peregrinaciones rogativas individuales, en ocasiones el devoto iba acompañado por un familiar o criado; en las colectivas, como las que desde la tierra de Buitrago se encaminaban a Uceda o las que tenían lugar en el señorío de Molina hacia la Virgen de la Hoz, en Sopetrán o en La Granja de Yunquera, el grupo podía ser numeroso. A veces los enfermos eran socorridos en los hospitales municipales del camino, por falta de recursos, o debían terminar los rezos en su localidad de origen por haber agotado sus fondos.²⁴

²¹ Béjar, *op. cit.*, p. 158.

²² Matheos, *op. cit.*, pp. 60-61.

²³ Béjar, *op. cit.*, pp. 158-159.

²⁴ Luis M. Calvo Salgado. *Milagros y mendigas en Burgos y La Rioja (1554-1559)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002. En páginas 169-189 estudia estas instituciones en el Camino de Santiago.

Los rituales rogativos que tenían lugar al llegar al templo coinciden con los de otros santuarios españoles, porque las manifestaciones de piedad seguían pautas comunes. Era aconsejable confesar y comulgar, rezar con devoción y velar durante la noche hasta conseguir la curación, tras inclinar a su favor la voluntad de la imagen «moviendo con sus lágrimas y oraciones la piedad y misericordia de la Virgen».²⁵ *Tener novenas* o encargar misas constituían también formas frecuentes de petición (a tal fin los santuarios mayores tenían varios altares, que permitían simultáneas varias eucaristías, en fechas señaladas), así como la circunvalación alrededor del templo o en su interior con un número preciso de nueve vueltas, que se daban descalzos o de rodillas. El acto de tocar la imagen o su manto, el escapulario, una estampa, ponerse un anillo aparece con frecuencia en los relatos. En ocasiones, el ritual impone sumergirse en la fuente, beber su agua, aplicarse barro del lugar del hallazgo o el aceite de la lámpara que ardía ante el altar o tomar pan bendito.

También se visitaba el santuario para agradecer el favor recibido y cumplir una promesa. En este caso, como en el de las peregrinaciones rogativas que describíamos en líneas anteriores, los votos particulares estaban menos ritualizados que los colectivos. Las romerías de cumplimiento de voto municipal para agradecer el cese de sequías, epidemias o plagas tenían un carácter contractual y seguían unas pautas fijas. La comitiva, presidida por el párroco, la cruz procesional y las autoridades municipales, salía a toque de campana del pueblo y recorría un itinerario fijo hasta llegar a su destino. Durante el camino se rezaba el rosario, se cantaban letanías y oraciones; mientras las iglesias de los pueblos del recorrido repicaban a su paso. También las campanas del santuario anunciaban su llegada, el sacerdote custodio salía a recibirles y celebraba con oraciones y misa el cumplimiento del voto en el día señalado, sin que faltasen la procesión y la merienda.

La situación que se vivía en la realidad cotidiana de los templos, en los momentos en que se activaba la devoción hacia una imagen determinada, obligaba a tomar medidas, como las que adoptó en 1550 monseñor Plasencia, delegado del cardenal Silíceo en Uceda, que se recogen en el santuario de Nuestra Señora de la Varga. La información que requería el cardenal, en este caso, obedecía a la anómala situación a la que se llegó en el templo, donde la multitud acudía en peregrinación desde diversos lugares al eco de los milagros que al parecer se producían en él. Por ello, comisionó a su vicario en Alcalá de Henares, el doctor Plasencia, para

²⁵ González de Mendoza, *op. cit.*, p. 401.



Figura 1. *Exvoto que representa la romería votiva del lugar de Tierzo al santuario de la Virgen de La Hoz, tras el cólera de 1653 (Santuario de N.ª S.ª de la Hoz, Ventosa; fotografía de la autora).*

que acudiera en persona a informarse. Éste inmediatamente adoptó una serie de disposiciones que incluían:

Lo primero mando al cura que baya a traer a las personas con quien dizen haverse hecho los milagros para la abriguaz^{on} de ellos y esto sea a costa de las limosnas que se han hecho pues que es para la abriguaz^{on} de la verdad de ello.

Yten mando so pena de excomunion mayor y de zinco mill mrs [maravedís] para fábrica de dh^a ygless^a de N S al cura y clerigos de la dh^a ygless^a e sacristanes no consientan persona alg^a de que binieren a ella de qualquier calidad o condizion que sean metan camas dentro de la ygless^a para estar en ellas ni otra ropa alguna para poder estar.

Yten que en quanto a las personas que agora estan en la ygless^a los que hubieren cumplido con sus nobenas se salgan luego y se vaian con la vendiz^{on} de Dios y esto [espacio en blanco]

Yten que so la dh^a pena de excomunion e de zinco mill mrs no se consienta por el cura y clérigo e sacristanes de la dh^a ygless^a que ninguna persona coma adentro de ella ni zenen ni almuerzen sino que se salgan fuera a comer zenar e almorzar.

Yten que no consientan so la dh^a pena poner rropa alguna sobre los altares de la dh^a ygless^a

Yten que se platica que se combiendra mandar que las puertas de la dh^a ygless^a se zierren a las nueve de la noche y se salgan todos quantos estubieren dentro y se buelban a la mañana a sus deboziones e si pareziere que seria ymcomben^{te} que se de orden como este alli un fiscal para que zessen desordenes que pueden acontezzer conforme a la constituzion synodal y que se le pague de la limosna de la ygless^a.