

La Virgen y lo sagrado. La cultura aparicionista en la Europa contemporánea¹

The Virgin and the Sacred. Apparicionist Culture in contemporary Europe

Joseba LOUZAO VILLAR
Universidad de Alcalá de Henares
joseba.louzao.villar@gmail.com

Fecha de recepción: 14-01-2019

Fecha de aceptación: 06-03-2019

RESUMEN

La historia del cristianismo no se entiende sin el complejo fenómeno mariano. El culto mariano ha afianzado la construcción de identidades colectivas, pero también individuales. La figura de la Virgen María estableció un modelo de conducta desde cada contexto histórico-cultural, remarcando especialmente los ideales de maternidad y virginidad. Dentro del imaginario católico, la Europa contemporánea ha estado marcada por la formación de una cultura aparicionista que se ha generado a partir de diversas apariciones marianas que han establecido un canon y un marco de interpretación que ha alimentado las guerras culturales entre secularismo y catolicismo.

PALABRAS CLAVE: catolicismo, Virgen María, cultura aparicionista, Lourdes, guerras culturales.

ABSTRACT

The history of Christianity cannot be understood without the complex Marian phenomenon. Marian devotion has reinforced the construction of collective, but also of individual identities. The figure of the Virgin Mary established a model of conduct through each historical-cultural context, emphasizing in particular the ideals of maternity and virginity. Within the Catholic imaginary, contemporary Europe has been marked by the formation of an apparitionist culture generated by various Marian apparitions that have established a canon and a framework of interpretation that has fuelled the cultural wars between secularism and Catholicism.

KEY WORDS: Catholicism, Virgin Mary, apparicionist culture, Lourdes, culture wars.

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “¿Hacia una superación del conflicto catolicismo-laicismo? España 1960-1975”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2014-55393-C2-1-P).

1. INTRODUCCIÓN: LA VIRGEN Y LO SAGRADO EN LA HISTORIA

La historia del cristianismo, especialmente del catolicismo y de las diversas iglesias ortodoxas, no se puede comprender sin el protagonismo adquirido por la Virgen María desde cualquier perspectiva, ya sea esta social, cultural o teológica². El culto mariano ha sido uno de los principales pilares de la espiritualidad y la devoción cristianas³. Se convirtió pronto en una de las principales claves del universo cristiano dentro del “depósito de la fe” (*sensus fidei*). La lista de los teólogos cristianos que se han ocupado de su figura y han enriquecido el pensamiento mariológico es inmensa. Desde Oriente a Occidente, pasando por autores como Efrén de Siria, Karl Rahner, Hildegard de Bigen, Juliana de Norwich, Tomás de Aquino, Lutero o Georges Florovsky. Cada época ha tenido que expresar el significado de María para la comunidad cristiana, lo que ha diversificado interpretaciones y prácticas. El arte también ha jugado un papel esencial a la hora de generar y reproducir las diversas imágenes marianas que se han ido desarrollando con el paso del tiempo⁴. Composiciones musicales, esculturas, pinturas u obras poéticas han reflejado la forma de pensar y de creer. Además, los espacios sagrados, desde las grandes catedrales a las más humildes ermitas, han sido construidos para venerar a María. Y a nivel mucho más popular, a lo largo de los siglos, no ha habido localidad de tradición católica u ortodoxa que no haya vivido bajo el patronato mariano, que se percibía en festividades, romerías y procesiones⁵.

No nos podemos aproximar a la historia del cristianismo sin prestar atención al fenómeno mariano, tan complejo como elusivo. El culto mariano ha afianzado la construcción de identidades colectivas, pero también individuales, porque logró compendiar en la figura de María una interpretación del mundo y un modelo de conducta que se coloreaba con los matices concretos de cada contexto histórico-cultural remarcando la virginidad y la maternidad⁶. La simbología mariana ha conseguido representar de forma simplificada y emocional una tradición cultural y teológica mucho más compleja, que remarcaba la importancia de la encarnación divina desde la clave cristiana. A nivel popular, la Virgen María se convirtió en uno de los pilares sobre los que se asentaban las certezas de la fe de las que era la máxima depositaria. Y, no por ello menos importante, María se transformó en el espejo modélico en el que cualquier mujer creyente debía mirar y en una fuente de significados de género⁷.

Desde la amplitud de un tema con múltiples aristas, este trabajo pretende acercarse al lugar de la Virgen María en el cristianismo contemporáneo desde la cultura aparicionista que se fue generando en relación a los episodios sobrenaturales que anunciaban videntes en todos los continentes y que generó una tradición que entendía estas visiones como algo “normal”⁸. Tenemos que prestar atención a las apariciones marianas en el marco de la Iglesia católica para comprender en toda su profundidad la evolución del hecho religioso

2 S. De Fiores, *María. Nuovissimo dizionario*, Bologna, EDB, 2 vols., 2006.

3 M. Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London, Penguin, 2010.

4 J. Bugslag, “Material and Theological Identities: A Historical Discourse of Constructions of the Virgin Mary”, *Théologiques*, 17/2 (2009), pp. 19-67.

5 S. Rodríguez Becerra, “Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo”, *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, 6 (2014), pp. 101-121; H. Driessen, “Local Religion Revisited: Mediterranean Cases”, *History and Anthropology*, 20/3 (2009), pp. 281-288.

6 J. Pelikan, *María a través de los siglos. Su presencia en veinte siglos de cultura*, Madrid, PPC, 1997.

7 M. Warner, *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

8 S. L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princenton, Princeton University Press, 2014. El concepto de “cultura visionaria” lo ha utilizado el etnólogo Paolo Apolito, por ejemplo, en P. Apolito, *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama*, University Park, Penn State University Press, 1998.

en la contemporaneidad⁹. En la actualidad, el análisis cuantitativo de las mismas ya es complejo de por sí, ya que nos encontramos con diversas proyecciones numéricas que no coinciden en exceso. A lo largo de la historia, nos encontramos con más de dos millares de apariciones tanto a nivel privado como público¹⁰. Como en otras ocasiones, habrá que recalcar que estudiar lo sobrenatural desde una mera perspectiva crítica-racionalista puede ser válido y legítimo, pero no es la perspectiva más interesante para la labor de un historiador que quiere comprender ese país extraño que es el pasado¹¹. Y es que, como señaló Quentin Skinner, por muy extrañas o ilógicas que nos parezcan las creencias de los sujetos históricos con los que trabajamos, debemos tratar de hacer que estos parezcan tan racionales como sea posible¹².

La figura de la Virgen María se situó así en el centro. En todo el continente, dentro de un proceso de transformación iniciado en la Edad Moderna, la devoción popular y local medieval de los santos pasó a focalizarse en la piedad mariana¹³. De esta forma, en María se confirmaba la fe católica frente a la incredulidad reinante y, por encima de cualquier otro acontecimiento, las esperanzas se colocaban en la mariofanía de Lourdes en el sur de Francia, que potenció el santuario de peregrinación más popular del siglo XIX católico¹⁴. En una Europa plagada de conflictos normativos y guerras culturales en torno a la religión, Lourdes era una prueba, a la vez salvífica y expiatoria, del potencial político y movilizador del catolicismo¹⁵. Esta cultura visionaria fue la versión católica de las tensiones apocalípticas que vivieron otras comunidades religiosas dentro del protestantismo, el judaísmo o el islam¹⁶. Por lo tanto, estamos ante una parte de la historia que está aún por hacer.

2. REPENSAR LO SAGRADO, REPENSAR LO SOBRENATURAL: UNA HISTORIA (POSIBLE) DE LOS MILAGROS

La experiencia de lo sagrado es imprescindible para comprender en todas sus dimensiones el hecho religioso. Sin esta no sería posible la religión. Lo sagrado, además, es clave para delimitar las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural. Las creencias relacionadas con lo sobrenatural han jugado un papel esencial en las experiencias religiosas desde la Prehistoria¹⁷. Para los creyentes, la realidad no se agota con el mundo

9 R. Laurentin y P. Sbalchiero (dirs.), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie*, Paris, Fayard, 2007.

10 "On peut également penser que l'existence de cette culture a contribué à rendre *normal* le fait de voir la Vierge", en M. Albert Llorca, "Les apparitions et leur histoire", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 116 (2001), p. 65.

11 La conocida expresión en D. Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.

12 Q. Skinner, *Visions of Politics. Volumen 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 40.

13 W. A. Christian, "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días", en C. Lisón Tolosana (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49-105. Del mismo autor son indispensables sus acercamientos en Ídem, *Apariciones Castilla y Cataluña (siglo XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990 e Ídem, *Religiosidad local en la España de Felipe II.*, Madrid, Nerea, 1991.

14 R. Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Press, 1999. El concepto de mariofanía y sus implicaciones en C. Langlois, "Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire", en J. Comby (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.

15 J. Louzao, "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.

16 A. Amanat y M. T. Bernhardsson (eds.), *Imagining the End. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, London and New York, I. B. Tauris, 2002.

17 J.-P. Albert y G. Rozenberg, "Des expériences du surnaturel", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 (2009), p. 14.

natural. Lo sobrenatural se convierte así en aquello que supera la naturaleza y se liga a la trascendencia¹⁸. Los milagros son un aspecto esencial desde esta perspectiva. Y es que, como afirman los sociólogos de la religión Rodney Stark y Roger Finke, “si no hay seres sobrenaturales, entonces no habría milagros, no habría salvación, la oración no tendría objeto, los mandamientos no serían más que sabiduría antigua y la muerte sería el fin¹⁹”. De esta forma, el “reino de lo sobrenatural” se convirtió para los creyentes en un fenómeno muy natural²⁰.

No sabemos si, como señalan algunos científicos cognitivistas, lo sobrenatural forma parte de nuestra humanidad²¹. Pero está claro que juega un papel esencial en el hecho religioso entendido en un sentido amplio. Vamos a detenernos en el campo de los milagros para explicar esta relación entre lo sagrado y lo sobrenatural. Porque la interpretación de lo que es milagroso y lo que no lo es necesita de una aproximación histórica. Sin este paso previo de historización no podremos comprender en toda su profundidad el papel jugado en cada contexto por lo sobrenatural. En otras palabras, no es lo mismo hablar de milagro para la Historia Antigua que para la Contemporaneidad porque los milagros están relacionados con la cosmovisión de los sujetos²². Como han puesto de manifiesto algunos estudios, este universo sobrenatural nos permite establecer significados y motivaciones diversas a las propias vidas de los creyentes²³. Y es que la religiosidad popular había establecido la suposición implícita de que los lazos con lo sobrenatural operaban de la misma forma que las relaciones entre los humanos²⁴. Solo desde esta perspectiva podemos comprender más adecuadamente el fenómeno mariano. La Virgen era pensada entonces como una intermediaria para poder llevar a cabo los milagros.

En la historia del pensamiento cristiano fue Tomás de Aquino quien estableció la distinción entre los órdenes de la realidad. En su afán sistematizador, el universo sobrenatural se colocaba de forma central en lenguaje filosófico y cultural del Medievo²⁵. Lo sobrenatural se contrapuso con lo natural, pero ambos mundos habían sido creados por Dios. De tal forma, el Aquinate definía el milagro como “aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Evidentemente esto no puede hacerlo más que Dios, porque cualquier cosa que haga el ángel o cualquier otra criatura, con su propia, virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por lo tanto, no es milagro. Así, pues, resulta evidente que sólo Dios puede hacer milagros” (*Summa Theologiae*, I, q. 110, a. 4). En sociedades sacralizadas, como eran las medievales o de la incipiente modernidad, no existe en el imaginario colectivo una división clara entre lo natural y lo sobrenatural²⁶.

18 Una puesta al día de esta tema en L. Oviedo Torró, “Natural y sobrenatural: un repaso a los debates recientes”, en A. Alonso Bedate (ed.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 151-166.

19 R. Stark y R. Finke, *Acts of Faith: Explaining Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 146.

20 J. Martí, “Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, en E. Ardèvol y G. Munilla (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial Universitat Oberta Catalunya, 2003, p. 23.

21 B. Hood, *Supersense: Why We Believe in the Unbelievable*, New York, HarperOne, 2009.

22 J. Boufflet, *Une histoire des miracles. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2008.

23 B. Walker, “Introduction”, en B. Walker (ed.), *Out of the Ordinary Folklore and the Supernatural*, Utah, Utah State University Press, 1995, p. 1.

24 H. Driessen, “Local Religion Revisited: Mediterranean Cases”, *History and Anthropology*, 20/3 (2009), p. 283.

25 C. S. Watkins, *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 18-20.

26 C. A. González Sánchez, *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la*

Los creyentes se sentían protegidos, desde la gran diversidad de tradiciones locales y regionales, por espacios, personas y objetos sagrados. La idea que subyacía era que Dios podía, y debía, actuar en la historia humana acercándose al mundo natural para controlarlo. Muchos devotos consideraban que existía la posibilidad de que la divinidad participase del mundo físico para romper las leyes físicas que había creado²⁷. El tiempo del Barroco estuvo marcado por la experiencia de lo sobrenatural y lo milagroso, que tuvo repercusiones directas en una compleja y rica imaginería, con producciones artísticas que dramatizaban y actualizaban la experiencia de lo sobrenatural²⁸. El culto a los santos ocupó un espacio preeminente como figuras que conseguían intermediar entre la comunidad y Dios. Y la Virgen María, con sus santuarios y objetos, se convirtió en una figura protectora en épocas de incertidumbre²⁹. Pero lo sobrenatural no solamente se manifestaba en el ámbito de lo sagrado. La figura del demonio o de las brujas participaron de este mundo preternatural³⁰. De esta forma, las distintas inquisiciones tuvieron la misión de desentrañar quién estaba detrás de cualquiera de estos acontecimientos que escapaban de lo natural³¹.

Desde este modelo interpretativo, la distancia entre lo natural y lo sobrenatural se fue acrecentando hasta que el neotomismo contemporáneo quiso blindar a la Iglesia frente la corriente de pensamiento racionalista que intentaba arrinconar lo sobrenatural³². Y es que los pensadores ilustrados, incluso los que pertenecían a una Ilustración religiosa, lucharon contra lo que consideraban tradiciones supersticiosas y tendencia irracionalista. La distancia entre ambos mundos parecía entonces insalvable. El racionalismo ilustrado socavó la base para estas creencias sobrenaturales sobre la reflexión crítica que se produjo después del gran terremoto de Lisboa de 1755. También se produjo una transformación paradójica de la percepción del milagro. Jean-Jacques Rousseau consideraba que si se le quitaban a Jesús todos sus milagros, el mundo caería a sus pies³³. Si hasta entonces el milagro había mantenido una función de demostración de lo que la fe declaraba, los ilustrados consideraron que estos dificultaban la posibilidad de acercarse a una figura como la de Jesús, al que terminaban por reducir a un maestro de sabiduría. La respuesta teológica del momento fue aferrarse al uso de un lenguaje calcado directamente de la tradición tomista. El milagro, en definitiva, era considerado como “un hecho sensible, obrado por Dios, al margen del curso común de la naturaleza. [...] Puesto que en el milagro se hace una excepción en las leyes de la naturaleza, esta excepción atañe a la ley en acto segundo y no en acto primero [...]”. Dios debe ser la causa eficiente del hecho milagroso, de una manera física o al menos moral³⁴.

expansión atlántica (siglos XV-XVII), Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 76.

27 G. Levi, *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990, p. 44; A. Rubial García, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 243.

28 J. A. Maravall, *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1975.

29 J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

30 J. B. Russell, *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*, Cornell, Cornell University Press, 1992.

31 K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribner's, 1971.

32 E. Coreth (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo I: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 1994; Ídem, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*, Madrid, Encuentro, 1994.

33 J. J. Rousseau, *Ouvres Completes. Tome VII*, Francfort, H. Bechhold, 1856, p. 57.

34 *Suma de Sagrada Teología* (n. 160-163), citado en S. Béjar, *Los milagros de Jesús*, Barcelona, Herder, 2018, p. 19.

Desde esta perspectiva es necesario hacer estos apuntes sobre los milagros. De hecho, la mayoría de lo que se ha defendido como milagro ha estado enmarcado en el culto mariano. La Virgen era la intermediaria preferida para romper con el mundo natural. Lo sobrenatural podía tener la “causa eficiente” en Dios, pero no se desligaba de lo mariano. Recordamos que existen diversas advocaciones marianas que remarcaban “los milagros” y a nivel popular no fueron pocos los que le concedieron el título de “la Milagrosa”. No podemos olvidar que muchos de estos debates se encontraban en la posición que debía ocupar la Virgen. Por ejemplo, en relación a si se podía considerar a María como “Corredentora” o no. El debate se ha relanzado recientemente, en especial dentro de la cultura aparicionista que estamos estudiando, lo que demuestra que no se ha cerrado del todo.

Pero esto no nos puede llevar a equívocos. La crítica ilustrada y positivista no desencantó el mundo, tal y como pensó Max Weber, ante el avance la revolución científica y el racionalismo³⁵. Entre finales de la era napoleónica y el estallido de la Gran Guerra, las religiones universales atravesaron un tiempo expansivo y de consolidación a nivel global. Lo sobrenatural fue un ingrediente indispensable en este avance. A lo largo del siglo XIX, como puso de manifiesto Thomas Kselman para el caso francés, los milagros permitieron a las personas y a las comunidades locales resolver períodos críticos, tanto a nivel individual como colectivo³⁶. La inmensa mayoría de los creyentes aceptaron mayoritariamente la posibilidad de las manifestaciones divinas en el mundo. Como comprenderemos más adelante, este proceso un lenguaje cultural común sobre lo sobrenatural en torno a las apariciones marianas del que pocos católicos escapaban, lo que a veces también se ligó a la tradición profético-apocalíptica que se reconfiguró con la Revolución francesa y sus consecuencias³⁷. Con la configuración definitiva del papa como cabeza de una Iglesia rigurosamente centralizada se fue azuzando un resurgimiento católico³⁸. Y estas transformaciones también repercutieron más allá de la religiosidad tradicional cristiana. En las sociedades industriales se produjo una resemantización del universo sobrenatural a partir de una mezcla entre los descubrimientos científicos y el cultivo de espiritualidades que rompían con la tradición cristiana o se encaminaban por lecturas heterodoxas de la misma. Desde esta perspectiva, se comprende la atracción que produjeron diversas corrientes neo-religiosas, como el espiritismo, la teosofía o el mesmerismo³⁹.

3. LA EDAD DE ORO MARIANA: UN TIEMPO DE CAMBIO PARA LA VIRGEN

El teólogo alemán Karl Rahner habló de una “era piana”, encerrada entre los pontificados de Pío IX (1846-1878) y Pío XII (1939-1958), en la historia de la Iglesia contemporánea, que representó como un “monolitismo romano⁴⁰”. Ambos papados estuvieron coloreados por el culto a la Virgen. De esta forma, este período también se convirtió en una auténtica edad

35 M. Weber, *Ensayos sobre sociología religiosa*, Madrid, Taurus, 1983.

36 T. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.

37 H. Multon, “Catholicisme intransigent et culture prophétique: l’apport des Archives du Saint Office et de l’Index”, *Revue historique*, 621 (2002), pp. 109-137 y F. J. Ramón Solans, “La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX”, *Hispania*, 56 (2017), pp. 471-496.

38 Véase J. Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014. También J. Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Ediciones, 2011, pp. 31-68.

39 S. Lachapelle, *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853-1931*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2011; J. Harvey, *Photography and Spirit*, London, Reaktion Books, 2007; U. Linse, *Videntes y milagros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

40 K. Rahner, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona, Herder, 1978, pp. 138-140.

dorada mariana. Pío IX definió la evolución decididamente de la devoción mariana con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Se dogmatizaba así una creencia tradicional, si bien ampliamente discutida hasta entonces, que se había convertido en un lugar habitual a partir del siglo XVI en algunos espacios geográficos católicos como el caso de los territorios de la Monarquía Hispánica. Por su parte, un siglo después Pío XII estableció otro dogma relacionado con la Virgen, el de la Asunción corpórea en el cielo de María. Ambos dogmas estaban interconectados, ya que la Virgen podría ser entronizada en el cielo tras su muerte por su nacimiento sin mancha⁴¹.

El camino había sido preparado a lo largo del siglo XVIII, especialmente por el impulso de dos sacerdotes: Alfonso María Liguori (*Las glorias de María*) y Louis-Marie Grignion de Montfort (*El secreto de María* y *La verdadera devoción*). Si el primero ayudó con sus oraciones marianas y eucarísticas a muchos católicos a rezar cotidianamente, el segundo – fundador de los Misioneros de la Compañía de María– fue el impulsor de la “santa esclavitud de María” con su popular forma devocional de “perfecta consagración a la Santísima Virgen”: “por María, con María, en María, para María”. Y es que para Montfort el “reinado de Jesucristo” solamente se podía preparar como consecuencia del conocimiento y reinado de la Virgen⁴². En torno a esta figura, se configuraron y crecieron otras devociones importantes para la piedad popular de la época, como la Sagrada Familia o san José (que sería nombrado patrono de la Iglesia en 1870). Tampoco podemos desdeñar que una parte considerable de los carismas e instituciones religiosas fundados entre los siglos XVIII y XIX ponían en su centro la piedad mariana. O los debates, que se arrastraban desde mucho antes, sobre el lugar de la Virgen en la práctica devocional que enfrentaron a diferentes teólogos del momento. Porque tanto las antiguas órdenes medievales, como los franciscanos o los dominicos, o las modernas, como los jesuitas, siempre tuvieron muy presente el hecho mariano.

A mediados del siglo XIX, la devoción a la Virgen María se convirtió en uno de los principales puntales contrasecularizadores de la Iglesia católica en un proceso en el que, paradójicamente, la iconografía mariana iba desligándose de Jesús (especialmente como Niño Jesús). La defensa de la Inmaculada Concepción ofrecía un marco socio-cultural de la identidad católica femenina⁴³. El reguero de apariciones marianas del siglo XIX se inició con la visión de la religiosa Catherine Labouré, que pertenecía a las Hijas de la Caridad, en noviembre de 1830, aunque a lo largo de su vida se mantuvo el anonimato de la visionaria. Conocida popularmente como la aparición de la “medalla milagrosa”, esta joven novicia recibió la misión de la Virgen de que acuñara una medalla que aludía a su “inmaculada concepción” en el convento de la Rue du Bac de París. La medalla entraba de lleno en el campo dogmático y, precisamente, en uno de los aspectos más discutidos del momento. El objeto de culto tenía un lema, en torno a la imagen de María, que remarcaba la piedad inmaculista “Oh, María, concebida sin pecado original, rogad por nosotros que acudimos a Vos”.

De esta forma, esta medalla pronto consiguió un recorrido devocional propio y se convirtió en signo de lo milagroso como había prometido la Virgen a la joven novicia francesa. Era un aldabonazo para los defensores de la “inmaculada concepción” de María. La Iglesia católica, al final, terminaría por dar su aprobación para el culto en 1897.

41 R. Collins, *Los guardianes de las llaves del cielo*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 521.

42 L. M. Grignion de Montfort, *Escritos marianos selectos*, Madrid, San Pablo, 2014.

43 R. Mínguez, “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60.

Pocos años después, la aparición mariana de La Salette (1846) y de Lourdes (1858) revitalizaron el culto mariano en Francia y en el resto del mundo católico. A medio camino entre el universo tradicional y las transformaciones modernas, ambos fenómenos favorecieron la recuperación de lugares sagrados abandonados. En La Salette, la Virgen aconsejaba – mientras lloraba – que el mundo se arrepintiera porque, si no se producía este acto de contrición, llegarían grandes castigos y sufrimientos para la Humanidad⁴⁴. Por su parte, la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción conseguía la “aprobación mariana” cuatro años después con las apariciones en Lourdes a la joven Bernardette Soubirous. Pero no se puede desconectar el entramado devocional católico de aquel contexto. Como testimoniaba el Superior General de los Hermanos Maristas en 1877 al referirse a las bases de su congregación, dedicada “a implantar en los corazones jóvenes, las tres grandes devociones de nuestra época: el del Sagrado Corazón de Jesús, el de la Inmaculada y el de la Iglesia en la persona sagrado del Soberano Pontífice, Vicario de Jesucristo en la tierra⁴⁵”.

En menos de una década, Lourdes se convirtió en una parte importante del imaginario católico. El historiador Jaroslav Pelikan señaló que si “Roma era la cabeza de la Iglesia, Lourdes era su corazón⁴⁶”. Pero no podemos olvidar que la jerarquía habitualmente no recibió con entusiasmo este tipo de mensajes. La primera respuesta siempre fue la ambigüedad, cuando no el rechazo categórico. Así, por ejemplo, fueron las propias autoridades eclesiásticas las que torpedearon la expansión de expresiones aparicionistas como las de Marpigen en Alemania o Ezquioga durante la Segunda República española⁴⁷. De hecho, en el caso vasco el jesuita y documentalista José Antonio Laburu recorrió con el beneplácito de la jerarquía eclesiástica diferentes localidades para ofrecer una serie de conferencias que negaban la sobrenaturalidad de las apariciones que se producían en Guipúzcoa.

Y es que los lugares de las apariciones se convirtieron en centros sagrados donde se ofrecía la posibilidad de estar más cerca de la divinidad. Las apariciones marianas ofrecían las claves para transmitir ese plan de Dios para la Humanidad. Además, muchos de estos espacios eran el testimonio de la presencia de lo sobrenatural en la tierra que chocaba con los intereses de los eclesiásticos. Por ello, Lourdes se convirtió en un centro de curación por excelencia⁴⁸. Desde entonces, se ha asegurado que unas siete mil personas se han curado en aquel espacio sagrado con sus aguas milagrosas, aunque solamente 69 de ellas hayan sido reconocidas oficialmente a nivel eclesial. Lourdes fue creciendo con fuerza a lo largo de los años. En 1958, año del centenario de las apariciones originales, se construyó una basílica que tenía una capacidad para 25.000 fieles. Era la prueba definitiva de la fuerza devocional de un lugar ya de por sí sagrado.

Y todos los católicos europeos esperaron con ansia que apareciera un Lourdes en clave nacional, es decir, un “nuevo Lourdes⁴⁹”. En España, las publicaciones católicas, de

44 F. Angelier y C. Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, Actes du colloque de l'institut catholique de Paris (29- 30 de novembre de 1996), Grenoble, Jérôme Million, 2000.

45 Citado en B. Horaist, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Palais Farnèse, École Française de Rome, 1995, p. 3.

46 Citado en J. Pelikan, *María a través...*, p. 190.

47 D. Blackburn, *Marpigen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York, Alfred A. Knopf, 1994; W. Christian, *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997; J. Louzao, “La Virgen y la salvación de España: un ensayo de historia cultural durante la Segunda República”, *Ayer*, 82 (2011), pp. 187-210.

48 R. Harris, *Lourdes. Body and...*, op. cit.

49 F. J. Ramón Solans, “A New Lourdes in Spain: The Virgin of El Pilar, Mass Devotion, National Symbolism and Political Mobilization”, en F. J. Ramón Solans y R. di Stefano (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016, pp. 137-167.

vez en cuando, buscaban ese Lourdes hispano⁵⁰. En la Bohemia austríaca, a su vez, en 1866 también se vio sacudida por unas visiones en la fronteriza Philippsdorf. Una joven vio a la Virgen y, al poco de recibir la extremaunción, se registró la curación. La localidad se convirtió en un centro de peregrinación con el sobrenombre de la “Lourdes austríaca⁵¹”. Pero no fue un caso único en la estela de Lourdes. Este fenómeno devocional llevó a que en la segunda parte del siglo XIX las réplicas de las grutas de Lourdes atravesaran fronteras. Poco a poco, entre lo *kitsch* y lo simbólico, había pequeñas Lourdes en medio mundo. La cuestión no fue baladí porque allí también se pudo observar el milagro. Por ejemplo, en pleno período de entreguerras, en la belga Beauraing la aparición –aprobadas oficialmente– se produjo en una de esas grutas, que se encontraba en los terrenos de un convento, y reforzaba el mensaje inmaculista recibido en Lourdes⁵².

Lourdes también fue un hito importante en la transformación sufrida por la cultura aparicionista europea. Hasta entonces había dominado un patrón “pastoril”, en el que unos niños tienen una visión en el campo de una figura femenina que identifican con la Virgen y les confía un mensaje localista o la erección⁵³. Con todo, a pesar de las raíces medievales del modelo, el ciclo contemporáneo, tal y como explican los antropólogos Victor y Edith Turner, fue transformado. Ya no se trataba sólo de mandar construir un templo, sino que se lanzaba un mensaje que era para toda la Humanidad: la salvación solo podría proceder de un sincero arrepentimiento⁵⁴. La cultura aparicionista se asentaba de esta forma en una interpretación apocalíptica que azuzaba planteamientos martiriales entre los católicos europeos. Como argumentaba un presbítero español, la guerra entre el bien y el mal estaba cercana y los creyentes no se podían retirar del campo de batalla:

[...] en Lourdes, constan predicciones graves para la humanidad pecadora. Y en La Salette se anuncian. Y en Fourvieres continúan. Y Francia se divorcia del Vaticano. ¿Será esa pobre nación donde comiencen sucesos apocalípticos? Porque los días de la suprema lucha se hallan próximos y la Nave de Pedro se apresta a sufrir tempestad que en lo porvenir se cierne⁵⁵.

Los apologistas católicos echaron mano constantemente de las apariciones para justificar sus posiciones. De hecho, nos encontramos ante un nutrido grupo de defensores que desarrollaron todo un arsenal de defensa del fenómeno, que se publicaban en diversos idiomas y extendían los contenidos. De entre todos ellos, quizá uno de los casos más interesantes fue el del novelista de origen judío Franz Werfel, quien en 1940 terminó visitando Lourdes durante el régimen de Vichy. Tras estudiar el fenómeno, al ser acogido por diversas órdenes religiosas, se convenció de su realidad. De tal forma que escribió una novela como *La canción de Bernardette* (1941), que se hizo célebre por su adaptación

50 Véase, por ejemplo, J. Rodrigo, “Lourdes en España”, *El Buen Consejo*, n. 46, 14-XI-1908, pp. 312-313.

51 D. Blackbourn, “Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany”, en G. Eley (ed.), *Society, Culture, and the State in Germany, 1870-1930*, Ann Arbor, The University Michigan Press, 1997, p. 192.

52 C. Maunder, “The Footprints of Religious Enthusiasm: Great Memorials and Faint Vestiges of Belgium’s Marian Apparition Mania of the 1930s”, *Journal of Religion and Society*, 15 (2013), s.p.

53 Un modelo que establece, con algunos cambios, C. M. Staehlin, *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, Razón y Fe, 1954, pp. 148-152, para el fenómeno contemporáneo.

54 V. Turner y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978. También puede verse C. Langlois, “Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire”, en J. Comby (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.

55 P. V. Vélez, *Realidades*, Barcelona, Imprenta Moderna, 1906, p. 15.

cinematográfica en 1943⁵⁶. Esta película se sumó a otras que trataban el aparicionismo mariano, como *Bernadette Soubirous et les apparitions de Lourdes* (1909), *Przeor Kordecki-obrońca Częstochowy* (1934), *Il miracolo di Loreto* (1949), *La Señora de Fátima* (1951) o *Notre Dame de la Salette* (1951)⁵⁷. Y es que la literatura y el cine sirvieron de efectiva correa de transmisión de esta cultura visionaria que se valió de las herramientas que le ofrecía la modernidad para divulgar su mensaje.

Asimismo, el ferrocarril jugó una papel fundamental en la expansión de esta cultura aparicionista. Los católicos podían moverse internamente por el continente europeo, mientras que los costes y la duración del trayecto se iban reduciendo. Fue el tiempo de las peregrinaciones, que comenzaron a conformar también una manera de turismo religioso⁵⁸. Tras las dificultades vividas durante la era napoleónica, los católicos —especialmente los laicos— se adaptaron a los nuevos tiempos con la promoción de itinerarios de peregrinación (Roma, Lourdes, Padua, Częstochowa, etcétera) que llevaban a lugares escogidos para remarcar doctrinalmente el mensaje que se difundía desde el Vaticano. Pío IX fue un activo promotor de beatificaciones y canonizaciones, lo que multiplicó el número de centros de peregrinaje a nivel local y regional⁵⁹.

Las multitudes católicas comenzaron a hacer presentes en todo tipo de celebraciones y rituales religiosos que intentaron dominar el espacio público, a través de peregrinaciones, coronaciones marianas o festividades tradicionales⁶⁰. La cultura aparicionista también permitió que se produjeran eventos multitudinarios en torno a los mensajes de la Virgen. Probablemente el caso más significativo fueron los miles de peregrinos que se dieron cita en Fátima en plena Gran Guerra para observar el milagro⁶¹. Tres décadas después de las visiones, el 13 de mayo de 1946, unos 700.000 peregrinos portugueses se reunieron allí en honor de María para celebrar que era Reina de la Paz y agradecerle al final de la II Guerra Mundial. En Portugal, el régimen salazarista utilizó el fenómeno aparicionista para asentar su tríada fundamental: “Fátima, futebol e fado⁶²”. Era nada menos que una décima de la población lusa del momento. Los contenidos anticomunistas de esta aparición mariana favorecieron su expansión por el mundo como vanguardia frente al “peligro rojo⁶³”. En un contexto como el de la Guerra Fría, la resonancia del “mito y símbolo de Fátima”

56 F. Werfel, *La canción de Bernardette*, Madrid, Palabra, 1988. Sobre la obra y Werfel, A. W. Astell, “Artful Dogma: The Immaculate Conception and Franz Werfer’s Song of Bernadette”, *Christianity and Literature*, 62/1 (2012), pp. 5-28.

57 J. Louzao, “La Señora de Fátima. La experiencia de lo sobrenatural en el cine religioso durante el franquismo”, en A. M. Moral Roncal y R. Colmenero (eds.), *Iglesia y primer franquismo a través del cine (1939-1959)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2015, pp. 121-151.

58 C. A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno. 1780-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 416-417.

59 G. Martina, *Pío IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974; Ídem, *Pío IX (1851-1866)*, Roma, Università Gregoriana, 1986; Ídem, *Pío IX (1867-1878)*, Roma, Università Gregoriana, 1990.

60 P. d'Hollander y C. Langlois (eds.), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.

61 J. Barreto, *Religião e Sociedade: dois ensaios*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 13-117; A. D’Orsi, *1917, o ano que mudou o mundo*, Lisboa, Bertrand Editora, 2017, pp. 95-110.

62 P. Cunha y D. Ribas, “Our Lady of Fátima and Marian Myth in Portuguese Cinema”, en R. Hansen (ed.), *Roman Catholicism in Fantastic Film: Essays on. Belief, Spectacle, Ritual and Imagery*, Jefferson, McFarland, 2011, p. 86.

63 J. Barreto, “Rússia e Fátima”, en C. Moreira Azevedo e L. Cristino (dirs.), *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Príncipe, 2007, pp. 500-503; y, con un planteamiento más general, P. Chenu, *L’ultima eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Roma, Carocci Editore, 2011.

fue abrumador en la posguerra mundial⁶⁴. Según el antropólogo William Christian, uno de los mayores especialistas en el fenómeno, entre 1947 y 1954 hubo 112 apariciones de la Virgen en Europa (10 de las cuales se habían producido en España)⁶⁵. Para reconocer cuantitativamente la magnitud de estos datos hay que señalar que entre 1931 y 1946 hubo 65 casos de apariciones y entre 1955-1975, 59. La media entre 1947 y 1955 fue de 14 apariciones por año, mientras en los otros dos períodos no pasaron de los 4 casos. Las apariciones de este período de posguerra mantuvieron el modelo fatimista, incluso, en sus contenidos proféticos y dramaturgia.

La cultura aparicionista, por otra parte, también configuró un nuevo patrón de santidad donde se remarcaba la juventud y la sencillez. Varios niños terminaron subiendo a los altares a lo largo del siglo XX, como fue el caso los beatos Laura Vicuña o Pier Giorgio Frassati. Es más, con el paso del tiempo, los protagonistas de las principales apariciones de esta edad de oro mariana terminaron siendo beatificados. Especialmente importante en este paradigma son los jóvenes pastores de Fátima, los hermanos Francisco y Jacinta Marto, que murieron con once y diez años respectivamente, y de los también pastores Maximino y Melania en La Salette (1846). En este sentido, cultura aparicionista y santidad se fueron dando la mano. Bernardette se convirtió en una figura popular para los católicos europeos. Las promesas que la Virgen le transmitía eran anuncios de salvación que tenía eco entre la población. Porque, como ha señalado Sylvie Barnay, los niños poseían a “ojos de sus contemporáneos una credibilidad suficiente para que su palabra fuera escuchada y su historia recibida por el clero y el pueblo⁶⁶”. Sin olvidar que en el imaginario católico de la época, la santidad estaba relacionada con una perfección sobrenatural que situaba al santo por encima de los demás.

La dimensión cultural y política alcanzada por la Virgen María no puede ser postergada en el estudio de la historia de la Iglesia y de los procesos de nacionalización en los países de tradición católica⁶⁷. El uso político de la devoción mariana está fuera de toda duda. Así, como respuesta a la política laicista del Estado francés, el pontífice Pío X declaró festivo el día de la aparición de la Virgen a Bernardette en 1907. Antes, el fomento del 15 de agosto como festividad mariana tenía la voluntad de contrarrestar o contraponerse a la celebración del 14 de julio revolucionario⁶⁸. Por esta razón, habrá que reconocer la importancia de la devoción mariana en el desarrollo de lo que se ha denominado como la “politización de la religión”, es decir, la transformación interna que sufrió el catolicismo ante el reto de la secularización y que tuvo sus repercusiones en el campo de la política de masas⁶⁹.

Junto al Sagrado Corazón y a la Eucaristía, la devoción mariana se transformó en uno de los elementos piadosos primordiales sobre los que se asentó la movilización católica de la Europa de entre siglos. Una revitalización adquirió un perfil similar en todo el catolicismo europeo como consecuencia de la fuerte centralización romana y que se caracterizó

64 V. Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 115.

65 W. A. Christian, “Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe”, *Zainak*. 18 (1999), pp. 67 y 74 para el comentario final.

66 S. Barnay, *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 220.

67 C. Maunder, *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in Twentieth-century Catholic*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

68 A. Corbin, “El dominio de la religión”, en A. Corbin (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. II. De la Revolución francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, 2005, p. 64.

69 R. Moro, “Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and the Politicisation of Religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6/1 (2005), pp. 71-86.

por las fundaciones de las nuevas congregaciones religiosas, que completaron la red de establecimientos educativos y asistenciales eclesiales; el resurgimiento de antiguas cofradías y la creación de asociaciones piadosas; la construcción de nuevas iglesias, que establecían una posición simbólica en unas ciudades que crecían; la conformación de una masa de periódicos y revistas de marcado carácter confesional; o la feminización de la religión, un proceso marcado por una mayor participación femenina en las prácticas devocionales y por un mayor número de ingresos en la vida religiosa femenina⁷⁰.

La Virgen se convirtió así en la mayoría de los países de tradición católica en un referente simbólico nacionalista imprescindible, como madre que integraba a una familia espiritual⁷¹. Es una de las dimensiones que no debemos desdeñar de la importancia alcanzada en el control de la Iglesia del culto en Lourdes. La devoción mariana participó activamente de la construcción de identidades nacionales, como han puesto de manifiesto trabajos sobre estos procesos en Europa y en América Latina⁷². El caso español no ofrece ninguna anomalía, aunque sí tuvo ciertas particularidades regionales relacionadas con las tesis del doble patriotismo, que hacen más complejo el análisis historiográfico⁷³. En el caso mexicano, como han puesto de manifiesto numerosos estudios, la Virgen de Guadalupe se identificó con la independencia nacional⁷⁴. De esta forma, el culto mariano estuvo protegido de los asaltos ilustrados y racionalistas. Guadalupe fue el símbolo de la insurgencia frente al poder español. No fueron pocos los campesinos que fueron al campo de batalla con el grito de “¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!”⁷⁵.

4. ¿UN INVIERNO MARIANO? CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DEL CULTO APARICIONISTA

La Exhortación Apostólica *Marialis cultus* (1974) de Pablo VI se enmarcó en el convulso tiempo del posconcilio, y tuvo como objetivo la “recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María”. Era un intento de defender la renovación de la piedad mariana y poner por escrito algunas consideraciones sobre el culto mariano ante las dificultades teológicas y pastorales que había ocasionado, sin pretenderlo, el Concilio Vaticano II en este ámbito. Después de vivir una época dorada mariana durante el siglo XIX y principios del XX, la coyuntura era bastante crítica. Muchos se preguntaban, incluso, si la devoción popular mariana era compatible con el concilio como consecuencia del choque que se producía entre los usos tradicionales y las nuevas disposiciones. De hecho, la propia fecha de la publicación de la *Marialis Cultus* no fue accidental. El 2 de febrero se celebraba

70 C. Clark, “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en C. Clark y W. Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular- Catholic conflict in Nineteenth- Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

71 Por ejemplo, J. M. de la Colina, *La Inmaculada y la Serpiente a través de la Historia*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1930, p. 119.

72 F. J. Ramón Solans y R. di Stefano (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016.

73 Para el caso español, J. Louzao, “La España Mariana: vírgenes y nación en el caso español hasta 1939”, en P. Gabriel, J. Pomés y Vives y F. Fernández (eds.), *España res publica: nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, Granada, Comares, 2013, pp. 57-66; J. Moreno Luzón, “Entre el progreso y la virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia”, *Historia y política*, 12 (2004), pp. 41-78; C. P. Boyd, “Covadonga y el regionalismo asturiano”, *Ayer*, 64 (2006), pp. 149-178; o F. J. Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.

74 D. A. Brading, *Mexican Phoenix, our Lady of Guadalupe: image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

75 D. A. Brading, *La Nueva España. Patria y religión*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 165-166.

tradicionalmente la Candelaria como festividad de la Purificación de la Virgen. Sin embargo, la reforma conciliar recuperó el sentido original como “festividad del Señor” y no mariana, como se siguió viviendo en la piedad popular.

Como analizó acertadamente William Christian, en sus estudios sobre el valle cántabro de Nansa, tras el concilio, y especialmente entre los sacerdotes más jóvenes, se intentó corregir la piedad popular basada en las imágenes y las peregrinaciones⁷⁶. Se inutilizaba así, consciente o inconscientemente, parte de su carácter más identitario e, incluso, político. El desconcierto se apoderó de muchos creyentes que se sentían señalados por las nuevas formas devocionales que se pretendían instaurar. Como puede suponerse, esto afectó sobremanera a la cultura aparicionista que se había generado a lo largo de décadas. Pero no era solamente una cuestión de la recepción conciliar. Antes de su convocatoria, quien después sería el encargado del Santo Oficio vaticano, el cardenal Alfredo Ottaviani, escribió en el *Osservatore Romano* quejándose de que la expansión de una piedad popular tendente a lo extraordinario y maravilloso dirigía a los fieles hacia “los sitios de presuntas visiones y pretendidos prodigios” obviando la predicación y los sacramentos⁷⁷. Las autoridades, por tanto, se encontraban preocupadas por las posibles desviaciones doctrinales que se podían producir en un ámbito como el de las apariciones marianas. Las fronteras no estaban claras y la incomodidad ante este tipo de fenómenos caló en la teología católica.

En gran medida, no estaban equivocadas al señalar este tipo de peligros porque algunos de estos episodios generaron mucha tensión entre los creyentes. En las apariciones también se siguen dirimiendo cuestiones dogmáticas de calado teológico. Por ejemplo, en las conocidas apariciones masivas de la localidad bosnia de Medjugorje se juegan algunos aspectos a nivel de piedad popular sobre la función de “corredentora”, algo ya desechado en los debates teológicos, y no como intercesora⁷⁸. Y es que, tal y como puso de manifiesto Zimdars-Swartz, hay que tener los dos niveles del fenómeno: por un lado, la experiencia religiosa de los videntes y, por otro, la interpretación colectiva y los conflictos teológicos que se desarrollan en torno al mensaje mariano⁷⁹. En otras ocasiones, de hecho, un fenómeno visionario ha dado inicio a un movimiento disidente, cuando no directamente cismático, marcado por propuestas morales integristas, una teología de de moralidad, las críticas a la sociedad contemporánea, una teología de combate contra el mundo y una búsqueda de fortalecer una mentalidad de Cristiandad⁸⁰.

La oleada de apariciones que regó la geografía española entre el tardofranquismo y los años finales de la década de los ochenta es una prueba de este proceso⁸¹. La cultura visionaria de resistencia que se reformuló en torno a estas apariciones fueron forjadas entre el desencanto y los miedos a las transformaciones sociales y políticas que estaban teniendo lugar en aquel período en el campo religioso contemporáneo. Lo que se pretendía, y ratificaba el mensaje mariano, era el restablecimiento o la defensa de la unidad católica frente a los pasos que se estaban dando hacia la aceptación del pluralismo. Además, este universo encontraba apologistas, como la popular Esperanza Ridruejo, que se encargaban denodadamente de defender la realidad del fenómeno. En sus memorias, la propia Ridruejo

76 W. A. Christian, *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle*, Madrid, Tecnos, 1978.

77 *Osservatore Romano*, 4-II-1951 “*Siate, o cristiani, a muover vi piu gravi*”.

78 É. Claverie, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

79 S. L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From...*

80 Para un ejemplo mexicano, J. C. Dozal Varela, “Nueva Jerusalén: a 38 años de una aparición mariana apocalíptica”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012, s.p.

81 J. Torbado, *Milagro, milagro*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000; G. Carrión, *El lado oscuro de María*, Alicante, Agua Clara, 1992.

sostuvo que se podía confirmar que se trataba de “una realidad misteriosa surgida del cielo (...) ¿Por qué negar su trascendencia, tan sólo por no entender las leyes de un mundo sobrenatural que desconocemos?”⁸². Ridruejo publicó su defensa de las apariciones gracias a la Fundación María Mensajera, una institución dirigida por el tradicionalista Francisco Sánchez-Ventura, que se encargó de editar obras y organizar conferencias que alimentaban este imaginario aparicionista en el que se mezclaban tintes apocalípticos, antisemitismo y una demonología exaltada⁸³. De hecho, tras su fallecimiento hubo seguidores que se refirieron a él como “el apóstol de los Últimos Tiempos”.

El ejemplo paradigmático de los conflictos eclesiales que se generaron entonces puede ser el de las apariciones de El Palmar de Troya en Sevilla (1968) en las que, a partir del patrón común de apariciones contemporáneas, unas niñas fueron desplazadas por otros videntes que terminaron por fundar una nueva Iglesia de claras reminiscencias sectarias, conocida con el nombre de Iglesia Cristiana Palmariana⁸⁴. En El Palmar, a partir de una lectura apocalíptica de la devoción mariana, se ha generado una cultura visionaria de fuertes tendencias integristas que asegura que la jerarquía católica se encuentra en la herejía. En Nueva York, un ama de casa católica se convirtió hasta su muerte en 1995 en una de las principales visionarias del país, a pesar de los ataques de la jerarquía eclesial norteamericana. Veronica Lueken fue una de las puntas de lanza contra el concilio Vaticano II y su reforma litúrgica, una batalla en la que aún sigue inmersa el Apostolado Mundial de San Miguel⁸⁵. E, incluso, también se han generado grupos, como el movimiento ugandés Restauración de los Diez Mandamientos de Dios, liderados por Joseph Kibweteere, que terminó con el suicidio colectivo de unos ochocientos seguidores convencidos de que la aparición de la Virgen les iba a ascender a los cielos en el año 2000⁸⁶.

En la actualidad, esta cultura visionaria está interconectada gracias a Internet en una densa relación transnacional que ha conformado una comunidad a través de páginas web, listas de correo o perfiles en las redes sociales⁸⁷. La existencia de esta comunidad virtual aparicionista que, además, conecta las visiones de diferentes tradiciones cristianas como algunas de las ortodoxas (por ejemplo, las de Zeitoun dentro del cristianismo egipcio copto)⁸⁸. Como es lógico pensar, el uso de la red y la tecnología está ayudando a estos grupos a romper con el rígido control eclesial del pasado. Esta vigilancia no es sencilla en un entorno digital. Con todo, también parece que hemos entrado en una fase de una elocuente disminución de nuevos casos de apariciones. Parece como si esta cultura visionaria considerase más importante reforzar los ya conocidos (como son los casos de Medjugorje o Garabandal).

82 E. Ridruejo, *Memorias de Pitita*, Madrid, Temas de Hoy, 2002, p. 203. También E. Ridruejo, *Apariciones de la Virgen María: una investigación sobre las principales Mariofanías en el mundo* Zaragoza, Fundación María Mensajera, 2000.

83 Entre su amplia obra mariana, F. Sánchez-Ventura, *María, precursora de Cristo en su segunda venida a la tierra. Estudio de la profecías en relación con el próximo retorno de Jesús*, Zaragoza, Círculo, 1973; Ídem, *El pensamiento de María mensajera*, Zaragoza, Fundación María Mensajera, 1997.

84 M. Lundberg, *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*, Uppsala, Uppsala University, 2017; A. Cadoret-Abeles, “Les apparitions du Palmar de Troya: analyse anthropologique dun phénomène religieux”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 17 (1981), pp. 369-391

85 J. P. Laycock, *The Seer of Bayside: Veronica Lueken and the Struggle to Define Catholicism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

86 J. Walliss, “Making Sense of the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 9/1 (2005), pp. 49-66.

87 P. Apolito, *Internet y la Virgen. Sobre el visionarismo religioso en la Red*, Barcelona, Laertes, 2007.

88 M. Belli, *An Incurable Past. Nasser's Egypt Then and Now*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.

Pese a este tipo de tensiones, lo mariano persiste con fuerza en la Iglesia católica del siglo XXI, en gran medida por la intensa devoción de Juan Pablo II⁸⁹. Eso sí, y a pesar de los esfuerzos pastorales, desde mediados de siglo se trata de una devoción en proceso de reacomodo ante la nueva realidad eclesial. En el caso de Karol Wojtyła, como consecuencia de su veneración por la imagen de la virgen de Czestochowa y del fenómeno fatimista, el culto mariano alcanzó un significado especial en su pontificado, tanto a nivel personal como a nivel pastoral. *Totus tuus* –Todo tuyo–, el *motto* episcopal que eligió era la prueba evidente de la centralidad mariana en su biografía. Los pontífices continúan visitando santuarios como los de Guadalupe, Lourdes o Fátima, aunque mantienen la posición tradicional: un reconocimiento canónico no obliga a todos los católicos a creer en de las mismas.

5. UNA CONCLUSIÓN: SOBRE LA CULTURA APARICIONISTA

Como se ha intentado poner de relieve en este texto, el universo sobrenatural ha jugado un papel esencial en el imaginario católico. La Virgen María fue un pilar esencial a la hora de interpretar la esfera sagrada y milagrosa. En torno a ella, se conformó toda una cultura visionaria católica apocalíptica, que reprobaba la modernidad, y que se cimentó al calor de los centenares de episodios de apariciones marianas registrados entre los siglos XIX y XX. Al fin y al cabo, esta es una historia socio-cultural que no puede ser desdeñada. La gran mayoría de los católicos podía creer o no en unos sucesos, pero aceptaba mayoritariamente la posibilidad de las manifestaciones divinas. 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.

Si bien la cultura aparicionista contemporánea puede considerarse un fenómeno marginal del catolicismo, la importancia social y religiosa de lo sobrenatural en la vida cotidiana de los católicos europeos está fuera de toda duda. Las tensiones que este tipo de devociones han generado en el corazón del catolicismo no pueden ser desdeñadas bajo ningún concepto. Este tipo de análisis nos proporciona una herramienta indispensable para entender las múltiples adaptaciones del catolicismo ante la transformación del mundo contemporáneo. Y es que la cultura visionaria también jugó un papel esencial dentro de las guerras culturales que se produjeron entonces entre el secularismo y el catolicismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert Llorca, M., “Les apparitions et leur histoire”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 116 (2001), pp. 53-66.
- Albert, J.-P. y Rozenberg G., “Des expériences du surnaturel”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 (2009), pp. 9-14.
- Amanat A. y Bernhardsson, M. T. (eds.), *Imagining the End. Visions of Apocalypsis from the Ancient Middle East to Modern America*, London and New York, I. B. Tauris, 2002.
- Angelier, F. y Langlois, C. (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, *Actes du colloque de l'institut catholique de Paris (29- 30 de novembre de 1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000.
- Apolito, P., *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama*, University Park, Penn State University Press, 1998.
- Apolito, P., *Internet y la Virgen. Sobre el visionarismo religioso en la Red*, Barcelona, Laertes, 2007.
- Astell, A. W., “Artful Dogma: The Immaculate Conception and Franz Werfer’s Song of

89 G. Weigel, *Juan Pablo II. El final y el principio*, Barcelona, Planeta, 2011.

- Bernadette”, *Christianity and Literature*, 62/1 (2012), pp. 5-28.
- Barnay, S., *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999.
- Barreto, J., “Rússia e Fátima”, en C. Moreira Azevedo e L. Cristino (dirs.), *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Princípia, 2007, pp. 500-503.
- Barreto, J., *Religião e Sociedade: dois ensaios*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003.
- Bayly, C. A., *El nacimiento del mundo moderno. 1780-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Béjar, S., *Los milagros de Jesús*, Barcelona, Herder, 2018.
- Belli, M., *An Incurable Past. Nasser's Egypt. Then and Now*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.
- Blackbourn, D., “Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany”, en Eley, G. (ed.), *Society, Culture, and the State in Germany, 1870-1930*, Ann Arbor, The University Michigan Press, 1997.
- Blackbourn, D., *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York, Alfred A. Knopf, 1994.
- Boufflet, J., *Une histoire des miracles. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2008.
- Boyd, C. P., “Covadonga y el regionalismo asturiano”, *Ayer*, 64 (2006), pp. 149-178.
- Brading, D. A., *La Nueva España. Patria y religión*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Brading, D. A., *Mexican Phoenix, our Lady of Guadalupe: image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Bugslag, J., “Material and Theological Identities: A Historical Discourse of Constructions of the Virgin Mary”, *Théologiques*, 17/2 (2009), pp. 19-67.
- Cadoret-Abeles, A., “Les apparitions du Palmar de Troya: analyse anthropologique dun phénomène religieux”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 17 (1981), pp. 369-391.
- Carrión, G., *El lado oscuro de María*, Alicante, Agua Clara, 1992.
- Chenau, P., *L'última eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Roma, Carocci Editore, 2011.
- Christian, W. A., “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días”, en Lisón Tolosana, C. (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49-105.
- Christian, W. A., “Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe”, *Zainak*, 18 (1999), pp. 65-86.
- Christian, W. A., *Apariciones Castilla y Cataluña (siglo XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- Christian, W. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Christian, W. A., *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle*, Madrid, Tecnos, 1978.
- Christian, W. A., *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Clark, C., “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en C. Clark y Kaiser, W. (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.
- Claverie, É., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.
- Colina, J. M. de la, *La Inmaculada y la Serpiente a través de la Historia*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1930.
- Collins, R., *Los guardianes de las llaves del cielo*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 521.
- Corbin, A. (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. II. De la Revolución francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, 2005.

- Coreth, E. (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo I: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 1994.
- Coreth, E. (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*, Madrid, Encuentro, 1994.
- Cunha, P. y Ribas, D., "Our Lady of Fátima and Marian Myth in Portuguese Cinema", en Hansen, R. (ed.), *Roman Catholicism in Fantastic Film: Essays on. Belief, Spectacle, Ritual and Imagery*, Jefferson, McFarland, 2011.
- D'Hollander, P. y Langlois, C. (eds.), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.
- D'Orsi, A., *1917, o ano que mudou o mundo*, Lisboa, Bertrand Editora, 2017.
- De Fiores, S., *Maria. Nuovissimo dizionario*, Bologna, EDB, 2 vols., 2006.
- Delumeau, J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
- Dozal Varela, J. C., "Nueva Jerusalén: a 38 años de una aparición mariana apocalíptica", *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012, s.p.
- Driessen, H., "Local Religion Revisited: Mediterranean Cases", *History and Anthropology*, 20/3 (2009), pp. 281-288.
- Driessen, H., "Local Religion Revisited: Mediterranean Cases", *History and Anthropology*, 20/3 (2009), p. 281-288.
- González Sánchez, C. A., *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (siglos XV-XVII)*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Grignon de Montfort, L. M., *Escritos marianos selectos*, Madrid, San Pablo, 2014.
- Harris, R., *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Press, 1999.
- Harvey, J., *Photography and Spirit*, London, Reaktion Books, 2007.
- Hood, B., *Supersense: Why We Believe in the Unbelievable*, New York, HarperOne, 2009.
- Horaist, B., *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Palais Farnèse, École Française de Rome, 1995.
- Kselman, T., *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.
- Lachapelle, S., *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853-1931*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2011.
- Langlois, C., "Mariophanies et mariologies au XIXe siècles. Méthode et histoire", en Comby, J. (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.
- Laurentin, R. y Sbalchiero, P. (dirs.), *Dictionnaire des "aparitions" de la Vierge Marie*, Paris, Fayard, 2007.
- Laycock, J. P., *The Seer of Bayside: Veronica Lueken and the Struggle to Define Catholicism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Levi, G., *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990.
- Linse, U., *Videntes y milagreros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Louzao, J., "La España Mariana: vírgenes y nación en el caso español hasta 1939", en Gabriel, P., Pomés, J. y Fernández, F. (eds.), *España res publica: nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, Granada, Comares, 2013, pp. 57-66.
- 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.

- Louzao, J., "La Señora de Fátima. La experiencia de lo sobrenatural en el cine religioso durante el franquismo", en Moral Roncal, A. M. y Colmenero, R. (eds.), *Iglesia y primer franquismo a través del cine (1939-1959)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2015, pp. 121-151.
- Louzao, J., "La Virgen y la salvación de España: un ensayo de historia cultural durante la Segunda República", *Ayer*, 82 (2011), pp. 187-210.
- Louzao, J., *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuvee Ediciones, 2011.
- Lowenthal, D., *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.
- Lundberg, M., *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*, Uppsala, Uppsala University, 2017.
- Maravall, J. A., *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1975.
- Martí, J., "Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión", en Ardèvol, E. y Munilla, G. (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial Universitat Oberta Catalunya, 2003.
- Martina, G., *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974.
- Martina, G., *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Università Gregoriana, 1986.
- Martina, G., *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Università Gregoriana, 1990.
- Maunder, C., "The Footprints of Religious Enthusiasm: Great Memorials and Faint Vestiges of Belgium's Marian Apparition Mania of the 1930s", *Journal of Religion and Society*, 15 (2013), s.p.
- Maunder, C., *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in Twentieth-century Catholic*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Mínguez, R., "Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)", *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60.
- Moreno Luzón, J., "Entre el progreso y la virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia", *Historia y política*, 12 (2004), pp. 41-78.
- Moro, R., "Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and the Politicisation of Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6/1 (2005), pp. 71-86.
- Multon, H., "Catholicisme intransigeant et culture prophétique: l'apport des Archives du Saint Office et de l'Index", *Revue historique*, 621 (2002), pp. 109-137.
- Osterhammel, J., *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- Oviedo Torró, L., "Natural y sobrenatural: un repaso a los debates recientes", en Alonso Bedate, A. (ed.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 151-166.
- Pelikan, J., *María a través de los siglos. Su presencia en veinte siglos de cultura*, Madrid, PPC, 1997.
- Perica, V., *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Rahner, K., *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona, Herder, 1978.
- Ramón Solans, F. J. y di Stefano, R. (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016.
- Ramón Solans, F. J., "A New Lourdes in Spain: The Virgin of El Pilar, Mass Devotion, National Symbolism and Political Mobilization", en Ramón Solans, F. J. y di Stefano, R. (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016, pp. 137-167.

- Ramón Solans, F. J., "La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX", *Hispania*, 56 (2017), pp. 471-496.
- Ramón Solans, F. J., *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.
- Ridruejo, E., *Apariciones de la Virgen María: una investigación sobre las principales Maríofanías en el mundo* Zaragoza, Fundación María Mensajera, 2000.
- Ridruejo, E., *Memorias de Pitita*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- Rodríguez Becerra, S., "Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo", *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, 6 (2014), pp. 101-121.
- Rousseau, J. J., *Ouvres Completes. Tome VII*, Frankfort, H. Bechhold, 1856.
- Rubial García, A., *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rubin, M., *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London, Penguin, 2010.
- Russell, J. B., *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*, Cornell, Cornell University Press, 1992.
- Sánchez-Ventura, F., *El pensamiento de María mensajera*, Zaragoza, Fundación María Mensajera, 1997.
- Sánchez-Ventura, F., *María, precursora de Cristo en su segunda venida a la tierra. Estudio de las profecías en relación con el próximo retorno de Jesús*, Zaragoza, Círculo, 1973.
- Skinner, Q., *Visions of Politics. Volumen 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Staehlin, C. M., *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, Razón y Fe, 1954.
- Stark R. y Finke, R., *Acts of Faith: Explaining Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribner's, 1971.
- Torbado, J., *Milagro, milagro*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.
- Turner, V. y Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.
- Vélez, P. V., *Realidades*, Barcelona, Imprenta Moderna, 1906.
- Walker, B., *Out of the Ordinary Folklore and the Supernatural*, Utah, Utah State University Press, 1995.
- Walliss, J., "Making Sense of the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 9/1 (2005), pp. 49-66.
- Warner, M., *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.
- Watkins, C. S., *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Weber, M., *Ensayos sobre sociología religiosa*, Madrid, Taurus, 1983.
- Weigel, G., *Juan Pablo II. El final y el principio*, Barcelona, Planeta, 2011.
- Werfel, F., *La canción de Bernardette*, Madrid, Palabra, 1988.
- Zimdars-Swartz, S. L., *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton, Princeton University Press, 2014.