

EL ESTUDIO DE LOS SANTUARIOS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA MEDICINA POPULAR. EL CASO DE LA PROVINCIA DE TERUEL

FRANCISCO JAVIER SÁENZ GUALLAR

No son precisamente datos lo que le falta a la antropología, sino más bien algo inteligente que hacer con ellos

Nigel BARLEY

(El antropólogo inocente, Anagrama, 1989, pág. 20)

1. INTRODUCCION

En el conjunto de creencias y prácticas de la medicina no oficial (1),

(1) Sobre el campo de estudio de la antropología médica véanse J. M. COMELLES et al., «Aproximación a un modelo sobre antropología de la asistencia en Cataluña», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1, 1982, págs. 13-29; ídem, «Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales», *JANO*, 655, 1985, págs. 71-83; e ídem, «Salud/enfermedad», en Angel Aguirre (Ed.), *Diccionario temático de*

las de carácter religioso ocupan un lugar principal, especialmente, y sobre todo en nuestros días, en lo que se refiere a los aspectos profilácticos y terapéuticos de la enfermedad. En la actualidad, ya no se recurre a la religión para intentar explicar las causas de la enfermedad; es decir, la enfermedad ya no se considera un castigo divino. Pero sí se continúa

Antropología, PPU, Barcelona, 1988, págs. 596-605.

haciendo uso de la religión como prevención frente a ella y, sobre todo, como elemento curativo, muy frecuentemente cuando fracasa la medicina oficial. Y es en los santuarios, casi siempre, donde esta función protectora y sanadora de la religión tiene lugar (2).

En este artículo (3) presentamos algunas propuestas metodológicas para el estudio de los santuarios desde el punto de vista de la medicina popular, incluyendo, a modo de ejemplo, distintas referencias a la provincia de Teruel, donde desde hace un par de años venimos realizando una investigación sobre santuarios y medicina popular, dentro de otra más amplia sobre antropología de la salud en la provincia, en la que estamos poniendo en práctica y contrastando con la realidad estas propuestas metodológicas.

(2) Sobre las relaciones entre religión y medicina véanse J. PRAT CAROS, «Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià», en *Antropologia i Salut*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1984, págs. 71-100; ídem, «L'experiència religiosa ordinària», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2, 1983, págs. 145-170; J. CARO BAROJA, «Religión y Medicina», *Cuadernos de Historia de la Medicina Vasca*, 1, 1981, págs. 11-27; y R. PANIKKAR, «Medicina y religión», *JANO*, 737, 1986, págs. 5-48.

(3) Una versión, necesariamente más reducida, de este texto fue presentada como comunicación a la ponencia «Las ermitas y sus funciones: fuentes para su estudio y metodología de trabajo» dentro de las V Jornadas de metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas, celebradas, con organización del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Zaragoza, en el Monasterio de Piedra en diciembre de 1989, y será publicada en las Actas correspondientes.

El término santuario lo empleamos en el sentido que propone Christian: «un santuario se define por la devoción de la gente y no por una característica histórica o artística, inherente a un edificio o institución» (4). Desde este punto de vista, pues, consideramos como santuarios todos los centros religiosos de atracción popular, al margen de su mayor o menor relevancia histórica, artística o arquitectónica. Es decir, entendemos por santuario todo templo o lugar en que se venera, con especial devoción popular, la imagen o reliquia de un santo, de Cristo o de la Virgen, independientemente de que se trate de una iglesia, un monasterio, un convento, una ermita, una capilla, una cruz de término, un peirón, etc. Así, por ejemplo, en la provincia de Teruel tendrán también consideración de santuario, además de los ya conocidos tradicionalmente, otros como la imagen de San Ramón Nonato, en la iglesia parroquial de Torre del Compte, santo que ni siquiera es el titular del templo, y a quien todas las mujeres embarazadas del contorno ofrecen velas solicitándole un buen parto, además de comer el pan bendito del día de su fiesta con el mismo fin; la capilla de San Nicolás de Bari, en el colegio del mismo nombre en la ciudad de Teruel, vi-

(4) W. A. CHRISTIAN, «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», en *Temas de Antropología Española*, Akal, Madrid, 1976, pág. 87. Véase también al respecto G. ARREGI AZPEITIA, «Las Ermitas de Bizkaia: Ensayo de tipología», *Munibe*, 42, 1990, págs. 473-477.

sitada con asiduidad para solicitar todo tipo de favores; la fuente y el peirón del venerable Pedro Selleras, en el término municipal de Torre los Negros, donde tradicionalmente han acudido de toda la comarca a curar sus enfermedades de la piel mediante baños y lavados con esa agua; etc.

2. LOS SANTUARIOS Y LA MEDICINA POPULAR

Aspectos generales del estudio de los santuarios

Aunque no vamos a insistir en el carácter deductivo de la antropología, sí que creemos indispensable recordar que es necesario, antes de comenzar el trabajo de campo, realizar una labor previa de gabinete con el fin de adquirir un primer acercamiento al tema y poder plantear las primeras hipótesis que permitan estructurar y planificar la estrategia de la investigación en general y del trabajo de campo en particular.

Este trabajo previo de gabinete debe hacerse con una visión global de cada santuario, del que los aspectos sanadores no son sino una parte de esa globalidad. Para ello es preciso manejar todas las fuentes posibles que nos permitan recabar información general sobre cada santuario, lo que al tiempo nos facilitará datos específicos sobre los componentes curativos que nos interesan.

Entre las principales fuentes que debemos utilizar, podemos destacar, sin ánimo de ser exhaustivos, las siguientes: la bibliografía general exis-

tente (5) y la específica sobre cada santuario; las monografías históricas y artísticas locales, las publicaciones periódicas locales y los programas de fiestas, que suelen contener noticias de interés sobre el tema; los diccionarios geográficos e históricos y los inventarios artísticos; los boletines y anuarios diocesanos; y, finalmente, la documentación que al respecto pueda existir en los archivos parroquiales o diocesanos. En el trabajo de campo posterior, es básico efectuar un estudio intensivo de cada santuario (6).

Además de este análisis intensivo es preciso realizar, de manera simultánea, un estudio extensivo de la difusión y distribución territorial de las diferentes advocaciones (7). Y es igualmente interesante la estrategia metodológica de «usar al pueblo o al individuo, y no al santuario, como la unidad de análisis y examinar sus

(5) Para el caso de Aragón véase W. A. CHRISTIAN, «De los santos a María...», (op. cit.), pág. 83. A las obras allí mencionadas habría que añadir la de J. BERNAL SORIANO, *Tradiciones histórico-religiosas de todos los pueblos del arzobispado de Zaragoza*, Tip. de Mariano Salas, Zaragoza, 1880, 296 págs.

(6) Entre las guías para el trabajo de campo sobre santuarios pueden citarse como más interesantes las siguientes: W. A. CHRISTIAN, «De los santos a María...» (op. cit.), págs. 86-93; J. PRAT CAROS, «L' experiència religiosa...» (op. cit.), págs. 145-170; e ídem, «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», en *La religiosidad popular*, vol. III, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 211-252.

(7) Un buen estudio de este tipo es el de Antoni ARIÑO VILLARROYA, *Festes, rituals i creences*, Institutió Alfons el Magnànim, Valencia, 1988, 363 págs.

devociones» (8), así como no olvidar que los aspectos devocionales de los santuarios no se acaban en ellos, sino que se prolongan en los otros ámbitos de la religión popular o experiencia religiosa ordinaria (9).

El área de atracción de los santuarios

En cualquier trabajo sobre santuarios, pero especialmente en los que los estudian desde el punto de vista de las creencias y prácticas místicas que en ellos concurren, es imprescindible conocer la zona de influencia que posee cada santuario. Para ello hay que considerar lo que podríamos llamar componentes formales e informales de la devoción a los santuarios. Los primeros hacen referencia a las poblaciones del entorno que acuden formalmente, es decir, como comunidad (en romería, rogativa o voto público) (10), al santuario. Interesa conocer el número de localidades que acuden, la frecuencia con que lo hacen y si existe cofradía que los agrupe. Así, por

(8) Esta estrategia metodológica ha sido empleada por W. A. CHRISTIAN en su libro *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos, Madrid, 1978, 245 págs.

(9) Sobre el concepto de experiencia religiosa ordinaria véase J. PRAT CAROS, «Religió popular o experiència religiosa ordinària? Estat de la qüestió i hipòtesis de treball», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2, 1983, págs. 49-69.

(10) Sobre los votos públicos véase D. E. BRISSET y M. L. PARRONDO, «Votos públicos y solemnes», *Historia* 16, 123, págs. 84-98.

ejemplo, a Ntra. Sra. de la Carrasca, en Blancas, van: Monreal del Campo (el primer domingo de mayo), Torrijo del Campo (el tercer domingo de mayo) y Blancas (el tercer domingo de agosto). Los segundos, los informales, que se llevan a cabo individualmente, corresponden a los exvotos, ofrendas, encargos de misas, bodas, bautizos, etc., que tienen lugar en el santuario. Es necesario saber también su número y su procedencia. Los componentes formales pueden conocerse mediante las fuentes, impresas o no, mencionadas anteriormente (los gozos, por ejemplo, suelen reseñar las poblaciones que acuden al santuario) y, por supuesto, el trabajo de campo; los informales casi exclusivamente a través de éste.

Combinando los componentes formales e informales de la devoción a los santuarios, hemos elaborado una clasificación según la amplitud de la zona de atracción, que venimos utilizando en nuestra investigación sobre Teruel con óptimos resultados. Esta clasificación, que excluye los centros de devoción que atraen exclusivamente a los habitantes de la propia localidad o hermandades, y tiene en cuenta que las áreas de influencia de los santuarios sobrepasan los límites administrativos (11), es la siguiente:

(11) A Ntra. Sra. de la Estrella, en Mosqueruela (Teruel), por ejemplo, la visitan formalmente Valdelinares, La Iglesuela del Cid, Linares de Mora y Puertomingalvo, de la provincia de Teruel, y Villafranca del Cid, Benasal, Chodos, Vistabella del Maestrazgo, Benafijos, Villahermosa y Adzaneta, de la de Castellón. Por el contrario, a Ntra. Sra. de la Balma, en Zorita del Maestrazgo (Castellón),

1) El *santuario local*, que atrae formalmente sólo a la población en que se encuentra, es decir, únicamente le hace romería la propia localidad, e informalmente a los vecinos de los pueblos colindantes (Ntra. Sra. de Pueyos, en Alcañiz).

2) El *santuario supralocal*, que atrae formalmente a varias poblaciones colindantes e informalmente a los vecinos de un buen número de localidades de la zona (Ntra. Sra. de la Carrasca, en Blancas).

3) El *santuario comarcal*, que

han acudido hasta hace poco, de manera formal, Morella, Olocau, Palanqués, Villoros, Chiva y Ortells, de la provincia de Castellón, y Castellote, Las Parras de Castellote, Mas de las Matas, Aguaviva y La Iglesuela del Cid, de la de Teruél.

atrae formalmente a un buen número de poblaciones de la zona e informalmente también sólo a los vecinos de esas localidades (Ntra. Sra. de Montserrate, en Fórnoles).

4) El *santuario supracomarcal*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de la zona e informalmente a los vecinos de un gran número de localidades de su entorno amplio (Ntra. Sra. del Tremedal, en Orihuela del Tremedal).

5) El *santuario supraprovincial*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de la zona e informalmente traspasa los límites provinciales atrayendo sobre todo a vecinos de las provincias colindantes (Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva).



1. Cuarto de los exvotos y las ofrendas en el santuario de Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).



2. Detalle de los exvotos y ofrendas del santuario de Ntra. Sra. de la Vega, en Alcalá de la Selva. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

6) El *santuario nacional*, que atrae formalmente a un buen número de poblaciones de su entorno e informalmente a ciudadanos de todo el país e incluso de los vecinos (no existe ninguno de estas características en la provincia de Teruel, pero uno perteneciente a este grupo que sí le afecta es, por ejemplo, Ntra. Sra. del Pilar, en Zaragoza).

Además de la cuantificación de los componentes formales e informales de la devoción a los santuarios, otros elementos permiten completar la valoración de la importancia de cada santuario: la frecuencia y ex-

tensión del nombre de la advocación de que se trate en los nombre de pila de las personas; los templos o capillas erigidos en otras localidades a una advocación determinada (en Caspe, Zaragoza, por ejemplo, hay dos hornacinas callejeras dedicadas, respectivamente, a Ntra. Sra. del Tremedal, de Orihuela del Tremedal, en Teruel, y a Ntra. Sra. de la Balma, de Zorita del Maestrazgo, en Castellón); los nombres de las cooperativas y asociaciones agropecuarias de la zona (12), que suelen reflejar la importancia de algunas advocaciones (en Valderrobres, por ejemplo, hay una industria transformadora de carne de cerdo que se llama Virgen de la Fuente S.A., en alusión de Ntra. Sra. de la Fuente de Peñarroya de Tastavins); o, para periodos históricos, las preferencias que sobre algunos santuarios aparecen en numerosos testamentos, expresadas a través de las misas que en ellos se encargan o de los legados que se les hacen (13).

Los exvotos

El instrumento básico, aunque no exclusivo, para el estudio de los aspectos curativos de los santuarios es

(12) Para el caso de Aragón véase el *Directorio de entidades asociativas agrarias de la Comunidad Autónoma de Aragón*, Instituto de Relaciones Agrarias, Madrid, 1984, 210 págs.

(13) Véase, por ejemplo, el artículo anónimo «Un testamento piadoso: devociones y santuarios del país en el siglo XIV», *Boletín de Historia y Geografía del Bajo Aragón*, II-1, 1908, págs. 32-33.

el exvoto (14), que se puede definir como el don que se entrega a Dios, la Virgen o los santos en cumplimiento de una promesa hecha a cambio de la obtención de un favor y como muestra y recuerdo de la satisfacción de ese favor, por lo que es fundamental que pueda ser expuesto en el santuario o dado a conocer públicamente.

Una vez efectuada la promesa y recibido el favor solicitado, se queda

(14) No vamos a tratar aquí todos los aspectos del exvoto, cuestión que requeriría otro artículo. Véase al respecto la siguiente bibliografía: J. PRAT CAROS, «El exvoto. Un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», *Ethnica*, 4, 1972, págs. 135-168; S. RODRIGUEZ BECERRA, «Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico», en *La religiosidad popular*, vol. I, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 123-134; Andrés J. MORENO, «El exvoto en Daimiel: aportación teórico-práctica al estudio del exvoto», *Oretvm*, III, 1987, págs. 321-329; ídem, *Milagros y Exvotos de un pueblo manchego*, Diputación de Ciudad Real, Villarrobledo, 1989, 266 págs.; y F. LUQUE ROMERO y J. COBOS RUIZ, «Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación», en *La religiosidad popular*, vol. III, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 369-390. Sobre los exvotos pintados véanse S. RODRIGUEZ BECERRA y J. M. VAZQUEZ SOTO, *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, Argantonio, Sevilla, 1980, 190 págs; F. PARES, *Els ex-vots pintats*, Els llibres de la frontera, Barcelona, 1989, 142 págs; J. A. JESUS MARIA, «Los exvotos pintados, una plástica particular: los milagros de la ermita del Remedio de Utiel», en *La religiosidad popular*, vol. III, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 403-422; y A. ANSON NAVARRO, «Los exvotos pictóricos: su utilización como fuente de investigación», *Actas de las II Jornadas de metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas*, ICE, Zaragoza, 1986, págs. 179-198.

moralmente obligado a satisfacerla si no se quiere sufrir sanciones de orden natural o sobrenatural. Un suceso recogido por J. P. Burgués en su libro sobre religiosidad popular en Torrecilla de Alcañiz lo ejemplifica:

«Se dice también que en una ocasión volvía ya de noche un labrador a casa y le seguían unos lobos. Junto al peirón prometió a la Virgen una vela si le salvaba. Los lobos se retiraron, pero él se olvidó de la vela. En el lecho de muerte estaba cuando se acordó de la promesa: mandó comprar la vela, partirla por la mitad y encender los dos cabos a la vez para que pudiera consumirse a tiempo» (15).

El exvoto no siempre se entrega por un favor de tipo médico, por lo que será necesario, para valorar la importancia del componente curativo de cada santuario (16), discriminar aquellos que son de origen médico de los que no lo son. Esto puede hacerse mediante el examen de los propios exvotos así como de los textos que los acompañan como inscripción o en etiqueta, lo que nos permitirá

(15) José P. BURGUES, *Religiosidad popular en Torrecilla de Alcañiz*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1989, pág. 21.

(16) Aunque, por definición, todo santuario es un lugar que irradia salud, algunos de ellos, por diversas circunstancias, han alcanzado unas altas cotas de dedicación curativa (como, por ejemplo, Ntra. Sra. de la Salud, en Celadas), incluso, en algunos casos, respecto a dolencias concretas (como Ntra. Sra. de las Nieves, en Calanda, especializado en la eliminación de verrugas).

al mismo tiempo conocer la frecuencia con la que aparecen las distintas dolencias. No obstante, no todos los exvotos portan texto explicativo (en Ntra. Sra. de Pueyos, en Alcañiz, por ejemplo, de 154 exvotos existentes, sólo 19 lo llevan), ni tampoco es fácil, fuera de lo que son réplicas en cera de los órganos curados u objetos directamente relacionados con la enfermedad, precisar los exvotos que tienen un origen curativo.

Para ello es necesario, aunque desde la perspectiva *emic* se empleen indistintamente los términos ofrenda, exvoto, y promesa o milagro, diferenciar metodológicamente el exvoto o promesa, ya definido anteriormente, de la ofrenda. Esta supone un don que se entrega a Dios, la Virgen o los santos con el fin de obtener un favor. Es decir, la ofrenda se entrega antes de producirse el favor y tradicionalmente se ha efectuado para solicitar protección en general mediante objetos relacionados con los ritos de paso, que son los que tienen un mayor valor simbólico y emocional para el oferente; el exvoto, por el contrario, se entrega una vez se ha producido el favor, responde la mayoría de las veces a favores de tipo curativo, y lo que se entrega suele ser una réplica en cera del órgano curado o cualquier objeto relacionado con la enfermedad o con la persona, pero casi nunca, o en muy pocas ocasiones, con los ritos de paso (17).

(17) El caso de la práctica votiva relacionada con el servicio militar es, en este sentido, una excepción, ya que se trata de promesas o exvotos, no ofrendas, realizadas con

Los textos que acompañan a tres exvotos y a tres ofrendas, respectivamente, ilustran con claridad lo dicho:

«Muy agradecida, Virgen de la Vega, por mi curación de rodilla. Cumpló mi promesa, muchas gracias. Josefina Ligros, Mollet del Vallés, 13 de octubre de 1979» (Ntra. Sra. de la Vega, Alcalá de la Selva, una rodilla de cera).

«Reproducción exacta de la mano de la donante Concepción Llopis (de Valencia) que la ofreció en una visita turística y hace entrega de la misma a la Virgen del Molino de Santa Eulalia en este día como prometí en su día. Va-

objetos de un rito de paso (pues así se puede considerar al periodo de permanencia en filas), en agradecimiento por no haber sufrido ningún percance durante ese tiempo. Sin embargo, en Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría, que es un santuario «especializado» en la protección de los mozos en periodo militar (quizá por una leyenda que le vincula en su origen con las campañas militares de Jaime I, el Conquistador, contra los musulmanes), lo que se entrega como exvoto al finalizar el servicio militar no son prendas procedentes de él, sino dos cintas de tela, una de ellas tomada, antes de incorporarse a filas, de entre las depositadas en el propio santuario por anteriores reclutas, obligándose a llevarla encima, a modo de amuleto, durante todo el tiempo que dura el servicio militar; y otra comprada y depositada por el propio oferente una vez que ha obtenido la licencia del ejército. Véanse los textos de dos de estas cintas: «En agradecimiento a la Virgen de la Silla de Eusebio Fraj Valero. Salcedillo, Teruel. Del reemplazo del 52 Regto. de Infantería n. 6» (Ntra. Sra. de la Silla, Fonfría, una cinta blanca); «Rdo. de Ramón Peña Millán de Villanueva del Rebollar, 1985. Gracias por el Servicio Militar. Viva la Virgen de la Silla» (Ntra. Sra. de la Silla, Fonfría, una cinta roja).

lencia, 19 de junio de 1975» (Ntra. Sra. del Molino, Sta. Eulalia del Campo, una mano de cera).

«Virgen de la Fuensanta, con fervor y alegría, te traigo en este día el pie ofrecido en memoria de aquel favor recibido. Teruel, 28-2-78» (Ntra. Sra. de la Fuensanta, Villel, un pie de cera).

«Este vestido de novia lo ofrezco a la Virgen de la Fuensanta para que me proteja y me guarde. Villel, Carmen, 1977» (Ntra. Sra. de la Fuensanta, Villel, un vestido de novia).

«Recuerdo de María Dolores Martínez, de Tarrasa, para la Vir-

gen de la Vega para que la Virgen le ayude y le proteja» (Ntra. Sra. de la Vega, Alcalá de la Selva, una trenza de pelo).

«Virgen del Molino, asísteme en todo y por todo como has hecho hasta hoy. Es doloroso estar lejos de tí pero no te olvido. Ofrece a la Virgen Antonia Guillén Navarrete» (Ntra. Sra. del Molino, Sta. Eulalia del Campo, un ramo de novia).

De acuerdo con este planteamiento, podemos considerar que, en general, según sea la proporción de exvotos respecto a la de ofrendas (objetos relacionados con los ritos de paso) en cada santuario, mayor o



3. Ofrendas del santuario de Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

menor será la importancia curativa de ese santuario, sin olvidar tampoco que, en ocasiones, las promesas que se efectúan no consisten en la entrega de algún objeto, sino en la realización de determinados actos, como recorrer descalzo el camino hasta el santuario, encargar misas, entregar dinero para las necesidades del santuario, etc., y que, frecuentemente, dada la gran diversidad tipológica que poseen los exvotos y las ofrendas, nos encontraremos con objetos difíciles de clasificar en una u otra categoría. En la provincia de Teruel, por ejemplo, desde este punto de vista, Ntra. Sra. de la Aliaga, en Cortes de Aragón, donde predominan las ofrendas, sobre todo los ramos de novia, ya que es el lugar elegido por un gran número de parejas de la comarca para contraer matrimonio, corresponde a un santuario con un bajo componente sanador. Por el contrario, Ntra. Sra. de la Fuensanta, en Villel, que cuenta con una gran proporción de exvotos respecto de ofrendas, es un santuario curativo de primera magnitud.

En nuestra investigación sobre la provincia de Teruel, venimos encontrando que, en general, en los santuarios donde los pueblos acuden separadamente predominan los factores curativos, protectores y de patronazgo (Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría, por ejemplo); por el contrario, en los santuarios donde los pueblos concurren conjuntamente en una misma fecha, sobresalen los aspectos de interacción social y comunitaria (santos Abdón y Senén, en Valderrobres y Ntra. Sra. de Montserrat, en Fórnoles, por ejemplo). Es preciso ad-

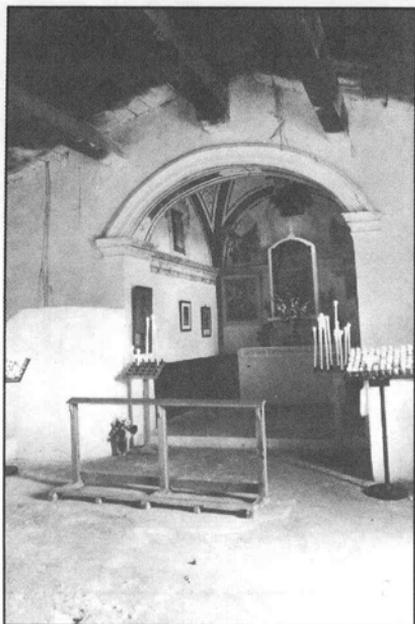


4. Ntra. Sra. de la Silla, en Fonfría.
(Fot. de Fco. Javier Sáenz).

vertir, en este sentido, que la despoblación rural ha provocado que muchas localidades que antes acudían por separado a algún santuario hoy lo hagan todas juntas un mismo día (esto ha sucedido, por ejemplo, con las poblaciones que tradicionalmente van a Ntra. Sra. de la Langosta, en Alpeñés).

En los últimos quince años, la práctica votiva en general, y por lo tanto también en Teruel, ha sufrido importantes cambios (18), dificultan-

(18) Entre las razones causantes de estos cambios se pueden señalar, como más significativas, las siguientes: la menor repercusión, en general, de las crisis sociales y naturales,



5. Ofrendas mediante velas y lamparillas en la ermita de Santa Ana, en Alfambra. (Fot. de Feo. Javier Sáenz).

do, para las ofrendas y exvotos entregados en este tiempo, la aplicación del modelo metodológico que venimos propugnando y haciendo necesaria una labor de campo más intensa, ya que se ha introducido y ge-

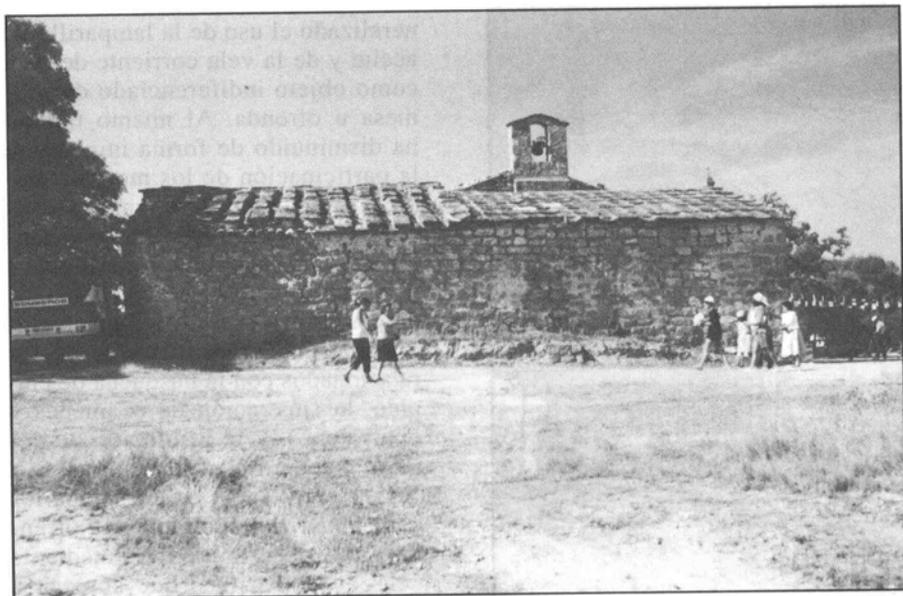
debido a una mayor autosuficiencia de los individuos y familias y a una menor dependencia del sector económico primario; la pérdida de población del mundo rural en favor del urbano, lo que, junto con la falta de sacerdotes y los robos y expolios en muchos santuarios, casi siempre alejados de los núcleos de población, ha producido que muchos de ellos permanezcan abiertos sólo el día de su fiesta, lo que sin duda condiciona la práctica votiva; y la actitud de determinados sacerdotes contrarios a estas prácticas.

neralizado el uso de la lamparilla de aceite y de la vela corriente de cera como objeto indiferenciado de promesa u ofrenda. Al mismo tiempo ha disminuido de forma importante la participación de los motivos médicos en la práctica votiva, especialmente de los originados por accidentes laborales agrícolas y por algunos fenómenos meteorológicos como las descargas eléctricas (19), y se ha incrementado notablemente la de los relacionados con la búsqueda de empleo, la superación de exámenes y oposiciones, y la resolución de determinados problemas familiares.

En la actualidad en los santuarios comienzan a predominar las ofrendas, realizadas sobre todo mediante velas y lamparillas, que abarcan a todo tipo de preocupaciones, no sólo de protección, habiendo quedado relegada la mayoría de los exvotos o promesas, también para toda clase de crisis, y en forma de dinero, a determinadas revistas religiosas como *El pan de los pobres*, *El mensajero de San Antonio* o el *Boletín pro causa de beatificación de M. Rafols* (es decir, de advocaciones locales se ha pasado a advocaciones generales), donde aparecen publicados bajo el epígrafe «gracias obtenidas» (20), re-

(19) Véase al respecto M. GILABERTO VILAGRAN, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna», *Pe-dralbes*, 9, 1989, págs. 193-199.

(20) También en algunos periódicos de información general aparecen textos de estas características. Véase al respecto E. FERRER RODRIGUEZ, *La historia de los anuncios por palabras*, Maeva Ed., Madrid, 1989, págs. 157-159.



6. Ermita de los Santos Abdón y Senén, en Valderrobres. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

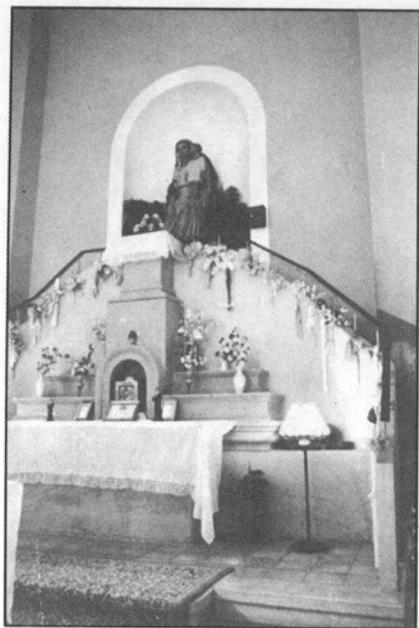
cuperando así su sentido de muestra y recuerdo públicos de la gracia o favor concedido, condición que no permiten las percederas lamparillas de aceite y velas de cera. En este sentido, interesa comprobar, labor en la que nos encontramos actualmente, si las zonas cuyos santuarios han sufrido una mayor decadencia coinciden o no con las que dan un mayor índice de publicación de «gracias obtenidas» en esas revistas, y si aquellas áreas donde los santuarios permanecen todavía vigentes se superponen con las que generan un menor número de estas «gracias».

Los textos de dos ofrendas en santuario y de cuatro «gracias obtenidas» publicadas en revistas religiosas ejemplifican lo expuesto anteriormente:

«Con cariño y devoción a Ntra. Sra. de la Fuensanta para que me cure. Día 25-4-87, Libros. Alicia Ruiz Herrero» (Ntra. Sra. de la Fuensanta, Villed, una vela de cera).

«Por la buena marcha y posible apertura del Jardín de Infancia. Isabel (Castellón), 8 de septiembre del 87» (Ntra. Sra. de la Vega, Alcalá de la Selva, una fotografía de un jardín de infancia).

«Monreal del Campo (Teruel): Estaba mi hijo con una lesión en una pierna que no curaba, después de cinco años. Hice una promesa a la Stma. Virgen del Carmen y al glorioso San Antonio y ahora se encuentra bien. Cumpló lo pro-



7. Ntra. Sra. de la Aliaga, en Cortes de Aragón. (Fot. de Fco. Javier Sáenz).

metido y envió limosna. Antonia Latasa» (El pan de los pobres, n. 1.004, Bilbao, 1985, pág. 40).

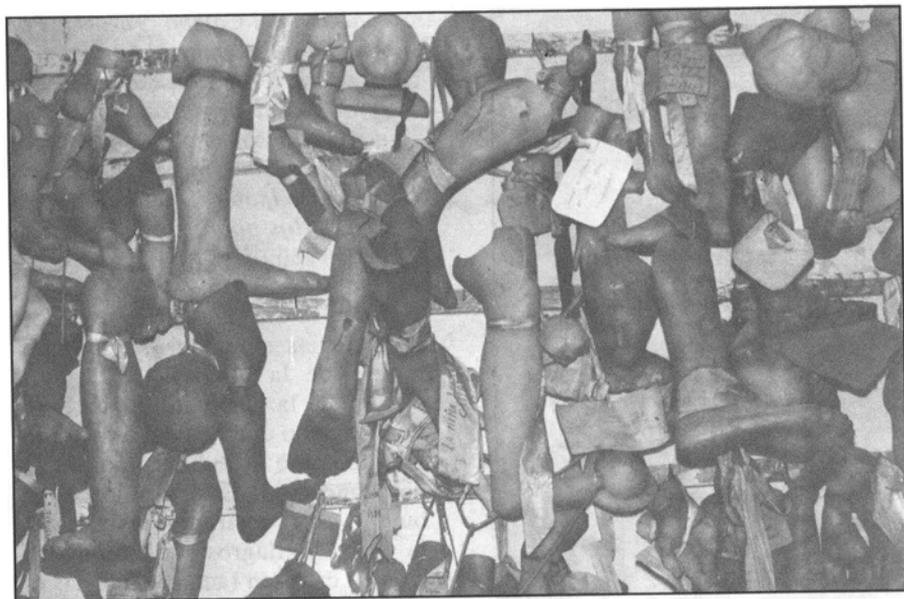
«Alba del Campo (Teruel): Mis hijos tenían que realizar un viaje muy peligroso; los encomendé a San Antonio y a Dios gracias nada les ocurrió, agradecida mando limosna. Avelina Martín» (El pan de los pobres, n. 998, Bilbao, 1984, pág. 144).

«Alcañiz (Teruel): Doy gracias a San Antonio, a la Virgen y al Niño Jesús porque les pedí el favor de que mi marido encontrara trabajo, cumplo lo prometido. Josefina García» (El pan de los pobres, n. 1.027, Bilbao, 1987, pág. 37).

«Alba del Campo (Teruel): Por haber estado sometida a una grave operación y pidiendo a San Antonio la salvara, gracias a él ha mejorado sin necesidad de operarla, la suscribo y mando publicarlo. Isabel Domínguez» (El pan de los pobres, n. 1.015, Bilbao, 1986, pág. 40).

Como se observa en los textos de las «gracias obtenidas», el cumplimiento de la promesa realizada a cambio de la obtención de un favor implica tanto el envío del dinero prometido como la publicación del favor concedido. Esto último contribuye a acrecentar progresivamente la virtud «milagrosa» de la advocación en cuestión (aunque en estas revistas se advierte que las «gracias» que se publican no tienen más que un valor puramente histórico, quedando la última decisión sobre ellas en poder de la Iglesia), aspecto especialmente necesario para aquellos casos en los que la beatificación o canonización todavía no se ha producido, por lo que los relatos de las «gracias obtenidas» por mediación de estas advocaciones suelen ser más extensos y detallados, y si se trata de favores de tipo médico adquieren un gran valor expresivo, al tiempo que son muy útiles para conocer la vivencia y actitud del oferente ante la enfermedad. Dos textos de sendas «gracias» ilustran lo dicho:

«Habiéndole salido a mi padre un absceso descomunal en parte muy sensible del cuerpo y con una grandísima infección ocasionada por el quiste, sin que se ob-



8. Detalle de los exvotos de la «Habitación de las ofrendas» en el santuario de Ntra. Sra. de la Fuensanta, en Villel. (Fot. de Foc. Javier Sáenz).

tuviera mejoría con el fuerte tratamiento que le administraron, acudimos con gran fe a la intercesión de Madre Rafols, pidiendo le acertasen en el diagnóstico y que tuviera solución. Así ocurrió; en los días siguientes le llevamos a otro médico y nos expuso la urgencia de una intervención; a los tres días lo operaban y nos comunicaron que el tumor era maligno. Continuamos pidiendo a la Madre Rafols el remedio. A los seis meses debían hacer nueva revisión y todo fue satisfactorio: la enfermedad no se ha reproducido y él sigue muy bien. De esto ha pasado ya año y medio y pienso que es el momento de publicarlo. Además me veo con una gran ne-

cesidad de volver a pedir que por su poderosa intercesión me alcance otra gracia del Señor: que sea satisfactorio el resultado de la salud de mi hija. Poniendo una gran confianza en ella desde este primer momento. Envío un donativo. Volveré a publicar mi acción de gracias. María Isabel Artieda, Zaragoza» (Boletín pro causa de beatificación de M. Rafols, n. 91, Zaragoza, 1988, pág. 3).

«Quiero comunicarles la gracia concedida por la Madre Rafols. Mi hijo Joaquín Miguel Sanchís cayó enfermo e iba perdiendo movilidad, casi no podía caminar. Corrimos muchos médicos particulares y no nos daban solución, más bien pronós-

ticos alarmantes. Lo ingresaron en el Hospital de la Fe en Valencia y le descubrieron un angioma vertebral. Tras un mes de estudio los doctores no se atrevían a operarle por temor a que se quedara parálítico. De allí nos trasladamos a Barcelona, al Hospital de Bellvitge. Tras muchos exámenes y estudios los médicos coincidían en lo difícil del caso. Mis oraciones a la Madre Rafols fueron continuas y constantes, y mi hijo siempre llevaba la estampita en el bolsillo del pijama. Por fin, los doctores se decidieron a operarle sin dar ninguna garantía de que pudiera caminar. Yo insistía en mis ruegos y la operación salió bien. A los quince días ya andaba con muletas. A los tres meses de la intervención ya estaba completamente bien y así continúa, gracias a lo que para mí es un milagro de la Madre Rafols. Amelia Fayos, Valencia» (Boletín pro causa de beatificación de M. Rafols, n. 103, Zaragoza, 1989, pág. 3).

En santuarios como Ntra. Sra. de Cilleruelos, en Cuevas Labradas, o Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo, se hallan enmarcados algunos textos (exvotos narrativos no pictóricos) que relatan en forma versificada el favor concedido y son también enormemente expresivos.

Otras fuentes

La actividad sanadora en los santuarios no sólo se limita a solicitar la intervención benefactora de sus titulares a cambio de exvotos u ofrendas. Muy

frecuentemente es un determinado ritual el responsable de la curación, como repicar una campana (en San Cristóbal, en Calaceite), lavarse o tomar unas aguas concretas (en Ntra. Sra. de la Fuente, en Peñarroya de Tastavins), o participar en una procesión subido en la peana de la imagen (en Ntra. Sra. del Tremedal, en Orihuela del Tremedal). El trabajo de campo nos permitirá conocer y analizar estos rituales. También en las fuentes escritas podemos hallar referencias a estos rituales curativos e incluso a la existencia de exvotos en el pasado, aspecto éste especialmente interesante para aquellos santuarios que en la actualidad ya no los guardan (en el novenario de 1896 a Ntra. Sra. de los Olmos, en Tornos, por ejemplo, se incluyen amplias noticias sobre los exvotos existentes en esa fecha e incluso los textos de algunos pintados). Los gozos (21) también dan abundante información sobre aspectos medicinales de los santuarios, sobre todo en lo que respecta a determinadas especializaciones de algunos de ellos (Ntra. Sra. de Arcos, en Albalate, en leprosos; Ntra. Sra. del Molino, en Santa Eulalia del Campo, en quebrados —herniados— (22), etc.).

(21) Sobre los gozos véanse J. BALSACH y M. A. SUBIRATS, «Los Goigs de Cervera de la Segarra: manifestación popular», *Revista de Folklore*, 95, 1988, págs. 171-180; y S. BARTINA, «Teología y piedad mariana en los gozos», *Estudios Marianos*, XLIV, 1979, págs. 41-49.

(22) A esta imagen se le ha llamado tradicionalmente «la Médica de los quebrados». Véase Fray Roque Alberto FACI, *Aragón, Reyno de Christo y Dote de María Santíssima*, Zaragoza, 1739, pág. 220 (reedición a cargo de la Diputación General de Aragón en 1979).



Laspuña (Huesca). Virgen de la Fuensanta. 1911. L. Briet.