

CHRISTIAN, William A.: *Moving Crucifixes in Modern Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 220 pp., 13 apéndices, 23 fotografías y mapas.

La especialización de W. A. Christian jr. está firme y consistentemente centrada en el estudio de la «religiosidad popular» en España (véanse reseñas de anteriores trabajos en *RDTP*, XXXVIII, 1983, pp. 283-285 y *RDTP*, XXXIX, 1984, pp. 277-281). Este estudio sigue líneas antes emprendidas. Continúa en la atención hacia formas de religiosidad de la sociedad moderna española, ya iniciada con *Person and God in Spanish Valley*, pero a la vez retoma los temas de formación de santuarios y de apariciones en la España de los siglos xv a xvii. Este versa sobre «el Cristo de Limpías» y en menor medida sobre otro fenómeno socio-religioso contemporáneo, «el Cristo de Piedramillera», más una breve alusión al «Cristo de Gandía». Todos ellos, sin embargo, considerados como intentos frustrados (?) de consolidación de santuarios de devoción popular que tuvieron lugar en el primer tercio del siglo xx. Publicará este autor, en breve, otro trabajo sobre las apariciones de la Virgen de Ezquioga (1931) que completa así el estudio de un período intenso en intentos similares.

Esta investigación los toma como conjunto localizado en tiempo (primer tercio del xx) y lugar (España), y muestra las conexiones e interrelaciones entre ellos. (Sorprende al final encontrar un hilo común en la devota financiación de misiones en los diversos pueblos del Norte de España por parte de un vecino de un pequeño pueblo de Navarra). Y sorprende menos comprobar que están de una u otra manera ligados a la efervescencia religiosa alimentada por misioneros (en este caso capuchinos).

Pese a las insinuaciones de Christian en ese sentido, no es fácil decir si fue éste un período especialmente intenso (son cuatro casos al fin y al cabo), pues la erección y consolidación de santuarios ha tenido lugar de forma casi continuada desde el s. xi. O si lo fue especialmente en cuanto a intentos frustrados, pues, con posterioridad al Laterano o a Trento y hasta la actualidad, puede haber habido períodos no menos intensos. Se dispone de algunos datos de frecuencia de apariciones o «milagros» que pudieran dar lugar a erección y consolidación de santuarios de devoción popular, que permitirían distinguir tales períodos y compararlos entre sí para luego preguntarse el por qué de tales variaciones. No obstante, tales datos no suelen bastar si se pretende comparar agrupados en períodos, pues cabe la sospecha de que no sean exhaustivos y en numerosas ocasiones el registro que se tiene de ellos es fragmentario y no siempre fiable.

El argumento de Christian, una vez distinguido este período del primer tercio del xx en España como revitalización de los viejos modos de la religiosidad popular, encuentra en Lourdes su foco explicativo: estos intentos buscaban erigir un «Lourdes español». La propuesta es provocativa. Se fundamenta mostrando primero la especificidad de este tipo de hierofanías que caracteriza a estos casos respecto a los viejos modelos del xv y xvi en España. Luego, y tras comparación de frecuencias entre períodos y países, se hace ver la relativa escasez de fenómenos similares que se dio en la España del xix, mientras que en Francia e incluso en Italia proliferaron (y algunos se consolidaron). Finalmente, se subraya la fascinación que Lourdes ejercía precisamente en las zonas donde se produjeron éstos: Valencia, Cantabria, Navarra.

¿Qué puede deducirse de la mayor intensidad de estos fenómenos en los siglos xv y xvi en España y más en particular en determinadas zonas?, ¿qué clase de necesidad o qué intenciones de estrategia pastoral pueden advertirse en ello? Christian resume lo

avanzado en otros trabajos: consagración de determinados parajes, desplazamiento al campo de los lugares de culto convirtiéndolos en nuevos centros de peregrinación frente a las parroquias, conventos y capillas instalados en los núcleos urbanos. Entonces se trataba fundamentalmente de apariciones, luego comenzaron a darse lo que Christian considera hierofanías menos «problemáticas»: visiones de imágenes que lloran, sudan, sangran o se mueven, que no amenazaban la organización del espacio existente (puesto que se trataba de imágenes residentes en lugares de culto ya establecidos), ni despertaban tanto recelo de la Inquisición y que podían ser mejor controladas por la Iglesia. Además se acomodaban al tipo de devoción que Ignacio de Loyola preconizaba, lejos del peligro del misticismo creativo de la Cruz o de los quietistas.

Posiblemente como efecto inhibitor de la Inquisición y también relacionado con un general declive del fervor religioso, incluyendo una cierta desactivación de la devoción centrada en las imágenes, en España dejaron de producirse casos —o bien no se les prestó atención y credibilidad—, durante ciento cincuenta años, mientras que la revitalización del catolicismo francés o italiano se fraguaba apoyándose en nuevos casos de apariciones o curaciones milagrosas. Gandía, Limpías y Piedramillera indican que finalmente esa revitalización de lo religioso acaba dándose en España con viejas fórmulas de dinamización del fervor popular asociadas a una pastoral más agresiva, la de las misiones rurales, como claramente lo estuvieron estas viejas fórmulas a otros estilos misionales de recristianización y marcación de diferencia frente al Islam primero, de expansión de las órdenes religiosas después, de competencias entre corporaciones o congregaciones, etc. En la pretensión de un estudio comparativo entre períodos es posible que se hallen pautas de prevalencia en cuanto a estos modos de religiosidad popular, aunque no sea posible constatar del todo ausencias o sea difícil valorarlos en cuanto a intensidad. En este caso Christian insinúa como pauta lo que podría llamarse un «tipo» de hierofanías: imágenes que se mueven.

Es una primera e interesante cuestión a abordar. En este «tipo» se engloban variedades que consisten en «ver» llorar, sudar, manar sangre, o mover el rostro, levantar los párpados, mirar en una cierta dirección, desprenderse de la cruz el brazo de Cristo o incluso moverse las imágenes hacia algún lugar. Otros «tipos» serían las «apariciones» o los «milagrosos» hallazgos de imágenes ocultas de otros tiempos. Otros aún los «milagros» sobre personas y bienes atribuidos a la imagen. En realidad a Christian le interesa la diferencia entre unos y otros como reveladora del celo institucional de la Iglesia Católica por controlar estos fenómenos en la medida de lo posible. Y es un interesante planteamiento. Cabría previamente —pero seguramente es otro trabajo— plantear la discutida dependencia del Cristianismo respecto de las imágenes y qué implica la «animación» que la religiosidad popular atribuye insistentemente, una y otra vez, en uno y en otro lugar, a lo largo del tiempo a algunas de ellas. Probablemente este tipo de hierofanías —el de la «animación de las imágenes»— no es que se produjera más con posterioridad a las reticencias explícitas de la Iglesia Católica en sancionar como reales las «apariciones», ni éstas dejaron de producirse por menos aceptadas. Las reticencias de la Iglesia Católica en aprobar cualquier tipo de hierofanía posiblemente no hayan exigido hacer demasiada distinción entre unos u otros «tipos». Sería curioso comprobar que hubiera llegado a resultarle más racional y acorde con los tiempos modernos, aceptar la «milagrosa animación» de una imagen que la «aparición» con mensaje de la sobrenatural persona a la que representan. La racionalidad posiblemente pueda ser dirigida con mayor contundencia hacia el carácter de «pruebas» de algunas variedades



del primer «tipo», intentando identificar si los líquidos emanados de las imágenes son en verdad lágrimas, sudor o sangre y comprobar si ciertamente emanaron de la imagen. La racionalidad, sin embargo, proyectada hacia «videntes» se debilita al transformarse en confianza. Pero no es ésta la cuestión. Un doble horizonte de racionalidad irredenta rodea a la Iglesia: por un lado no le es posible admitir sin sobresalto la penetración de la divinidad invisible e inefable a través de la materia (imagen, hostia consagrada...), y por ello visible en forma de lágrimas, sudor, sangre, mirada, movimiento. Por otro lado, evidentemente tampoco puede admitir fácilmente la visibilidad directa de la divinidad, si bien no niega, sino todo lo contrario, el poder de ésta en manifestarse al creyente de la forma y manera que considere conveniente, ni el supuesto permanente humano deseo de «alcanzar a ver a Dios».

El problema de la racionalidad no se disuelve desplazándolo finalmente a la propia institución, puesto que es frecuente advertir que la religiosidad popular tiene la virtud de enervarla. Apariciones, movimientos de imágenes o hallazgos sorprendentes no sólo son desafíos a la comprensión, también son o pueden ser desafíos al orden y ambas cosas están especialmente relacionadas tratándose de sistemas de creencias. En esta parte el argumento de Christian contempla como sugerencia que este «tipo» de hierofanía es un menor desafío a la comprensión (es «menos problemático»), pero el desarrollo posterior del trabajo se encarga de confirmar que pudo ser un gran desafío al orden. Queda pendiente mostrar si y qué específicamente importan para la institución los diferentes «tipos» de hierofanías.

Ha centrado Christian la cuestión más, no en una comparación entre períodos, sino —introduciendo el factor territorial— en una comparación entre países (p. 8). El dato a subrayar es: apariciones y curaciones milagrosas en la Francia y la Italia del XIX, frente a la ausencia (?) de tales fenómenos en España. Gandía, Llimpies y Piedramillera son los vanos intentos de erigir un Lourdes español. No parece el caso de Portugal que encontró enseguida en Fátima un centro de peregrinación comparable. Existe, claro está, una especie de contexto común de secularización de la sociedad moderna con variantes nacionales que van desde la tibieza hasta el brote antirreligioso. Se sugieren por tanto en la revitalización del fervor religioso como reacción dos direcciones: una frente al progresivo descreimiento de la sociedad, y otra «envidiando» el creciente vigor de Lourdes, cuando los viejos santuarios españoles (Pilar, Montserrat...) parecían haber perdido gran parte de su capacidad de atracción. Cada una de estas dos direcciones implica: a) que la revitalización del fervor religioso se apoya para su mayor eficacia en fórmulas de la religiosidad popular, especialmente aquellas que se focalizan hacia un refulgente centro de peregrinación; y b) que parece preferible que la radicación de ese centro refuerce la territorialización ya asentada de la Iglesia. Ambos dos aspectos aún están poco profundizados en los estudios de religiosidad popular. Esta obra es un avance, pero Christian es consciente de que aún queda mucho trabajo por realizar.

En lo que resulta ejemplar este trabajo es en la «biografía» del Cristo de Llimpies, es decir, como análisis del proceso de emergencia, auge y declive de un santuario que no llegó a recibir la sanción institucional como tal, es decir, que no logró el reconocimiento institucional de las «visiones» que allí se produjeron y por consiguiente, se frustró como gran centro de peregrinación comparable a Lourdes.

Christian organiza la descripción en dos capítulos, uno dedicado a la lógica de la acción, el otro a la lógica de la significación. Antes de nada es justo apreciar este trabajo en lo que tiene de recopilación casi exhaustiva de documentación, incluyendo la fortu-

na —merecida por el esfuerzo de buscarla— de haber encontrado cuadernos manuscritos de testimonios de personas intervinientes. Y también en lo que tiene de rastreo e identificación de «actores», incluyendo el menos afortunado encuentro con «videntes», de escasa memoria ya debido a su vejez y al recelo, forjado entonces y cristalizado con el tiempo. Además, también es necesario subrayar el tono del relato adoptado por Christian que, sin abandonar la distancia y el rigor, trata de comunicar al lector, como igualmente lo ha pretendido en otras obras, las diversas actitudes ante el acontecimiento: asombro, pasión, cinismo, desentendimiento... La misión, los capuchinos y su distribución de papeles en ella, las primeras «visiones» (30 de marzo de 1919), los primeros peregrinajes formales, la actitud primera del obispo, la gran peregrinación desde Santander, el papel de la prensa en la difusión del acontecimiento y la formación de opinión sobre él... Todo conforma una especie de «biografía»: un primer período de surgimiento y desarrollo, hasta diciembre de 1919; un segundo de auge, durante 1920 (hasta julio de 1921 se calculaba que habían estado en Limpias unos 250.000 peregrinos; más de 2.500 personas pusieron su firma en los registros de «visiones»); un tercero de recesión en 1921 y un período final de declive hasta 1926. Es comprensible pensar que la «biografía» como tal no llegue a despertar tanto interés como su final, pero sería un error dejar de prestar atención al proceso. Christian cede a la tentación de intentar dar una respuesta al hecho de que Limpias no llegara a cuajar como el Lourdes español y enuncia un conjunto de factores: las visiones sólo las tuvieron algunos, el obispo Sánchez de Castro murió, ciertas autoridades eclesiásticas no convencidas, y entre ellas el Nuncio Ragonesi, intervinieron, se levantó una apasionada polémica entre diferentes intelectuales religiosos, actuaron distintos visitantes enviados por Roma. El pronunciamiento consistió en no pronunciarse. «Las visiones no fueron negadas, ni recibieron la aprobación. La imagen permaneció en su lugar. No se otorgaron indulgencias asociadas a ella» (p. 81). Todos estos factores en conjunto son convincentes, pero pueden ser igualmente aplicados a otros casos de santuarios consolidados, respecto a los cuales sólo cambia el factor de pronunciamiento favorable de la Iglesia.

Si se interpreta el posicionamiento institucional como relevante para la comprensión del proceso y de su lógica, la Iglesia parece haber actuado meramente sobre el supuesto de la prueba del tiempo. Dicho de otra manera, como si «supiera» que ninguno de estos tipos de hierofanías se mantiene en el tiempo de una forma indefinida. Limpias sigue así una pauta «biográfica» de surgimiento, auge y decadencia que se acomoda a este supuesto. En la práctica, sin embargo, Limpias funcionó como un santuario más y por otra parte la pauta «biográfica» es igualmente aplicable a cualquier otro centro de peregrinación. Simplemente el tiempo «biográfico» de Limpias ha sido más corto que otros. El no pronunciamiento es justamente el factor relevante que pudiera explicar su corta duración.

Faltan en esta etnografía los informes de los visitantes eclesiásticos. Pero se entiende la dificultad de acceso a ellos. Tal vez la cuestión primordial no sea tanto que no cuajara como un Lourdes español, cuanto la lógica institucional que lleva a pronunciarse en ocasiones y a dejar de pronunciarse en otras. La carta pastoral del obispo López de Mendoza motivada por otra «visión» en Piedramillera muestra que en parte esa lógica institucional se mueve por razones de «inoportunidad». El acontecimiento que pudo llegar a ser el Cristo de Piedramillera fue abortado precisamente por la imposición de cautela y prudencia por parte del obispo a la vista de las reacciones producidas con respecto a Limpias.



Pero en parte la respuesta está en el capítulo dedicado a «la organización del significado», que analiza el papel del clero secular, las órdenes religiosas, las mujeres, los montañeses y los católicos sociales en Limpias, y que se centra en el contenido de un sistema de creencias, nunca desligado de los grupos o sectores sociales que las asumen o las niegan, ni de sus interrelaciones, dependencias, conflictos, etc. Hay una cuestión previa que requeriría ser planteada de nuevo: las hierofanías localizadas en tiempo y lugar implican una, se diría, ampliación del dogma, es decir, un elemento añadido al corpus del credo católico y que se formula, en este caso, como la creencia en el Cristo de Limpias. Una adhesión específica, una vinculación focalizada, que comporta en cierto modo una reducción de campo, una fijación de la actitud religiosa y que transforma el valor de una imagen, convertida en capital simbólico comparativamente sobredimensionado. Haber planteado la cuestión de nuevo, retomando ideas ya enunciadas por el autor en trabajos anteriores, hubiera ayudado a comprender mejor el esfuerzo y la complejidad de las racionalizaciones, la búsqueda de consenso, la publicidad, la difusión, la negación y el rechazo que componen lo que el autor nos ofrece como «organización del significado»; en realidad un flujo de discursos y contradiscursos, de acciones y de reacciones que nos afianzan en la idea de la difícil «organización» del significado de determinados acontecimientos —no sólo religiosos— y nos hace recelar de explicaciones simples que demasiado frecuentemente se ofrecen.

Este libro invita a una lectura atenta mientras esperamos el ya anunciado sobre Ezquioga (ver anticipo en *American Ethnologist*). A la constante dedicación del autor al ámbito de la religiosidad popular en España y a la inteligencia del tratamiento que suele dar a los temas debe corresponder el fiel interés del lector por sus trabajos futuros. Con toda probabilidad se incrementarán cuando menos sus conocimientos y tal vez sus desasosiegos.—HONORIO M. VELASCO.

CHEYNE, George J. G.: *El Renacimiento ideal: Epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira (1888-1911)* (Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1992), 228 pp.

Estamos ante un epistolario importante, cruzado entre dos conocidos reformadores intelectuales relacionados con el 98 —unidos entre sí profundamente, hecho importante aunque no siempre sea conocido—. Y llevado a cabo por uno de los especialistas más indicados para ello, recientemente fallecido y que nos deja esta obra como póstumo regalo. George Cheyne dedicó en los 60 su tesis doctoral a Joaquín Costa, del que publicaría en 1971 una biografía (*J.C., el gran desconocido*, Barcelona, Ariel) y en 1972 su tesis doctoral, dedicada a esclarecer la bibliografía enorme y complicada de Costa (London: Tamesis Book Limited), reproducida y actualizada en castellano a los diez años (*Estudio bibliográfico de la obra de J. C. 1846-1911*, Zaragoza, Guara Editorial, 1981). Se trata de un instrumento de consulta imprescindible en la actualidad para trabajar con la obra del «gran polígrafo», cuyas ediciones varían considerablemente y cuyas numerosas partes se ordenan a veces caprichosamente y se hallan muy dispersas.

Una faceta importante de Cheyne es su contribución a la biografía de toda la generación española de fin de siglo a través de la edición de epistolarios relacionados con Joaquín Costa, siempre publicados en Zaragoza. Además del presente, estudió en