

ESTUDIOS

*La Virgen y la salvación de España. Un ensayo de historia cultural durante la Segunda República*¹

Joseba Louzao Villar

Universidad del País Vasco

Resumen: Tras la proclamación de la Segunda República española, los supuestos contactos con la divinidad, representada principalmente en la Virgen María, se repitieron en diferentes lugares del país. La narración de estos sucesos tuvo un intenso impacto en la opinión pública, que se encontraba dividida entre creyentes y críticos. A través de las apariciones de la Virgen en la pequeña localidad de Ezquioga, este trabajo pretende analizar los principales aspectos de la cultura católica visionaria desarrollada durante este periodo.

Palabras clave: virgen, apariciones, catolicismo, España, anticlericalismo.

Abstract: Following the proclamation of the Second Spanish Republic in 1931, the alleged contacts with the divine, mainly represented in the Virgin Mary, were repeated in different parts of the country. The narration of these events had a strong impact on public opinion, which was divided between believers and critics. Through the apparitions of the Virgin in the small Basque town of Ezkioga, this paper analyzes the main aspects of the Catholic visionary culture developed during this period.

Keywords: Virgin, Apparitions, Catholicism, Spain, Anticlericalism.

¹ Esta investigación se ha llevado a cabo dentro del Grupo de Investigación del sistema universitario vasco IT-286-07, dirigido por el catedrático Luis Castells.

Estas páginas pretenden considerar las apariciones marianas registradas durante los primeros meses de la Segunda República dentro del entramado cultural del catolicismo español. El terreno es resbaladizo ya que, además de jugar con el limes de la ortodoxia historiográfica, se trata de analizar unas manifestaciones culturales marginales que los protagonistas creyeron sobrenaturales². De hecho, no podemos desembocar en interpretaciones simplistas con la intención de anular el fenómeno como tal, porque fueron experiencias vividas en gran medida por videntes y creyentes como algo absolutamente real³. Un mero repaso a la casuística indica que, a pesar de los intereses y los fraudes cometidos, estamos ante una cultura con unas vivencias espirituales auténticas e implicaciones públicas concretas. Por ello, el principal propósito de este trabajo es descentrar un objeto de estudio medular en la historia española como el catolicismo para poder redefinir las diferentes hipótesis socioculturales sobre la religiosidad en el mundo contemporáneo con las que trabajamos en estos momentos⁴. Además, como expresó Quentin Skinner, «la regla de oro es que cualquiera que sea el carácter extravagante que puedan revestir para nosotros las creencias que estudiamos, hemos de actuar de manera que los actores que las compartan aparezcan tan racionales como puedan aparecer»⁵.

Durante los primeros compases de la Segunda República, los supuestos contactos con la divinidad se repitieron por diferentes lugares de la geografía española, y en algunos casos llegaron a tener en vilo a la opinión pública. Las propias características de las apariciones convierten su análisis en algo complejo y polémico. Más si cabe en un campo como el religioso, que sigue condensando pasiones y posicionamientos extremos que dificultan la

² A pesar de la caracterización del fenómeno como marginal, no se debe olvidar que Juan Pablo II desarrolló durante su pontificado una intensa devoción hacia algunas de las apariciones marianas más destacadas, en especial, la portuguesa de Fátima.

³ De hecho, seguimos la estela de CHRISTIAN, W.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, o ID.: *Las visiones de Ezekioga*, Barcelona, Ariel, 1997.

⁴ Una reflexión teórica en LOUZAO, J.: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.

⁵ Cit. en DOSSE, F.: *La marcha de las ideas*, Valencia, PUV, 2007, p. 239.

adecuada comprensión del pasado⁶. Alejándonos de la querrela memorialista que nos invade, este artículo pretende desentrañar algunas de las más descuidadas tramas culturales del catolicismo español durante las tres primeras décadas del siglo XX. No podía ser de otra forma, ya que el giro cultural y la reconsideración francesa de la nueva historia política han participado en la renovación de la propia historia religiosa, demostrando la importancia de la historia «desde abajo» para enriquecer los análisis sobre el catolicismo español. Tal y como llegó a asegurar Michel Lagrée, la historia cultural y la historia religiosa eran «una casi pareja»⁷. En España, este enfoque sociocultural ha producido una renovación temática y teórica que ha estado acompañada por la desvinculación de lo religioso de la mera historia eclesiástica. El panorama resultante no podría ser más esperanzador, a pesar del mantenimiento de cierto complejo de Cenicienta que acompaña constantemente a los historiadores dedicados a este ámbito. Un simple repaso bibliográfico desde la década de los noventa desvela, tanto cuantitativa como cualitativamente, un paisaje historiográfico abrumadoramente plural, rico y matizado. Con todo, este cambio de perspectiva no ha impedido que subsista una serie de dificultades y lagunas onerosas, ligadas en gran medida a antiguos prejuicios.

Las múltiples vías de lo sobrenatural

«Yo no sé todavía qué milagro se ha cronometrado. Se cree o no se cree. Lo demás son necesidades»⁸.

Cualquier análisis que pretenda cierto grado de solidez sobre la evolución del catolicismo en la contemporaneidad debe descansar en la estimación de la presencia mariana dentro del rico imaginario católico. La Virgen, estrechamente ligada al Sagrado Corazón, resultó una de las más efectivas puntas de lanza esgrimidas por la

⁶ Un aspecto que ya destacó CUEVA MERINO, J. de la: «Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta», en DRONDA, J., y MAJUELO, E. (eds.): *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, UPNA, 2007, pp. 41-68.

⁷ LAGRÉE, M.: «Historia religiosa, historia cultural», en RIOUX, J., y SIRINELLI, J. (dirs.): *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999, p. 407.

⁸ BAROJA, P.: *Los visionarios*, Madrid, Caro Raggio Editor, 1974, p. 207.

Iglesia frente a los esfuerzos laicizadores⁹. Los apologistas de ambas devociones las hilaron de tal manera que las apariciones marianas se interpretaron como la denuncia de una madre ante el maltrato que su hijo estaba sufriendo por parte del mundo. De esta manera, se convirtieron en los componentes más destacados del posicionamiento ante la modernidad y los desafíos planteados desde fuera y desde dentro de la propia Iglesia. Precisamente durante el siglo XIX, mientras el Sagrado Corazón se fortalecía como una devoción de manifiesto contenido realista, Francia se vio salpicada por una serie de apariciones locales que recuperaron santuarios abandonados y fortalecieron el resurgimiento de la piedad popular¹⁰. De hecho, Lourdes se convirtió en el epítome de todo lo que significó la cultura católica frente a la modernidad y enfrentada directamente con el desarrollo científico del siglo¹¹.

Todo ello generó lo que algunos autores han definido como la edad mariana de la Iglesia. Es decir, los casi cien años que van desde 1854 a 1950, fechas en las que, respectivamente, Pío IX proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción y Pío XII estableció el de la Asunción de María. De hecho, las apariciones acompañaron la evolución doctrinal y dogmática del catolicismo frente a los discursos liberales que defendían la secularización del Estado. La Iglesia no solamente condenó el liberalismo, sino que comenzó a concebir en contraposición un modelo de sociedad perfecta, denominado por Daniele Menozzi como *cristiandad*¹². Con el paso del tiempo, esto terminaría enriqueciéndose a partir de la confección de una auténtica teología política de las naciones ante el asalto del liberalismo y del socialismo, que ayudó al

⁹ MENOZZI, D.: *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Bologna, Il Mulino, 2001, y JONAS, R.: *France and the cult of the Sacred Heart*, Berkeley, University of California Press, 2000.

¹⁰ GIBSON, R.: *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989, o KSELMAN, T.: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.

¹¹ HARRIS, R.: *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, Penguin, 1999. También se puede destacar otro trabajo académico sobre las apariciones marianas de Marpingen en Alemania (1876): BLACKBOURN, D.: *The Marpingen Visions. Rationalism, Religion and the Rise of Modern Germany*, Londres, Fontana Press, 1995.

¹² MENOZZI, D.: *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Turín, Einaudi, 1993. Por su parte, Julio de la Cueva se ha referido a un modelo de confesionalidad (en CUEVA MERINO, J. de la: *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994).

fortalecimiento de los diferentes nacional-catolicismos elaborados desde mediados del siglo XIX¹³.

Como todo proceso histórico, el conflicto político con relación al hecho religioso y a la posición que debía ocupar en el espacio público estuvo regido por múltiples discusiones y con posiciones que iban desde el integrismo a la afirmación revolucionaria, pasando por planteamientos más reformistas. Tras las dificultades vividas durante gran parte del siglo XIX, la Iglesia española se vio favorecida por el sistema de la Restauración. A partir de 1875, el catolicismo español se fortaleció, conformando un fuerte tejido asociativo en el que se encontraban iniciativas piadosas, educativas, asistenciales y políticas. Este renacimiento religioso rearmó discursiva y simbólicamente a seculares y religiosos con un único objetivo: la reconquista social de una España donde ya era perceptible la caída de la práctica religiosa, cuando no la drástica ruptura con la Iglesia. A lo largo del primer tercio del siglo XX se configuró una cultura política basada en un sentimiento de asedio, en la cual el martirio se convertía en el centro discursivo de una Iglesia que realmente se creía perseguida¹⁴. Por otro lado, tampoco debemos olvidar que la cultura política republicana se había construido en España en torno a la defensa de un proyecto secularizador y a un anticlericalismo de amplios tintes populistas, en ocasiones violentamente cleróforos. Por todo ello, no sorprende leer, a los pocos meses de instaurada la República, en un semanario socialista aragonés que no se podía pactar con la Iglesia, sino que había que vencerla con «medidas de estado de guerra»¹⁵.

Sin embargo, hay un aspecto de esta cultura política católica que es constantemente desdeñado por la historiografía española: la creencia de un amplio número de católicos en lo sobrenatural, entendido como aquello que escapa de nuestro entendimiento y se atribuye en última instancia a la divinidad («porque l'home que creu en Déu, creu que Déu pot manifestar-se sobre les lleis

¹³ LOUZAO, J.: «*Es deber de auténtico y verdadero patriotismo... La nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)*», en NICOLÁS, E.: *Ayeres en discusión*, Murcia, Editum, 2008.

¹⁴ En parte es una idea que se ha mantenido en ciertos historiadores católicos, subyacente en unos casos y ostensible en otros, como puede observarse ya desde el título en CÁRCEL ORTÍ, V.: *La gran persecución: España, 1931-1939*, Barcelona, Planeta, 2000.

¹⁵ ¡Adelante!, 10 de octubre de 1931.

naturals») ¹⁶. Como consecuencia de todo ello, estaba bastante extendida la creencia de que detrás de las representaciones sagradas se encontraba una presencia auténtica de lo divino, la Virgen o los santos, a los que se atribuían numerosas curaciones y actuaciones milagrosas. Incluso algunas interpretaciones de la iconoclasia anticlerical han puesto el acento en el temor, y por tanto en la creencia, que se tenía al poder de las imágenes sagradas ¹⁷. Piénsese, y no como huera retórica, en las explicaciones sobrenaturales que los martirologios dieron de los supuestos castigos a los profanadores. En sus estudios de campo de los años veinte, el sacerdote y antropólogo vasco José Miguel Barandiarán anotaba:

«todavía subsiste [la creencia] en las sencillas mentes de algunos campesinos que ciertas imágenes de la Virgen que se veneran en las iglesias y ermitas no son tales imágenes, sino verdaderas señoras de carne y hueso, milagrosamente aparecidas y conservadas durante siglos» ¹⁸.

Sólo así se pueden llegar a explicar los fenómenos de los Cristos que comenzaron a mover sus ojos y bocas o a desprender sudores durante los años finales de la Restauración. Así sucedió en la localidad cántabra de Limpias, en los pueblos navarros de Piedramillera y Mañeru, o en Motril (Granada) ¹⁹. En 1919, unos niños declararon haber visto mover los ojos de la figura del Cristo de la Agonía de Limpias durante una misión capuchina; más tarde, y a lo largo de varios meses, el *prodigio* fue observado por cientos de visitantes ²⁰.

¹⁶ *La Creuada*, 10 de octubre de 1931, p. 473.

¹⁷ Por ejemplo, la interpretación al calor de los hechos de LANGDON-DAVIS, J.: *Detrás de las barricadas españolas*, Santiago de Chile, Empresa Letras, 1937 (cit. en RANZATO, G.: *El eclipse de la democracia. La guerra civil y sus orígenes, 1931-1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 411).

¹⁸ BARANDIARÁN, J. M.: «Las Iglesias (continuación)», *Eusko-Folklore. Materias y Cuestionarios*, LXXII (1926), p. 48.

¹⁹ CHRISTIAN, W.: *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992. En *Nuevo Mundo*, 6 de mayo de 1921, se sorprendían de que los prodigios relacionados con los Cristos siempre ocurrieran en dominios mauristas.

²⁰ «No hay más que dos caminos: creemos o no creemos; si verdaderamente en la existencia de un Dios afirmamos nuestro pensamiento, ¿acaso no es ya necio, sino hasta pueril pensar, que quien un mundo creó, o da lo mismo que quita la vida, no pueda hacer mover los ojos a esta imagen suya? No, no hay más que dos caminos: o se cree o no se cree. Si hay fe no hay razón científica; si hay razón cien-

Rápidamente su fama se extendió por todo el país, llegando a recibir multitud de peregrinaciones, que seguían el modelo organizativo desarrollado en las peregrinaciones a Lourdes. Fue la primera experiencia hispana con un modelo aparicionista moderno. Los defensores de esta *señal* llegaron a equiparar estos sucesos con las apariciones francesas, como «uno de los más grandes llamamientos de Dios a los hombres distraídos y descaminados»²¹. Pero también llevaba un mensaje para los devotos católicos, según la interpretación que de los supuestos deseos del Cristo de Limpías hacía un religioso capuchino:

«quiere que el Crucifijo no se destierre de ningún lugar, aunque sea para colocar allí otra cualquier imagen suya. Quiere ser proclamado Rey de la familia y de la sociedad; pero quiere que se le proclame y represente, no rodeado de majestad, pompa y comodidades terrenas, que nunca disfrutó en esta vida, sino con la insignia del dolor, que es la Cruz»²².

En general, la sociedad española del primer tercio del siglo XX creía mayoritariamente en los espíritus, tanto en los benignos como en los malignos, y en la existencia de un mundo sobrenatural. Existía un abundante número de personas que decían atesorar virtudes extraordinarias, con facultades curativas o adivinatorias, que explicaban a través de la gracia divina. Las apariciones de almas en pena o las procesiones de muertos recorrían todas las tradiciones españolas manteniendo aún en muchos casos un destacado papel socio-religioso²³. Y, por supuesto, siempre se hallaba omnipresente el demonio para ejercer su poder tentador. Como lo denunciaba día tras día la *buena prensa*, y no eran pocas las personas a las que se creían endemoniadas²⁴. De esta forma, referentes del catolicismo se levantaban contra el demonio, ya que se usaron representaciones y es-

tífica, no hay fe»; HESPERIA: «Notas de mi cuaderno», *Alrededor del Mundo*, 15 de septiembre de 1928.

²¹ CAMPORREDONDO, P.: *El Santo Cristo de Limpías*, Santander, Vicente Oria, 1920, p. 49.

²² PALAZUELO, A.: *El Santísimo Cristo de la Agonía de Limpías*, Madrid, El Mensajero Seráfico, 1920, pp. 289-290.

²³ FINUCANE, R.: *Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts*, Buffalo, Prometheus Books, 1984.

²⁴ Dolores Ibárruri fue exorcizada siendo niña porque sus familiares creían que estaba poseída (IBÁRRURI, D.: *El único camino*, Moscú, Progreso, 1976, p. 75).

tampas del Sagrado Corazón en los hogares para «tapar la puerta a los diablos y poner en cada casa el mejor portero»²⁵.

Por otro lado, diferentes movimientos rurales y milenaristas desarrollados en el siglo XIX no hubiesen sido posibles sin la creencia en este universo sobrenatural. Por ejemplo, el profeta mesiánico Davide Lazzaretti, el *Cristo dell'Amiata*, fundó la Iglesia Giurisdavídica en la Toscana. Lazzaretti, que había tenido visiones de la Virgen, se creyó descendiente del rey francés. Él era el Mesías y aseguraba que Dios liberaría a los hombres en el final de los tiempos después de grandes calamidades²⁶. Pocos años más tarde, otros movimientos milenaristas recorrieron algunas zonas rurales del País Vasco tras la última derrota carlista decimonónica. De hecho, un personaje conocido como *el manzanero de Mallabia*, un pueblo vizcaíno, comenzó a predicar con poco éxito la proximidad del fin del mundo y la inutilidad de todos los bienes materiales. Según se decía, afirmaba estar en comunicación con los ángeles. En otra pequeña localidad de Vizcaya, Hilario de Intxausti recibió varias profecías sobre el futuro en las que se narraba cómo los pueblos se iban a inundar de caminos y tabernas, mientras en el mundo estallarían numerosas guerras. Al final de sus días, su actividad terminó centrada en la adivinación y la predicación de la cercanía del fin del mundo con la llegada de falsos predicadores y la redentora aparición de Jesucristo²⁷.

Durante la crisis de identidad del 98 también se produjo un fenómeno de visiones divinas a caballo entre los movimientos milenaristas antes descritos y las apariciones del contexto mariano de la Iglesia. En la región de Murcia, una joven conocida como *la iluminada de la Algaida*, llamada Francisca Guillén, entre éxtasis y supuestas lluvias de oro, «adornos del manto de la Virgen», y de cruces, atacaba a los sacerdotes por no cumplir «sus deberes con las Divinas Personas»²⁸. Decía que en sus visiones, que surgieron el Jueves Santo de 1900, aparecía Jesucristo hasta «con la cruz y todo».

²⁵ *Flores y Frutos*, núm. 24, septiembre de 1915.

²⁶ MULTON, H.: «Les marges du christianisme au XIX^e siècle: l'exemple de Davide Lazzaretti, prophète du Monte Amiata (1834-1878)», *Mélanges de l'Ecole française de Rome-Italie Méditerranée*, 113 (2001), pp. 369-423.

²⁷ Cit. en BARANDIARÁN, J. M.: «Nacimiento y expansión de los fenómenos sociales», *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, t. IV (1924), pp. 153-229.

²⁸ BIRAZEL, A.: «La Iluminada de la Algaida», *Alrededor del Mundo*, núm. 56, 28 de junio de 1900, pp. 611-613.

Hablaba con Dios y curaba a los enfermos, lo que atrajo la atención de multitudes que se arremolinaban a su alrededor para escuchar y observar los prodigios sobrenaturales que se le atribuían²⁹. Desde el inicio se encontró con la oposición de la propia jerarquía eclesiástica a la que atacaba, que la rechazó vehementemente a sabiendas del crédito que la joven mantenía entre muchos católicos, y de las autoridades civiles, preocupadas por el orden público, que llegaron a recluirla en un manicomio durante unos días. Su rutilante fama terminó tras unos graves disturbios entre la policía y sus seguidores —según la prensa local «gentes sencillas y crédulas fanatizadas por las falsas predicaciones»—, donde murieron un hermano de la vidente y un guardia municipal de Archena³⁰.

No se debe caer en la interpretación de estas creencias populares como rasgos exclusivos de la cultura rural, o como rémoras de un pasado arcaico y supersticioso. No en vano, el mundo urbano culto e incluso no católico también participaba de este reconocimiento por lo sobrenatural. Tampoco hay que olvidar que los polémicos y trágicos exorcismos de Jacint Verdaguer fueron seguidos por un número considerable de barceloneses³¹. Y en esa Barcelona, como en otras grandes capitales españolas, comenzaron las primeras experiencias espiritistas, donde miembros de la alta sociedad y la clase media, así como algunos obreros, se reunían en torno a una mesa giratoria o un médium, a través del cual esa minoría librepensadora, anticlerical y liberal-republicana pretendía ponerse en contacto con los «espíritus del mundo invisible»³².

La Segunda República o ¡Milagro, milagro! ¡La Virgen se ha aparecido!

«Las explicaciones racionalistas no me convencen —dijo el seminarista—. Tengo la fe»³³.

²⁹ Se habló de hasta 6.000 personas congregadas para poder observar los supuestos prodigios (*Diario de Murcia*, 24 de abril de 1900).

³⁰ *Diario de Murcia*, 28 de agosto de 1900.

³¹ VERDAGUER, J.: *Manuscrits verdaguerians de revelacions, exorcismes i visions*, Barcelona, Barcino, 1994.

³² ABEND, L.: «Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-Century Spain», *European History Quarterly*, 34/4 (2004), pp. 507-534.

³³ BAROJA, P.: *Los visionarios...*, op. cit., p. 215.

Desde finales de siglo, existía en los ambientes católicos un anhelo por encontrar un hecho prodigioso que lograra convertirse en el Lourdes español. De hecho, en las últimas décadas del siglo XIX fueron miles los españoles que visitaron continuamente el santuario por su fama milagrosa, en especial vascos —el PNV incluso organizaría dos Peregrinaciones Nacionales imitadas después por el carlismo— y catalanes. Esto mismo fue lo que se había intentado hacer fallidamente tras los sucesos del Cristo de Limpias, incluso planificando la construcción de una gran basílica como la francesa³⁴. En parte por este fracaso, se comprenden los intentos de *españolizar* a la Virgen de Lourdes. Por ejemplo, una de las crónicas periodísticas de la inauguración de una réplica de la gruta francesa en Eloorrio proclamaba que ya se podía «gritar entusiasmados: ¡Virgen de Lourdes, ya eres española!»³⁵. A pesar de estos discursos y de las exclamaciones de la predilección de María por España y los españoles, algunos continuaron sintiendo la necesidad de la intercesión directa de la Virgen.

Pero no todos pensaban lo mismo en los ambientes católicos españoles. La protección divina en los momentos críticos pasados, tal y como narraban leyendas y tradiciones, les demostraba que, a pesar de la impiedad dominante y la invasión de ideas disolventes que denunciaban día tras otro los medios católicos, nunca abandonarían los destinos de España. Además, un número importante de ellos estaban preparados para ser auténticos soldados de la fe y eran optimistas sobre el futuro de la lucha. Tal como manifestaba el obispo de Vitoria en la despedida de la Semana Catequística celebrada a inicios de 1934 en Bilbao:

«[el catolicismo] se funda en las verdades eternas, en la promesa de Jesucristo que nos ha dicho que cuando nosotros estemos con Él, Él guerra con nosotros. No nos faltarán luchas y batallas y guerras. Jesucristo

³⁴ MIJARES, J.: «Imágenes veneradas: el Cristo de Limpias», *Estampa*, 12 de febrero de 1929.

³⁵ RODRIGO, J.: «Lourdes en España», *El Buen Consejo*, núm. 46, 14 de noviembre de 1908, pp. 312-313. En el mismo texto se afirma que la respuesta de la Virgen sería: «vengo ahora a vuestro lado, a vivir con vosotros en España, porque soy la Reina de los españoles». La construcción de grutas similares a la de Lourdes se convirtió en un auténtico fenómeno arquitectónico. De hecho, las apariciones de Beauring (Bélgica) se produjeron en una de estas réplicas. SÁNCHEZ-OCAÑA, V.: «Una luz en el patio», *Estampa*, núm. 302, 21 de octubre de 1933.

nunca presenta batalla si no es para derrotar y hacer morder el polvo al enemigo y oportuno»³⁶.

Y en 1931 el enemigo había proclamado la República, anunciando la transformación en la situación de la Iglesia y los católicos. La vaticinada amenaza de la descatalogización de España llamaba a las puertas y resonaba en muchos como el esperado castigo divino. La caída de la monarquía dejó en la intemperie a diversos movimientos católicos, que aparecieron desde los inicios de la Segunda República escindidos entre una vertiente accidentalista, que terminaría reunida en torno a la CEDA, y otra, donde confluían tradicionalistas y el monarquismo autoritario, defensora del derecho de rebelión y la insurrección contra el nuevo régimen. También en la jerarquía católica cabía clasificar a los prelados españoles según esta dicotomía: el posibilismo de Vidal i Barraquer se oponía claramente a las posiciones del arzobispo Gomà. En otra sintonía se encontraban algunos católicos republicanos, que no encajaban en absoluto en esta descripción³⁷. Sin embargo, el nacional-catolicismo, transversal a gran parte del enmarañado conjunto de movimientos políticos y religiosos, había establecido como misión redentora la salvación de España y la Iglesia, que en realidad no se podían pensar separadas, de la amenaza socialista y de la masonería³⁸. Y, por cierto, no eran pocos los que pensaban que la República y la democracia traían consigo el comunismo o el anarquismo³⁹. Como resumía el sacerdote vasco Joaquín Azpiazu,

³⁶ Fondo ASCEA (Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia), caja 5054, leg. 003.

³⁷ También hay que señalar que un número difícil de cuantificar, pero minoritario, de católicos de clase media, en los que se había desarrollado un proceso de racionalización, no estaba dispuesto a aceptar la presencia de lo sobrenatural como característica esencial de su fe.

³⁸ «Más aún, me atrevería a decir que podríamos estar ante una cultura política *paradigmática* [se refiere al nacionalcatolicismo]: no sólo es un grupo u organización. Transversal en el mundo de la política —de tradicionalistas a la CEDA, a algunos falangistas, a los monárquicos alfonsinos, por supuesto—, su influencia trasciende ampliamente las redes asociativas»; SAZ, I.: «La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del “nacionalismo español”», en PELLISTRANDI, B., y SIRINELLI, J.-F. (eds.): *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 227.

³⁹ SARTO, C.: «¿Puede arraigar en España el bolcheviquismo?», *El Castellano*, 18 de julio de 1931.

«Moscú y el Vaticano se disputan los niños»⁴⁰. De un lado, la civilización, del otro, la barbarie. Una imagen dicotómica y monista también presente en el discurso del republicanismo y la izquierda obrera, ofreciendo dos marcos simbólicos y culturales contradictorios que intentaron definir excluyentemente la nación, en lo que Sudhir Hazareesingh definió para el caso francés como nacionalismo de confrontación (*adversarial nationalism*)⁴¹.

A finales del mismo abril de 1931, unos niños vieron a la Virgen paseando por el interior de la Iglesia en Torralba de Aragón (Huesca) y le escucharon decir: «¡No maltratéis a mi hijo!». En el pueblo se interpretó como una crítica a la eliminación del crucifijo del Ayuntamiento⁴². A los temores por la complicada situación del catolicismo hispano, se unió la intensa sensación de persecución que adquirió mayor sentido a partir de mayo con los incendios de conventos en Madrid y Andalucía⁴³. Días después, se expulsaba del país al obispo de Vitoria y un mes más tarde se hacía lo propio con el arzobispo de Toledo. La instauración de la República, tras años de dictadura primorriverista, reactivó la guerra cultural, o si se prefiere una guerra por la identidad cultural española, nacida en el seno del siglo XIX, que había vivido su periodo más intenso durante la primera década del siglo tras la crisis abierta por la derrota cubana⁴⁴. Una guerra cultural en torno a la definición nacional de España, y el lugar del catolicismo en la misma, que

⁴⁰ AZPIAZU, J.: *La reforma de la sociedad mediante la enseñanza del Catecismo*, Bilbao, Editorial Vizcaína, 1934, p. 23.

⁴¹ HAZAREESINGH, S.: *Political Traditions in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 124-150.

⁴² Una visión crítica en *El Imparcial*, 30 de abril de 1931.

⁴³ Bastará leer el diario personal del padre Barandiarán para entender la sensación de muchos católicos: «Me visto, me armo y me apresto a salir de mi habitación, cuando llegan a la puerta tres superiores que creen que las detonaciones que se han oído han sido producidas por mí. [...] A las tres de la madrugada se ha vuelto a oír otra detonación hacia el Prado. Durante el día fabrico bombas de mano, por si ocurre algo que haga que las necesitemos» (12 de mayo de 1931); en BARANDIARÁN, J. M.: *Diario personal*, vol. I, 1917-1936, Ataún, Fundación José Miguel de Barandiarán, 2005, p. 667.

⁴⁴ Véase MOLINA, F.: «De la historia a la memoria. El carlismo y el problema vasco (1868-1978)», en *El carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, pp. 167-204, o LOUZAO, J.: «La recomposición religiosa...», *op. cit.* A nivel internacional, CLARK, C., y KAISER, W. (eds.): *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. La idea de guerra por la identidad cultural en

confrontó estos dos lenguajes patrióticos opuestos, en un proceso que he definido como la nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales⁴⁵.

La situación política era extremadamente tensa, por lo que corrieron rumores de guerra civil⁴⁶. No es extraño, por tanto, que muchos comenzaran a rezar y pedir la intercesión divina por los destinos de España. Eso era precisamente lo que se encontraban haciendo unas niñas navarras en Mendigorriá, el día del Corpus Christi, cuando fueron protagonistas de una nueva aparición. Ésta podía convertirse en la señal de intercesión y de protección que se esperaba en un ambiente de gran ansia por lo sobrenatural, a la espera, como recomendó el párroco el mismo día de la aparición, de «acontecimientos más palpables, si es que la Providencia quiere dignarse con algún favor extraordinario»⁴⁷. Un número considerable de católicos concebía la revolución y la República como un castigo divino por la creciente dispersión moral. La tensión iba subiendo enteros y cualquier suceso era propicio para el enfrentamiento verbal o violento, ya fuera en actos religiosos o políticos. En noviembre de 1931, el diputado alavés Oriol, en un mitin en Palencia, llegó a manifestarse «por la Religión y por España, ánimo y a la cruzada»⁴⁸.

En este estado de cosas, no resulta llamativo el desarrollo de las masivas apariciones en Ezquioga. Desde principios de siglo se había establecido un discurso de apropiación de los fenómenos sobrenaturales dentro del catolicismo vasco. Sabino Arana defendió a la Inmaculada Concepción como patrona de Vizcaya, basando su razonamiento en una defensa historicista de la tradición vizcaína y en

LEBOVICS, H.: *True France: The Wars over Cultural Identity, 1900-1945*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

⁴⁵ LOUZAO, J.: «*Es deber de auténtico...*», *op. cit.*

⁴⁶ «Para que se vea cómo están los ánimos, servirá esta muestra: un Sr. de la ciudad [Vitoria] me ha dicho: dígame cuántas armas necesitaría para repartirlas entre individuos de su confianza, que yo me encargo de proporcionárselas» (20 de mayo de 1931); en BARANDIARÁN, J. M.: *Diario...*, *op. cit.*, p. 668. Sin embargo, estas sensaciones de los protagonistas no deben llevarnos a lecturas simplistas, que desembocan en una explicación determinista desde el conocimiento de lo que sucedió con posterioridad.

⁴⁷ La señal en ORZANCO, H.: «Las apariciones de la Virgen Dolorosa a unas niñas de Torralba de Aragón y de Mendigorriá (Navarra)», *La Milagrosa y los Niños*, 1 de julio de 1931, pp. 122-123. El ansia en BARANDIARÁN, J. M.: *Diario...*, *op. cit.*, p. 671. El entrecomillado en *Diario de Navarra*, 7 de junio de 1931.

⁴⁸ *El Castellano*, 9 de noviembre de 1931.

que como tal se había aparecido la virgen a Bernadette Soubirous en Lourdes, un apellido que, para el creador del PNV, formaba parte de la raza vasca⁴⁹. Este discurso caló en los católicos vascos, y no sólo en los *jelkides*, que demostraban cómo los sucesos de Limpias no se escaparon tampoco de la apropiación vasquista. Como defendió uno de sus apologistas, que no se olvidaba de la vasquidad de Lourdes, Limpias se encontraba en el antiguo territorio histórico del Señorío de Vizcaya⁵⁰.

En este sentido resulta significativo que un jesuita respondiese al viajero irlandés Walter Starkie en su visita a Loyola a inicios de la Segunda República que «en esta hora de peligro para España, la Iglesia mira hacia los vascos para que luchen por su fe, y en todo el país vasco no hay más héroe ni jefe para conducirnos que uno: San Ignacio»⁵¹. En los años treinta seguía vigente el estereotipo del vasco como un pueblo tradicionalista y católico, y en buena medida la representación no distaba mucho de la realidad⁵². Los niveles de práctica religiosa eran de los más altos de España y, junto con Navarra, era la cantera vocacional por excelencia. Sin embargo, también existía una minoría social decididamente anticlerical, que se fue ampliando en los años treinta, concentrada en las capitales, y en especial la margen izquierda y zona minera vizcaína.

En definitiva, desde la última guerra carlista (1872-1876) muchos católicos vascos creían que la salvación de España pasaba por sus manos, ya que era el rincón más piadoso del país. Desde inicios de siglo, y al calor de los enfrentamientos con los anticlericales, el catolicismo vasco había elaborado una fuerte retórica de reconquista y martirio, donde el País Vasco era la nueva Covadonga⁵³.

⁴⁹ Su voto contrario particular en la Diputación en Archivo Foral de Bizkaia, Fondo Administrativo, J- 02239/013.

⁵⁰ ECHEVARRÍA, T.: *Los prodigios de Limpias: ensayo histórico, artístico y teológico de su santísimo Cristo de la Agonía*, Madrid, Editorial del Corazón de María, 1919, p. 343.

⁵¹ STARKIE, W.: *Aventuras de un irlandés en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1937, p. 84.

⁵² Algunas de estas imágenes son analizadas en MOLINA, F.: «El vasco o el eterno separatista: la invención de un enemigo secular de la democracia española, 1868-1979», en NÚÑEZ SEIXAS, X. M., y SEVILLANO CALERO, F. (eds.): *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX)*, Madrid, CEPC, 2010, pp. 293-323.

⁵³ LOUZAO, J.: *Identidad, catolicismo y modernización en la Vizcaya de la Restauración (1890-1923)*, tesis inédita, UPV-EHU, 2010.

Los violentos sucesos de Begoña en 1903, las intensas movilizaciones católicas contra las medidas anticlericales en 1907⁵⁴ y 1910, o la respuesta a un largo etcétera de conflictos locales habían demostrado la fortaleza y la unión del catolicismo vasco frente a los avances laicistas. Y todo ello, a pesar de la dualidad nacional existente entre nacionalistas españoles y vascos, porque unos y otros consideraban que la nación no tenía sentido sin el catolicismo.

En este estado de cosas, y teniendo en cuenta este importante bagaje cultural en el País Vasco, la llegada a las páginas de la prensa diaria de las primeras noticias de las apariciones de la Virgen en un pequeño pueblo guipuzcoano no resultó excesivamente sorprendente⁵⁵. En pocas semanas se convirtió en el tema de conversación por excelencia. No sólo en la provincia, sino en el resto del territorio español: hasta 50.000 personas se reunieron en las campas guipuzcoanas. Desde el inicio, las apariciones fueron secundadas por Antonio Amundarain, párroco de Zumárraga, y alcanzaron una amplia repercusión mediática en la provincia. Pronto los primeros videntes fueron dejados de lado ante la multiplicación de otros visionarios que terminaron por convertirse en los más reconocidos popularmente (Patxi Goicoechea, Josefa Lasa, Benita Aguirre o Ramona Olazábal). Julio Caro Baroja recuerda en sus memorias cómo su madre «volvió impresionada por la fe de los peregrinos, por el ambiente de misterio del lugar y por el trance, en fin, de los niños y adolescentes»⁵⁶.

Muchos de los videntes mantenían las visiones en sus diferentes lugares de origen, por lo que los sucesos se replicaron por ciudades como Bilbao y San Sebastián o en diferentes pueblos guipuzcoanos y navarros. Se anunciaron repetidamente sucesos extraordinarios y milagrosos que iban a acontecer, como ya había pasado en otras apariciones, por ejemplo, en Fátima. Asimismo, al calor de Ezquioga se desató cierta «industria» aparicionista como denunció irónicamente algún medio de comunicación. En agosto se reportaron más apariciones, en el pueblo alavés de Bachicabo y en Guada-

⁵⁴ Un poema contra esa Ley explicaba que «Lagunduko espalauku/ seruko santuak,/ eskaunkes bensiduko/ persegimentuak» («Si no nos ayudaran/ del cielo los santos,/ no venceríamos/ las persecuciones»), cit. en GOROSTIAGA, E.: «La religiosidad del pueblo. Zeanuri», *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, t. IV (1924), pp. 118-133.

⁵⁵ Para profundizar CHRISTIAN, W.: *Las visiones de...*, op. cit.

⁵⁶ CARO BAROJA, J.: *Los Baroja (Memorias familiares)*, Madrid, Taurus, 1978, p. 274.

mur (Toledo), donde fue protagonista de las visiones hasta un concejal del Ayuntamiento, y a lo largo del año también hubo rumores en las provincias de Guadalajara y Palencia⁵⁷. Sin embargo, ninguna llegó a conseguir la popularidad y la complejidad de las visiones de Ezquioga, a las que uno de sus más fervientes defensores definió como «la obra mariana más grande»⁵⁸.

Resulta bastante difícil sintetizar los mensajes que se sucedieron. Hubo una gran cantidad de videntes y las visiones fueron de lo más variopintas, desde la Dolorosa al arcángel San Miguel, hasta el punto que las revelaciones en muchas ocasiones entraron en contradicción. En los primeros momentos, las visiones hicieron referencia a la coyuntura sociopolítica del país, la misma que facilitó la rápida expansión de los hechos, destacando los mensajes que anunciaban una próxima guerra civil. Barandiarán, que creyó que en Ezquioga se producían «fenómenos de psiquismo provocados por la predisposición y la sugestión», apuntaba en su diario:

«D. Policarpo de Larrañaga me ha referido algunas impresiones de su entrevista con el joven Goicoechea de Ataun a quien se dice que la Virgen se le aparece en Ezkioga [*sic*]. Ese joven dijo hace dos días al Sr. Larrañaga que, según le ha manifestado la Virgen, se acercan días luctuosos para Euskalerría; surgirá una Guerra; vendrán de España a someter a los vascos; éstos al principio parecerán vencidos, pero luego cambiarán las cosas y vencerán; en España entera habrá grandes revueltas; serán expulsados los religiosos y aun muertos muchos de ellos; serán quemadas algunas ciudades [entre ellas Madrid]; que los diputados vascos se verán precisados a retirarse de Madrid, porque no conseguirán nada en lo tocante a la libertad religiosa de Euskalerría; por fin Euskalerría triunfará y de aquí saldrá la salvación de España. [...] Otra revelación de la Virgen al joven Goicoechea: en el lugar de las apariciones [en Ezkioga] habrá un día de lucha cruel entre los buenos y los malos; aparecerá una luz misteriosa y perderán la vida en aquel lugar muchos de los últimos [*sic*]»⁵⁹.

⁵⁷ La industria, así como referencias a Bachicabo, en *Vida Nueva*, 31 de octubre de 1931; a Guadamur, en *El Imparcial*, 1 de septiembre de 1931; *El Castellano*, del 31 de agosto de 1931 al 3 de septiembre de 1931; y la crítica en el socialista *Heraldo Toledoano*, 6 de septiembre de 1931; a la de Guadalajara, *Flores y abejas*, 6 de septiembre de 1931, y a la de Palencia en *La Lucha de Clases*, 27 de noviembre de 1931.

⁵⁸ BURGUEA, A.: *Los hechos de Ezquioga ante la razón y la fe*, Valladolid, Casa Martín, 1934, p. 16.

⁵⁹ BARANDIARÁN, J. M.: *Diario...*, *op. cit.*, pp. 671, para la interpretación, y 673-674, para el extracto.

El anuncio de una próxima guerra fratricida no era ninguna novedad. A principios del siglo xx, *la iluminada de la Algaída* ya había anunciado una guerra entre hermanos en España, al igual que haría más tarde la religiosa Eusebia Palomino. Del mismo modo, durante la República las falsas profecías atribuidas a la madre Rafols, supuestamente escritas en 1815, tuvieron una generosa difusión. En realidad, estas revelaciones proféticas habían sido amañadas por una monja de la orden de la propia Rafols. Los textos profetizaban una cercana instauración del Reinado de Cristo, devoción que incluso debería grabarse en la bandera española, tras una purificación sangrienta iniciada a partir de la persecución que, desde el año 1931, iba a intentar la aniquilación de la Iglesia⁶⁰.

En numerosas ocasiones, los prodigios parecían querer responder a las decisiones políticas tomadas en el Parlamento. Así, el día siguiente en que se oficializaba la separación entre Iglesia y Estado aparecieron en el cuerpo de Ramona Olazábal diferentes estigmas, que se hizo con unas cuchillas como se descubriría más adelante. Otras medidas gubernamentales también tuvieron su efecto en las visiones: después de la disolución de la Compañía de Jesús y de la retirada de todos los crucifijos de las escuelas comenzó a multiplicarse un tipo de trance en el que los videntes yacían como crucificados. Se intentaba hacer patente el martirio de la Iglesia ante la iniciativa laicista del gobierno republicano. Posteriormente, los nuevos mensajes se alejaban de lo coyuntural y ponían su empeño en que los creyentes avivaran sus oraciones y la penitencia ante el próximo fin del mundo.

De igual forma, unas niñas de la zona introdujeron en sus visiones unos personajes ajenos a la iconografía católica, ya que una bruja acompañada por un extraño mono les amenazó con la muerte en una aparición. Detrás de estos hechos sólo podía encontrarse el diablo, como confirmó Francisco Goicoechea días después. Según esta interpretación, el mal siguió manifestándose y, en otra de sus apariciones, la bruja apareció con una joven «con falda corta y la blusa sin mangas, la cara muy pintada y el pelo teñido de rubio» que procedía de San Sebastián. Al final, y como respuesta, la Virgen acompañada de una cohorte de ángeles les anunció que lo que

⁶⁰ ARRESE, D.: *Profecías de la Madre Rafols*, Barcelona, Eugenio Subirana, 1940. Más tarde, Esteban Bilbao reconoció que estas profecías le habían acompañado y animado durante su cautiverio; en *La Vanguardia*, 28 de octubre de 1941.

habían visto era el demonio y sus tentaciones⁶¹. Estas visiones señalaban dos de los principales culpables de la situación de la Iglesia: la mujer y la ciudad. Por lo tanto, la mujer, que se había convertido en la reserva moral del catolicismo español, aparecía en otras visiones como la culpable de gran parte de los males del catolicismo, y por extensión de España, por rendir culto a la moda y facilitar la desmoralización de las familias en esas *Babilonias modernas* en que se habían convertido las ciudades⁶².

Los ataques de la izquierda anticlerical española a los hechos de Ezquioga se centraron en dos líneas generales. Por un lado, la politización de las visiones, denunciando la manipulación de las derechas y de los jesuitas de masas incrédulos e ignorantes, y, por otro, atacaban la excesiva comercialidad de las apariciones⁶³. Pero no sólo los anticlericales combatieron la utilización política y la manipulación de las visiones. Dentro del catolicismo guipuzcoano Rafael Picavea, diputado vasco de sólidas creencias religiosas, desacreditó a las visiones y a los videntes desde su diario *El Pueblo Vasco* de San Sebastián⁶⁴. Como señaló César González Ruano, en Ezquioga había «anverso, reverso y canto»⁶⁵.

Al final, las visiones de Ezquioga terminaron desactivándose lentamente en sus manifestaciones públicas a partir del invierno de 1931. En junio del año siguiente, y con la aprobación diocesana, el prestigioso José Antonio de Laburu ofrecía unas charlas en las que

⁶¹ La historia aparece descrita con detalle en el folleto crítico de RODRÍGUEZ RAMOS, J.: *Yo sé lo que pasa en Ezquioga: notas de un reportero*, San Sebastián, Martín y Mena, s. f.

⁶² Puede verse un ejemplo en *La Constancia*, 26 de junio de 1932. Otros ejemplos en CHRISTIAN, W.: *Las visiones de...*, op. cit., pp. 110-112. Da la curiosidad de que en la entrevista que concede Conchita Uríos, quien fue candidata a Miss España, en *Nuevo Mundo*, 29 de enero de 1932, se describe cómo en la pared de su habitación se encontraba «una gran imagen del Cristo de Limpías».

⁶³ Una «comedia de jesuitas» le señalan a STARKIE, W.: *Aventuras...*, op. cit., p. 89. Algunas denuncias en *La Lucha de Clases*, 6 de noviembre de 1931, o en las Cortes, donde se denunció que en la campa se conspiraba contra la República, en *Diario de Sesiones del Congreso*, 13 de agosto de 1931. Sobre la comercialidad, ¡*Adelante!*, 10 de octubre de 1931; ZOZAYA, A.: «¿Qué querrá?», *La Voz de Guipúzcoa*, 19 de julio de 1931, o GIMÉNEZ, J.: «El turismo devoto», *La Voz de Cuenca*, 13 de octubre de 1931.

⁶⁴ Para una biografía, DELGADO, A.: *Rafael Picavea 1867-1946: euskal historia-ren pertsonaia abaztua*, Bilbao, Sabino Arana Fundazioa, 2008.

⁶⁵ GONZÁLEZ RUANO, C.: «La Medalla Milagrosa de Ezquioga tiene anverso, reverso y canto», *Nuevo Mundo*, 14 de noviembre de 1931.

denunciaba el «contagio mental» de las apariciones, negando cualquier sobrenaturalidad de las mismas⁶⁶. Las palabras del jesuita significaron para algunos católicos el soporte para la negación del fenómeno, mientras para otros eran el inicio de su distanciamiento definitivo. Sin embargo, los creyentes más conspicuos lo interpretaron como un insulto a «una prodigalidad del amor divino» hacia España⁶⁷. Preparaba el camino para que el obispo de Vitoria, que ya había prohibido a los sacerdotes católicos acudir al lugar, decretara que las apariciones no tenían ningún carácter divino. Asimismo, el gobernador civil de Guipúzcoa desató una persecución contra los videntes con algunas detenciones y reclusiones en el manicomio de Santa Águeda de Mondragón⁶⁸. Pese a todas las prohibiciones y dificultades, un número limitado de creyentes y videntes continuaron con las visiones de manera privada, en casas o en capillas particulares hasta finales de siglo XX.

Intentando explicar lo sobrenatural

«Mira, para dar versiones simplistas y que después de todo no divierten, vale más no darlas —sentenció Fermín—»⁶⁹.

¿Se puede explicar lo sobrenatural? Y si se pudiese, ¿cómo lo deberíamos hacer? Las apariciones marianas representaron para un número considerable de católicos un mensaje directo de la divinidad. Por ello, creo que se hace necesario elaborar una interpretación para responder al porqué precisamente se produjo en la década de los treinta la coyuntura histórica propicia para el desarrollo de estos fenómenos en España. La denuncia de las muchas falsedades e intereses que se dieron en Ezquioga, o que se han dado en otras de las visiones a lo largo del tiempo, no esclarecen los muchos interrogantes socioculturales que persisten a la deconstrucción de estos hechos. No se trata, sin embargo, de ofrecer un análisis cerrado sobre unos sucesos que entran de lleno en ámbitos tan dis-

⁶⁶ Un amplio resumen de las conferencias en *El Castellano*, 23 de abril de 1932.

⁶⁷ BORDAS, M.: *La verdad de Lo de Ezkioga*, Segorbe, Imprenta de José Suay, 1932, p. 38.

⁶⁸ *La Vanguardia*, 23 de octubre de 1932.

⁶⁹ BAROJA, P.: *Los visionarios...*, op. cit., p. 200.

tintos, pero no esencialmente distantes, como la psicología, la antropología, la sociología o la historia. Por tanto, estas conclusiones quieren ser un ensayo —en su acepción de tanteo— interpretativo.

Habitualmente se ha tratado de comprender el fenómeno visionario del periodo republicano desde un contexto de crisis política. No en vano, las apariciones de la Virgen proliferan en momentos de crisis y es en esos contextos cuando más creyentes arrastran. De forma significativa, las más importantes apariciones desde el siglo XIX se pueden interpretar desde esta perspectiva (Lourdes, Fátima, Medjugorje, etcétera). En España, no sólo las apariciones marianas durante la Segunda República, sino también todo el entramado visionario urdido durante la Transición, se explicarían a partir de coyunturas críticas. A pesar de todo, es una explicación simplista plantear los momentos de incertidumbre política y social como la única causa de este tipo de sucesos desdeñando, como se hace habitualmente, el entramado cultural católico.

Como se ha intentado demostrar en este trabajo, lo sobrenatural era un ingrediente indispensable de la cultura católica. De hecho, en la década de los años treinta se había consolidado una potente *cultura visionaria*, que se encontraba bien engarzada dentro del catolicismo español⁷⁰. La gran mayoría de los católicos podía creer o no en unos sucesos como los de Ezquioga, pero aceptaba mayoritariamente la posibilidad de las manifestaciones divinas. En otras palabras, existía un lenguaje cultural común sobre lo sobrenatural del que muy pocos católicos escapaban y que se había ido construyendo en el *revival* católico decimonónico. De esta forma, las visiones durante la Segunda República se mantuvieron en gran medida dentro de este contexto religioso. En este caso, ya no se trataba de la tradición visionaria medieval, aunque aún se mantenían aspectos de la misma, sino de la tradición establecida por las tres apariciones francesas de la primera mitad del siglo XIX. Un esquema que Carlos M. Staehlin definió como «pastoril» y se mantuvo sin variación hasta la segunda parte del siglo XX⁷¹. Ese material que se fue difun-

⁷⁰ El concepto en APOLITO, P.: *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*, Milano, Feltrinelli, 2002.

⁷¹ STAEHLIN, C.: *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, Razón y Fe, 1954, pp. 148-152. El jesuita lo resume a partir de cuatro elementos: 1) la visión la tienen unos niños en el campo en un árbol o cueva; 2) la figura se presenta como la Virgen María, confía unos secretos y manda erigir una ermita, anunciando que habrá un milagro confirmador; 3) hay un mensaje de penitencia de los buenos por los pecados de los

diendo, a partir de textos piadosos, sermones y la propagación de historias de visiones, fue configurando el soporte simbólico de videntes y creyentes. Es más, este marco cultural consiguió desplazar y eliminar otras visiones por heterodoxas, como por ejemplo las de brujas en Ezquioga.

Para la aceptación de las apariciones, el mensaje transmitido no podía entrar en colisión con la fe de los creyentes arremolinados en torno a los visionarios. Por ello, estos fenómenos expresan nítidamente las preocupaciones y temores del grupo que se reúne en los espacios de las apariciones —y ya en la época existía un nutrido círculo de peregrinos que recorría esta particular geografía de los «prodigios divinos»—, así como la mentalidad que se esconde tras la comunidad a la que pertenecen. Era imprescindible para su aceptación popular que los mensajes y las actitudes de los videntes no se encontraran fuera de ese marco cultural, ya que cualquier variación o comportamiento inconveniente ofrecería el descrédito inmediato de las propias apariciones. En Ezquioga, como señala Christian, se descartaron varios videntes porque sus mensajes se juzgaron como inventados o demoníacos⁷².

En realidad, y a pesar de la existencia de esta cultura visionaria, cada aparición ha intentado ser descifrada desde las más diversas interpretaciones, desde la bendición mariana al castigo divino, pasando por la ayuda celestial ante una situación complicada. Al inicio de la década de los treinta, la interpretación más difundida en los ambientes visionarios a nivel internacional era que «había llegado la hora de la ofensiva de Dios contra las apostasías individuales y colectivas; hora de penitencia y castigo, pero también de misericordia»⁷³. Lo demostraban, según sus defensores, las diferentes apariciones marianas a lo largo y ancho de Europa, las curaciones masivas en santuarios como Lourdes, o las señales de la Pasión de Cristo que aparecían en los estigmatizados, como la alemana Therese Neuman. En España, las múltiples apariciones de la Dolorosa y los mensajes transmitidos por los videntes parecían demostrar la pertinencia de este razonamiento para los creyentes. Además, las emociones vividas en los lugares de las visiones se convirtieron en el

malos; y 4) en uno de los últimos días de la aparición ocurre algo que es interpretado enseguida como milagroso.

⁷² CHRISTIAN, W.: *Las visiones de...*, *op. cit.*, p. 403.

⁷³ POLO, J.: «La ofensiva de Dios», *El Castellano*, 11 de septiembre 1931.

«pegamento» que unía a los individuos, que procedían de los diferentes estratos de la sociedad⁷⁴. Así pues, los rituales colectivos que desarrollaron estas visiones públicas sirvieron para fortalecer la solidaridad entre sus miembros y la autoidentificación personal⁷⁵.

Asimismo, faltaría por introducir en el análisis dos conceptos esenciales: tradición y memoria⁷⁶. Precisamente, no puede existir religión si no hay una apelación consciente y constante a la tradición. De esa forma se comportan los propios creyentes al eliminar del *canon* aquellas visiones que chocan con su fe. Unas creencias que se encuentran necesitadas de la memoria de una continuidad, que se convierte, en definitiva, en la versión legitimadora de la tradición. De hecho, muchas de las leyendas de las apariciones medievales que nos han llegado fueron transcritas más de un siglo después, pero seguían manteniendo toda la viveza del momento⁷⁷. En la década de los treinta, en la mayoría de las localidades españolas, aún quedaban residuos de la memoria de esos hechos prodigiosos pretéritos. Y, como en la Edad Media, tanto la tradición como la memoria se encontraban inmersas en un universo local, y no sólo en el ámbito rural, donde se dirimían y reconstruían incesantemente.

Por ello, no puede sorprendernos que las apariciones marianas, aun inmersas en un contexto católico y universal moderno, fueran interpretadas desde una dinámica local. Así pasó en Ezquioga, en Mendigorriá o en Guadamur. Asimismo, en Valladolid, la Virgen también se apareció a un joven pastor proporcionándole un mensaje sobre la paz espiritual futura de España y transmitiendo a la vez su deseo de la rápida restitución de la antigua efigie mariana en la iglesia del pueblo, que había sido sustituida por una más moderna⁷⁸. Como tantas otras veces, se producía una dualidad en el mensaje, mezclando lo general con lo particular. No en vano, las apariciones no pueden tener existencia fuera del marco simbólico y cultural de los protagonistas. Y ese marco

⁷⁴ TURNER, J., y STETS, J.: *The Sociology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 1.

⁷⁵ COLLINS, R.: «Social movements and the focus of emotional attention», en GOODWIN, J.; JASPERS, J., y POLLETA, F. (eds.): *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, pp. 27-44.

⁷⁶ Para una profundización HERVIEU-LÉGER, D.: *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, y LOUZAO, J.: «La recomposición religiosa...», *op. cit.*

⁷⁷ CHRISTIAN, W.: *Apariciones en Castilla...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷⁸ *La Vanguardia*, 26 de marzo de 1932.

estaba inmerso en una cultura de fuerte raigambre localista en la tensa coyuntura de la España republicana. Para comprender mejor este último aspecto bastará con detenerse a analizar una aparición desconocida a nivel historiográfico y que se produjo unos meses antes del inicio de la guerra civil.

En la provincia de Alicante, en abril de 1936 se manifestó la Virgen del Rosario en Rojales, pueblo del que era patrona⁷⁹. Según se narra, la Virgen se apareció sobre un álamo el domingo de Resurrección, la multitud se agrupó en torno al árbol para observarla, «¡y los *rojos* cortaron el árbol!»⁸⁰. Habrá que recordar que ese mismo año el 14 de abril hizo coincidir la proclamación de la República y las celebraciones del Jueves Santo. En bastantes lugares, como en el propio Rojales, se produjeron disturbios y enfrentamientos. Así las cosas, se decidió no hacer ese domingo la tradicional procesión del Encuentro, en el que la Virgen del Rosario y el Santísimo se encontraban en una de las plazas del pueblo. Como es lógico, los católicos interpretaron la visión como una protesta por la ruptura de la tradición. El hecho, además de mostrarnos cómo muchas apariciones se olvidan y no entran a formar parte del *canon* aparicionista, nos indica la importancia de la interpretación de la memoria y de la tradición dentro del ámbito local.

La visión recordaba así, para los católicos, que mientras el pueblo conservase la fe sería bienaventurado bajo la protección divina. En Ezquioga, por ejemplo, desde el inicio se interpretaron las visiones como la recompensa que recibieron aquellos que mantenían la devoción y entre los primeros mensajes de la Virgen destacaba la petición de rezar el Rosario, lo que no era trivial de ninguna manera⁸¹. Desde principios de siglo, oraciones como el propio Rosario o el Ángelus habían ido perdiendo la presencia cotidiana que hasta entonces habían mantenido. En algunos pueblos aún estaban bastante extendidos, pero era patente que esa tradición estaba perdiéndose incesantemente, ya que muchos jóvenes, mientras en sus casas se rezaba como de costumbre, se encontraban fuera disfrutando de sus momentos de ocio. Hasta en el mundo rural se estaban viviendo cambios profundos que facilitaban situaciones hasta entonces ini-

⁷⁹ TORBADO, J.: *¡Milagro, milagro!*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000, p. 449, y CALLEJO, J., y SIERRA, J.: *La España extraña*, Madrid, Edaf, 1997, pp. 275-278.

⁸⁰ La expresión *ibid.*, p. 277.

⁸¹ CHRISTIAN, W.: *Las visiones de...*, *op. cit.*, p. 54.

maginables, que anunciaban, al menos para el clero vasco y los católicos más devotos, el resquebrajamiento de la comunidad.

A modo de breve conclusión

¿Por qué dentro de la abundante movilización católica desarrollada durante el Sexenio no se produjo ningún fenómeno similar a los destacados en este trabajo? Esta llamativa constatación ha sido clave para poder explicar la centralidad que se ha otorgado a la cultura a lo largo de estas páginas. Por esta razón, mi principal objetivo ha sido poner de relieve el importante papel desempeñado por el universo sobrenatural en el imaginario católico durante el primer tercio del siglo xx. Es cierto que el régimen republicano facilitó una oportunidad política para su desarrollo, pero conviene subrayar también otros aspectos, como el intenso tejido cultural y simbólico desarrollado por el catolicismo internacional y español durante décadas, si no queremos correr el riesgo de limitar nuestras perspectivas analíticas, tanto a nivel general como particular.

Asimismo, y aunque se pueda reprochar que este estudio adolece de capacidad explicativa global al estar centrado en un aspecto tan extravagante, solamente se ha pretendido ensayar una nueva vía de estudio para enriquecer y matizar las visiones sobre el hecho religioso en la España contemporánea. William A. Christian cerraba su libro sobre los sucesos de Ezquioga refiriéndose a su propia obra como un recuerdo de la «aventura espiritual» de unas personas que se encontraban camino del olvido⁸². Él, como ningún otro, ha sabido considerar un mundo marginal, incluso oculto, con el que nunca nos podremos sentir identificados y asumir como propio. Sin embargo, la importancia social y religiosa de lo sobrenatural en la vida cotidiana de los católicos españoles de la época está fuera de toda duda. Además, este análisis nos proporciona una herramienta indispensable para entender las múltiples adaptaciones del catolicismo ante la transformación del mundo contemporáneo: toda una cultura visionaria católica apocalíptica, que reprobaba la modernidad, se cimentó al calor de las apariciones. Al fin y al cabo, ésta es una historia humana, demasiado humana.

⁸² *Ibid.*, p. 403.