

Prácticas y creencias. El poder de las imágenes religiosas. (Un estudio antropológico acerca de Nuestra Señora la Bien Aparecida)

(Practices and beliefs. The power of religious images.
[An anthropologic study about Nuestra Señora la Bien
Aparecida-Our lady of the Good Appearance])

Roscales Sánchez, Mary
Eusko Ikaskuntza
Miramar Jauregia - Miraconcha, 48
20007 Donostia

BIBLID [1137-439X (1999), 18; 87-101]

Desde hace siglos el santuario de la Bien Aparecida (Actual Patrona de la Comunidad Autónoma de Cantabria), viene siendo un espacio sagrado con un específico territorio de gracia, que concita periódicamente la asistencia de numerosos peregrinos que acuden al lugar-metafísico a explicitar sus tramas devocionales: ofertas, promesas, etc. La Virgen Bien Aparecida actúa como un sacro dotado de un poder de intermediación y gracia divina, bajo cuya tutela se sitúan, familias, comunidades e individuos, unidos por un mismo sistema de prácticas y creencias, a través de las cuales establecen sus interacciones con el universo de valores sobrenaturales.

Palabras Clave: Santuario. Sagrado. Milagro. Votos. Exvotos. Peregrinos. Creencia. Don/Contradón. Territorio de gracia. Icónico. Simbólico-emblemático. Humana-personalizada. Romeros.

Hainbat mendez geroztik, egun Cantabriako Komunitate Autonomoko Zaindaria den Bien Aparecida Amabirjinaren santutegia gune sakratua izan da, graziazko eremu berezikoa, eta aldian-aldian erromes ugari erakartzen du, toki metafisiko horretara beren deboziozko bilbea adieraztera doazelarik: eskaintzak, promesak, etab. Bien Aparecida Amabirjina sakratu moduan ageri da, bitartekotza ahalmenez eta jainkozko graziaz horniturikoa; haren babespera familia, komunitate eta gizabanakoak biltzen dira, praktika eta sineste-sistema berak loturikoak, berorien bidez naturaz gaindiko unibertsoarekiko elkarrekintzak ezartzen dituztelarik.

Giltz-Hitzak: Santutegia. Sakratua. Miraria. Botoak. Zinopariak. Erromesak. Sinestea. Dohaina/Kontradohaina. Graziazko eremua. Ikonikoa. Sinboliko-enblematikoa. Beilariak.

Depuis des siècles le sanctuaire de la Bien Aparecida (Patronne actuelle de la Communauté Autonome Cantabrique), est un espace sacré avec un territoire spécifique de grâce, qui attire périodiquement de nombreux pèlerins qui accourent dans ce lieu métaphysique pour éclairer leurs sujets de dévotion : offrandes, promesses, etc. La Vierge Bien Aparecida agit comme une sainte dotée d'un pouvoir médiateur et de grâce divine, sous la tutelle de laquelle se placent des familles, des communautés et des individus, unis par un même système de pratiques et de croyances, à travers lesquels ils établissent leurs interactions avec l'univers de valeurs surnaturelles.

Mots Clés: Sanctuaire. Sacré. Miracle. Voeux. Ex-votos. Pèlerins. Croyance. Don/Contradon. Territoire de grâce. Icône. Symbolico-emblématique. Humaine-personnalisée. Pèlerins.

1. MARCO SOCIOESPACIAL

El término municipal de la villa de Ampuero, localidad en la cual se celebra la festividad en honor de Nuestra Señora La Bien Aparecida, es desde el punto de vista histórico, junto a Colindres y Limpias, uno de los territorios más importantes de la zona Oeste de Cantabria (Pérez-Bustamante, 1990: 5-7). Ubicado en el valle del Asón (404,2 Km²), es el ayuntamiento más oriental de la región cántabra, limítrofe con el País Vasco. Ampuero (11 m. de altitud) tiene una superficie de 32,3 Km² y limita al N. con los municipios de Limpias y Liendo; al S. con Rasines; al E. con Guriezo; y al O. con la Junta de Voto. En esta comarca de Cantabria predomina el tipo de poblamiento disperso (Rivas, 1991: 144), siendo la villa de Ampuero la que concentra el mayor núcleo de población y la que posee, en su calidad de cabecera de comarca, una estructura urbana más desarrollada.

La población del municipio de Ampuero era en 1900 de 3.006 habitantes. En 1940 alcanzó 4.159 habitantes, lo que supuso un incremento poblacional del 36,20%. A partir de los años cuarenta comenzó a sufrir un descenso, especialmente relevante entre 1940 y 1950, momento en el que la población disminuyó a 3.704, con una pérdida demográfica de un 10,94%. La tendencia a la disminución poblacional continuó hasta 1981, cuando con 3.261, se había perdido un 11,96%, respecto a la anterior década. En la actualidad, con una población de 3.324 habitantes, Ampuero se encuentra con una demografía regresiva que sitúa a la localidad en unos índices próximos a los de principios de siglo. Los habitantes de esta zona tradicionalmente han vivido de la agricultura y de la ganadería. Cada casa comprende una explotación agraria familiar, en la que se complementa la labranza de pequeños huertos familiares, dedicados al policultivo de legumbres y hortalizas, generalmente destinadas al consumo familiar y, sus pequeños excedentes, a su comercialización en los periódicos mercados locales. Ya en el espacio del terrazgo, los usos más significativos son la siembra del maíz, de las patatas y de las especies forrajeras, así como la dedicación de amplias superficies de terreno a las praderías artificiales, donde obtienen las vacas su principal sustento. La forma más extendida de propiedad de la tierra es la propiedad privada individual.

El ejercicio de múltiples trabajos combinados, dentro y fuera de la explotación agraria familiar, insuficiente en sí misma, supuso una nueva distribución de la división interna del trabajo y de los roles tradicionales y representó todo un complejo sistema de estrategias adaptativas del campesinado a las circunstancias impuestas por la nueva fase de modernización agraria, establecida por el capitalismo de los años sesenta. Así, pues, las unidades familiares campesinas pudieron, mediante el acceso de parte de sus miembros al mercado del trabajo, captar nuevos recursos y alcanzar un nivel de ingresos mínimamente satisfactorio, que, en casos concretos, les permitieron re canalizar las ganancias en el mejoramiento tecnológico y estructural de las propias explotaciones, y, en la generalidad de los mismos, alcanzar el nivel suficiente de ingresos necesarios para garantizar la reproducción del grupo doméstico. Sin la menor duda, toda esta serie de transformaciones estructurales han afectado sustancialmente a la base agraria de las sociedades campesinas, al estilo de vida rural, a las identidades y a los vínculos societarios comunales tradicionales, cada vez más subvertidos por la propia lógica del impacto de los procesos de desarrollo económico establecidos.

En lo que se refiere a la estructura social, esta comunidad se ha ido vertebrando en torno a un conjunto de grupos e individuos, internamente diferenciados con arreglo a las pautas establecidas por "la lógica social del sistema doméstico-comunitario" (Montesino, 1995) y por sus correspondientes sistemas de etiquetaje social, articulados en torno a la asignación de roles individuales y sociales, fundamentados en el sexo, la edad, el estado social, la profesión y la posición económica.

2. NTRA. SRA. BIEN APARECIDA: ASPECTOS HISTÓRICOS Y SOCIALES

Cuenta la leyenda, que en el collado de Somahoz, entre Hoz y Bosquemado, existía una ermita dedicada al evangelista San Marcos; en este lugar se apareció a unos pastorcitos, el mes de agosto de 1605, la imagen de una Virgen con un Niño Jesús en sus brazos. Enterados los habitantes del pueblo, decidieron que sería más idóneo trasladar a Ntra. Sra. de Somahoz (como empieza a llamársela, por el lugar donde había aparecido) a la parroquia de San Pedro, de Hoz de Marrón, hasta que se le construyese un templo en el emplazamiento en el cual había tenido lugar su aparición. Cuando iba a ser trasladada a esta iglesia, se produjo una fuerte tormenta, que obligó a los vecinos a devolver la imagen a su lugar de origen. En el punto en que se había detenido la procesión, se erigió una cruz (la Cruz de San Marcos), motivo por el cual también se solía hacer referencia a esta virgen, denominándola con el nombre de Nuestra Señora de la Cruz (León, 1890: 63-81; Hoz Teja, 1918: 8-11). Parece ser que por la misma época en que apareció en Somahoz esta imagen, los vecinos de Ampuero advirtieron la ausencia de otra pequeña talla de la Virgen María, que era venerada en la ermita de San Sebastián. Ante este hecho circunstancial lo primero que se les ocurrió fue pensar que la virgen a la que decían "aparecida" en la montaña era la suya, que les había sido robada por alguien, no se sabe con que malas intenciones. Con este motivo se entablaron fuertes discusiones entre ambos vecindarios, que decidieron pleitear ante el Tribunal Eclesiástico de Burgos. El pleito duró desde el 5 de octubre de 1605 hasta el 8 de julio de 1609 (L.F., 1738, fols. 58 y 59). El fallo fue favorable a los vecinos de Marrón, entre los cuales se acuñó un dicho: "no robada, sino Bien Aparecida". Desde este suceso, la imagen de la Virgen, que había sido designada hasta entonces, indistintamente, con los nombres de Nuestra Señora de Somahoz (por el monte), Nuestra Señora de San Marcos (por la ermita) y Nuestra Señora de la Cruz (por la cruz), fue llamada Nuestra Señora Bien Aparecida (León, 1890: 102-113; Sainz de los Terreros, 1906 : 13-16; Huidobro, 1916: 3-14).

Esta clase de leyendas parecen formar parte de una configuración constante que se da en este tipo de sucesos, en la que el núcleo narrativo básico normalmente suele responder a la siguiente fórmula: una Virgen se aparece a unos pastores que comunican a todo el pueblo, o bien a las personas más notables (alcalde, cura, etc.), la noticia de su hallazgo. Deciden, entonces, levantar un altar en el lugar en el que aparece la figura divinizada, o trasladarla a la iglesia parroquial del pueblo. La imagen, en la mayoría de los casos, se resiste a ser trasladada a otro lugar que no sea el originario de su aparición; con este motivo se decide la erección de una capilla, ermita o santuario en el lugar del milagro. Es así como el icono religioso, dotado de poderes sobrenaturales, elige, en representación de la divinidad, el lugar de su instalación, vinculándose a la comunidad como elemento protector y exigiendo de ésta un sistema ritualizado de cultos periódicos en el nuevo espacio sagrado. El espacio sagrado es en todos estos mitos fundacionales el "rasgo semiótico excepcionalmente marcado" (Lisón, 1983: 55). La Virgen, que ha aparecido en un espacio concreto, delimitado y categórico, constituye una imagen inseparable del emplazamiento, una figura inherente al espacio elegido; razón por la cual, para que no queden dudas del potencial divino del lugar, habrán de efectuarse sucesivas dramatizaciones de carácter religioso: milagros y bendiciones. En estos mitos de origen, las leyendas cumplen, entre otras, la función justificadora de la ubicación de una imagen sagrada en un espacio social o natural determinado y el establecimiento de una red de interdependencias entre la comunidad y la sobrenaturalidad (Prat, 1989, 221-223; Velasco, 1989: 404). La Virgen queda incardinada en la imagen, se produce un paso decisivo de la mera representación a la presentación; de ver un objeto que tan sólo representa a la Virgen, a verla a ella realmente en el objeto (Freedberg, 1992: 46). Según afirma Honorio M. Velasco: "el valor verdad de tales relatos no podría ser cuestionado sin cuestionar a la

vez la credibilidad de la comunidad como tal. La comunidad se convierte en testigo comprometido de una verdad de fe local, particularizada” (Velasco, 1989: 406).

El santuario de la Virgen Bien Aparecida se encuentra ubicado entre los pueblos de Hoz y Bosquemado, en un lugar elevado y privilegiado del entorno natural. Los primeros documentos que hacen mención a su construcción están fechados en el año 1605 (A. H. P .C., Protocolos, leg. 3.418). Su edificación se inició en 1614, lo que ya dio lugar a la primera ampliación de la antigua ermita, en cuyos laterales se levantaron unas capillas y un retablo, en el que se colocó la imagen de la Virgen Bien Aparecida. Ese mismo año fue construida una hospedería atendida por beatas, con la finalidad de servir de casa de acogimiento de los peregrinos que llegaban al lugar con la intención de cumplir sus promesas votivas a la Virgen. Las reglas (las más antiguas son de 1616), por las que se regía esta comunidad de mujeres, la hospedería y el gobierno del santuario, eran dictadas por los Prelados de la diócesis y se hallan recogidas en el Libro de Cuentas de Nuestra Señora de la Bien Aparecida, año 1762 a 1841 y en el Libro de Cuentas del Santuario de la Bien Aparecida, 1842 a 1897.

La principal función religiosa que se celebra en el santuario de la Bien Aparecida, en cuyos muros, según se dice, se hallan colocadas las piedras de la ventana en la cual se efectuó su aparición, es la festividad anual del 15 de septiembre, en honor a la Virgen Bien Aparecida. No obstante, a lo largo de año, también es destinado a otros usos, cuales son la celebración de misas, bautizos y bodas, celebrados tanto entre los vecinos de la localidad, como entre personas procedentes de otros lugares de la región y de las regiones colindantes (País Vasco y Burgos). El lugar donde se halla ubicado el santuario es popularmente conocido por el sobrenombre de la Bien Aparecida; denominación, ésta, que actúa como un elemento de demarcación simbólica, con el fin de diferenciar el espacio sagrado respecto a las restantes praderías de su entorno. Los Padres Trinitarios son, desde principios de este siglo, los custodios del santuario de la Virgen Bien Aparecida y los encargados del culto a esta Virgen. La primera comunidad tomó posesión el 28 de abril de 1908, año en el que se construyó un convento para su residencia, que también tendría la función de ser Casa-retiro para los sacerdotes ancianos.

En 1670, el 4 de mayo, con el fin de atender las obligaciones derivadas del culto a la Virgen Bien Aparecida y extender su devoción, se fundó una Cofradía bajo la denominación de Cofradía de Nuestra Señora Bien Aparecida para una Buena Muerte. Sus deberes, según se recoge en los Estatutos, consistían en fomentar el culto a la Virgen, mediante su presencia y aportación en las festividades marianas y en la celebración de misas por los difuntos que hubiesen pertenecido a la Hermandad. La cofradía de Nuestra Señora Bien Aparecida, abierta y de carácter supracomunitario (Moreno, 1985), forma parte de un sistema de devoción organizado en base al mantenimiento del culto a la Virgen Bien Aparecida, mediante misas, y al cumplimiento de los compromisos votivos. Obtenía sus recursos a través de las cuotas de los vecinos cofrades y de las limonas.

3. MILAGROS, EXVOTOS Y PEREGRINOS

Muchos han sido los milagros que se atribuyen a la Virgen Bien Aparecida desde su aparición. La mayor parte de ellos relacionados con curaciones a personas mudas, tullidas, etc. Igualmente se relatan milagros efectuados por esta Virgen entre los navegantes, a los que se asegura que salvó, en numerosas ocasiones, de las grandes tempestades marinas; razón por la cual, según afirma José León, también se la solía designar con el nombre de Norte Fijo de los Navegantes (León, 1890: 198-210).

La existencia de sucesivos hechos milagrosos justifica la existencia del santuario y refuerza la valía y el poder sagrado del mismo, heredado del milagro primigenio, del proceso fundacional y de los hechos acontecidos a lo largo de su desarrollo histórico. El poder milagroso de la Virgen santifica el lugar, que cuenta entre los miembros de su comunidad con una imagen sagrada de probada eficacia; imagen, que dirige, condiciona, aconseja y participa de la vida común, transmitiendo su santidad y beneficiando al establecimiento religioso, constituido en espacio devocional con gran poder de atracción de fieles devotos (Miura, 1989: 456-457). Todos estos sucesos forman parte del *corpus* de prestigio del santuario, del "capital simbólico" resultante de las acciones de gracias de él emanadas, que hacen que el santuario de la Virgen Bien Aparecida, en el que se guarda y venera una imagen sagrada con importante aceptación popular, congrege una gran atracción de fieles y de peregrinos, que se acercan al santuario a fin de ver cumplidas sus peticiones y efectuar sus meditaciones.

Muchos peregrinos hacen la promesa de subir andando hasta el santuario desde Marrón, rezando el rosario y siguiendo las estaciones del Vía Crucis; algunos realizan el recorrido descalzos, en cumplimiento de un voto. La imagen de la Virgen Bien Aparecida, al igual que ocurre con otros santos y vírgenes, posee un carácter polisémico, derivado de tres dimensiones esenciales que Isidoro Moreno ha denominado la "simbólico-emblemática", en virtud de la cual actúa como referente de identidad social; la "humana personalizada", que le hace no intercambiable en su significación, ya que concentra identificaciones y devociones intransferibles; y, por último, la "icónica", que "es la propiamente religiosa de las imágenes y la que se quiere hacer pasar como única existente por parte del poder eclesiástico, para reivindicar el monopolio de la interpretación, y, sobre todo el control de los rituales colectivos populares" (Moreno, 1990: 93-94).

Los romeros se dirigen al santuario para entrar en contacto con lo sagrado, realizar las ofertas, hacer rogativas y cumplir promesas. En este sentido, las peregrinaciones, que incluyen una amplia gama de fenómenos y acciones diversas, conforman un haz de prácticas en torno a deseos centrales de las personas. Su acepción más definida se encuentra ligada a ofertas sin ninguna petición o a la devoción. El fenómeno de la peregrinación nos da información de cómo nos las habemos con las expectativas que estamos convencidos se pueden satisfacer en la tierra. (Christian, 1978: 130; Mariño, 1987: 100-111; Freedberg, 1992: 128). Una de las costumbres tradicionales de la romería como práctica religiosa es visitar el santuario en peregrinación individual o colectiva. El santuario se constituye en el punto de referencia de los romeros, lo cual les exige hacer el camino andando. El camino es, en sí mismo, fiesta en movimiento. "Hacer el camino sigue siendo definitorio para distinguir quién ha ido a la romería y quién la ha visitado simplemente. También es el camino y la romería liberación de normas y pautas sociales que quedan en suspenso, aunque no derogadas, nada más perder de vista el núcleo urbano" (Rodríguez, 1985: 88-90).

Se conoce en el Santuario de la Bien Aparecida la existencia de numerosos exvotos, ofrecidos a la Virgen por gentes procedentes del ámbito de la marinería, de la agricultura y de otros sectores profesionales, económicos y sociales del campo y de la ciudad. Actualmente no se conservan estos exvotos en el templo, pero los testimonios orales y escritos, nos permiten tener conocimiento de los mismos, así como constatar la tipología de éstos, entre los que abundaban los "figurativo-narrativos", como los cuadros, tablillas votivas, fotos y documentos, que describen razones por las que el devoto invocó a los poderes sobrehumanos, y los exvotos "simbólicos u objeto-testimonio", que comprenden una enorme variedad de objetos, a través de los que se representa o simboliza la acción milagrosa (Rodríguez, 1989: 126-134). Otros exvotos describen las razones por las que el devoto invocó a los poderes sobrehumanos y exvotos simbólicos u objeto de testimonio, a través de los que se simboliza la

acción milagrosa: ropas, muletas, partes del cuerpo realizadas en cera (brazos, manos, pies etc.), alhajas, vasos sagrados, las coronas, que conmemoraban los beneficios recibidos por fieles (León, 1890: 126-128; Barreda, 1951: 242; Nistal, 1965: 28). Los exvotos son una muestra más del poder de las imágenes; cuando se habla de fabricar exvotos, el factor psicológico fundamental es el deseo de dar gracias por haber sido salvado de una enfermedad o un desastre; gracias que son percibidas como una intervención divina (Freedberg, 1992: 171). El cumplimiento de una promesa, por medio de la entrega de los exvotos, se realiza como compensación de los favores recibidos, lo cual supone un sistema de obligaciones recíprocas: doy para que me des, basadas en un principio de intercambio (don/contradón). De manera tal, que el papel de los fieles consiste en hacer, y cumplir, sus votos y el de la Virgen en conceder las gracias y milagros y proteger a sus fieles de los infortunios.

4. EL PODER DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Con los distintos testimonios recogidos en torno al culto que se profesa a la Virgen de Nuestra Señora Bien Aparecida, trataré de demostrar cómo las creencias religiosas, sobre las que descansa la actitud religiosa, se alimentan de la fe firme de los creyentes, quienes por encima de todo quieren y necesitan creer. De este hecho se deriva un poder, que, por medio de la oración, los sacrificios, la observación de los ritos o de una conducta apropiada, persigue conseguir todas aquellas gracias sobrenaturales que los creyentes solicitan: protección, favores y salvación. Igualmente es posible llegar a establecer una relación entre un ser natural: el hombre y una realidad sobrenatural: Dios (o los dioses), que se manifiesta en su intervención en el destino de los hombres, durante la vida, o después de la muerte. Por lo tanto, en las relaciones con los seres sobrenaturales se produce un sistema de intercambios simbólicos muy semejantes a la lógica que preside el juego del don y del contradón: "doy para que me des".

A través de las entrevistas realizadas he podido constatar que el número personas que asisten con regularidad a los ritos eclesiales, es significativamente inferior al de las que se declaran religiosas, o dicen creer en Dios, en la Virgen Bien Aparecida; indudable símbolo identitario de esta localidad, tal y como se recoge en el testimonio de uno de los vecinos de Ampuero: *creo en la Virgen, pero no practico, ni voy a misa; pero, ¡digo yo!, que aunque no creas, la defiendes. Es como si te llevas mal con tu madre y alguien la insulta; entonces, no lo puedes permitir, porque es tu madre, pues con la Virgen es igual, y, además, es la Virgen de todos los hijos de este pueblo, ¿cómo no vamos a ir a verla el día de la fiesta del pueblo?*

Por otra parte, he comprobado que son más las personas que conceden un alto nivel de importancia a los rituales religiosos, que aquellas que se autodefinen como religiosas. Es en el ámbito de los rituales religiosos que acompañan a los grandes acontecimientos de la vida, donde las iglesias cumplen el papel de ser las grandes instituciones en las que tiene lugar la celebración. En ellas se produce una demanda de "consumo simbólico" (Díaz-Salazar, 1994: 85) y de celebraciones rituales, relacionadas con los grandes acontecimientos de la vida (bautismos, matrimonios, etc.), más que con las celebraciones regulares (semanales y mensuales). Son precisamente las prácticas rituales regulares las que adquieren menores porcentajes, respecto al nivel de creencias, de autoidentificación religiosa y de oraciones privadas.

Es fácilmente constatable, entre mis informantes, sobre todo los de más edad, un sentimiento generalizado de que se están produciendo numerosos cambios sociales, en lo que respecta a las costumbres religiosas tradicionales. Entre los que destacan como más importantes, por su influencia social y su impacto en las actitudes religiosas de sus habitantes, es

la mejora efectuada, en los últimos años, en los diferentes sistemas de comunicación entre las distintas localidades: *ahora se han acercado mucho los pueblos, antes la gente mayor, creía en la Virgen, pero ahora los jóvenes pueden salir y conocer otras gentes y otras cosas, lo que les cambia mucho*. Ello origina entre los jóvenes un mayor descreimiento, realidad que ellos mismos confirman, cuando, al ser preguntados por la devoción a la Virgen de la Bien Aparecida, manifiestan que: *las personas mayores son las que tienen más devoción, los jóvenes (yo pertenezco a la Peña de Ampuero), no vamos a misa ni practicamos, sólo vamos a la fiesta, pero no creemos en la Virgen, en su poder, como creen las personas mayores*.

Así pues, muchos de los entrevistados, manifiestan que un gran número de vecinos sólo celebran los matrimonios, bautizos, comuniones y entierros, es decir, los "ritos de pasaje" primordiales que siguen ocupando un lugar central en su vida, puesto que cumplen un importante papel social; cual es, el de simbolizar religiosamente algunos de los acontecimientos más decisivos de la existencia para los individuos. Se trata de personas que el resto del año no acuden a las misas, o a otro tipo de celebraciones religiosas ordinarias, amparándose en el desconcierto que les producen los cambios operados en la forma de celebrar los ritos: *no entiendo como se cambian las celebraciones religiosas, ahora ya no se espera para comulgar tres horas; yo sí creo en la Virgen, pero no voy a misa*. No obstante, estos informantes reconocen que sí creen en Dios y en la Virgen, a la que ven en el papel de intercesora ante Dios: *pues a la Virgen María, la Madre de Dios, lo primero, si tenemos que pedirle algo a Dios, siempre la reclamamos a ella primero, para que interceda por nosotros. Es algo muy grande. Aparte de que es la Madre de Dios y Madre Nuestra*. Desde el punto de vista de las creencias religiosas, se puede afirmar que siguen siendo creyentes, aunque existe, al menos entre mis informantes, un número, escasamente representativo, para los que las figuras no significan nada. En una época de intensa secularización, entendida aquí como una tendencia descendente en las prácticas religiosas (Miguel, 1994: 159), ésta no tiene porque ser entendida, necesariamente, como una expresión de "increencia", sino, más bien, como una indiferencia vital respecto a la religión (Díaz-Salazar, 1994: 105).

Es necesario tener en cuenta que la creencia constituye un todo que dimana de la persona entendida en su totalidad. La diversidad de las creencias, de los ritos, y su repetición, por lo tanto, lejos de ser absurda y contingente, va a aparecer como necesaria, porque sólo ella permite, en la ausencia de instrucciones explícitas o de esquemas innatos, comprender cómo la experiencia del simbolismo cultural puede conducir, por lo menos en parte, a una orientación común de los miembros de una misma sociedad (Sperber, 1978: 165). Al realizar el análisis de las creencias, será preciso tener en cuenta algunos de sus componentes más esenciales y definitorios: 1) Un elemento *cognitivo*, puesto que toda creencia es una construcción ideativa, mediante la cual se intenta articular un sistema conceptual explicativo del mundo y de las personas. 2) Un elemento *afectivo*, ya que a través de este sistema se toma una actitud positiva, o negativa, frente a las cosas y a las personas que nos rodean, calificándolas de deseables, o no deseables. 3) Un elemento *conductual*, en la medida en que genera una disposición a actuar de acuerdo con los presupuestos ideativos que la creencia implica. Lo que sitúa a las creencias, por lo tanto, en la misma base de la conducta humana. No se trata de puras representaciones intelectuales sin ningún valor y eficacia, sino de motores esenciales que regulan las diferentes lógicas del comportamiento humano (Álvarez, 1993: 59-60).

Las cosmologías religiosas proporcionan interpretaciones morales y prácticas de la vida personal y social, así como del mundo natural, y representan un entorno de seguridad para el creyente. La divinidad ordena: "confía en mí, porque yo soy el único Dios verdadero". Es así como la religión, para muchos creyentes, se transforma en un medio organizador de la

confianza. No sólo porque las divinidades y fuerzas religiosas les dan “muestran fiables” de sus apoyos providenciales, sino porque también lo hacen los funcionarios religiosos, que formulan toda una serie de normas de conducta a seguir por los fieles, con el fin de conseguir lo que se solicita, como se comprueba en una de las homilias del Sr. Obispo de la diócesis a los fieles: *invoquémosla en todas nuestras tribulaciones, en nuestros apuros, en nuestros dolores y desamparos, y, si ponemos cuidado en no apartarnos de su lado, experimentaremos siempre su maternal y poderosa protección; será aquí Bien-Aparecida para hacernos participantes de su gloria en el cielo* (B.O.O.S., 1906: 300).

La importancia de la creencia radica en que la gente se sienta protegida; creyendo no estar sola en el mundo hostil que la rodea y, de este modo, se siente guiada por la providencia de alguien, de un ser supremo sobrenatural, que vela por ella y que la salva de las dificultades presentes y, sobre todo, que la podrá salvar definitivamente, otorgándole un grado de bienestar supraterrrenal inimaginable. En la fe subyace un seguro de garantía en el futuro, una clara y firme esperanza de que se va a recibir algo después de la vida, a cambio de la propia fe y de las obligaciones religiosas y sociales que ella comporta. Así, incluso entre aquellas personas que no practican una vida religiosa, lo último que desearían perder es la fe, porque, como señala uno de los informantes: *la fe, en el pueblo, todavía existe. Hay quien dice que tiene fe por si acaso hay algo más que esta vida*. Muchas personas manifiestan que la creencia en Dios hace posible alcanzar aquello que se quiere, si a cambio se tiene la suficiente fe en conseguir lo que se solicita: *la creencia en Dios es matemática, después de ver las enfermedades que he tenido, y además de la gente que crees que no le va a faltar nada, esta gente se viene abajo. Esa verdad es una incógnita nadie lo niega, y los que lo niegan dicen que algo habrá*.

La creencia en un ser sobrenatural, normalmente, da confianza a las personas ante ciertos acontecimientos y situaciones vitales, además de formar un marco de referencia (Giddens, 1993: 101), dentro del cual estos acontecimientos y situaciones pueden explicarse y ser respondidos. La relación con la Virgen y con Dios sirve como guía constante en la vida de muchas personas, y se constituye en el centro de sus actividades vitales: *mi relación con la Virgen, para mí por lo menos, es muy íntima, no sé cómo explicarme. Yo por lo menos no la quito de la imaginación, a todas horas del día pienso en ella. Siempre, para cualquier cosa. ¡Ay..! ¡ No sé!, yo la tengo en la boca siempre*.

El complejo mundo de las creencias religiosas constituye, por tanto, un sistema de representaciones que sirve para comprender y actuar dentro de un determinado contexto vital, y que tiene su manifestación más completa en las observancias y en las prácticas rituales. Las diferentes formas rituales del culto a la Virgen Bien Aparecida, es decir, el conjunto de expresiones, fórmulas, afirmaciones y ritos: las plegarias, las ofrendas, las peticiones, las promesas, los rezos, los votos y las acciones de gracia, constituyen la expresión más visible de un conjunto de creencias, omnicomprensivas, que pretenden dar respuesta a todo, y a través de las cuales se puede llegar a conseguir un cierto poder para actuar en el mundo. En definitiva, se trata de mecanismos que permiten a los fieles orar por su supervivencia y utilizar las palabras y los ritos con el deseo expreso de que actúen sobre las cosas, a través de la influencia divina, creyendo que, de este modo, se puede regular la impredecibilidad de la naturaleza y controlar el surgimiento de los males que asolan a todos los seres humanos. “Las creencias son, entonces, modos de ampliar acciones instrumentales implicando a terceros, a agentes que disfrutan de la capacidad directa de conseguir los efectos deseados. Las creencias incrementan así la capacidad de acción de las personas, y especialmente de aquellas que manifiestan deseos, que buscan efectos que son consecuencia de capacidades que no poseen directamente” (Velasco, 1989: 175-180).

El estudio de estas prácticas rituales parte de considerar el tipo de circunstancias que dan lugar a la celebración de los rituales; si éstos están relacionados con los fenómenos naturales, con los procesos económicos y tecnológicos, con las crisis vitales humanas, o con la ruptura de relaciones sociales cruciales. Las circunstancias determinarán la clase de rituales que se van a celebrar. Por ello es por lo que se deben estudiar los símbolos en el contexto concreto del ritual en el que operan. Como ha señalado V. Turner, debemos atender a la conducta dirigida a cada símbolo, porque esa conducta va a ser un importante componente de su significado total. (Turner, 1988: 55). Para comprender la función de las creencias, es necesario situar al creyente en el marco espacio-temporal en el que, histórica y socialmente, se encuentra: *la fe de la gente de este valle..., vamos, yo creo que son unas personas que ves que no son creyentes, porque no van a misa, y eso; sin embargo creen muchísimo en la Virgen de la Bien Aparecida. Ahí, tienen una fe terrible. Aunque no vayan a misa, la Virgen de la Bien Aparecida es muy grande para toda la gente de este valle.*

Uno de los aspectos que he tenido la ocasión de constatar, entre los más importantes, para entender en qué se basan las creencias y el poder que se le atribuye a la Virgen Bien Aparecida, tiene su fundamento, para un gran número de personas, en que la fe es vivida como un sentimiento inculcado desde pequeños, como un principio originario de autoridad al que, por haber sido transmitido por los abuelos y por los padres, se le tiene mucho respeto. En estos casos, la fe es entendida como una tradición, que, al contrario que la religión, no se refiere a un particular cuerpo de creencias y prácticas, sino a la manera como se organizan dichas prácticas y creencias. Así, pues, es habitual encontrar entre los informantes el tiempo pasado incorporado en las prácticas presentes: *digo yo que hay que creer en la Virgen, en que ésta apareció. Cada uno puede pensar a su modo, pero los de aquella época no iban a dejarse engañar; ha permanecido de generación en generación; siempre ha existido la devoción por la Virgen; hay que creer en la Virgen, porque siempre se ha creído. Vinieron los testigos de Jehová y les dije: me he criado en este ambiente y no creo que cambie, aunque la Virgen sea un trozo de madera, se cree en ella por otros que la vieron aparecer, y, como ellos lo dicen, hay que creerles, porque así nos lo enseñaron nuestros abuelos, sino se contradice la vida.*

Las sociedades en las que la tradición tiene una gran influencia, se encuentran estructuralmente sometidas a la lógica del "tiempo reversible" (Lévi-Strauss, 1980: 258), y, consiguientemente, al mandato normativo de la tradición. Por ello, fundamentan sus "seguridades ontológicas" en la confianza que los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales y materiales, de acción, donde las prácticas rutinarias se sustentan en la confianza social que se tiene en la continuidad del pasado en el presente y en su persistencia en el futuro (Giddens, 1993: 91-92). La tradición entendida como un conjunto de creencias que se hacen hábitos, y que se transmiten en el tiempo (Montesino, 1995), constituye un fenómeno complejo, que expresa la "relación con el pasado y sus coacciones" (Balandier, 1975 : 35). Una realidad recreada que se transmite de generación en generación, hasta constituir una forma de herencia, cuyo grado de información corresponde a los mayores del lugar. "Ellos son los garantes de la tradición, los demás son receptores y ejecutores de ella. Y es así como la tradición es permanentemente actual" (Velasco, 1988 : 38). Como elementos afectivos, las actitudes religiosas van hasta un Dios que, como vemos, se presenta con carácter problemático, con carácter de necesidad: *pienso que cuando las personas rezan, lo hacen para calmarse; rezando olvidan el problema.* De la firmeza del creyente y del fracaso que le acecha, lo que se sigue es el que el creyente, por encima de todo, quiere creer: *creo porque en algo hay que creer.*

A continuación analizaré cómo a través de las diferentes prácticas rituales, se busca una respuesta a los interrogantes que los hombres se plantean y a la posibilidad de mantener una relación con la deidad, que es la fuente de poder y que se encuentra en otro mundo. "Entre "este mundo" y "el otro" se establece un puente mediador, a través del cual el poder omnipotente de la deidad se puede canalizar para ayudar a los hombres impotentes (Leach, 1989: 100). Una de las prácticas más generales, a este respecto, son las oraciones; mediante ellas se espera alguna clase de respuesta, de reciprocidad, a un amor generalizado. El tipo de oraciones más específico, como he podido comprobar, es el instrumental, donde la comunicación con lo divino busca una respuesta en forma de acción, para solucionar un problema particular (Christian, 1978: 134). Son peticiones que la gente hace a la Virgen en momentos de crisis: *cuando estás mal te pones a orar*. Los problemas que se plantean, normalmente se derivan de las enfermedades, tanto físicas como psíquicas, los accidentes y la falta de empleo: *yo estuve depresivo, pero tenía fe en ponerme bien. Cuántas veces yo, ahí, en la habitación estaba rezando a la Virgen, y, hoy, estoy perfectamente. Desde luego, yo, ahora más que antes, creo, porque cada uno cuenta la feria como le va en ella ; mis hijos... ¡la religión?, pasan de ella, pero cuando les veo en algún apuro, ya les veo ir a rezar. Cuando mis hijos salen por la noche, y vuelven tarde, yo rezo para que no les pase nada.*

Durante el trabajo de campo he podido comprobar que en el valle del Asón, donde se enmarca este trabajo, el tipo de súplica adopta distintas formas; por una parte, algunas personas creen que no tiene ningún poder para decidir la respuesta que ha de dar la Virgen ante sus súplicas, ya que ha de ser Dios, en última instancia, quien decida lo que ha de ser concedido: *creo en Dios y en la Virgen, pero cuando estoy enferma sé que, aunque rece, Dios decide sobre mi salud. No siempre te concede lo que se la pide. Ella (la virgen) hace su voluntad, (la de Dios), aunque es necesario creer, porque tampoco te va a dar todo lo que la pides.*

La fuerza que subyace detrás de estas convicciones es la fe y la confianza, pero no existe por parte del que pide, la creencia de que por sí mismo va a ser capaz de conseguir aquello que se solicita. Las formas más habituales de plegarias petitorias son las promesas. Se trata de hacer una petición cuando se tiene algún tipo de problema y, a cambio, se promete devolver, si se cumple lo solicitado, el favor recibido, mediante misas, velas, sacrificios y peregrinaciones. Este tipo de oraciones basadas en la reciprocidad nos van a permitir analizar como se articulan las creencias a través de los distintos testimonios recogidos: *aquí en el pueblo había un hombre que no practicaba, aunque se había criado en la religión, tuvo un accidente y miró a la iglesia y se salvó.- La gente pide a la Virgen y se acuerdan de Dios, yo pienso en los marineros cuando se ven allá en el cascarón, hay que ponerse en el caso, piden protección, por eso llevan vírgenes en los barcos.- Creo que a la Virgen hay que pedirle con fe, pero salud no dinero, esto no se lo vas a pedir.- Siempre he creído en la Virgen que te da lo que la pidas, si lo pides con fe.- Creo en la Virgen porque ha hecho muchos milagros; se la pide salud y no dinero.- Ha sido operado y su mujer le ha encomendado a la Virgen para que se recuperase.- Las madres piden a la Virgen por sus hijos, cuando van a la mili, para que les proteja.- No se quiere a la Virgen por interés.- Si llevas a la Virgen te protege; un familiar mío estaba enfermo y llevaba a la Virgen con una cadena, y así se recuperó.*

Las promesas (que en latín significan voto) suponen el pago en bienes, o en esfuerzo dirigido a la divinidad, para compensar el favor recibido. En la mayor parte de los casos las peticiones suelen ser materiales: curar enfermedades, viajes, etc. Ambas suponen el restablecimiento de un equilibrio natural (Christian, 1978: 135). El cumplimiento de la promesa es un cierto pago que se realiza por la concesión de lo solicitado. La virgen da a la persona lo que quiere, porque ésta ha realizado la petición con la seguridad de que con su fe, va a poder intervenir en lograr lo que se quiere alcanzar: *siempre he creído en la Virgen, que te da*

lo que la pides, sí lo pides con fe. Los rezos y las misas, sobretudo las votivas o de intención especial, van a ser la expresión más visible del conjunto de creencias sobre la eficacia de la oración y del ritual, como medios de conseguir las metas propuestas en este mundo. El creyente está convencido de que, a través de su promesa de devolver lo que se pide, puede influir en la divinidad y controlar y solucionar parte de los problemas que se le presenten. El cumplimiento de la promesa y otras formas semejantes de petición a los santos, "significaba un compromiso directo entre el cristiano y el mundo divino, sin ningún intermediario curioso al que hubiera que pagar corretaje" (Christian, 1978: 48). Con el cumplimiento de un voto (don), que, en muchas ocasiones, significa sacrificio, se compensan los favores recibidos (contradón) y presupone un sistema de obligaciones recíprocas (pese a su carácter voluntario, libre y gratuito), que se basan en el principio del intercambio. Se puede decir que entre la Virgen y sus devotos, debe darse un equilibrio que requiere, para su funcionamiento una necesaria reciprocidad entre la promesa y el favor recibido. El papel de los fieles consiste en hacer votos y el de la divinidad en conceder los milagros, lo que exige que aquéllos sean considerados dignos del beneficio de la gracia.

Sí a las personas entrevistadas se les pregunta cómo sabían que eran escuchadas en sus peticiones por la Virgen, respondían que, en muchos casos, lo pedido se concedía, por lo tanto, el que una sola vez así hubiese sucedido, era prueba suficiente del poder que tenía su fe. El grado de protección y generosidad es, en consecuencia, evaluado por la cantidad de favores recibidos en una especie de "doy para que des", no demasiado alejado de las estructuras de intercambio económico igualitario y del intercambio simbólico (Prat, 1989: 242-243). El papel de los fieles consiste en hacer sus promesas, algunas de ellas de por vida, a la Virgen de la Bien Aparecida, como sucede entre las muchas madres que tienen a sus hijos ofrecidos a la Virgen. No olvidemos que tratando de obtener para las personas una protección divina durante toda su vida, lo que estamos pretendiendo es buscar su preservación de enfermedades, accidentes y todo tipo de males, a cambio de la observancia del voto por parte del creyente. La mayor parte de las transacciones están a cargo de las mujeres: *van más las mujeres que los hombres a las misas, así también se reúnen. Las mujeres practican más.* La mujer asume los asuntos que corresponden al bienestar espiritual del hogar (Christian, 1978: 149).

El concepto que se tiene en la comarca de Ampuero, acerca de la Virgen Bien Aparecida, y en su poder como intercesora, es coincidente en la mayor parte de los entrevistados. Para éstos, Ella es la Madre de Dios y nuestra Madre. También afirman que se acude más a la Virgen que a Dios, e incluso a Jesucristo, porque se tiene más confianza en Ella. Así, pues, el concepto que se tiene de la Virgen es que ella es una intercesora ante Dios, a la que se le piden favores y, ésta, los concede. Por lo tanto, se busca con ello conseguir una serie de beneficios. Sin embargo, en algunos casos, se observa que, cuando no son concedidos, tras solicitarlos una y otra vez, o cuando la solicitud se considera prioritaria, y el solicitante se encuentra cumpliendo con el sacrificio que conlleva el voto, la relación puede llegar a romperse, tal y como queda recogido en este testimonio: *yo siempre he creído, pero pedí por mi hermano que estaba enfermo y se murió a los cuarenta y cinco años, y, como no me lo concedió, no he vuelto a pedir por nada.*

Ciertos informantes cuentan que, cuando las promesas no son cumplidas por parte de los creyentes, éstos han sido castigados al no cumplir con las obligaciones establecidas: *a las personas que no creen les suceden desgracias, una vez se posó una lechuza encima de un santo del altar mayor de la iglesia y un vecino la dio un tiro, al poco tiempo, un árbol le cayó encima y la gente decía que había sido un castigo.*

Resumiendo, se puede decir que el conjunto de prácticas religiosas y las creencias que las animan y sustentan, forman parte inseparable de una lógica socio-cultural, en la que la eficacia de las prácticas rituales se debe a que “los actos simbólicos son increíblemente poderosos e increíblemente perdurables, fuertemente encadenados a los actos de la vida ordinaria, los rituales no parecen ser considerados breves secuencias de conducta, cuyas transformaciones son transitorias, sino que su poder consiste en proyectarse más allá, en proyectar regularidad en lo que es secuencia y proceso. Y esto debe entenderse también en el sentido de dinamizar y activar secuencias detenidas, procesos rutinarios. Hay bajo este optimismo una imagen subyacente de permanente amenaza de caos, el desorden, la confusión, la disgregación, la dispersión y con ello, la incertidumbre, el peligro, la muerte. Así que a la hora de hablar de las consecuencias psicológicas de los actos simbólicos lo primero sería inducir optimismo” (Velasco, 1988: 26-27). Son muchos los creyentes que a lo largo del año realizan visitas al santuario, con la finalidad de poder cumplir con los votos, si bien es el día de la fiesta (15 de septiembre) cuando se produce el contacto con lo sagrado y esto es así incluso entre aquéllos que habitualmente no cumplen con los ritos religiosos: *normalmente no rezo, pero acudo a la fiesta de la Virgen Bien Aparecida y del Milagro, porque sí creo en la Virgen y en Dios*. Para los fieles que acuden en peregrinación al santuario es ésta una forma de extender y reafirmar sus creencias. En las visitas ellos suelen implorar, por medio de la oración, la intervención divina en favor de la preservación de cualquier tipo de inseguridades y de males, que son todos aquellos que tradicionalmente se consideran como tales por la sociedad cristiana: sequía, naufragios, pérdida de cosechas, enfermedades de las personas, esterilidad, soltería, entre otros. En este sentido, para el actor social la religión es una respuesta a los dilemas de la vida humana, especialmente la enfermedad y la muerte, pero esta respuesta misma va estructurada y dirigida por culturas religiosas, que tienen el efecto social de unir a los individuos en colectividades sociales (Turner, B., 1988: 311).

Una de las costumbres tradicionales de la romería como práctica religiosa, en su objetivo último de visitar un santuario, ha sido la peregrinación individual o colectiva, que implica el caminar como paso previo al contacto con lo sagrado, lo que representa, por el esfuerzo que supone andar largas distancias, una forma en sí de penitencia, que está fuera de la actividad humana ordinaria; una manera de hacer retornar el equilibrio a un sistema cuyo orden ha perturbado el individuo mismo. El cumplimiento de la promesa salda cuentas con lo divino, en pago de acciones gratuitas de lo último que hubiera desequilibrado la relación humana-divina (Mariño, 1987: 135), al tiempo que supone una cierta purificación de los devotos, muchas veces con la mortificación añadida de hacer el recorrido, o parte de él, de rodillas, con los pies descalzos, manteniendo silencio o vigilia.

El esfuerzo invertido en llegar al santuario debe ser proporcional al favor solicitado. Las promesas para los creyentes, son una manifestación de su fe, así muchas personas afirman que la fe es algo en lo que se cree aunque no se vea. En lo que crees más que si lo vieras. Se acude al santuario porque ello constituye una manifestación de esta fe, con la esperanza de recibir lo que se solicita. La creencia se identifica con la fe, basada en la confianza en la palabra y los mandatos divinos, que provienen de la revelación de un ser superior. Este don divino exige del creyente la aceptación de un mensaje, por lo tanto, creer significa presumir algo, y este algo es la disposición a tener presente que las personas están dispuestas a actuar como si existiese un poder que es verdadero, con la finalidad de llegar a alcanzar los bienes deseados. A partir de esta visión de la creencia se prescinde de la verdad de las mismas, para verlas como programas simbólicos de acción, dotados de plausibilidad social, que dirigen la acción individual y colectiva de los creyentes (Álvarez, 1993: 63). Una cita tomada de Malinowski sintetiza todas estas ideas: “la creencia, consiste en la regularización tradicio-

nal del lado positivo del conflicto mental y, por tanto, satisface una concreta necesidad individual nacida de concomitancias psicológicas de la organización social. Por otra parte la creencia religiosa y el ritual, al hacer públicos los actos críticos y los contratos sociales de la vida humana, regularizarlos según la tradición y someterles a sanciones sobrenaturales, fortalece los vínculos de la cohesión humana" (Malinowski, 1982: 121).

Desde estos presupuestos, las creencias cumplen, pues, una serie de funciones: 1) Proporcionan una cosmovisión con la que se explica el origen del universo y del hombre, y, consiguientemente, su destino. 2) Constituyen la base que sustenta las normas de comportamiento que rigen una determinada sociedad. 3) Mantienen la cohesión mediante sanciones positivas y negativas. 4) En el plano de la familia, unidad social fundamental, garantizan la continuidad del grupo y de su organización doméstica, impregnándola de religiosidad. Circunstancia, que se hace patente en los diferentes ritos que sacralizan los momentos claves de las relaciones familiares (Álvarez, 1993: 66). Las creencias religiosas y los rituales, al hacer públicos los actos críticos y los contratos sociales de la vida humana, al regularizarlos según la tradición y someterlos a sanciones sobrenaturales, fortalecen los vínculos de la cohesión humana. La importancia de las creencias se basa en que las personas actúan de acuerdo a la construcción de un sistema de símbolos que les garantiza que pueden reprimir eficazmente parte de su impotencia. Para éstos, lo importante es que se actúa como si la divinidad, con la que pueden ponerse en contacto o comunicación para ejercer su poder, les protegiese. Uno de los testimonios más anecdóticos sobre el tema que aquí se desarrolla, y que refleja estas afirmaciones, es el que me comentaba un hombre, acerca de su madre: *mi madre no creía, cuando lo vio en la televisión, que el hombre hubiese subido a la luna, decía -¡mira que sois tontos, caer que han subido a la luna! Y ella creía mucho en la Virgen, porque le había salvado de dos accidentes, pero lo de que el hombre subiera a la luna era imposible*. La creencia religiosa, por lo tanto, tiene un carácter autónomo, al situarse en el plano de la propia persona. No hay estándares externos que minen su existencia. El que estuviera buscando a Dios de la misma manera que se busca cualquier objeto mundano, no habría entendido lo que el creyente entiende por la realidad de Dios. Éste, por su parte, si cree en Dios, no necesita prueba adicional alguna, al modo de la utilizada para conocer los objetos espacio-temporales (Sádaba, 1991: 62).

SIGLAS EMPLEADAS

- (A.H.P.C.) Archivo Histórico Provincial de Cantabria.
- (A.S.B.A.) Archivo del Santuario de la Bien Aparecida.
- (B.O.O.S.) Boletín Oficial del Obispado de Santander.
- (L.F.) Libro de Fábrica del Santuario de la Bien Aparecida.

FUENTES

A) Fuentes manuscritas

Acta fundacional, Estatutos y Aprobación de la Cofradía de la devoción a Nuestra Señora Bien Aparecida para una buena muerte, del siglo XVII (A.S.B.A.).

Libro de Cuentas de Nuestra Señora Bien Aparecida, año de 1762 a 1841. (A.S.B.A.).

Libro de Cuentas del Santuario de la Bien Aparecida, que da principio en el año 1842 a 1897. (A.S.B.A.).

Sección Protocolos, leg. 3418 (A.H.P.C.).

B) Fuentes impresas

Boletín Oficial del Obispado de Santander (1904-1906)

BIBLIOGRAFÍA

A) Bibliografía específica

- BARREDA, F. (1951): "Nuestra Señora la Bien Aparecida. Patrona de la Diócesis y Provincia de Santander, en "Exvotos marineros en santuarios santanderinos", en *Altamira*, 2-3, págs. 235-245.
- HOZ TEJA, J. (1949): *Cantabria por María. Santuarios marianos montañeses*, Santander, Editorial Cantabria.
- HUIDOBRO, E. (1916): *Noticia Histórica de Nra. Sra. Bien-Aparecida*, Santander, La Propaganda Católica.
- LEÓN, J. (1890): *Historia de la sagrada imagen de Nuestra Señora Bien-Aparecida*, París, Typographie Obertur.
- NISTAL, A. (1965): *La Virgen Bien Aparecida*, Salamanca, Calatrava.
- SAINZ DE LOS TERREROS, M. (1906): *Breve reseña de los Santuarios marianos en la provincia de Santander*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

B) Bibliografía general

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1993): "Naturaleza de las creencias. Perspectiva antropológica", en L. Álvarez Munárriz, L. Flores Arroyuelo y F. González A. (Eds.), *Cultura y sociedad en Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.
- CHRISTIAN, W. (1978): *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Tecnos.
- DÍAZ-SALAZAR, R. (1994): "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, págs.71-114.
- FREEDBERG, D. (1992): *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- LEACH, L. (1989): *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, S. XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1980): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1983): *Antropología social y hermenéutica*, México, F.C.E.
- MALINOWSKI, B. (1982): *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel.
- MARIÑO FERRO, X. (1987): *Las romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- MIGUEL, A. (1994): "Política y religión en la España actual", en G. Bueno (Ed.) *La influencia de la religión en la sociedad española*, Madrid, Libertarias/Prodhufl, págs. 147-199.
- MIURA ANDRADES, J. M.^a (1989): "Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI", en C. Álvarez Santaló, J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular*, II, Barcelona, Anthropos, págs. 443-460.
- MONTESINO GONZÁLEZ, A. (1995): "Los lugares antropológicos de la memoria", en M. Suárez Cortina y A. Moure Romanillo (Eds.), *De la Montaña a Cantabria*, Santander, Universidad de Cantabria.
- MORENO NAVARRO, I. (1985): *Cofradías y hermandades andaluzas*, Sevilla, Biblioteca de la Cultura Andaluza.

- MORENO NAVARRO, I. (1990): "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía", en *La fête, la cérémonie, le rite*, Granada.
- PRAT I CAROS, J. (1989): "¿Religión popular o experiencia religiosa ordinaria? Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo" en *II Coloquio de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, págs. 231-252.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1985): *Las fiestas de Andalucía*, Sevilla, Biblioteca de cultura andaluza.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1989): "Formas de religiosidad popular. El Exvoto: su valor histórico y etnográfico", en C. Álvarez Santaló, J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.). *La religiosidad popular, I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, págs. 123-134.
- SÁDABA, J. (1991): *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, Libertarias.
- SPERBER, D. (1988): *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.
- TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
- TURNER, B.S. (1988): *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México.
- VELASCO MAILLO, H. (1988): "Creer es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica", en C. Lisón Tolosana (Ed.), *Antropología Social sin Fronteras*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, págs. 21-29.
- VELASCO MAILLO, H. (1989): "Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", en C. Álvarez Santaló, J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular, II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, págs: 401-410).