

Clasificación y fuentes de la leyenda de Montserrat

Concepción ALARCÓN ROMÁN

Madrid

conchalarcon55@telefonica.net

RESUMEN

La importancia de Montserrat como santuario se puede medir no sólo por la extensión de su culto, sino también como centro irradiador de modelos narrativos.

La leyenda de Garí fue elaborada en el medievo por los benedictinos y proviene de dos fuentes conocidas: el eremita tentado y la historia del hombre salvaje. En ella se añan legados de origen oriental y europeo. El hallazgo de la imagen se suma más tarde a esta narración, lo que pone de manifiesto cómo se van hilvanando las leyendas, su proceso de elaboración: 1º una leyenda de fundación del monasterio santuario como la de Garí. En 2º lugar una leyenda de origen de culto a una imagen.

La leyenda mariana de Montserrat forma parte de la cultura devocional dedicada a ciertos santos y a san Miguel, así como también al culto a las imágenes.

Palabras claves: Milagros, culto, devoción, curación, endemoniados, imágenes, reliquias, fuentes, leyenda, monjes, eremitas, hombre salvaje, hallazgo, fundación, monasterio y santuario.

Montserrat's legend: classification and sources

ABSTRACT

The importance of Montserrat as a shrine it can be measured not only for the worship extension but as well as a irradiation's center of narrative models.

The legend of Garí was done in the Middle Ages by Benedictines, it arises from two sources: the temptation's hermit and the story of the wild man. This legend joins in it the legacy of Oriental origin and European one. In addition they take another story the finding of the image, this is the elaboration process of the Montserrat legend: first at all Garí's tale or monastery foundation legend, second the origin legend of the worship to the image. Marians legends makes part of the devotional culture dedicates to saints and the devotion to images.

Key words: Miracles, worship, devotion, healing, devilish, images, relics, sources, legend, monks, hermits, wild man, foundation, monastery and shrine.

SUMARIO 1. Las Fuentes. 2. Clasificación de las leyendas. 3. El culto a María en el siglo XI. 4. Notas.

FECHA DE RECEPCIÓN: 14 DE 06 DE 2006

FECHA DE ACEPTACIÓN: 2 DE 11 DE 2006

1. LAS FUENTES

Algunos consideran que los milagros fueron un medio eficaz para difundir el culto y la devoción a María, aunque otros opinan que en el siglo XII no había necesidad de establecer un reclamo de su santidad por medio de milagros porque ella fue exaltada sobre todos los ángeles y hombres. Para Carmen García Rodríguez¹ el culto a María en la península está atestiguado desde época romana y visigótica, de igual manera Benedicta Ward² afirma que la Virgen tuvo un lugar preeminente en la economía de la salvación como Madre del Redentor desde las edades más tempranas de la Iglesia. Otros sostienen que el culto a la Virgen era más intenso en Oriente que en Occidente y que de esa influencia posiblemente nacieran nuevas fórmulas de devoción basadas en los milagros y el culto a imágenes y reliquias³. Jesús Montoya igualmente señala la influencia bizantina en los milagros del norte de Italia y Francia⁴.

Los milagros marianos son muy antiguos, aparecieron en colecciones generales y a partir de Gregorio Magno encontramos un propósito estético en su redacción, en el siglo XII se localizaron en puntos de la geografía francesa como ocurría con los santos; aunque también en un momento temprano, siglos XII-XIII, encontramos milagros marianos en Cataluña, como es el caso del códice 193 de Ripoll –manuscrito misceláneo– en el que se hallan milagros de carácter cosmopolita (27v-48r) y otros particulares obrados por la Virgen de Montserrat (fols.170v-173v.). Los milagros son efectuados a través de sus reliquias menores, por sus estatuas e iconos o para la dedicación de iglesias, nos ilustran de las particularidades del culto a María y suelen ocurrir la vísperas de fiestas (8 de septiembre y todos los santos) y tienen lugar en las oraciones y vigiliias, habiendo, en algunos casos, la promesa de una imagen de cera.

Los milagros se distinguen de las leyendas hagiográficas por su carácter laudatorio, el milagro es una acción de gracias a Dios y a la Virgen, es el testimonio de una curación, nos invita a invocar a la Madre de Dios, nos invita a visitar el altar de su templo. A los santos podemos parecerlos, podemos imitarlos, con respecto a María no estamos en el mismo rango, no podemos imitarla, no podemos parecerlos. El puesto de María es superior al humano, así nos lo indican sus milagros. ¿Qué relación existe, pues, entre la hagiografía y el milagro mariano? Aun cuando los milagros marianos se distancien por su sentido laudatorio, sus fuentes provienen del préstamo y la adaptación, se toman de aquí y de allí; y en algunos casos su origen es pagano al provenir de la Antigüedad clásica, otras veces proceden de santos cristianos. Muchos autores han señalado el origen híbrido de los

¹ C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

² B. Ward, *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event 1000-1215*, London, 1982.

³ E. Sabbe, “Le culte marial et la Genèse de la Sculpture médiévale”, *Revue Belge d’Archeologie et d’Histoire de l’art* 20 (1951) p. 103.

⁴ J. Montoya, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media*, Granada, 1981, p. 116.

milagros marianos, es decir, que en un mismo milagro podemos encontrar varias fuentes de carácter distinto.

La historia de Montserrat es una compleja narración de la que conocemos dos fuentes a la que se agrega una tercera con el hallazgo de la imagen. La vida de Garí es el resultado de la confluencia de dos narraciones diferentes: una está relacionada con una famosa leyenda denominada “un vicio conduce a otro”, catalogada con el tipo 839 de Aarne-Thompson, y la otra con el tipo 502 llamada “el hombre salvaje”.

Con respecto a la primera, en el índice de motivos de Thompson la encontramos bajo J485 “los tres pecados del eremita”, esta historia fue estudiada por Archer Taylor⁵ quien considera que su origen está en Oriente en dos historias paralelas: una de dos ángeles llamados Harut y Marut y la otra es la de un héroe único denominado Baršîšâ. Esta última es conocida en países de influencia del Islam como Persia, la zona del Indostán y Argelia; la forma del nombre sugiere un origen siríaco. La propagación de la historia de Baršîšâ por Europa, según Taylor, es a través de la *Vie des anciens pères*, ya que en ella se halla una narración denominada “Ivresse” en la que aparece el motivo de los tres pecados, que pasa después al mundo de los ejemplos apareciendo la historia en variedad de colecciones medievales como el *Libro de Apolonio*⁶, el *Speculum laicorum*⁷, etc. El catálogo de Herbert de *romances* del Museo Británico nos da buena cuenta de ellos⁸. Existe también una versión cristiana paralela a las de Baršîšâ, se trata de la leyenda de Jacobo eremita de Palestina reelaborada por un tal Simeón Metafraste un hagiólogo bizantino del siglo X; sin embargo en esta última leyenda no hay una alusión clara al motivo de los tres pecados como ocurre en la leyenda de Baršîšâ⁹, aunque sí aparece el eremita asesino de la muchacha endemoniada.

González Palencia se planteó la duda de cuál de estas dos leyendas (Baršîšâ o san Jaime) era la fuente de la de Garí. Nosotros pensamos que cabe la posibilidad de que los monjes de Ripoll conocieran ambas leyendas ya que eran accesibles: una a través de sus contactos con la España musulmana y otra a través de las *Vitae Patrum*¹⁰ o incluso a través del Martirologio romano en el día 28 de enero y posteriores derivaciones¹¹. Además la leyenda de Juan Garí por un lado se acerca mucho a la de Baršîšâ, pero por otro es resuelta con la penitencia como la vida de Jacobo el eremita. Para probar lo que decimos aduciremos los testimonios de la presencia de la leyenda de Baršîšâ en el medievo español, así como en los siglos XV y XVI.

⁵ A. Taylor, “The three sins of the Hermit”, *Modern Philology* 20 (1922-23) p.61.

⁶ La estrofa 55 del *Libro de Apolonio*, Madrid, 1992.

⁷ Citado por Taylor, *Ibid.*, p.71.

⁸ J.A. Herbert, *Catalogue of Romances in the British Museum*, London, 1962, (reimpr.) vol.III

⁹ A. Taylor, *Ibid.*, 63, n. 2.

¹⁰ J. Villanueva en el apéndice de documentos del *Viage literario* copió un catalogo de los libros que estaban en la biblioteca de Ripoll en el siglo XII, en el que consigna unas *Vitas Patrum* II y un Martirolog. III. *Viage literario a las iglesias de España*, vol.VIII, Valencia, 1821.

¹¹ La vida de san Jaime la hemos encontrado también en ediciones más modernas: el *Acta Sanctorum* III del XXVIII de enero de los bolandos y en el *Flos Sanctorum* de Rivadeneira, 1599-1601.

Ha habido autores que opinaban que en España pudo darse el punto de arranque de la difusión del *exemplum* de los tres pecados, el mismo Taylor hace referencia al estudio de B. Heller: «Die Erzählung drang durch Spanien in die Nationalliteraturen der romanischen Völker», donde se dice que desde España se extendió hacia el norte de Europa¹². Esta idea puede estar en consonancia con los datos que nos aporta el estudio de González Palencia quien constata la circulación profusa en España de la forma más antigua de la historia, la leyenda de Baršîšâ, de la que ofrece ejemplos en versiones de Samarqandî, autor sirio del siglo X del que se conservan traducciones aljamiadas posteriores y de Yamal al-Din al-Yazwzi del siglo XII¹³. Estudios actuales han demostrado que en la cultura hispano musulmana medieval se conocía la leyenda de Baršîšâ ya en el siglo X; María José Hermosilla ha encontrado un manuscrito que da testimonio de su conocimiento entre los musulmanes españoles a través de los siglos¹⁴.

La primera parte de la leyenda de Garí es una variante de la historia de Baršîšâ, ya que la diferencia ente ambas estriba únicamente en su diferente final, lo que hace pensar que ésta fue utilizada como fuente para componer nuestra leyenda al cristianizar algunas variantes. El resultado es la historia de Garí en la que aparecían los elementos constitutivos de la leyenda: un eremita de vida intachable con poderes curativos que es envidiado por el diablo, el engaño del diablo que hechiza a la hija del rey, la transgresión de las normas del solitario que mete a la hechizada en su celda y la fechoría del eremita que seducido por el diablo viola y mata a la hija del rey y miente al padre acerca del paradero de su hija, con lo que tenemos tres pecados. En la historia de Baršîšâ el resultado es la apostasía cuando ve su derrota, en Garí el resultado es la penitencia en vida para alcanzar la salvación, dos finales distintos para el mismo cuento.

Juan Carlos Busto Cortina ha realizado su tesis sobre el *alkitab* de Samarqandî¹⁵, en ella transcribe un extenso manuscrito de un texto aljamiado del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid; en su introducción contextualiza la obra de Samarqandî en la España musulmana, a la que califica de literatura de *hadith*, es decir materiales transmitidos por tradición, relatos religioso-profanos que forman parte de las leyendas, los mitos, la fábula, el proverbio o el ejemplo. Entre todo este material destacan algunos cuentos y por ello dedica unas páginas a la leyenda de Baršîšâ que según él tiene dos caminos de expansión: uno en la tradición árabe, una de cuyas versiones es la de Samarqandî y otro en la tradición occidental con *exemplum* y *fabliaux* franceses y españoles. Para nosotros la tradición árabe,

¹² A. Taylor, *Ibid.*, p.91, n.1.

¹³ A. González Palencia, "Precedentes islámicos de la leyenda de Garín", *Al-Andalus* (1933) pp.341-45.

¹⁴ M. J. Hermosilla, "La leyenda de Barsîsa según el ms 63/2J", *Al-Qantara* 9 (1988) p.122.

¹⁵ J. C. Busto Cortina "El *alkitab* de Samarqandî (Edic. del Manuscrito 4871) de la BNM. Con un vocabulario completo y un estudio de algunos cuentos que en él aparecen". Tesis doctoral presentada bajo la dirección de Alvaro Galmés de Fuentes Departamento de Filología Clásica y Románica Universidad de Oviedo, Junio 1991.

que se asienta en España y difunde la historia de Baršîšâ, es tomada para la historia de Garí cuyas primeras versiones no han sido cotejadas por los estudiosos de la leyenda de Baršîšâ a la que tanto se parecen. Como intuyó González Palencia y ha demostrado María José Hermosilla con la verificación de la existencia de esa narración en el territorio español desde muy antiguo. Nuestra hipótesis es que las leyendas de Baršîšâ, de tipo doctrinal, que fueron conocidas en la España musulmana, llegaron por medio de monjes mozárabes hasta Ripoll. En el siglo XI Ripoll tenía una de las bibliotecas más ricas de Europa y posteriormente cuando elaboraron la leyenda para Montserrat a finales del siglo XII o principios del XIII, posiblemente utilizaron la historia del monje Baršîšâ actualizándola y localizándola en la montaña de Montserrat. De Ripoll se ha destacado siempre su carácter cosmopolita, crisol de culturas: «centro cultural en que se mezclan y completan la tradición visigótica, el renacimiento carolingio y la ciencia musulmana»¹⁶. Esta abadía además guardaba relaciones con muchos otros monasterios como: Moissac y san Marcial de Limoges, Cluny, Saint Germain des Prés, Fleury y San Victor de Marsella.

Pues bien, esta historia de Baršîšâ cristianizada con la penitencia se une en un momento dado a la historia del hombre salvaje o eremita salvaje, de donde nace la historia de Garí. Charles Allyn Williams investigador de las leyendas de los eremitas pilosos constata que esta unión parece darse en primer lugar en la leyenda de Jehan Paulus ya que las versiones conservadas son del siglo XIII¹⁷; para nosotros es en la leyenda de Montserrat donde por primera vez se unen estas dos historias, nuestra suposición se basa no tanto en la antigüedad de las primeras versiones conservadas ya que la fecha de 1239 puede ser dudosa, sino en el mayor parecido de éstas a la que se considera la fuente musulmana.

La segunda parte de nuestra historia es introducida por la caza del hombre salvaje. El personaje del hombre salvaje es complejo, aparece en la literatura y el folclore de la historia medieval europea, es el resultado de la confluencia de diferentes tipos culturales. De hecho podemos remontarnos a la Biblia para encontrar un primer salvaje en Nabuconodossor, pero es en la alta Edad Media celta cuando aparece en la literatura: «The lunatic was now also a prophet, whom his mental waywardness had endowed with oracular faculties, while it compelled him also to forsake human company and to seek shelter in the woods»¹⁸. El hombre salvaje que vive en el bosque a menudo vuelve a la civilización, no por su propio gusto, sino que a veces es encadenado y puesto en cautividad. Este episodio del apresamiento ocurre con el salvaje *Lailoken*, también con Merlín en la *Vita Merlini*, con Orson el hermano salvaje de Valentine y en el cuento de los hermanos Grimm “Der Eisenhans”. Este últi-

¹⁶ Q. Aldea Vaquero y otros, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972-75, p.1630.

¹⁷ Ch. A. Williams, “Oriental affinities of the legend of the Hairy Anchorite”, *University of Illinois Studies in language and literature* 10 (1925) y 11 (1926).

¹⁸ R. Bernheimer, *Wild men in the Middle Age: A study in Art sentiment and demonology*, Cambridge, 1952, p. 13.

mo en español se denomina el hombre de hierro y es el tipo 502 de Arne-Thompson, el comienzo del cual guarda una semejanza narrativa con nuestra leyenda: un hombre mágico de hierro es hallado en un lago y es confinado por el rey en una jaula, el hijo del rey jugando deja rodar una bola dentro de la jaula del hombre salvaje, a cambio de la bola el muchacho libera al hombre de la jaula...¹⁹ Además de la literatura, el hombre salvaje forma parte del folklore festivo del ciclo anual (mascaradas ceremoniales del Carnaval y de la Cuaresma en muchos lugares de Europa), así como en las representaciones de la caza y captura de un animal salvaje; el cual suele ser un oso en la zona catalano-francesa, que es apresado por una mujer y unos cazadores que lo llevan a la villa encadenado y danzan y beben hasta llegar a la gran plaza donde han construido una caverna para el oso.

El más cercano a Garí de todos estos personajes es Merlín, no porque sus historias se parezcan sino por el espíritu que les anima a vivir en soledad: alcanzar la sabiduría y el perdón de Dios, restablecer el orden primordial descompuesto por el pecado. Merlín, después de sus periódicos estados en el palacio y en el bosque como hombre salvaje, se convierte en un eremita o penitente: «Ninguna cosa me agrada si puede llegar a apartarme de mi Calidón, que para mí siempre es agradable. Mientras viva, aquí estaré, contentándome con sus frutos y sus hierbas, y purificaré mi carne pecadora con píos ayunos, para que pueda gozar de la vida eterna»²⁰. En el siglo XII las leyendas de santos y esta clase de cuentos convergen, así vemos que en leyendas de santos galeses –como san Kentigern– se produce el encuentro entre el eremita santo y el hombre salvaje enloquecido, Lailoken. Este encuentro entre el eremita y el salvaje pudo sugerir la idea de un eremita salvaje que se encarna en Garí, al que después otros imitarán. El nexo de unión entre el eremita pecador y el salvaje es la peregrinación y la confesión de los pecados al Papa. Merlín y Lailoken purifican su cuerpo y su espíritu en la soledad del bosque, Garí apartado de todo también se purifica en la montaña solitaria.

Con anterioridad a estos estudios sobre el hombre salvaje medieval europeo, el citado profesor Williams publicó en los años veinte unos trabajos sobre las afinidades orientales de las historias de Jean Paulus, Joan Garí y Juan Crisóstomo²¹. En ellos hace primero un recorrido por los elementos precristianos de la leyenda del anacoreta piloso, para después rastrear las influencias cristianas que fundamenta en el gnosticismo y que toman forma en la leyenda egipcia cristiana: las tradiciones del *Apothegmata Patrum*, y las vidas de san Onofre, san Antonio, san Pablo, etc. Y también cita a San Jacobo el eremita especialmente importante en la historia de la leyenda cristiana y por estar en el camino entre la historia oriental y la occidental, y posteriormente san Gil eremita griego (establecido en el sur de Francia en el camino de Santiago). Estos santos eremitas llevan todos vidas intachables, a excepción

¹⁹ S. Thompson, *The folktale*, Berkeley, 1977, p. 60.

²⁰ G. de Monmouth, *Vida de Merlín*, Madrid, 1986, p.43.

²¹ Ch. A. Williams, *Ibid.*, 1925-26.

de san Jacobo el eremita, y algunos son pilosos de manera inusual: larga barba y largos cabellos como Macario de Roma o pilosidad por todo el cuerpo como Marco el ateniense y Onofre. En las historias de eremitas egipcios hallamos episodios que no sólo sirven para la literatura hagiográfica sino también para la de ficción, por ejemplo, el encuentro entre el cazador y el eremita o el del eremita y el hombre medio animalizado forman parte de la literatura hagiográfica egipcia, y parecen ser motivos que se trasladan de Oriente a Occidente de una manera clara. Pero también es cierto que, como apunta Bernheimer, la historia del eremita piloso occidental difiere de las otras relatadas por Williams en los elementos de su captura y traslado al castillo del rey, obviamente tomados de la mitología europea del hombre salvaje.

La resolución de la leyenda de Barșîșâ que cae en la apostasía es el castigo por un grave pecado²², la solución en la Vida de san Jacobo eremita es una durísima pena y penitencia: grandes lamentaciones, llantos y vivir en una vieja sepultura entre huesos. Garí sigue los pasos del eremita penitente cristiano, por lo que creemos que en Ripoll se conocía la historia de Jacobo, a la que se añade la peregrinación a Roma para confesar los pecados. La solución de la peregrinación a Roma para confesar los pecados y el establecimiento de una penitencia ejemplar forma parte de vidas de santos pecadores²³ y de nobles parricidas o con relaciones incestuosas; Caro Baroja alude a semejante hecho en las vidas de san Albano y la de don Teodosio Goñi y en el caso de otro parricida como san Julián el Hospitalario penitente que no va de peregrinación a Roma, pero tiene una penitencia ejemplar. Todos ellos son parricidas involuntarios y después grandes penitentes, relacionados todos con las rutas de peregrinación. La combinación mecánica de los motivos de grandes crímenes como parricidio con incesto de por medio, unido a una penitencia especialmente dura, según Caro Baroja, resulta un juego más o menos deliberado en el que hay algo más que eso dependiendo de los contextos y épocas

Desde hace ya tiempo se viene estudiando el origen de las leyendas del eremita piloso penitente, a finales del XIX A. D'Ancona propuso una posible hipótesis diciendo que la forma primitiva de esa leyenda era la de Barșîșâ que se propagó por las naciones cristianas por tradición oral y por medio de algún libro, y que por tanto no provenía del Oriente cristiano bizantino a través de la iglesia griega y de san Juan Crisóstomo como sugerían otros²⁴. Para afirmar esto se basaba en dos hechos: uno, que en época de Jacobo de Voragine no se conocía el fabuloso relato de Crisóstomo, y otro, que la leyenda de Barșîșâ se difundió por medio de los cruzados y mercade-

²² Y. Cardaillac-Hermosilla, *La magie en Espagne: Morisques et vieux chretiens aux XVIe siècles*, Zaghuan, 1996. Esta autora diferencia las versiones cristianas de las musulmanas del eremita tentado en que la solución a las últimas es la apostasía, pero ambos casos entran dentro de las formas de relación del hombre con el diablo.

²³ Hemos encontrado peregrinaciones o visitas a Roma con un propósito no penitencial en vidas de santos como san Gil eremita griego que se establece en el sur de Francia, cuya vida guarda similitudes con la de Garí.

²⁴ A. D'Ancona, "La leggenda di sant Albano, prosa inedita del secolo XIV e la storia di san Giovanni Boccadoro", *Scelta di curiosità litterarie inedite*, Bolonia, 10 (1865) pp. 5-65.

res que la habían oído en Oriente y después se adscribió a Crisóstomo porque predicaba contra esos pecados. Posteriormente Charles A. Williams propuso como fuente del eremita piloso europeo a san Jacobo eremita de Simeón Metafraste, por el hecho de que la fiesta de san Juan Crisóstomo se celebra el 27 de enero y la de san Jacobo es el 28 de enero, de todas formas esta idea endeble no convence al propio Williams²⁵ quien reconoce lo siguiente:

The legend of St. James the Penitent may not itself be the source from which the fall of the recluse, combined with the murder of the girl under his protection and the severe, self-imposed penance, came into the late Western traditions of the hairy anchorite, but not other extant tradition offers, so far as I can discover, so close a parallel for these elements.

La confusión para este investigador proviene de las fechas de celebración de sus aniversarios. Pero nosotros estamos de acuerdo, en parte, con la idea de A. D'Ancona²⁶ quien cree que de la leyenda de Baršîšâ procede el germen de la leyenda del eremita piloso y creemos que a partir de las versiones existente en la España musulmana de esta leyenda se creó la de Garí, con la yuxtaposición de la historia del salvaje que la completaba. Esta leyenda, al ser un milagro de una Virgen muy afamada, pasó a los países vecinos como tal y contaminó a otras leyendas que se le parecían. Entre la historia de Garí y la de san Juan Crisóstomo ha habido una confusión que tal vez provenga de muy antiguo. Y no es solamente este santo al que se adjudica la fechoría y penitencia de Garí, sino a san Albano y a un tal Jean Paulus. Pero tanto san Juan Crisóstomo como san Albano poseen una doble vida, es decir, antes de que se les confundiera con la historia de Garí, Albano tenía una historia y Crisóstomo otra. Albano es un santo parricida que peregrina a Roma para confesarse con el Papa quien le ordena que sea anacoreta de por vida en el mismo lugar donde mató a su padre y que allí construya una ermita donde haya culto²⁷. La vida de san Juan Crisóstomo que se narraba antiguamente no se parecía más que un poco a la de Garí: en ella se decía que había un joven sacerdote que servía en el palacio del rey, este rey tenía una hija que se enamoró del joven y lo acusó de empuñarla sin ser verdad, el rey lo echa de la corte y se va al desierto a vivir entre los animales hasta ser descubierta la verdad por boca de un infante, por lo que es perdonado²⁸. Aquí no hay crimen, ni penitencia pero hay una falsa acusación que provoca una situación casi penitencial parecida a la de Garí. Para Alfred Weber esta es la original historia de san Juan Crisóstomo o Boccadoro y la confusión está en D'Ancona que identifica al personaje del crimen y la penitencia con san Albano y san Giovanni

²⁵ Ch. A. Williams, *The German legends of the hairy anchorite*, Urbana, 1935, pp. 14s.

²⁶ A. D'Ancona, *Ibid.*, pp. 5-65.

²⁷ J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, p. 190.

²⁸ A. Weber, "La vie de Saint Jean Bouche d'or", *Romania* 6 (1877) pp. 328-340.

Boccardo²⁹. Pero esto no es cierto ya que la confusión de estas leyendas pudo producirse en algún momento de la Baja Edad Media, posiblemente por el parecido que existía entre elementos de la vida de Garí y la de san Albano, y la vida de Garí y san Juan Crisóstomo.

Para avalar nuestro argumento echamos mano de las ideas que compartimos con Vicente García de Diego en su introducción a la antología de leyendas, en la que afirma que las leyendas tienen una vida propia que las hace evolucionar, esto es se ambientan, se contaminan y se transpersonifican: «Tan general es la contaminación de leyendas y cuentos, que difícilmente escapan de ella en cuanto alcanzan en la difusión un regular número de versiones»³⁰. En nuestro caso la leyenda de Garí tiene una fuerte personalidad y es creada por un santuario de una grandísima expansión y poderío que le hace capaz de ser modelo a imitar. William Christian afirma que las más elaboradas leyendas corresponden a aquellos santuarios en manos de monasterios y que unos se imitan a otros: «The specific form the legends take is surely a result of contagion and imitation of one shrine by another. For these local and district devotions exist within a matrix of regional, national, and international shrines»³¹.

La historia de san Jean Paulus es una narración latina apócrifa de la que se conservan manuscritos franceses del siglo XIII, parte de la cual es semejante a la de Garí. Vamos a consignar sus secuencias que están intercaladas en la vida de san Basilio: 1º, Jehan pasa siete años de penitencia en el bosque de Toulouse, el diablo que no consigue tentarlo de tres pecados, lujuria, homicidio y vanagloria decide transportar a la hija del rey hasta allí para tentarle; 2º, la muchacha aterrorizada se abraza al eremita que la desea y cumple su deseo, el diablo le dice que es la hija del rey, por lo que la mata y la entierra; 3º, el rey y la reina buscan a su hija, Jehan casi se desespera pero se encomienda a la Virgen; 4º, va a Roma y se confiesa con el Papa, después pasa un tiempo en la casa de su padre que no le reconoce; 5º, hace la penitencia a cuatro patas; 6º, el rey va de caza al bosque donde está Jehan, se lo lleva a la villa y lo reconoce un niño de pecho... La diferencia con Garí reside en primer lugar en que los pecados no son los mismos, ya que en la vida de Paulus en vez de mentira comete vanagloria; y también se diferencia en la manera y la forma en que la hija del rey llega hasta el santón o eremita: en la vida de Paulus ésta llega por casualidad, ya que se pierde en una partida de caza o incluso por magia diabólica, en ningún caso tenemos una endemoniada que necesite ser curada, como en la historia de Garí y la de Barșîșâ. El hecho de que esta leyenda tenga una relación más lejana con la fuente musulmana, es decir con la historia de Barșîșâ y la endemoniada nos hace pensar que no es la primera historia del eremita piloso pecador y penitente.

²⁹ A. Weber, *Ibid.*, pp. 328s.

³⁰ V. García de Diego, *Antología de leyendas de la literatura universal* /Estudio preliminar, selección y notas de... Barcelona, 1958, 2 vols.

³¹ W. Christian, *Local Religion in sixteenth century Spain*, Princeton, 1981, p. 88.

Ahora deberíamos tratar de delimitar cuáles son los puntos en los que nos basamos para decir que la leyenda de Crisóstomo –como eremita piloso– no es la que influye en la de Garí: 1º, la leyenda de Crisóstomo como eremita piloso no se conocía en la Edad Media, pero sí se conocía la de Garí (1239), las leyendas fabulosas de Crisóstomo son del siglo XV en Italia *Viaticum Narrationum* y la *Cronica Novella* y Alemania *Meisterlied* y *Der Heiligen Leben*³²; 2º, la leyenda de Garí tiene una relación clara con el entorno montserratino, es más, podemos decir que está creada en base a la historia del santuario, en cambio la leyenda de Crisóstomo no tiene nada que ver con la historia de ningún santuario, ni mucho menos con la vida del santo. Desde el medioevo corrían milagros marianos protagonizados por san Juan Crisóstomo y tal vez ello sirvió para que con el pasar de los años se le adjudicara el milagro mariano de Garí, ya que alguna leyenda de Crisóstomo tenía concomitancias con la de Garí.

Sería interesante comprobar cómo la historia nos puede ayudar a esclarecer los hechos, cuando Montserrat se fundó en el siglo XI el templo fue dedicado a Santa María, entonces no había imagen; los historiadores coinciden en que el culto a la Virgen se desarrolló dentro del seno de la liturgia a través de las fiestas anuales dedicadas a ella y en los sábados, con sermones y oraciones especiales; así como con los milagros generales atribuidos a su persona. La imagen de Montserrat, como otras muchas imágenes románicas, es del siglo XII; Leclercq considera que las imágenes marianas surgieron por falta de reliquias y la necesidad de combatir la iconoclasia oriental:

...mais, d'une part, la nécessité de réagir contre l'iconoclasme, d'autre part le fait que les monastères, se multipliant, ne pouvaient plus posséder tous des corps saints, avaient amené les moines à attirer le foules vers des sanctuaires dans lesquels on rendait à des images de la Vierge un culte légitime comme celui qu'on rendait aux reliques³³.

Es una explicación a los orígenes inciertos del culto a las imágenes, pero tal vez no sea suficiente, y si la piedad marial se desarrolla en el ámbito de la liturgia y de sus fiestas que comienzan a ser numerosas e importantes hemos de profundizar en esos campos. El culto a las imágenes es muy similar al culto a las reliquias, es más, creemos que las imágenes son tratadas como tales y por ello los hallazgos de reliquias sirven de modelo a los de imágenes

En principio fue el lugar lo que atrajo a los peregrinos y posteriormente fue la imagen el objeto de atracción. ¿Qué nos dicen los textos acerca de esto? Es decir los dos primeros textos medievales: el Retablo³⁴ y el Llibre Vermell³⁵. Los sucesos de la vida

³² Ch. A. Williams, *Ibid.*, pp. 5-79.

³³ J. Leclercq, "Devotion et théologie mariales dans le monachisme benedictin", H. du Manoir (dir.) *Maria. Etudes sur la sainte Vierge*, Beauchesne, 1952, Vol. II p. 554.

³⁴ Retablo: «En lo present retaula es continguda breument la historia o vida de aquell devot o singular Hermita Fr. Juan Guari» en Louis Montagut, *Histoire de Notre Dame du Montserrat*, Toulouse, 1747 y también la copió Benet Ribas en el siglo XVIII en la *Història de Montserrat* en 1990, pp.133-135.

³⁵ *Llibre Vermell de Montserrat: edició facsimile parcial del manuscrito número 1 de la Biblioteca de l'Abadia de Montserrat*, Barcelona, 1989, pp. 17s.

de Garí dan como resultado la fundación del monasterio y constituyen el primer milagro de la Virgen, en ellos no se habla de la imagen, se alude a la ayuda de María para conseguir la resurrección y al lugar elegido por Garí y santificado por su penitencia y por el cuerpo de la resucitada. En el Retablo, después del primer milagro, se contaba el hallazgo de la imagen que hablaba de la construcción de la primera capilla, y eso es un error, porque si se trataba de la primera capilla anterior al santuario en ella no había imagen, el culto a Santa María en Montserrat es del siglo IX, éste consistía en la dedicación de una ermita a la Virgen, porque las primeras imágenes marianas conocidas datan del siglo X-XI. Pero lo que sí tiene un orden lógico y verdadero era el orden de los milagros, ya que Montserrat fue un centro eremítico en el que rápidamente destacó el culto dedicado a María y esto está relacionado con el primer milagro, el milagro de Garí. Posteriormente se dio culto a una imagen, la historia del hallazgo de esta imagen se contaba después porque el culto a la imagen es posterior en el tiempo a la dedicación del templo a María. La idea de que la imagen consiguió revolucionar el culto dado a la Virgen se asienta en la importancia que comenzó a tener Montserrat como santuario durante los siglos XII-XIII, aunque no existen otro tipo de pruebas que avalen tal afirmación –la concurrencia de peregrinos es notificada en 1116– las dos primeras lámparas se donan en 1176 y 1181, y en 1223 se funda la cofradía de Nuestra Señora de Montserrat. Albareda supone que en el siglo XI Montserrat ya era un santuario de peregrinación, pero la documentación estudiada más recientemente por Altés i Aguiló pone en evidencia que la centuria que va de 1158 a 1258 es la de la consolidación del monasterio-santuario, que coincide con el crecimiento patrimonial y el aumento de la devoción a Santa María de Montserrat. Las nuevas formas de devoción y culto se plasman en donaciones perpetuas de cirios y lámparas, fundaciones de capellanías y peticiones de sepultura. La lámpara de aceite es un tipo de luminaria de carácter votivo que llegará a ser tradicional y característica de Montserrat, en 1236 hay referencia a la donación de una lámpara para quemar durante la noche hasta el comienzo de la misa matinal, lo cual se refiere a los dos actos más característicos de la estancia en Montserrat: la vigilia nocturna delante de la imagen y la misa matinal³⁶. La cantidad de capellanías con misas diarias perpetuas hace pensar en una comunidad de presbíteros que ayudaba a los monjes al acogimiento de peregrinos. W. Christian considera necesarias esta serie de evidencias para constatar que el culto a María tenga el mismo alcance que el culto popular otorgado a los cuerpos de los santos.

En las historias más elaboradas del siglo XV y XVI el texto del hallazgo de la imagen se intercala en la vida de Garí, en ellas la imagen es contemporánea al templo, lo que no ocurría en la historia de Garí que no tenía imagen. Esa necesidad de dar preeminencia a la imagen sobre el templo, va a ser un esfuerzo cada vez más claro y notorio, porque la leyenda se reconstruye haciendo cada vez mayor hincapié en ello. Esa preeminencia es una construcción artificiosa que responde a intereses propagan-

³⁶ B. Ribas i Calaf, *Historia de Montserrat (888-1258)*; edició, introducció i notes a cura de F. X. Altés i Aguiló, Barcelona, 1990, p.59.

dísticos, sobre todo a partir del siglo XVII momento en el que la imagen precede al templo. Y se corresponde con el momento álgido del culto a las imágenes.

Después de la historia de Garí se creó la leyenda del hallazgo de la imagen, producto de un culto incipiente que no tenía justificación a ojos de los iconoclastas. Aunque tal culto se basaba en el dado a los cuerpos santos en el que se fundamenta. De hecho las leyendas son tomadas de los hallazgos de reliquias y al contrario que la leyenda del origen del santuario, en la que veíamos una gran riqueza de fuentes e influencias, las leyendas de origen de imágenes son tremendamente monótonas y poco originales. Si echamos mano del Motif-Index de Thompson, en el apartado de religión aparece bajo V222.1.4: “Lights show where the body of saint is buried”. Efectivamente los etnólogos que han estudiado este tipo de narración mariana suponen su origen en las invenciones de reliquias. W. Christian sugiere que la fuente del hallazgo de imagen en el caso de Guadalupe, como en muchos otros casos, es de origen hagiográfico: «The ultimate models for the story were probably the hagiographic descriptions of the discovery of saints bodies»³⁷.

Algunos autores opinan que los milagros de María se formaron a través de las grandes vías de peregrinación europeas:

In esso, mentre passava da un paese all'altro, confluirono tradizioni relative ai vari maggiori pellegrinaggi e santuari del Medio Evo europeo: da quelli spagnoli di Toledo, di Santiago di Compostella, di Oviedo a quelli italiani lungo la Via Francigena da S. Michele di Chiusa sino a Pavia e infine a Roma, le cui principale Basiliche e Chiese danno argomento a racconti della nostra raccolta; ai pellegrinaggi francesi di Chartres, Rocamadour, Soissons e Laon³⁸.

La Virgen toma el lugar de santos cristianos especialmente de Santiago y san Miguel³⁹, de hecho en las Cantigas de Santa María ella trata de usurpar el puesto a Santiago en varias ocasiones. En esta línea de pensamiento en fechas más cercanas a la nuestra William Christian hace mención del fuerte influjo del milagro del monte Gargano en las leyendas marianas catalanas, así como en la de Guadalupe, en las que un toro o una vaca son los intermediarios que llevan al pastor hasta la imagen; pero en la leyenda de hallazgo de Montserrat son las luces y las melodías las que llevan a los pastores hasta la cueva de la imagen, lo cual nos habla de otro modelo de hallazgo de cuerpo santo diferente a la aparición en el Monte Gargano y pensamos que el modelo puede ser Santiago, ya que en el siglo XIII y aún antes el culto de este santo poseía un fuerte influencia en la península Ibérica y en toda Europa, de hecho en Ripoll se guardaba un copia del *Códice Calixtino* con la invención de las reliquias. Además la narración del hallazgo de la imagen de Montserrat se parece a la historia

³⁷ W. Christian, *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981^a, p. 92.

³⁸ E. Cerulli, *Il libro etiopico di Maria e le sue fonti nelle literature del Midio Evo latino*, Roma, 1947, p. 3.

³⁹ J. Morawski, “Mélanges de littérature piuse”, *Romania* 61 (1935) pp. 153s.

de la invención de las reliquias de Santiago, ya que se produce cuando unas luces ardientes empezaron a verse en Iria Flavia y esto se comunicó al Obispo de la ciudad, el cual verificó la veracidad de los hechos y más tarde se lo comunicó al Rey quien construyó un templo. Podemos añadir que las primeras imágenes marianas a las que se da culto, son imágenes relicario, según se desprende de los últimos estudios⁴⁰.

El núcleo narrativo va aumentándose con apostillas a lo largo del tiempo que tratan de explicar los hechos de una manera coherente: 1º, la traslación de imágenes; 2º, ocultación de la imagen en las montañas de Montserrat; 3º, las luces y la música en la montaña inducen al hallazgo. Este esquema como hemos visto se repite en muchas historias de santuarios marianos españoles y guarda un parecido con las crónicas de dos hechos importantes en la historia eclesiástica peninsular. Enrico Cerulli opina que las traslaciones de reliquias de Toledo a Asturias son uno de los sucesos más importantes de la época (siglo VIII) porque consagran el nuevo reino independiente cristiano que ponía su centro en el norte y preparaba la Reconquista, además a esta traslación se asocian muchas tradiciones, unas de carácter local y otras de carácter pío. La conquista de las zonas sureñas por musulmanes produjo la traslación de reliquias a los reinos del norte de España: del reino de Toledo a Asturias, como se cuenta en algunas crónicas:

Et este (Abderraman) tomava todos los cuerpos de lo que los christianos creian et adoravan et llamavan santos et quemavalos todos. Et quando esto vieron los christianos cada uno como podia fuir fuia para las sierras et para los lugares fuertes. Et todas las demas de las cosas que en Espanya habia honradas segun la fee de los christianos, todas los christianos llevaron a las sierras et a las montañas⁴¹.

Unas tradiciones dicen que fueron enviadas a Monsagro otras a Astorga y parece ser que se sistematizaron con el rey Alfonso II el Casto. Posteriormente, en el siglo XII se unieron a otro ciclo de narraciones inspiradas en el movimiento de la primera cruzada, en las que se suponía que las reliquias de Toledo no eran exclusivamente españolas sino que también poseían otras traídas de Jerusalén. Nosotros pensamos que de estas narraciones y tradiciones han podido surgir las narraciones de traslación y hallazgo de imágenes marianas, en las que encontramos el desplazamiento de Jerusalén a las costas españolas por un lado y el establecimiento del culto en Barcelona con el posterior traslado a la montaña de Montserrat para su ocultación. Van Gennepe clasifica estos rituales de traslado dentro de los ritos de margen: en ellos un ser del mundo sagrado se agrega a una comunidad, a un pueblo o unas gentes y

⁴⁰ En principio se crearon imágenes relicarios para eliminar el temor a la idolatría, pero luego su número creció tanto que las reticencias hubieron de desaparecer Joaquín Yarza Luaces “Las imágenes hispanas de la Virgen y Limoges” en *De Limoges a Silos*, Madrid, 2002, pp. 196-221.

⁴¹ E. Cerulli, *Ibid.*, p. 339: Crónica de al-Razi tomada de P. Gayangos “Memoria sobre la autenticidad de la Cronaca denominada del moro Rasis” en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tomo VIII, 1852, p.93.

debe hacerlo de una forma oportuna, por eso se mantiene a la imagen en una posición intermedia, entre el cielo y la tierra. El traslado o transporte de reliquias y estatuas es un rito de margen⁴². Esto no quiere decir que las crónicas no hayan servido como modelos, sino que existe una coincidencia entre la historia y el ritual.

2. CLASIFICACIÓN DE LAS LEYENDAS MARIANAS

Las leyendas de Montserrat ponen de manifiesto la existencia de dos tipos de narraciones marianas de origen: leyendas de fundación de monasterio-santuario y leyendas de origen del culto a una imagen, ya sea por aparición o hallazgo. Cronológicamente son más antiguas las primeras que se corresponden con una primera etapa de culto mariano durante el cual se dedican iglesias a María sin necesidad de imágenes. Posteriormente el culto a las imágenes necesita ser ratificado por todos los elementos de propaganda mariana y aparecen leyendas de origen de imágenes. La primera que hemos mencionado forma parte de milagros marianos de carácter fundacional, pero en el siglo XVI al acoplarse a la historia del santuario pierde su condición de milagro. Al investigar las fuentes se ponen en evidencia estas diferencias, y aunque las leyendas de imágenes han sido estudiadas por etnólogos y antropólogos no se las ha distinguido de las de fundación de monasterio-santuario.

La leyenda de Garí es de fundación del monasterio, lo que supone no sólo la creación de una entidad física, arquitectónica, sino también de una personalidad jurídica nueva —«domum Sancte Marie Montiserrati»— con capacidad patrimonial propia para administrar sus bienes libremente, lo que significa un carácter monástico regular y un carácter cultural. Poco a poco se crea una dialéctica entre la necesidad religiosa de unos especialistas de la oración para los fieles, especialmente difuntos, y la obligación de compensar esta actividad con donaciones de todo tipo de bienes y riquezas; así como la acogida de peregrinos que harán de los monasterios grandes centros arquitectónicos, a modo de villas romanas de explotación rural. Es hacia 1026 cuando aparecen donaciones a favor de esta santa casa que la denominan *cenobii*, este cenobio posee bienes por donaciones de fieles que encomiendan misas⁴³ y a cambio pide por sus almas, por entonces no tenía priores pero tenía forma de monasterio, es decir eran monjes de la casa de Santa María que vivían según la Regla de san Benito, y así ha ocurrido desde entonces hasta ahora, una misma regla adaptada a las circunstancias de cada momento. Los monasterios son creados por entonces en Europa con una finalidad política y religiosa: «Los monasterios se convirtieron en centros del aprovisionamiento agrícola, sedes de la retaguardia en casos de defensa, hospedajes a lo largo de las vías utilizadas por la corte, se transformaron en escuelas, cancellerías, centros de investigación y puntos de irradiación para las

⁴² A. Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, 1986, p. 198.

⁴³ F. X. Altés i Aguiló, *Ibid.*, p. 41.

misiones»⁴⁴. A la caída del imperio carolingio los señores de los principados territoriales que se formaron a partir del siglo X tomaron por su cuenta las prerrogativas reales como la fundación de monasterios, así ocurre en Cataluña. Sin embargo, Albareda opina que la creación del monasterio de Montserrat es obra de los benedictinos más que de los poderes políticos, como ocurría en otros casos. «El cas de Montserrat és del tot diferent. En la seva fundació no intervingueren nobles o laics de cap mena; fou obra absoluta de Ripoll, d'Oliva»⁴⁵.

La originalidad mayor de la regla benedictina consiste en la importancia que da a la humildad como instrumento para llegar a la santidad y la estabilidad como eje de la vida del monje. En sus comienzos los benedictinos guardaron un equilibrio entre la lectura, la liturgia y el trabajo, equilibrio roto por los cluniacenses en favor de la liturgia, seguido por muchas casas benedictinas. En Cataluña no se siguió el orden cluniacense directamente sino que arribará su espíritu a través de Cuixá y también a través de Moissac y san Victor de Marsella. No conocemos la vida del monje medieval de Montserrat tan bien como la del monje en tiempos del abad Cisneros, entonces, el oficio divino ocupa un lugar importante, reduce el número de procesiones y ceremonias y ordena rezar casi en particular los oficios de Beata y de Difuntos, prohíbe que la comunidad cante más de una misa diaria. En estas obligaciones podemos ver como se recorta el modelo cluniacense sobrecargado de liturgia y ceremonias anexas u oficios complementarios: colectas como la *Trina oratio*, sufragios y letanías. Es interesante lo que dispone sobre la *Trina oratio*, oración a la Santísima Trinidad muy utilizada por los cluniacenses, que Cisneros pide se rece con oración mental antes del oficio divino para no distraer a los otros. La oración mental forma parte de un nuevo concepto de religión más intimista y personal, propuesto en el *Exercitatorio*... Prácticamente no trabajan con las manos, pero tampoco hay tiempo para el ocio porque se dedicaban largas horas para la *lectio divina*, ésta constituía un verdadero estudio. Si los monjes medievales se decantaron por un interés hacia la liturgia dramatizada, el monje renacentista equipara la liturgia a la lectura y a la meditación personal dirigida por el abad. En esta oscilación entre lo comunitario y lo personal, o lo que es lo mismo la plegaria litúrgica comunitaria y la dedicación a la *lectio divina*, se desarrolla la vida del monje a lo largo de los siglos, aunque en la actualidad admiten que lo específicamente benedictino es la vida en comunidad⁴⁶. Así que cuando se habla de fundación de monasterio debemos asociarlo a estos monjes cuyo oficio es rezar con los labios y con la mente y que además son lectores incansables de libros piadosos, pero que dejan los trabajos manuales en manos de servidores o donados.

La justificación para fundar un monasterio en un despoblado tan apartado como éste está avalada por un primer milagro muy impactante en el que colaboran un ere-

⁴⁴ W. Braunfels, *Arquitectura monacal en occidente*, Barcelona, 1975, p. 44.

⁴⁵ A. Albareda, *L'Abat Oliba, fundador de Montserrat (971-1046)*, Montserrat, 1972, p. 194.

⁴⁶ J. Prat, "L'ordre benedictí", *Arxiu d'etnografia de Catalunya* 8 (1990-91) p. 14.

mita penitente y la Virgen, el resultado es el perdón del eremita y la resurrección de su víctima. La existencia de un primer milagro garantiza la santidad del lugar y la repetición de milagros. La elección del lugar es divina: «aquell devot è singular ermità frara Johan Garí, lo qual, inspirat de la gracia del san Esperit en la present montanna venint fer penitencia»; la manera de indicarlo es a través de la cueva del eremita y de la sepultura de la muchacha. Primero Garí elige el lugar por la gracia del Espíritu Santo, después el lugar exacto del milagro es el sitio para la fundación, variando en las diferentes versiones: la cueva de Garí, luego un lugar indefinido y después la puerta de la capilla nuevamente edificada. Estas tres elecciones se corresponden con diferentes tipos de modelos narrativos.

Además de considerarse una fundación monasterial se dice que la vida eremítica da origen a la vida monástica, y esto es una realidad histórica, en Montserrat, como en otros sitios, el eremitismo precede a la vida monacal, es conocido el origen eremítico de muchos santuarios catalanes, sería interesante investigar sus leyendas para poder hacer generalizaciones. Se dice que unas historias escritas tanto tiempo después de su historicidad le dan poca credibilidad, pero aunque los hechos estén abultados hemos de admitir su veracidad en ciertos puntos como éste.

Las narraciones de los santuarios pretenden explicar históricamente un hecho en cierta medida prodigioso, cómo una pequeña capilla en lo alto de una montaña se convierte en un gran monasterio-santuario que atrae multitudes en poco más de un siglo. Un prodigio no se explica más que con otro prodigio. Montserrat fue fundada en el siglo XI por el abad Oliva, hoy se supone que en una fecha entre 1025-1035, porque en la documentación antigua aparecen datos que confirman la venida de monjes de Ripoll y de una incipiente vida monástica en esas fechas, pero no hay rastro de documentación referente a la consagración del altar, como ocurre por ejemplo en Ripoll, sino que la documentación manifiesta un lento desarrollo del cenobio, sin grandes hitos en su origen. Sin embargo, el primer texto en que se narra el origen está fechado en 1239, dos siglos por detrás de los acontecimientos. Ya hemos aludido a que hasta la Iglesia, desde Trento, puso en tela de juicio estas narraciones poco fidedignas. Lo cual no quiso decir, en absoluto, que no siguieran sirviendo como explicación en el contexto del santuario. Estas narraciones no hablan de hechos verídicos sino portentosos, casi inexplicables. En el siglo XIII, y aún antes, algo atraía poderosamente a las gentes hacia la montaña serrada, y eso es verdad.

Las leyendas de imágenes tienen su origen entre los siglos XIII y XV y hablan de dos tipos de sucesos: del hallazgo o bien de una aparición más un hallazgo. La de Montserrat es de hallazgo, así en el Retablo se dice: «Fonch *trohada* la Imatge», y en el Códice de la C.Barcelona⁴⁷ igualmente se dice: «e dins la dita speluncha *atrobaren* la ymage de la verge Maria». Posteriormente las versiones castellanas de los

⁴⁷ Códice de la Catedral de Barcelona: El códice nº 6 del archivo de la catedral de Barcelona en el fol. 85 contiene el texto de la historia de Garí transcrita por Miquel i Planas, *La leyenda de Fr. Juan Garin ermitaño de Montserrat*, Barcelona, 1940, pp. 61-67.

siglos XVI al XIX también hablan de hallazgo, descubrimiento o invención, y es únicamente en el género de cordel donde se hace referencia a la aparición o al «aparrecimiento» de la imagen, cuando en realidad una imagen no se aparece, sino que es un sujeto pasivo que puede ser hallado, esta idea de la aparición saca a la luz la personificación de la imagen, como ser con voluntad propia. Todos los cuadernillos de cordel hablan de aparición de la imagen, en cambio los otros títulos no, lo que pone en evidencia que el tratamiento de las imágenes en la literatura popular es diferente; esta confusión entre aparición y hallazgo no es sólo producto del desconocimiento. Hay autores cultos como Camós que distingue entre un tipo y otro y consigna 111 milagrosos descubrimientos de imágenes, frente a 14 apariciones; pero existe una tendencia a confundirlas, porque las narraciones de aparición toman prestado de las leyendas las fórmulas narrativas. De hecho William Christian en su libro sobre apariciones subraya el hecho de que tales sucesos se recomponen y se organizan narrativamente a la manera de leyendas conocidas: «The relation between apparitions and legends was symbiotic. Apparitions borrowed from legends, and over time they became legends»⁴⁸. Nosotros hemos manejado dos fuentes o modelos narrativos para este tipo de leyendas de imágenes: uno sería el de la aparición de san Miguel en el monte Gargano y otro sería el hallazgo de los restos de Santiago. Ambos modelan y uniformizan las leyendas marianas probablemente a partir del siglo XV, de tal manera que en el XVII encontramos esa indiferenciación que nos muestran las recopilaciones como la de Camós.

Si en la leyenda de fundación la legitimación se fundamentaba en un primer milagro excepcional, la leyenda de hallazgo se legitima en un acto sobrenatural de la imagen, la inmovilidad de la imagen indica el lugar, mientras en la anterior el lugar es indicado por inspiración divina. Lo cual parangona la imagen con los diseños divinos. David Freedberg distingue entre objetos hallados e imágenes hechas específicamente para el culto religioso, en el primer caso no hace falta consagración porque estas imágenes están investidas de un poder previo, de todas formas, en muchos casos se acumulan virtudes con la consagración, la inserción de reliquias y también con dos cualidades fundamentales, unas puramente estéticas y otras sobrenaturales⁴⁹. Las cualidades sobrenaturales imponen una personificación de la imagen y un origen divino inmediato o con un largo pasado de culto originado en el entorno inmediato a la persona sagrada⁵⁰. Algunas leyendas de imágenes marianas españolas ponen en evidencia un largo periodo de tiempo en el culto a una imagen determinada, anterior a su hallazgo... También responden a la pregunta ¿quién es esta imagen? A lo largo de la evolución de la leyenda en el tiempo se explicita la respuesta a esta pregunta, es un ser que aunque inanimado tiene voluntad propia para

⁴⁸ W. Christian, *Ibid.*, 1981^a, p. 208.

⁴⁹ D. Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y teoría de la respuesta*, Madrid, 1992, p. 125.

⁵⁰ H. Velasco, “La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV a XVIII)”, *Revista de Antropología Social* 5 (1996) p. 90.

estar allí donde está y rodeada de quienes quiere estar, es decir, ella ha elegido el lugar, el santuario, sus cuidadores y a sus devotos, con los que tiene unas relaciones institucionalizadas y ritualizadas, pero reales. Y esto es debido a que la estatua de Montserrat es jerosolimitana, es decir, es una copia del original, por eso obra milagros que son los que legitiman su santidad.

Estas narraciones de imágenes bien sean de un tipo u otro se caracterizan porque tienen una configuración constante del núcleo narrativo que ha sido analizado por algunos antropólogos como Honorio Velasco quien constata, entre otras ya notificadas, unas cuantas características más: la imagen es previa al templo, tienen una fuerte localización y poseen una analogía con las Escrituras muy notoria⁵¹. La lógica de la narración impone la preexistencia de la imagen a la que hacen datar del origen del cristianismo, cuando la realidad parece ser la contraria. La localización se evidencia en la apropiación que hacen las poblaciones, grupos sociales y órdenes religiosas; las relaciones sociales caen en una suerte de reciprocidad similar a la de parentesco y patronazgo, se insiste además, en una detallada localización del emplazamiento de la capilla del santuario y de sus alrededores, que son designados con exactitud. Esa necesidad de definición del territorio proviene de ser un terreno disputado entre condados, entre instituciones. Los protagonistas son pastores que ven resplandores lo que nos hace pensar inmediatamente en el anuncio a los pastores de la venida del Mesías. Si comparamos en conjunto ambos tipos de narración, el primer milagro tiene una configuración en mayor consonancia a su devenir histórico que le da unos rasgos más personales y propios, frente a la segunda narración que resulta una historia estereotipada que fundamenta el culto a las imágenes marianas en general, aunque se particularice en la de Montserrat.

Todas estas ideas y características de la leyenda hagiográfica de hallazgo y origen las hemos resaltado porque muestran los perfiles definitorios de esta clase de narraciones. No obstante, nos interesaría recalcar alguna cosa más. Consideremos la postura de Lévi-Strauss, Victor Turner y Vladimir Propp con respecto a la relación existente entre la realidad y el mito, la realidad y el drama y la realidad y el cuento, y todos coinciden en que tales narraciones nos dicen algo de las sociedades que las han engendrado. Nosotros nos proponemos ver cómo es la naturaleza de esa relación o qué deducimos de esa relación después de nuestro análisis. Cuando nacen las leyendas la relación con los hechos o con el personaje del que se pretende contar algo es variopinta, no en todas las historias se planea la misma relación con su contexto, presumimos que hay diferentes modos. W. Christian propone varios procesos de sacralización: 1) en un lugar se producen curaciones debido a un agua santa, aceite o ungüentos, después se cuenta un hallazgo y un milagro; 2) un segundo caso se produciría por una errónea interpretación de la iconografía; 3) un tercer caso por contagio o imitación de un santuario a otro; 4) un

⁵¹ *Idem.*

cuarto caso son estereotipadas o derivadas y esto ocurre ya que la gente organiza sus experiencias en modelos conocidos⁵².

Para nosotros Montserrat cae dentro del primer caso porque la historia de Garí testimonia antiguos rituales de curación de enfermos endemoniados en un contexto eremítico muy antiguo. Las fuentes de la leyenda de Garí, tanto la de Baršîšâ como la de Santiago el Eremita, hablan de la curación de una endemoniada por la estancia de ésta en la celda del viejo santón que es sometida a tratamiento o curada con aceite, o bien con oraciones. Garí es un sucesor de estos curanderos, que tiene el mismo nombre que un endemoniado curado por la Virgen en Soissons: «En Seixons fez a Garin cambiador/ a Virgen, Madre de Nostro Sennor, / do poder do demo, ca de pavor/ del perdera o siso; / mas ella tolleull' aquesta door/ e deu-lle Parayso. / A Virgen madre de Nostro Sennor...»⁵³; en nuestros textos parece ser que curaba con oraciones y novenas, esta es una práctica documentada en el eremitismo medieval. El culto a los santos se distinguió por una especialización terapéutica, mientras María será una protectora universal reclamada en casos y enfermedades de muy diversa índole. Aunque los milagros de María tengan un cariz de valedora universal, que salva y cura en cualquier momento y situación, hemos de tener en cuenta que el primer milagro está relacionado con la posesión diabólica, su curación y la resurrección. María es una vencedora del diablo, al igual que san Miguel.

Es conocida la vertiente heterodoxa relacionada con el eremitismo medieval carente de un guía espiritual e institucional que lo dirija, los obispos en la legislación eclesiástica hacen eco de una cierta animadversión hacia un eremitismo libre, pensamos que los benedictinos de Ripoll se hicieron cargo de estos grupos de eremitas sin dueño. Es decir, en primer lugar están las curaciones y los milagros, después se racionalizan los hechos y se cuentan dentro de unos cánones aceptados en el momento por la Iglesia y por la sociedad que les circunda.

Antes de la fundación del monasterio tenemos noticias de que en lo alto de la montaña de Montserrat existían tres ermitas que son: la de san Miguel, santa María y la de san Acisclo. Acisclo es un santo mártir de la persecución de Diocleciano en Córdoba, cuyo culto se fue extendiendo a lo largo de España hasta llegar al norte, donde era venerado en el siglo X en la Cataluña Vella: según Amades su culto está relacionado con el de su hermana Victoria a quien arrancaron los pechos, por ello ambos son invocados por las mujeres lactantes y con enfermedades relacionadas con el pecho. El culto de san Miguel proviene, en cambio, de la vecina Francia y se establece en Cataluña a partir del siglo VIII por los carolingios, pero no será hasta los siglos X-XI cuando se produzca la primera gran época de devoción arcangélica. Moreu-Rey⁵⁴ opina que la devoción

⁵² W. Christian, *Idem*, 1981b, pp. 83-90.

⁵³ Alfonso X, *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial*. Introducción, versión castellana y comentarios de José Filgueira Valverde, Madrid, 1985, Cantiga 41.

⁵⁴ H. Moreu-Rey, "La Dévotion à saint Michel dans les pays Catalans", ed. M. Baudot, *Millénaire Monastique du Mont Saint-Michel. Tome III. Culte de Saint-Michel et pèlerinages au mont*, Paris, 1971, p. 375.

arcangélica penetra en Cataluña a través de la influencia cluniaciense, así llegará a Campodrón unido a Moissac y a Ripoll unido a san Victor de Marsella; y el centro de irradiación posiblemente sea san Miguel de Cuixá, que hemos visto relacionado con Montserrat. San Miguel es considerado protector de viajeros, también es un intercesor en el más allá opuesto al diablo, pero luego se convierte en guerrero terrestre, símbolo del espíritu de la época, el de cruzada, protector de la nobleza catalana. Las leyendas de san Miguel le han adjudicado milagros en los que triunfa sobre los adversarios de la fe, sobre los depredadores de lugares santos, ilustran el poder curativo de las aguas de sus lugares o la obediencia de los ríos a Miguel; marcan la victoria sobre la enfermedad, sobre las epidemias o sobre los animales infernales⁵⁵. El hecho de que san Miguel sea intercesor en leyendas de eremitas penitentes españoles como en san Miguel de Aralar y san Miguel de Excelsis pone en evidencia la asociación de Miguel con estos casos de tentaciones diabólicas, hecho que en Montserrat pudo ser parecido. En las Escrituras, tanto María como los arcángeles son vencedores del diablo; ella es la que rompe la cabeza de la serpiente. Nos parece de enorme interés el hecho de que las letanías medievales invocaran en primer lugar a María, después a los arcángeles y en tercer lugar a san Juan Bautista⁵⁶, porque encontramos asociados tres personajes que coexisten en Montserrat: el eremita, los arcángeles y la Virgen.

Los benedictinos se apoyaron en el culto a María en vez de decantarse por san Miguel, sabemos que en el siglo XI el incipiente cenobio de santa María absorbió a la ermita de san Miguel, tal vez porque había llegado su momento, sin embargo es difícil entender cómo san Miguel fue desbancado por María en un momento que se considera gran época de devoción arcangélica. María es un modelo sublime de la vida virginal, la *inventrix virginitatis* según Roswitha, y por ello patrona de incontables órdenes⁵⁷. La virginidad es un tema importante en el cristianismo y específicamente en la leyenda de Garí que transgrede la norma de los solitarios cayendo en graves pecados que la enturbian, pero a la vez es exaltada porque lo que deja traslucir la leyenda es que su falta en los religiosos conlleva el desorden y la degradación. Deberíamos contextualizar el culto a María en la Europa del siglo XI para comprender los intereses que hacen resaltar su culto frente a otros. Las razones de este hecho son complejas y no podemos minimizarlas.

⁵⁵ M. Martens y otros, *Saint Michel et sa symbolique. Ouvrage publié par la ville de Bruxelles dans le cadre de son millénaire*. Brussels, 1979, p. 130.

⁵⁶ M. de Waha, “Le dragon terrassé, thème triumpal depuis Constantin”, *Saint-Michel et sa symbolique*, Brussels, 1979.

⁵⁷ M. Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, 1991, p. 118.

3. EL CULTO A MARÍA EN EL SIGLO XI

Un mariólogo religioso como Jean Leclercq considera que la devoción y la teología marial se desarrollan en la Alta Edad Media en medios benedictinos a través de obras literarias por un lado y a través de prácticas de culto y piedad por otro lado. La devoción a María despegó en el siglo VIII por medio de sermones compuestos para las fiestas de la Virgen y en la época carolingia por medio de plegarias privadas y en la liturgia con la institución del sábado para María; de mediados del siglo IX son los primeros tratados mariológicos que tratan sobre su maternidad divina y virginidad perpetua; el siglo X, además del desarrollo de la piedad marial en la liturgia, se caracteriza por la fundación de gran número de iglesias abaciales y monasterios bajo el patronazgo de Nuestra Señora que se convierten en centros de peregrinación. Hasta entonces se habían venerado las reliquias, pero después, ante la eclosión de nuevos centros, la falta de reliquias y la necesidad de luchar contra la iconoclastia, surge el culto a las imágenes de la Virgen. Esta es una explicación que da razones de un desarrollo gradual del culto a María que en un momento dado se proyecta hacia las imágenes de una forma natural, porque no había otro remedio. De la misma manera, Benedicta Ward opina en relación con el caso particular de Rocamadour que la estatua es el resultado y no la causa del culto, entonces ¿el mismo culto ha podido ser el desencadenante de la adhesión a la devoción de las imágenes marianas?

Nos parece que es difícil hablar del culto a María sin vincularlo directamente a la aparición y desarrollo de la estatuaria e imaginería en el medioevo occidental. Ya hemos apuntado la coincidencia del desarrollo del culto mariano con el comienzo de la devoción a imágenes marianas, porque la lenta evolución del culto mariano no explica claramente la repentina irrupción del culto a las imágenes. Para nosotros existen dos teorías o hipótesis de trabajo relevantes acerca de este tema: los que opinan que desde el paganismo hubo una tendencia popular a dar culto a ciertas imágenes y los que creen que hacia el siglo XI llegaron influencias bizantinas u orientales que implantaron el culto a las imágenes de una forma nueva, a través del eremitismo seguramente.

En el primer grupo se encuentra André Grabar quien sugiere que en el medio rural occidental hubo usos inmemoriales para con las estatuas religiosas de la Virgen con el Niño o bien con la de los santos⁵⁸. Estas estatuas se caracterizaban por el hieratismo, la frontalidad y porque van sentadas en un trono. Su explicación para que no queden apenas restos de ellas es que eran de madera o bien de materiales preciosos, las primeras eran deterioradas por el tiempo y las segundas por la rapiña humana. Posiblemente desde la época carolingia se rindió culto sistemáticamente a estas

⁵⁸ A. Grabar, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1991, pp. 197-204.

estatuas que eran unas pocas y cuya devoción salía fuera de los cánones establecidos por la Iglesia, ejemplos de ellas serían las vírgenes negras o santa Fe de Conques. El rasgo común a estas imágenes es que son majestades, nombre que se relaciona con el hecho de que se representan sobre un trono, tema que proviene de la Antigüedad y pasa al cristianismo en las figuras de Cristo, la Virgen, los obispos y los mártires. Estas estatuas son colocadas en los altares o detrás de ellos y el culto que se les profesa cae dentro de lo que se llaman prácticas populares enraizadas en las costumbres folklóricas; no es la iglesia oficial la que asume estas prácticas, pero de todas formas las tolera.

En el segundo grupo E. Sabbe propone otra explicación, admite la existencia de una situación de renovación general al fin de la Alta Edad Media: progreso rápido de la economía de intercambio, formación de villas, reforma monástica. El hecho que para este autor contribuye a la propagación del culto marial es el mundo de los mercaderes y las peregrinaciones a Roma y Palestina, más el movimiento de los bizantinos a Occidente: «Les peuples du 11e siècle vécurent moins isolés, les marchands furent de par leur profession obligés de voyager dans les pays étrangers, d'autre part les pèlerinages à Rome et en Palestine devirent fréquents, même les Byzantins commencèrent à visiter l'Occident»⁵⁹. El culto a las imágenes de María no se desenvuelve a partir de un largo desarrollo de la liturgia y la doctrina eclesiástica, sino que es producto de la difusión de unas tradiciones foráneas que influyen y fascinan a los pueblos europeos y a la jerarquía eclesiástica.

Hay otros historiadores que coinciden en esa idea de la venida de influencias de Oriente, así se supone que el eremitismo del siglo XI tiene influencias bizantinas y el culto mariano igualmente. La idea de que la espiritualidad occidental se ve teñida por las tendencias orientales no es nueva sino que ha sido promulgada desde hace años, un clásico de los estudios de la religión medieval opina lo siguiente:

Este desarrollo del eremitismo, que comienza en Italia alrededor del año mil con San Romualdo, fundador de Camaldoli, tiene también su origen en un retorno a las fuentes. Las influencias bizantinas llegan a Occidente a través de la Italia del Sur. Ahora bien la tradición de los Padres del desierto –los ascetas solitarios de la Tebaida– había permanecido muy viva en el Oriente cristiano, pero encuentra todo su prestigio y su fuerza de atracción en Occidente en razón de las transformaciones económicas y sociales⁶⁰.

Y podemos comprobar cómo viajaban algunos personajes con sus ideas de un lado para otro llevando consigo nuevas maneras de plantearse el eremitismo, así es el caso de san Romualdo eremita de origen italiano, además de un gran santo y profeta, que traspasó los Pirineos donde se estableció por unos años (978-988), fundó

⁵⁹ E. Sabbe, *Ibid.*, p. 115.

⁶⁰ A. Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, 1985, p. 78.

en Longadera una colonia eremítica y visitó a los benedictinos de Cuixá donde conoció y convivió con el abad Garí, después al volver a Italia fue fundador de la colonia eremítica-cenobítica de Camaldoli⁶¹. Más tarde el abad Garí se relacionará con Oliva en San Miguel de Cuixá, quien lo ampliará y reformará: «Entre les amistats que mes influïren la joventut d'Oliva, no manquen constructors d'empenta. El famosíssim Abat Guarí, amic de la família d'Oliva, fou un constructor munific. El contemporanis conceptuaven d'obra gairebé sobrehumana la que ell relitzá en la construcció del monestir de san Miquel»⁶². De esta manera nos damos cuenta que el mundo medieval no era tan cerrado e impermeable a la transmisión de ideas e influencias. Los historiadores de milagros marianos también han hecho referencia al influjo bizantino en este tipo de literatura, Jesús Montoya Martínez ⁶³ constata que algunos asuntos pasan de Oriente a Occidente y el momento de trasvase hay que situarlo en época merovingia y carolingia, siendo el gran difusor Gregorio de Tours.

Lo que nos interesa es la idea del eremita de origen oriental que traslada una imagen y un culto de Oriente a Occidente, idea que casa con la tesis de Christian acerca del eremita medieval que santifica el culto a las imágenes marianas:

Existe amplia evidencia de que con el resurgimiento religioso que acompañó a las Cruzadas y la fundación de las grandes Ordenes religiosas, y quizás como resultado del contacto con los ermitaños de la Iglesia de Oriente, el eremitismo estaba muy en boga en los siglos X, XI y XII. Algunos de los primeros santuarios marianos también eran de origen eremítico. Cuando un ermitaño respetado dedicaba su devoción a una imagen, la imagen así como el ermitaño eran considerados por el pueblo como santos. La imagen era sacralizada de un modo especial⁶⁴.

Nosotros pensamos que lo que también sacralizaba a la imagen era su “autenticidad”, sobre todo en aquellas que por haber sido traídas de Oriente se suponían copias ininterrumpidas de una serie, o bien en otros casos se consideraba la hechura de la imagen con respecto a unos cánones exigidos a lo sagrado. Debemos tener en cuenta los criterios que autentifican la hechura de un icono en el mundo bizantino y la idea que transmiten las leyendas sobre la legitimidad de las imágenes no son tan distintas, porque en ambas subyace el pensamiento de que la imagen o el icono posee parte de su divinidad, como si se pudiera aprehender la esencia de lo sagrado. La sacralidad también puede provenir de la introducción de reliquias.

Estas ideas creemos que coinciden con las sustentadas por algunas leyendas que reclaman la presencia de un intermediario de origen oriental que da culto a una ima-

⁶¹ G. M. Colombás, *La tradición benedictina. Ensayo histórico III. Los siglos VIII-XI*, Zamora, 1991, p. 453

⁶² A. Albareda, *Ibid.*, p. 206.

⁶³ J. Montoya Martínez, *Ibid.*, p. 116.

⁶⁴ W. Christian, “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles, desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, *Temas de Antropología española*, Madrid, 1976, p. 57.

gen concreta a la cual santifica: san Gil es de origen griego y venera a la Virgen de Nuria; San Gregorio vive en Roma y manda una imagen de la Virgen a Leandro, que luego aparecerá en Guadalupe; Amador se supone que fue el marido de la Verónica quien origina el culto a la Virgen de Rocamadour, porque trae unas reliquias de María. En la leyenda de Montserrat el eremita no es el intermediario que trae consigo la imagen, sino san Pedro como evangelizador que trae imágenes de la Virgen realizadas por san Lucas. Históricamente suponemos que la imagen de Montserrat fue elaborada en el siglo XII, cuando los benedictinos eran dueños del santuario y ellos fueron los que impusieron este nuevo culto, influenciados tal vez por un ambiente propicio. Nosotros pensamos que no nos encontramos en situación de asegurar la procedencia de este culto incipiente a las imágenes, pero creemos que las leyendas nos proporcionan indicios e hipótesis de trabajo que contrastadas con otros datos nos pueden servir en el futuro para revalidar nuestras intuiciones y nuestras hipótesis. Las leyendas marianas, herederas de los milagros, cumplen con una labor difusora del culto y devoción muy importante, ya que son la forma más apropiada y fácil de dar a conocer una advocación local más allá de sus fronteras. Si bien los milagros tuvieron una finalidad laudatoria, pronto se tiñeron de un contenido explicativo, ya que algunos de ellos provenían de vidas de santos. Además tomaron un matiz justificativo del culto dado a las imágenes como un hecho novedoso. De manera que las leyendas tienen una doble función, propagadora y animadora, así como explicativa.