



**Colección Historia**  
Editorial Universidad de Sevilla

Este libro estudia la influencia que han tenido las creencias religiosas en los comportamientos políticos, sociales y culturales adoptados respecto a los extranjeros en los territorios de la Monarquía Hispánica. En este sentido, se ha observado que el catolicismo ha incidido de manera relevante en la percepción del «otro». Sobre esta base se ha planteado una perspectiva diacrónica, que trata de examinar los factores que han podido intervenir desde la Edad Moderna hasta el siglo XXI en los procesos de continuidad o discontinuidad de las actitudes humanas ante los individuos de otras nacionalidades en diferentes manifestaciones: tolerancia, hostilidad, convivencia o conflictos.

De este modo el concepto de «identidad» utilizado se ha vinculado con las formas de inclusión y de exclusión social de las personas originarias de otros estados que se insertan en los mecanismos de identificación del hispano y del europeo en relación con el «otro»; es decir, respecto al nacional de otros países fronterizos o distantes, frente al creyente de otras religiones (protestantes, ortodoxos, judíos o musulmanes).

Abordar conjuntamente la religión y la extranjería, contrastando los comportamientos del Antiguo Régimen con los tiempos presentes, es un enfoque original y novedoso en la historiografía dentro de una temática que se encuentra escasamente investigada en el mundo hispano, a pesar de haber sido elementos de resistencia en el devenir histórico de la construcción de una identidad europea unitaria. Precisamente, la necesidad de afrontar este tema en un marco cronológico amplio y con perfiles diversos ha llevado a analizarlo con una vocación interdisciplinaria, integrando a diferentes investigadores, mayoritariamente historiadores modernistas, que han compartido líneas de investigación con especialistas del ámbito de la antropología, sociología, literatura y derecho. Todos ellos cuentan con experiencia en estudios de interculturalidad, religiosidad y extranjería, lo que ha repercutido positivamente en ofrecer una visión más global y poliédrica de esta materia.

*Proyecto: PGC2018-093799-B-I00 PHA HIS, financiado por:*



**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**  
**eus**  
Editorial Universidad de Sevilla

ISBN 978-84-472-2236-0



David González Cruz  
(coordinador)

Religión, extranjeros e identidades  
en el mundo hispano, siglos XVI-XX

# Religión, extranjeros e identidades en el mundo hispano, siglos XVI-XXI

David González Cruz (coordinador)



Editorial Universidad de Sevilla

David González Cruz  
(coordinador)

# Religión, extranjeros e identidades en el mundo hispano, siglos XVI-XXI

---



Sevilla 2021

Colección Historia  
Núm. 384

## COMITÉ EDITORIAL

Araceli López Serena  
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)  
Elena Leal Abad  
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez  
Rafael Fernández Chacón  
María Gracia García Martín  
Ana Iñundáin Larrañeta  
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado  
Manuel Padilla Cruz  
Marta Palenque Sánchez  
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda  
José-Leonardo Ruiz Sánchez  
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: *Detalle de óleo sobre lienzo realizado por el pintor Juan Valdés Leal. Hospital de la Caridad, Sevilla, año 1681.* Miguel Mañara Vicentelo de Leca, retratado en el lienzo, era descendiente de una familia originaria de Córcega que se avencinó e integró en la sociedad de la ciudad de Sevilla. Fue ejemplo de la religiosidad barroca y promotor de la creación de la obra pía del citado hospital de la Caridad.

Esta publicación, forma parte del proyecto de I+D+i PGC2018-093799-B-I00 PHA HIS, financiado/a por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER «Una manera de hacer Europa».



© Editorial Universidad de Sevilla 2021

C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443  
Correo electrónico: eus4@us.es  
Web: <<https://editorial.us.es>>

© David González Cruz (coordinador) 2021

© De los textos, los autores 2021

Impreso en papel ecológico  
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-2236-0  
Depósito Legal: SE 1190-2021

Diseño de cubierta: Javier Rodríguez Piñero  
Maquetación y realización de cubierta: Intergraf  
Impresión: Podiprint

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Prefacio.....  | 9   |
| DAVID GONZÁLEZ CRUZ  |     |
| Capítulo 1. Convivencia interreligiosa y pluralismo jurídico,<br>ayer y hoy.....   | 15  |
| CHRISTIANE STALLAERT   |     |
| Capítulo 2. Penetrar en las Indias de Castilla: control de la fe y<br>vigilancia del territorio .....  | 35  |
| ALAIN HUGON  |     |
| Capítulo 3. Religiosidad, padrinazgo e integración de las comunidades<br>irlandesas en la España moderna (1600-1680).....  | 55  |
| CIARAN O'SCEA  |     |
| Capítulo 4. Religiosidad y devociones transnacionales en el espacio<br>interfronterizo de España y Portugal.....   | 75  |
| DAVID GONZÁLEZ CRUZ  |     |
| Capítulo 5. Religión y extranjería en la literatura española<br>del siglo XVIII.....   | 101 |
| ELOY M. NAVARRO DOMÍNGUEZ  |     |
| Capítulo 6. La atención de los peregrinos extranjeros en el Grande y<br>Real Hospital de Santiago en el siglo XVIII: los capellanes de naciones<br>extranjeras ..... | 143 |
| ROBERTO J. LÓPEZ   |     |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 7. Fe y negocios: Pedro Pelarte, un cónsul flamenco en Sevilla<br>(1655-1709).....  | 171 |
| JOSÉ MANUEL DÍAZ BLANCO y ALFONSO J. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ   |     |
| Capítulo 8. Las intersecciones entre religiosidades, patrimonios e<br>identidades. El ejemplo de las minorías en las Islas Canarias..... | 197 |
| CARMEN ASCANIO SÁNCHEZ y BARBARA A. ROSTECKA   |     |
| Capítulo 9. El patrimonio cultural en el centro de la sacrogénesis:<br>identidad europea y relaciones interculturales en Melilla.....    | 219 |
| VICTORIA BORRELL VELASCO   |     |
| Capítulo 10. Tratamiento de la diversidad religiosa y los extranjeros en<br>Ceuta .....  | 251 |
| CARLOS RONTOMÉ ROMERO  |     |
| Capítulo 11. La doctrina sobre el divorcio en España e Irlanda: religión<br>católica e identidades nacionales en transformación .....    | 263 |
| ROLDÁN JIMENO ARANGUREN  |     |

# CAPÍTULO 4. RELIGIOSIDAD Y DEVOCIONES TRANSNACIONALES EN EL ESPACIO INTERFRONTERIZO DE ESPAÑA Y PORTUGAL\*

DAVID GONZÁLEZ CRUZ\*\*  
Universidad de Huelva

## 1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre estos dos países de la península Ibérica estuvieron presididas a lo largo de la Edad Moderna, como suele ser frecuente entre territorios vecinos, por periodos de conflictos o, en su caso, de concordia y amistad que tuvieron su traslación a las manifestaciones de la religiosidad. Ciertamente desde el último tercio del siglo XV hasta principios del siglo XIX se ha asistido a una convivencia de carácter marcadamente fluctuante condicionada por los intereses y estrategias político-militares de las coronas española y portuguesa. De este modo las circunstancias dinásticas de los monarcas motivaron que los habitantes de ambos espacios geográficos tuvieran que sufrir las consecuencias de la crisis sucesoria que supuso el acceso al trono de Isabel I de Castilla y el correspondiente enfrentamiento bélico contra el ejército de Alfonso V de Portugal, saldado finalmente con el tratado de Alcaçovas-Toledo en 1479; asimismo, después de sesenta años bajo el gobierno común de la dinastía austriaca (1580-1640), padecieron –principalmente las poblaciones cercanas al espacio interfronterizo– la denominada *guerra da Restauração* (1640-1668). La paz duraría menos de cuatro décadas, puesto que otra crisis sucesoria –en

---

\* Esta publicación, forma parte del proyecto de I+D+i PGC2018-093799-B-I00 PHA HIS, financiado/a por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/FEDER «Una manera de hacer Europa».

\*\* Catedrático de Historia Moderna; Universidad de Huelva. E-mail: david@uhu.es  
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-2078-7192>. Researcher ID: J-7010-2018.

esta ocasión a principios del siglo XVIII– abría un nuevo proceso de confrontación que situó a la monarquía lusitana en la órbita de amistad inglesa tras los tratados de Utrecht; posteriormente la guerra de los Siete Años tuvo a los territorios de la frontera hispano-portuguesa como uno de sus escenarios más destacados en 1762, y en lo que respecta al continente americano durante el setecientos se produjeron diferentes episodios militares que confrontaron a ambas potencias coloniales.

En este contexto las devociones a diferentes imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos generaron espacios de sociabilidad e interconexión entre los habitantes de ambos lados de la frontera de manera que la nacionalidad no ha sido un factor limitante en la participación en los cultos y eventos religiosos; por el contrario, portugueses y españoles formaron parte unitaria de expresiones colectivas de espiritualidad que facilitaban el hermanamiento de las poblaciones y las manifestaciones de solidaridad.

En cualquier caso, este trabajo que ahora se presenta no pretende completar la temática abordada. Su propósito fundamental es ofrecer una visión de conjunto y, de este modo, abrir un campo de estudio novedoso en torno a la religiosidad transnacional hispano-portuguesa y a las identidades colectivas que la sustentan, ya que se trata de una primera aproximación con fuentes de carácter general que inicia el camino para que en el futuro se pueda continuar desbrozando cada uno de los aspectos tratados de una forma más específica en las diferentes poblaciones situadas en los dos lados de la frontera mediante la investigación de los diversos archivos locales y eclesiásticos de las diócesis limítrofes. En esta ocasión, atendiendo a que se ha llevado a cabo un primer análisis de la materia se ha optado metodológicamente por el cruzamiento de la información obtenida en libros de viajes, memorias parroquiales registradas en Portugal en el siglo XVIII, relatos de sucesos, literatura religiosa, prensa periódica, diccionarios geográficos con descripciones de carácter religioso, colecciones de milagros, santorales y hagiografías, diversa documentación editada, webs, referencias bibliográficas, documentales audiovisuales y diferentes informaciones orales referidas a tiempos más recientes, entre otras fuentes.

## 2. LA RELIGIOSIDAD EN LA GUERRA Y EN LA PAZ

En el marco de los enfrentamientos armados hispano-lusitanos referidos anteriormente, la religión y, por ende, las devociones, se constituyeron en una armadura que generaba cohesión ante el enemigo y en un instrumento utilizado con fines propagandísticos para que los súbditos se identificasen con las decisiones bélicas de la monarquía. En este sentido los discursos y predicaciones de los clérigos –parte de ellos se han conservado impresos– situaban a Dios, a los ángeles y a los miembros de la corte celestial como integrantes de un

«imaginario» creado en beneficio y al servicio de la estructura militar del estado<sup>1</sup>. Por ello, a modo de ejemplo, resulta consecuente con esta dinámica de alianzas publicísticas entre las iglesias nacionales y las respectivas coronas el sermón pronunciado por fray Manuel de Arguello con motivo de la victoria de Felipe V en las batallas de Villaviciosa y Brihuega, en el que afirmaba que el mismo Dios expulsó de Madrid al ejército portugués durante la Guerra de Sucesión de principios del siglo XVIII:

Hechólo de Madrid Dios, que hasta contra Portugal está Dios armado en Castilla (...) Sobrevinieron a sus armas las de Christo, y las del Rey, unas, y otras en su esfera insuperables, y en diferencia fortísimas (Arguello, 1710: 6).

La crisis sucesoria de comienzos del setecientos ya disponía de antecedentes propagandísticos de este tipo que habían sido experimentados en el último cuarto del siglo XV, pues la monarquía castellana –entre otras actuaciones– decidió expresar públicamente el resultado de la batalla de Toro (1476) –decisiva para el trascurso de la contienda y para la consolidación de Isabel en el trono– mediante una acción de gracias a la divinidad consistente en la fundación del monasterio franciscano de San Juan de los Reyes en la ciudad de Toledo<sup>2</sup>, en la archidiócesis primada del reino. No obstante, esta iniciativa no fue exclusiva de los Reyes Católicos, pues casi un siglo antes la batalla de Aljubarrota (1385), en la que las tropas lusitanas vencieron a las castellanas, fue el motivo aducido para que el rey Juan I decidiera construir el monasterio de Santa María da Vitória de Batalha en agradecimiento a la Virgen por la consecución del mencionado triunfo.

Desde luego, la presencia del «Dios guerrero» en el espacio interfronterizo durante los siglos de la modernidad estuvo garantizada por el auge devocional que alcanzó la imagen del Cristo de las Batallas en diferentes lugares de la corona de Castilla limítrofes con Portugal o próximos a la frontera, y por tanto situados en primera línea de las operaciones militares como consecuencia de las guerras mantenidas con el vecino reino. Así hallamos esculturas y cultos a esta advocación en las actuales provincias de Orense (Verín), Zamora (Toro), Salamanca, Cáceres (Plasencia y Santiago de Alcántara), Ávila<sup>3</sup>, Palencia y Valladolid (Rueda), entre otras. Si bien la vinculación de algunas de estas imágenes a los conflictos bélicos partía de la época de la reconquista de la península Ibérica –es el caso del Cristo existente en la catedral de Salamanca–, que según la

1. González Cruz (2000: 29-49). González Cruz (2004: 85-98).

2. Domínguez (1990: 364). Así continuaba estando presente la mencionada fundación en la memoria hispana del siglo XVIII: «San Juan de los Reyes es un Convento de Religiosos de S. Francisco, que con su Iglesia mandaron construir los Reyes Católicos D. Fernando, y Doña Isabel, con motivo de cierto voto, si alcanzaban victoria contra el Rey de Portugal». Ponz (1776: 147).

3. Sánchez (2016: 315).

tradición popular acompañó a Rodrigo Díaz de Vivar «el Cid» en sus campañas<sup>4</sup>–, lo cierto es que la frecuencia de los enfrentamientos armados propició la vigencia en centurias posteriores de esta devoción hispana que solía tener fama de milagrosa<sup>5</sup>. Precisamente la guerra da Restauração posibilitó que se reforzara la creencia en la protección del hijo del Todopoderoso al ejército español; en concreto, de ello daba cuenta un texto redactado por el jesuita José Martínez en 1642, quien atestiguaba que dos religiosos de su compañía confesaron a los integrantes de las tropas que combatieron en la batalla de Montreirey (Orense) contra los lusitanos y se dedicaron a animarlos en la lucha con «un Cristo en las manos<sup>6</sup>».

De igual modo la Virgen María fue adoptada por los habitantes de Portugal y España como protectora en las situaciones bélicas que se produjeron a ambos lados de la frontera. Ciertamente la creencia en las facultades militares de la madre de Jesucristo posibilitó que los vecinos de Encinasola (actual provincia de Huelva) consideraran que fue la responsable de un supuesto milagro acaecido en 1642<sup>7</sup>, cuando una «razia» de portugueses entró en esta villa, en el contexto de la sublevación independentista lusitana, apropiándose de ganado vacuno y de otros bienes de los vecinos. Según la leyenda<sup>8</sup> registrada en un acta capitular fechada en 1783, los naturales de la localidad se reunieron y persiguieron a los portugueses en su huida pasando el río Múrtiga; no obstante, los lusitanos –según consta en el relato– se volvieron y le hicieron frente con grave riesgo para sus vidas, si bien el acuerdo municipal afirma que invocaron a Nuestra Señora de las Flores fructíferamente de tal forma que descargó una súbita tormenta que hizo subir el caudal del río de repente de manera que los enemigos no pudieron cruzarlo y los vecinos del pueblo se salvaron. Como resultado de este prodigio y en cumplimiento del voto realizado fue nombrada patrona de Encinasola<sup>9</sup>.

4. Lacombe (2014: 1141-1190). González Dávila (1615).

5. Álvarez (1715: 165).

6. García Iglesias (2016: 17).

7. Rodríguez y Hernández (2012: 204-205).

8. El relato de esta leyenda fue divulgado en una de las publicaciones editadas en el siglo XVIII en estos términos: «El de 1642 entró en ella una gran partida de portugueses, lo que se llevaron muchas vacadas, y otros efectos, con lo que se volvieron ufanos, y estaban ya de la otra parte del arroyo Murtiga, quando reunidos los vecinos de esta Villa, les acometieron, y armando una buena escaramuza recuperaron quanto les habían robado, y regresando a sus casas, repararon que volvían los portugueses contra ellos con gran algazara, y en mayor número, e implorando el auxilio de nuestra Señora de las Flores, que se venera en una ermita allí inmediata, vieron crecer el arroyo en tanto grado, que impidió el paso a los enemigos, por cuyo portento eligieron a esta Señora por patrona de la villa». Espinalt (1795: 304-305).

9. La imagen se encuentra en una ermita situada en la misma frontera con Portugal que fue construida entre 1585 y 1615. González y Carrasco (1981: 87).

Desde luego, la Virgen fue implicada en los conflictos armados por las autoridades políticas, por los responsables de las tropas y por el imaginario colectivo; ciertamente como fruto de esta mentalidad Juan José de Austria –capitán general del ejército organizado para la conquista de Portugal– invocaba la ayuda de dos advocaciones de la madre de Cristo –Nuestra Señora de Atocha y de Guadalupe– con objeto de vencer a los independentistas lusitanos en la campaña de 1661. Con este motivo el hijo bastardo de Felipe IV le dedicó un novenario de fiestas a la imagen que se venera en el extremeño monasterio de los jerónimos<sup>10</sup>.

Esta confianza en la potestad de la Virgen para la salvaguarda de la vida de los católicos se encontraba extendida en los marcos espacial y temporal, entre otros lugares, en la zona occidental de Andalucía; no en vano, en 1810, durante la Guerra de la Independencia, los vecinos de Almonte le adjudicaron a la «Reina de los Ángeles María Santísima», en su advocación de «Señora del Rocío», haber sido la responsable de que el ejército francés no cumpliera con su intención inicial de castigar severamente a sus habitantes como consecuencia de la desobediencia y rebeldía mostrada ante las órdenes dictadas por los militares galos<sup>11</sup>. El hecho de haber quedado los almonteños liberados de las tropas napoleónicas motivó que el 16 de agosto de 1813 los cabildos secular y eclesiástico de la villa, así como la hermandad de Nuestra Señora del Rocío, acordaran un voto consistente en «cantar una solemne misa en acción de gracias» el 19 de agosto «para siempre jamás». De este modo comenzaba una conmemoración que anualmente se celebra con la denominación de «Rocío Chico» en pleno verano, y que forma parte fundamental de los cultos de su santuario junto a la romería que se lleva a efecto en torno al lunes de pentecostés –ya sea en los meses de mayo o junio–. De esta forma la advocación marismeña de la «reina del Cielo», experimentada en sus tradicionales facultades otorgadas por la mentalidad popular para combatir las sequías, las malas cosechas y las epidemias<sup>12</sup>, expandió su ámbito de acción a los acontecimientos bélicos hasta el punto que esta última especialización conllevó que se realizaran traslados procesionales de su imagen con motivo de las victorias en la guerra de Marruecos (1926) y de la conclusión de la guerra civil (1939).

10. De esta petición de ayuda a María Santísima daba cuenta un impreso editado en la época: «Que el Serenísimo Señor Don Juan de Austria (aviendo despedidose de sus Magestades el Sábado 5 de Março, y visitado el día siguiente la devotissima Imagen de Nuestra Señora de Atocha) salió de aquella Corte para la villa de Zafra, el lunes 7 de dicho mes (...) llegó al Religiosísimo Convento de Guadalupe, y hizo Novenario de fiestas a la Milagrosa Imagen de N. Señora que allí se venera (...)» *Gazeta General de los sucesos políticos y militares de la mayor parte del mundo, desde el Año pasado de 1660 hasta Junio de 1661*, p. 3.

11. Puede verse el texto del voto realizado por el pueblo de Almonte en agosto de 1813. Se conservaba en el archivo de la parroquia de la localidad y fue transcrito por: Cruz de Fuentes (1908: 320-325).

12. Flores (2005).

Por su parte, en el reino de Portugal la creencia en la capacidad protectora de la madre de Dios en lo referente a la defensa de las poblaciones originaba, incluso, que esta convicción formara parte de la propia identidad simbólica de ellas; muestra de ello son los escudos de las ciudades de Oporto, Braga y Faro, pues en éstos figura la Virgen a modo de salvaguarda de las diferentes localidades. A este respecto la identificación de María Santísima con una fortaleza se aprecia en la concepción religiosa de Francisco de Melo –conde de Asumar y gobernador del ejército en Flandes–, pues le manifestaba a Felipe IV, en una carta redactada el 17 de mayo de 1642, que la edificación de un templo en Cambray dedicado a Nuestra Señora de la Victoria ayudaría a la defensa de la frontera con Francia<sup>13</sup>; por tanto, consideraba que esta advocación se podía convertir en un escudo que auxiliaría a los habitantes y a los contingentes militares establecidos en los territorios limítrofes con el enemigo galo.

Precisamente las funciones bélicas adjudicadas a los integrantes de la corte celestial tienen en el reino lusitano a uno de sus principales exponentes en San Jorge, reconocido como patrón de su ejército, cuya denominación también fue adquirida por el castillo que defiende la ciudad de Lisboa. Ciertamente durante la Edad Moderna fue una devoción extendida entre los lusitanos con diferentes manifestaciones de culto; entre ellas resulta significativa la procesión de San Jorge que se celebraba anualmente en la capital del reino con el respaldo de la monarquía y cierta simbología militar. Según se recoge en la descripción realizada por los hermanos Giner de los Ríos esta tradición continuaba perviviendo a fines del siglo XIX:

... el cirio, ó procesión de San Jorge, la cual atraviesa las calles al estilo de Luís XIII, con pajes, escuderos, lacayos, hombres de armas, el rey y la corte. Abre la marcha un escudero, cuya armadura está formada de escamas verdosas, imitando la piel del lagarto, del cocodrilo o del dragón clásico (...), preside el rey D. Luís con sus *fidalgos* y cuerpos colegiados de caballeros cruzados de tal o cuál orden vestidos de uniforme... y el rey de capeta... bajo palio<sup>14</sup>.

Esta vinculación entre las monarquías y San Jorge se aprecia con evidentes similitudes en la corona de Aragón, donde su patrocinio oficial se remonta

13. En estos términos expresaba su propuesta al monarca: «Quedamos disponiendo dar gracias a Dios nuestro Señor, y procurando cumplir un voto que hize de que se fabricasse un Templo en Cambray, a que se llamasse nuestra Señora de la Vitoria, a quien daremos la protección destas Fronteras...» *Copia de carta de Don Francisco de Melo, Conde de Asumar, del Consejo de Estado del Rey nuestro señor, y Gobernador de sus armas en las provincias de Flandes, en que da cuenta a su Majestad de la insigne vitoria que Dios nuestro Señor se ha servido dar a su Real ejército en la frontera de Francia junto a Xatelet a 26 de Mayo deste año de 1642*. Madrid: Imp. Diego Díaz de la Carrera.

14. Giner (1888: 261).

al siglo XIV durante el reinado de Juan I, aunque su institucionalización se consolidó en la centuria siguiente mediante la instauración de su festividad en Mallorca en 1407, en Cataluña en 1437 por acuerdo de la Generalidad y en el reino de Aragón en 1461 por orden del rey Juan II<sup>15</sup>. Con todo, la divulgación de la devoción a este santo fue promovida en sus orígenes por Pedro IV de Aragón a partir de 1356, puesto que tras declarar la guerra a Castilla instó a los obispos de su corona a que celebrasen diariamente misas en sus respectivas diócesis con el fin de lograr su ayuda durante los enfrentamientos armados<sup>16</sup>.

Aunque la idiosincrasia de la población hispanoportuguesa concedía a la divinidad una gran influencia en las acciones bélicas, también le otorgaba la capacidad de conseguir la paz. De ahí que los acuerdos internacionales que ponían fin a las guerras eran celebrados con acciones de gracias dedicadas a los integrantes de la corte celestial. En este sentido la conclusión de la guerra de los Siete Años mediante la firma del tratado de París en 1763 suponía el inicio de la recuperación tras las calamidades y penurias sufridas en los territorios fronterizos de España y Portugal durante el conflicto armado; precisamente por los beneficios que reportaba el cese de las hostilidades el municipio de El Almenadro, en la comarca del Andévalo (límitrofe con el reino lusitano), adoptó la decisión de conmemorar anualmente la paz lograda mediante la celebración de una misa con sermón, procesión y vísperas solemnes dedicada a la Virgen de Piedras Albas en su ermita en torno al 24 de septiembre. Desde luego, se trata de una advocación propicia al hermanamiento religioso con los habitantes del vecino reino; no en vano, todavía en el siglo XX se ha atestiguado la presencia de peregrinos portugueses en la romería que se organiza anualmente el segundo día de Pascua de Resurrección<sup>17</sup>.

### 3. LAS DEVOCIONES COMO MECANISMO DE AFIRMACIÓN NACIONAL

En el contexto de la creación de los estados durante la Edad Moderna la religiosidad de los habitantes de los territorios de frontera no quedó al margen de la construcción de las identidades nacionales, ya fuera con la extensión del culto a santos o santas naturales de cada país o ya fuese adjudicándose la titularidad de determinadas imágenes devocionales. A este respecto, el modelo de Nuestra Señora de las Angustias y sus milagros es representativo de cómo podían configurarse las estrategias narrativas para adscribir una imagen de la Virgen al estado español. El recurso utilizado para conseguir este objetivo no fue otro que la elaboración y difusión de una leyenda consistente en el hallazgo

15. Canellas (1966-1967: 19).

16. Lafuente (2008: 427-444).

17. González y Carrasco (1981: 447).

por parte unos pescadores de Ayamonte («los Coritos») de una «devota imagen» en un estero situado en la localidad portuguesa de Castro Marim; según la mencionada leyenda la Virgen decidió residir en tierras españolas resistiéndose a la intención de los lusitanos de recuperarla e, incluso, se mostró rebelde al resultado del arbitraje realizado por la Santa Sede que instaba a los ayamontinos a su devolución. Ciertamente esta disputa por el dominio de la imagen encontrada en las aguas de la desembocadura del río Guadiana se constituía en instrumento de afirmación de la españolidad tras haber sido hallada en un estero localizado en la zona limítrofe entre el reino de Castilla y Portugal. Realmente el discurso construido propiciaba la incentivación del orgullo patrio si atendemos a la certificación de los supuestos acontecimientos efectuada el 4 de septiembre de 1742 por Sebastián Esteban Ximénez de Guzmán –párroco de Ayamonte–:

... los Coritos, marineros cuyo especial arte y ejercicio era pescar con redes (...) Un día que la practicaban en el estero (...), que está de la parte de Portugal, en uno de los lances recogieron en su red un cajón bien cerrado y precintado (...) se encontraron con el bello y doloroso simulacro de esta devota imagen, la cual (...) invocaron con el título de Nuestra Señora de la Angustia (...) Y dice la tradición que, el estar la puerta de este santo templo (Parroquia de Ayamonte) al oriente fue más por un raro prodigio que demostró la Virgen querer estar mirando al reino de España, pues viendo los portugueses las muchas maravillas que se experimentaban desde que se le dio culto a esta imagen en Ayamonte, como fue hallada en su término, pusieron pleito para que se la devolvieran (...) Y con efecto, según dicha tradición se hubo de seguir el pleito en contradictorio juicio, con recurso a la sede apostólica de Roma donde ganaron su instancia los portugueses (...) Se vieron precisados los de Ayamonte a pasar en barcos a entregar dicha imagen con gran dolor y repugnancia. Y aguardaban los de la otra parte de este río en medio de él para recibirla con gran gusto y alborozo y, pasando a practicar dicha entrega, se levantó una gran tormenta de agua, viento y truenos, que los quería anegar a todos, y hubieran sido arrollados los portugueses por las olas enfurecidas del río, que amenazaban destruir la más gigantesca de las naves conocidas, de donde entendieron no quería la devota imagen dejar su destino. Aplazado el día en que, sin excusa, se había de efectuar la entrega, sucedió la repetición del mismo fenómeno, y tuvieron todos por bien que se colocara y permaneciera en esta ciudad, donde a todos favoreciese, experimentando innumerables prodigios que, por comunes, no se escriben y los cuentan los favorecidos<sup>18</sup>.

Con todo, el culto a Nuestra Señora de las Angustias no fue exclusivo de la localidad ayamontina, puesto que en diferentes fuentes correspondientes a los siglos XVIII y XIX se aprecia que se trataba de una devoción existente en otras localidades españolas situadas en reinos próximos al territorio fronterizo. En

18. Texto de la certificación del párroco transcrito por: Arroyo Berrones (2000: 17-19).

efecto, a modo de muestra, en Mondoñedo (Galicia) había una capilla dedicada a esta advocación<sup>19</sup> y Cacabelos (León) contaba con un santuario «célebre y concurrido<sup>20</sup>». Por su parte, en Portugal se detectan igualmente manifestaciones religiosas en torno a esta titulación de la Virgen en diversos concelhos<sup>21</sup>: Torres Vedras, Alenquer, Seixal y Paredes de Coura, entre otros. En concreto, en el Concelho dos Arcos de Valdevez (región del Alto Minho) su imagen era frecuentada por muchas personas enfermas con el fin de alcanzar el «remedio» a sus necesidades<sup>22</sup>.

Por otra parte, de ello son ejemplos manifiestos el capítulo referido al santoral portugués que se incluye en el texto la publicación de diferentes obras durante los siglos XVII y XVIII dedicadas a ensalzar y difundir los santos y santas naturales del país promoviendo un reforzamiento del sentimiento nacional mediante los cauces que posibilitaba la estructura religiosa. Así, la obra *Mappa de Portugal antigo e moderno*<sup>23</sup>, redactada por el clérigo Joao Bautista de Castro –beneficiado de la basílica patriarcal de Lisboa– y el enciclopédico *Hagiológico Lusitano* elaborado por el presbítero Jorge Cardoso. Precisamente sobre la pretensión de este último de incentivar la identificación de los portugueses con la patria a través de su hagiografía son expresivas sus palabras de presentación y advertencias sobre la obra<sup>24</sup>:

Vinte annos ha, que movido da natural offeição, & devoção aos sanctos da patria compús hum menor officio para se rezar em seu louuor (...) Porque desejava eu fazer este serviço á Deos, & aos sanctos nossos naturaes, amplificando a gloria de minha patria, compor hũa historia Ecclesiastica...

En esta configuración de la religiosidad nacional, independientemente de su impacto transnacional, destaca la capacidad de movilización social que tuvieron las romerías y, en concreto, la organizada a Nuestra Señora de Nazareth, ya que se convirtió en una manifestación colectiva compartida de las diferentes regiones de Portugal que expresaban la unidad devocional de un país mediante la participación de forma masiva en este evento con los trajes típicos de cada región y con sus imágenes más veneradas. De la continuidad del culto conjunto de la nación a esta advocación de la Virgen daban detalles los hermanos Giner de los Ríos a fines del siglo XIX<sup>25</sup>:

19. Miñano (1827: 77).

20. *Ibid.*, t. II, 245.

21. Capela (2005: 838, 847, 864). Capela, Matos y Castro (2016: 830, 833, 841, 860, 867, 878, 879).

22. Capela (2005: 889).

23. Castro (1763: 140-182).

24. Cardoso (1652: 1).

25. Giner (1888: 244).

... y digamos que es tal la devoción del pueblo lusitano por su Virgen (de Nazareth), que acuden el 8 de Septiembre, la Natividad, en procesión ó cirio, como aquí se llama, unas 80.000 almas. Nada más pintoresco que esta fiesta religiosa, en la cual lucen vistosísimos trajes las mujeres de la provincia del Miño (algo así como nuestras gallegas), al lado del algarberío, ó sea las gentes de la provincia del Algarbe (nuestras andaluzas), y las hijas del Alemtejo y las dos Beiras (la Extremadura y las dos Castillas). Cada pueblo que concurre en procesión lleva su música y una imagen, la más venerada ó la patrona, conducida, bien en una carroza antigua, cerrada a manera de urna (...), y acompañada por un sacerdote, revestido. Es, en suma, un conjunto pintoresco de tipos variados, trajes diversos (...); el acompañamiento de carros atestados de campesinos amorosamente abrazados a las camponesas, engalanados los vehículos con ramajes, banderolas y gallardetes, y las caballerías con cintas y penachos...

Por otro lado, la iglesia de Santa Engracia de Lisboa se constituyó en un exponente de reafirmación del patriotismo devocional que ha quedado reforzado con el paso de los siglos mediante su designación como panteón nacional donde se encuentran sepultados los héroes nacionales, los presidentes del país y numerosos personajes ilustres. Su origen tendría una motivación nacionalista si se otorga veracidad a que, según la tradición, la infanta Doña María –hija de Manuel I y fundadora de este templo– ordenó que en este lugar sagrado solamente estuviesen imágenes de santos lusitanos tales como San Antonio, San Gonzalo<sup>26</sup>, Santa Isabel –reina de Portugal–, San Lupericio, San Fructuoso, Santa Engracia, entre otros<sup>27</sup>.

#### 4. FLUJOS DE RELIGIOSIDAD TRANSNACIONAL

Si bien el santoral de naturales de Portugal o de España podía ser utilizado para la creación de una identidad nacional en los siglos de la Edad Moderna, no es menos cierto que la religiosidad católica fue un vehículo de interconexión de los espacios transfronterizos que generó flujos de convivencia y de intercambios entre los habitantes de los dominios de las dos coronas de la península Ibérica logrando difuminar en cierto grado las barreras interpuestas a la comunicación como consecuencia de las guerras o conflictos mencionados entre ambas potencias europeas.

En este sentido las devociones sobrepasaron los obstáculos propios de los patriotismos nacionales formalizando cultos y fervores en los dos lados de la

26. A la devoción a San Gonzalo contribuyó su labor social y su preocupación por el desarrollo de las comunicaciones; no en vano, fue el promotor del puente de Castrelo y el de Amaranete mediante la petición de limosnas para que fuesen construidos. Cornide (1893: 125, 232).

27. Capela, Matos y Castro (2016: 209).

frontera. De esta manera santos o advocaciones de la Virgen –netamente portugueses en su origen– como San Antonio de Padua o la Virgen de Fátima se extendieron rápidamente por el territorio español –ya fuera en la Edad Moderna o durante el siglo XX– obteniendo numerosos seguidores devotos. Por su parte, otras advocaciones de la Virgen, vinculadas a tierras hispanas, como Guadalupe, del Pilar, de la Peña de Francia, y Montserrat gozaron de la veneración de los lusitanos integrándose en las iglesias, capillas y ermitas existentes a lo largo del reino. Lo mismo sucedió con santos y santas naturales de los dominios de Castilla y de la corona de Aragón a los que se les rendía culto en el país vecino: San Francisco de Borja, Santa Teresa de Jesús, San Vicente Ferrer, San Francisco Javier, San Ignacio de Loyola, San Isidoro, Santiago, Santa Eulalia, Santo Tomás de Aquino, San Pelagio o San Paio. Asimismo, portugueses y españoles compartieron manifestaciones religiosas hacia devociones exentas de distinciones patrióticas que eran adoradas por los súbditos de las dos monarquías; entre ellas se destacaron San Mamés y Santa Tecla, así como las advocaciones de Nuestra Señora de los Ángeles, de los Milagros, de la Victoria, Loreto y la anteriormente mencionada de las Angustias.

##### 4.1. Peregrinaciones, romerías, procesiones y «clamores»

Sin duda, el ámbito de lo religioso se comportó durante el Antiguo Régimen, en general, como un vehículo de intercomunicación y de transferencia entre los habitantes de España y de Portugal que aminoraba el efecto del distanciamiento que generaban las fronteras políticas. Ni siquiera las guerras en las que participaron ambos estados tuvieron la capacidad de eliminar el sustrato de interconexión que se fue generando a lo largo de los siglos en torno a las devociones existentes en el espacio interfronterizo. Esta realidad propiciaba que abundasen los testimonios de portugueses asistiendo a romerías, procesiones, peregrinaciones, preces, fiestas con misas cantadas y otros cultos en territorio hispano, así como españoles que participaban de este tipo de actividades en el reino lusitano. Es más, se ha podido atestiguar la existencia de manifestaciones religiosas colectivas que se celebraban al mismo tiempo en localidades de ambos países compartiendo itinerarios procesionales y hermanamientos devocionales; una muestra representativa de ello nos la proporciona el ritual organizado anualmente por la hermandad de São Bento el 7 de julio, consistente en una procesión, adoración a la custodia del Santísimo Sacramento, una misa cantada y «clamores», cuyo espacio de escenificación del ritual incluía a la freguesía de San Pedro de Seixas, donde se encontraba la ermita del santo (villa de Caminha, Portugal), y la ermita del monte de Santa Tecla en Galicia. De este modo el espacio fronterizo de las orillas de los ríos Coura y Miño, así como sus entornos, albergaron una

simbiosis de religiosidad entre españoles y lusitanos, tal como se desprende de las memorias parroquiales de 1758:

... depois de embarcar e passar o rio Coura, que no mesmo sitio de passaje se mete em o rio Minho, mas antes de embarcar, na mesma villa de Caminha em o convento de Freiras de Santa Clara se principia o clamor, vindo também assistir a elle o senado da camera da mesma villa e o parochio da villa com a sua cruz e assim tudo incorporado vai à igreja matriz da dita villa e ahí fazendo pausa o clamor, se põem o Santíssimo em a custodia e cantando-se o *Tantum Ergo Sacramentum* de todos é adorado e recolhido o Santíssimo em o sacrário, continua o clamor para o casi e fazendo primeiro conmemoração a Santa Tecla que no alto do monte em o Reino de Galiza fica defronte se embarca o povo depois de desembarcar e continuando com o clamor até à dita capela, a donde llegando se canta a missa ao povo e faz procissão em o fin<sup>28</sup>.

Desde luego otra expresión devocional compartida fue la que se concentró en torno a San Mamés, un santo mártir que se veneraba en diversos territorios de la península Ibérica, al margen de las fronteras, lo que originó que numerosas iglesias, ermitas, capillas, altares y parajes llevaran su denominación en España y Portugal; entre ellos ha quedado vigente su nombre –por citar algunos de los más conocidos actualmente– en el parque natural situado en la región del Alentejo o en el estadio de fútbol del club Athletic de Bilbao. No obstante, habría que sumar el amplio elenco de localidades españolas que le han otorgado la condición de patrón repartidas de norte a sur por diferentes provincias: León, Zamora, Asturias, Segovia, Burgos, Cuenca, Palencia, Huelva, Guadalajara, Cantabria, Pontevedra, Lugo, Coruña, Rioja, Vizcaya, Valladolid, Soria y Madrid, entre otras. Se trata de un santo que, entre otras cualidades milagrosas, se le asignaba la facultad de incrementar la generación de leche entre las mujeres que criaban niños o animales que tenían limitada su producción. Así se advierte en la capilla de São Mamede existente en el concelho de Viana do Castelo, puesto que el 7 de agosto concurrían devotos de diferentes freguesías vecinas adoptando la forma de «clamor» para tomar agua de una fuente cercana a la mencionada capilla con el fin de distribuirla entre las féminas dedicadas a la lactancia y entre el ganado que la requiriese<sup>29</sup>.

Precisamente la devoción a San Mamés es una muestra evidente de la movilidad de carácter religioso que practicaban los portugueses que cruzaban la frontera con objeto de acudir a los cultos que se llevaban a cabo en el reino vecino. De esta manera sucedía en la dehesa de Cortedelana, en el actual término municipal de Rosal de la Frontera (provincia de Huelva), donde los lusitanos procedentes de localidades como Serpa y Vila Verde de Filcalho participaban,

28. Capela (2005: 891).

29. *Ibid.*: 897.

junto con los habitantes de Aroche y de otros pueblos de la comarca serrana, en la festividad que durante el Antiguo Régimen se celebraba en la Pascua de Pentecostés consistente en una solemne misa, procesión de una imagen de estilo románico por los alrededores de la ermita del santo y otras actividades lúdicas (comida de hermandad, mascaradas, danzas, fuegos artificiales y capeas de toros<sup>30</sup>). Asimismo, en la ermita del monte de San Mamés, en la jurisdicción de Salvatierra (Galicia), se ha atestiguado en el primer cuarto del siglo XIX que numerosos portugueses concurrían a rendir culto a la efigie del santo<sup>31</sup>. Una costumbre similar la hallamos en relación con el Santo Cristo de Burgos, ya que su imagen era visitada durante el siglo XVII por romeros lusos que se desplazaban desde su país con esta finalidad<sup>32</sup>; previamente, en el siglo XIII, la infanta portuguesa doña Blanca acudió como peregrina para dar gracias a esta imagen por los beneficios recibidos; así, al menos, lo recoge el padre Flórez en su extensa obra atribuyéndole el milagro que –según él– hizo el mencionado Cristo a este miembro de la casa real:

Fue creciendo la fama del santuario por los muchos milagros de la sagrada imagen, y fue también ensanchándose la fábrica por devoción de algunos bienhechores, en especial la Infanta Doña Blanca, hija de la Reyna de Portugal Doña Beatriz, que con la Infanta vino a Castilla a servir al rey su padre D. Alfonso el Sabio (...) logró milagrosamente sanidad encomendándose al Santísimo Cristo, por oír sus repetidos milagros: y viniendo agradecida a darle gracias en su iglesia, halló ser todo muy estrecho para tanta concurrencia de gentes: y resolvió ensancharlo, comprando un heredamiento contiguo<sup>33</sup>.

En esta simbiosis de religiosidad fronteriza la feria dedicada a Nuestra Señora de la Peña de Francia –cuyo santuario se encuentra en un elevado cerro de la sierra de su mismo nombre, a siete leguas de distancia de Ciudad Rodrigo (Salamanca)– se celebraba cada 8 de septiembre con «inmenso concurso de españoles y portugueses<sup>34</sup>». Sin duda no resulta extraña esta devoción conjunta hispano-lusitana porque la advocación se hallaba muy extendida en Portugal a mediados del siglo XVIII, como lo demuestra la existencia de iglesias, capillas y hermandades repartidas en numerosas localidades a lo largo y ancho del reino<sup>35</sup>.

30. Rodríguez y Hernández (2012: 228-229). Sancha (2013).

31. Miñano (1827, t. VII: 425).

32. Martínez (2003-2004: 230). García Mercadal (1999: t. III, 547).

33. Flórez (1824: 245).

34. Miñano (1827: t. VI, 486).

35. Como muestra de acogimiento de esta advocación de la Virgen pueden mencionarse los siguientes concelhos: Arcos de Valdevez, Paredes de Coura, Ponte da Barca, Viana do Castelo, Alenquer, Cadaval, Cascais, Lisboa, Oeiras, Sintra, Torres Vedras, y Setúbal, entre otros.

Por otro lado, es particularmente curiosa la atracción que despertó el santuario de Nuestra Señora de los Farrapos, situado en el municipio de Rionegro del Puente (provincia de Zamora), pues ha sido muy frecuentado tanto por devotos lusos como por españoles, quienes –según consta en fuentes del siglo XIX– acostumbraban a realizar una ofrenda a la Virgen destinada a liberarse de las enfermedades y dolencias que les aquejaban consistente en ropas usadas, viejas y harapos<sup>36</sup>.

Con todo, en este flujo religioso entre los dos países destacó el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (provincia de Cáceres), regido por la comunidad jerónima, que se convirtió desde la baja Edad Media en un lugar emblemático que ejerció de nexo de unión devocional entre los habitantes de ambos lados de la frontera. Ciertamente la imagen de esta advocación de la Virgen se constituyó en la depositaria de la fe de una porción significativa de portugueses si analizamos fuentes tales como los códices que contienen los supuestos milagros y los votos realizados a la madre de Jesucristo. En concreto, los mencionados códices transcritos por María Eugenia Díaz indican que 24 nacionales del reino vecino, al menos, dejaron constancia de su peregrinación al santuario durante el siglo XV con el fin de cumplir sus promesas, procedentes principalmente de la ciudad de Lisboa y de otras localidades del centro y sur del país, si bien encontramos representación de la zona norte, aunque más minoritaria a causa de la mayor distancia que la separaba del citado monasterio; en efecto, el área de influencia de Nuestra Señora de Guadalupe llegaba a Viseu, Yelves, Tavira, Serpa, Évora, Faro, Paredes, Braga, Olivera, Coimbra, Oporto y, por supuesto, Lisboa, entre otras<sup>37</sup>. Aunque la cercanía era un condicionante favorable, lo cierto es que el culto a esta advocación se hallaba muy extendido a mediados del siglo XVIII por todas las regiones lusas, incluidos los territorios septentrionales (concelhos de Arcos de Valdevez, Monção, Caminha, Viana, Cascáis, Sesimbra, etc.), como lo atestiguan las memorias parroquiales, iglesias, capillas, altares, procesiones y hermandades dedicadas a esta devoción<sup>38</sup>. A modo de muestra, en la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, en el concelho de Caminha, se celebraba anualmente el último domingo de agosto una misa solemne con sermón y procesiones con «grande concurso do povo desta dita freguesia e circunvizinhas<sup>39</sup>».

Capela (2005: 835, 838, 840, 846-848, 858, 869, 873). Capela, Matos y Castro (2016: 829-832, 835, 838, 840, 841, 846, 847, 850).

36. *Ibid.*: VII, 326.

37. Díaz (2007: 66-67, 77).

38. Capela (2005: 834, 842, 843, 845, 853, 869, 871, 890, 892). Capela, Matos y Castro (2016: 861, 870, 878, 880).

39. Capela (2005: 892).

Es posible que a la expansión del fervor hacia esta imagen contribuyera el milagro que se le atribuyó con motivo de la sanación del rey Alfonso V<sup>40</sup>, de cuya «romería» al santuario se ofrece un testimonio en la crónica de Ruy de Pina situándola en 1464 en el capítulo titulado «De como el Rey se veo a Portugal, e foy em Romaria a Guadalupe, e se vio com el Rey Dom Amrique e com a Raynha sua mulher»:

Tanto que el Rey despachou suas cousas en Cepta, se partio logo para o Reino, e veo desembarcar a Tavilla, e de hy foy ter a Evora a Pascoa deste año de mil e quatroçentos e secenta e quatro. Passada a qual se foy a Elvas, e d'hy com alguns Senhores e Fydalgos escolhidos secretamente se foie em romaria a Santa Maria de Guadalupe<sup>41</sup>.

Según el códice conservado en el monasterio, Alfonso V sufrió una grave enfermedad de fiebres tercianas y se encomendó a la Virgen de Guadalupe al mismo tiempo que se enviaron cartas por orden suya para que los religiosos jerónimos oficiasen misas y orasen por su vida. Tras la realización de este ritual el mencionado códice afirma que el monarca sanó y posteriormente cumplió con su voto visitando el santuario mariano en 1463 (un año antes de la fecha proporcionada por el cronista Ruy de Pina) ofreciendo «un portapaz de oro con muchas perlas y piedras preciosas que valía quinientos castellanos<sup>42</sup>».

Como es lógico, la divulgación de milagros que tenían como protagonistas a portugueses –ya fueran miembros de la familia real o fuesen simplemente súbditos– favoreció que confiaran en la imagen guadalupana como refugio y amparo de muchos de ellos, sobre todo teniéndose en cuenta que se le había atribuido el combate exitoso de las epidemias y enfermedades padecidas por los lusos, la salvación de naufragos ante los peligros del mar, la resurrección de niños y adultos, la concesión de la libertad a cautivos cristianos y a presos, la curación de heridas mortales, entre otros prodigios<sup>43</sup>.

Si el monasterio extremeño fue uno de los referentes más relevantes de la devoción mariana, la catedral de Compostela se convirtió en el principal centro de atracción de peregrinos procedentes del país limítrofe; la figura de Santiago y las indulgencias que se conseguían visitando su templo generaba el desplazamiento de devotos por el conocido camino portugués hasta unirse con el resto de los europeos que procedían de otras rutas jacobeanas. Esta concentración de personas de diferentes nacionalidades era descrita muy sintéticamente por Álvarez de Colmenar en su obra publicada en lengua francesa en 1715:

40. Díaz (2003: 63-70).

41. Correa (1790: 517).

42. Díaz (2017: 319-320).

43. Los relatos de estos milagros se encuentran transcritos en: Díaz Tena (2017).

C'est une chose surprenante de voir la foule des Pèlerins qui y viennent de toutes les parties de l'Europe, même les plus reculées, surtout dans les années du Jubilé. Ils vont en procession à l'Eglise, visiter sa figure, qui est sur le grand Autel...<sup>44</sup>

Evidentemente el camino jacobeo no fue el único vínculo de unión de los lusitanos con el apóstol durante el Antiguo Régimen si tenemos en cuenta que su efigie era venerada en numerosos lugares de Portugal que lo habían adoptado como titular de iglesias, capillas y altares repartidos a lo largo del territorio nacional.

En todo caso la atracción poderosa que generaba Santiago sobre los católicos lusos encontraría a partir de las últimas décadas del siglo XVIII la competencia del santuario del Buen Jesús del Monte, situado en la falda de una montaña en los alrededores de la ciudad de Braga, pues como advertía José Cornide en 1800 el volumen de las peregrinaciones hacia España podría haberse contenido como consecuencia de que el gobierno portugués promovió que el papa Clemente XIV le concediera idénticas gracias a las otorgadas al templo compostelano<sup>45</sup>, tal como sucedió mediante la bula otorgada por el Pontífice Romano en 1779.

Si hasta el momento hemos atendido a los desplazamientos que se hacían por motivaciones religiosas desde Portugal a España a partir de ahora nos introduciremos en los circuitos devocionales que se desarrollaron en sentido inverso. Algunos de ellos generados por el deseo de visitar las reliquias conservadas de santos como el lusitano San Teotónio en la localidad de Ganfei, donde llegaba «gran concurso de gente» del reino de Galicia, o con la intención de venerar la cabeza de San Félix, en Sanfins (concelho de Valença). En relación con la celebración de la fiesta anual de este último el primer día del mes de agosto nos informaban las memorias parroquiales de 1758:

...concorre à mesma freguesia e igreja muito povo, assim das freguesias circunvizinhas como de outras e principalmente do Reino da Galiza, que vem a veneração da cabeça do mesmo S. Feliz, que se conserva na mesma paróquia em poder dos mesmos Padres da Companhia, concorre muito povo pelo discurso do ano de partes muito distantes<sup>46</sup>.

Igualmente gozaba de gran predicamento entre los gallegos, en el tránsito entre los siglos XVIII y XIX, el sepulcro del abad Gaufrido existente en el monasterio de los benedictinos situado a media legua de distancia de Valença do Minho, pues como testimoniaba un contemporáneo lo visitaban con

44. Álvarez (1715: 137).

45. Cornide (1893: 201-203).

46. Capela (2005: 895).

fe y llevaban a los niños que padecían el «fuego de San Antón<sup>47</sup>» y otras enfermedades propias de la edad para que fueran curados mediante su intercesión ante la divinidad<sup>48</sup>.

Junto a las reliquias y restos mortales de santos y monjes venerables, las imágenes de otras devociones propiciaban la participación de naturales del reino de Galicia en procesiones, novenas, y romerías que se organizaban a mediados del siglo XVIII, al menos, con motivo de las festividades de Nuestra Señora de la Encarnación y del Ecce Homo en el concelho de Vila Nova de Cerveira, de Nuestra Señora de la Cabeza en el concelho de Viana do Castelo, del Santo Cristo de los Milagros en el concelho de Ponte de Lima y de Santa Ana (freguesía de Paços, concelho de Caminha). Especial mención merece la frecuente presencia de gallegos en la capilla de Nuestra Señora de Peneda (freguesía de Ceivães, concelho de Monçao) para asistir a las novenas y romería que se llevaban a efecto por los «muitos milagros que faz<sup>49</sup>». Desde luego la interacción transnacional en estos eventos religiosos formó parte de la cotidianidad festiva hasta el punto que la participación masiva podía originar la necesidad de que las autoridades enviaran a las fuerzas de orden público con el fin de evitar tumultos y que imperase la tranquilidad en las aglomeraciones de fieles; a este respecto en la freguesía de Cambeses (concelho de Monçao) la fiesta de Nuestra Señora de los Milagros contaba con la disponibilidad de los justicias de Monçao y de los soldados para actuar en los disturbios que acontecían «con muita gente junta<sup>50</sup>».

#### 4.2. Convivencia y solidaridad en las denominadas «comidas de pobres»

Es evidente que las romerías y peregrinaciones proporcionaron un escenario para las relaciones sociales y la convivencia entre españoles y lusos. En este contexto la celebración de actividades gastronómicas en las festividades religiosas fue un instrumento efectivo para establecer vínculos de solidaridad entre los dos lados de la frontera y espacios de confianza entre sus habitantes superando así los posibles recelos generados durante los periodos de conflictos o las coyunturas bélicas. Ciertamente la organización de romerías en los pueblos de las comarcas del Andévalo y la Sierra de Huelva incluían en su programa banquetes de carácter público y gratuito documentados desde la Edad

47. Conocida científicamente como ergotismo es una enfermedad provocada por alimentos contaminados por toxinas producidas por hongos que podían generar mutilaciones de las extremidades, abortos y muertes.

48. Cornide (1893: 224).

49. Capela (2005: 893).

50. *Idem*.

Moderna que contribuían a animar a los lusitanos de las localidades fronterizas a peregrinar a los santuarios. Desde luego, las llamadas «comidas de pobres» posibilitaban el conocimiento mutuo en un ambiente lúdico y relajado que facilitaba, incluso, posteriores enlaces matrimoniales de parejas mixtas de ambas nacionalidades.

Esta costumbre se ha podido atestiguar en la localidad de Encinasola, puesto que tras la procesión de la Virgen de las Flores se servía un almuerzo solidario a los pobres y mendigos que actualmente persiste con la denominación de «comida de convivencia», según figura en la web oficial de su ayuntamiento<sup>51</sup>; igualmente en Aroche, en la romería de San Mamés, se procedía a la «comida de pobres» tras la misa y procesión, aunque fue suprimida a partir de la década de los setenta del siglo XX<sup>52</sup>. En Puebla de Guzmán –a una distancia aproximada de 20 kilómetros en línea recta a la frontera– continúa conservándose la tradición; de este modo durante la romería de la Virgen de la Peña celebrada en el último fin de semana de abril se ofrece a todos los asistentes una comida en la «casa Fondos o de la Cocina», junto al santuario de la Virgen, incluyendo dulces típicos. Todavía a mediados del siglo XX los alimentos brindados por los mayordomos de la hermandad se colocaban sobre un largo lienzo blanco extendido sobre el suelo en la explanada situada bajo la ermita<sup>53</sup>, en lebrillos de barro llenos de carne de terneros, corderos y chivos, junto al pan y al vino, para que los necesitados de España y Portugal disfrutaran de la caldereta que se les preparaba todos los años<sup>54</sup>. Los preparativos comenzaban el viernes anterior con la matanza de las reses en el entorno del santuario con el fin de alimentar a los pobres de ambos países el domingo y lunes de romería.

Sin duda, los mencionados banquetes colectivos y las devociones compartidas hacia unas mismas imágenes contribuyeron desde la Edad Moderna hasta el siglo XX a construir redes de amistad y de solidaridad en el territorio fronterizo situado al suroeste de la península Ibérica, donde la religiosidad generó una forma común de afrontar espiritualmente la vida y unas expresiones colectivas de culto similares al mismo tiempo que sus gentes trataban de sobrevivir y superar la pobreza con el ejercicio de actividades contrabandistas que utilizaban sus contactos en el vecino país para traficar con mercancías y, de esta forma, ayudar a sus necesitadas economías domésticas.

51. <<http://www.encinasola.es/es/municipio/fiestas-populares/.detalle/Romeria-de-la-Virgen-de-las-Flores/>>. Consultado el 5 de agosto de 2020.

52. Sancha (2013).

53. En la década de los ochenta del siglo XX la denominada «comida de pobres» se servía en mesas dejando a un lado el tradicional lienzo blanco sobre el suelo.

54. Testimonios de José Suárez Suárez, natural de Puebla de Guzmán y presidente de la Asociación Herrerías. Caro Baroja, «La romería de la Virgen de la Peña», <<https://www.rtve.es/alicarta/videos/documentales-color/romeria-virgen-pena/2890275/>>. Documental consultado el 5 de agosto de 2020.

## 5. LA EXPANSIÓN DE DEVOCIONES MARIANAS EN EL SIGLO XX

La última centuria ha protagonizado la extensión del culto a la Virgen en España y Portugal a través de dos santuarios que se han constituido en los principales centros de peregrinación marianos del espacio interfronterizo; en concreto, el de Nuestra Señora del Rosario de Fátima después de las apariciones a los tres niños pastores en Cova de Iría el 13 de mayo de 1917 y el de la Virgen del Rocío, que aunque había sido una devoción tradicional en la localidad de Almonte y su entorno durante la Edad Moderna se proyectó en el ámbito nacional e internacional de forma masiva en la segunda mitad del siglo XX.

### 5.1. La Virgen de Fátima en el suroeste de Andalucía

Realmente la devoción a esta advocación surgida en Portugal ha actuado como un vehículo de hermanamiento religioso en la frontera sur de la península Ibérica. Si bien estuvo presente en España desde que se difundió su aparición a los tres pastorcitos, lo cierto es que el año 1948 supuso el comienzo de la eclosión masiva del fervor hacia Nuestra Señora de Fátima en Andalucía Occidental. A este hecho contribuyó, en gran medida, la visita a la provincia de Huelva que hizo su imagen en ese año tras cruzar el río Guadiana para llegar al muelle de Ayamonte el 9 de enero. Este acontecimiento incentivó la organización de peregrinaciones colectivas que viajaron desde Sevilla, Madrid y otros lugares hasta el territorio onubense. Según la prensa de la época se fletaron dos trenes directos, al margen de los que conectaban Huelva con Madrid; uno de ellos con origen en Sevilla con una cifra cercana al millar de peregrinos y otro procedente de la ciudad de Huelva con más de 3.000 personas; a estos habría que sumar los vehículos de todo tipo que llegaron a Ayamonte llenos de pasajeros que –según la crónica periodística– estaban deseosos de «tributar su homenaje filial a la milagrosa imagen de Fátima<sup>55</sup>».

Por otro lado esta visita afianzó a la Virgen de Fátima como esperanza y refugio de los enfermos, pues se concentraron todos los que asistieron a los actos en el altar levantado en el paseo Queipo de Llano de la localidad ayamontina<sup>56</sup>. Los vínculos que se forjaron entre los que padecían problemas de salud y esta advocación lusitana continuaron consolidándose cuando la imagen

55. *Odiel*, n.º 4002, sábado, 10 de enero de 1948.

56. *Ibid.* Así lo refería Francisco Montero en el artículo publicado sobre este evento religioso: «Allí le esperaban los enfermos y los desgraciados de vísceras rotas y los tullidos para implorarle remedio a su mal».

visitó nuevamente la provincia de Huelva en 1951<sup>57</sup>; de ello es una muestra representativa la estrofa cantada a la mencionada Virgen en Santa Olalla de Cala en enero de ese año:

Enfermos que sufren  
esperan salud  
consuelo en sus penas  
alivio en su cruz<sup>58</sup>.

Ciertamente extractos de coplillas como el reseñado anteriormente manifiestan el «retrato de la fe» de quienes vieron en Nuestra Señora de Fátima una expectativa ilusionante a sus deseos de recuperación de la salud.

Sean cuales fueren los detalles de la presencia de la imagen en Ayamonte en 1948, es evidente que la organización de su venida a España se realizó en el marco del nacional catolicismo imperante durante el régimen franquista contando con las principales autoridades civiles y militares de la zona, así como con el cardenal Segura –arzobispo de la archidiócesis sevillana–. Precisamente el discurso del citado cardenal publicado en el periódico *El Alcázar* el 8 de enero de 1948 estaba en consonancia con la ideología política defendida por el gobierno; no en vano, trataba de armonizar la religión con el estado confesional español relacionando los milagros de Fátima con la autoafirmación del régimen de Franco frente al comunismo; de esta manera recogía la prensa la disertación del prelado Segura:

...el cardenal arzobispo de Sevilla, doctor Segura, ha explicado en un documento pastoral la importancia y el significado de esa peregrinación (...), y subraya que las apariciones de Fátima, en el año 1917, en Portugal coincidieron con la preparación en Rusia de la gran revolución comunista «que es –afirma el prelado– el verdadero terror de los pueblos cristianos...»<sup>59</sup>

57. De esta conexión incentivada entre los enfermos y Nuestra Señora de Fátima daba cuenta la crónica publicada sobre la estancia de su imagen en Minas de Riotinto: «¡Qué conmovedor fue el acto en que se suplicaba a la Santísima Virgen que dirigiera sus ojos de ternura a aquellos seres que tanto padecían! Uno a uno, los enfermos fueron bendecidos y a continuación se procedió a cantar el *Tantum Ergo*. Pero no todos los enfermos habían podido asistir a pedir el cese de sus dolores. Habían muchos, trabajadores la mayoría, que ingresados en el Hospital Minero, no podían gozar de esta única posibilidad de salvación y había que dársela. Y fue este gran pueblo de Riotinto el que en su totalidad se lanzó a la calle bajo un verdadero diluvio, para llevar a las dos de la tarde la milagrosa imagen a estos enfermos por el trabajo. Cuánto daríamos por haber podido fijar de una manera indeleble lo que allí sucedió; hombres que desde la infancia quizá no habían vuelto a rezar la llamaban a gritos, le pedían su bendición, le rogaban su ayuda, como la única que podía salvarlos del amenazador peligro de la mina». *Odiel*, 2 de febrero de 1951, p. 3.

58. <<http://www.tomaslopezlopez.es/?p=1783>>. Consultado el 7 de agosto de 2020.

59. «Peregrinación sevillana para rendir homenaje a la Virgen de Fátima», *El Alcázar*, 8 de enero de 1948.

La afluencia masiva y éxito social alcanzado por la venida de 1948 propiciaron que las autoridades eclesiásticas y civiles promovieran nuevas visitas de la Virgen a la provincia de Huelva en 1951 y 1957. En concreto, en 1951 entró por la Sierra de Huelva y recorrió toda la provincia protagonizando numerosos actos de exaltación religiosa en las diferentes localidades por las que pasó<sup>60</sup>; es el caso de Santa Olalla de Cala, Valdelarco, Cortelazor, Minas de Riotinto, Zalamea la Real, Valverde del Camino, Trigueros, San Juan del Puerto, La Palma del Condado, Lucena del Puerto, y la ciudad de Huelva, entre otros lugares.

Las tres visitas mencionadas expandieron de forma rápida la devoción a esta advocación y, al mismo tiempo, motivaron que se multiplicaran los encargos de fabricación de imágenes de Nuestra Señora de Fátima para diversas parroquias; así sucedió en Galaroza (1948), Ayamonte (1948), La Palma del Condado (1949), Paterna del Campo (1951), Bollullos Par del Condado (1952), Zalamea la Real (1953), Cortegana (1955), Villanueva de los Castillejos (1955), Isla Cristina (1959), entre otras poblaciones<sup>61</sup>. Igualmente se consagraron diversas iglesias con la denominación de Fátima a partir de mediados del siglo XX; de ellas son una muestra las parroquias de La Alquería en Huelva, Mina Peña de Hierro en Nerva, Los Cabezudos en Almonte y Las Veredas de Almonaster.

Como consecuencia de la tradición peregrina de la Virgen de Fátima en el suroeste de Andalucía en el actual siglo XXI se han producido dos venidas de su imagen; la primera de ellas a Ayamonte en 2008<sup>62</sup>, 60 años después de su primera visita a la ciudad fronteriza, y la segunda en 2015 a la ciudad de Huelva con motivo del V centenario de la fundación de la parroquia de Nuestra Señora de la Concepción<sup>63</sup>.

La fe consolidada hacia esta advocación lusitana de la Virgen, tras décadas de difusión de sus virtudes milagrosas y de la realización de numerosos cultos, ha originado que la devoción haya persistido en tierras onubenses hasta nuestros días tal como lo prueban también las frecuentes peregrinaciones organizadas tanto por la diócesis de Huelva como por agencias de viajes o personas particulares en medios de transporte colectivos –principalmente autobuses–; muchas de ellas integradas en la programación de circuitos turísticos monumentales con visitas añadidas a Lisboa, Évora, Oporto, Coímbra, Batalha, entre otros lugares. En concreto el obispado de Huelva ha gestionado varias peregrinaciones a Fátima en 2010, 2014, 2015 y 2018; asimismo en las

60. Puede verse la información recogida en diferentes números del periódico *Odiel* correspondientes a los meses de enero y febrero de 1951.

61. González y Carrasco (1981: 58, 464, 465).

62. Rendón (2008).

63. *Huelva Buenas Noticias*, 6 de febrero de 2015. <<https://huelvabuenasnoticias.com/2015/02/06/la-virgen-de-fatima-llega-a-huelva-arropada-por-los-onubenses/>>. Consultado el 9 de marzo de 2019. <<http://www.diocesisdehuelva.es/2015/02/huelva-despide-a-la-virgen-de-fatima/>>. Consultado el 25 de marzo de 2019.

dos primeras décadas del siglo XX se han organizado visitas a este santuario mariano por parte de las parroquias de Rociana del Condado, Isla Cristina y Nuestra Señora del Rocío de Huelva, la hermandad de Nuestra Señora del Carmen de Villalba del Alcor, así como otras parroquias y colectivos católicos<sup>64</sup>.

A todo ello se suma el ritual religioso efectuado en diversos templos de la provincia de Huelva consistente en misas dedicadas a la Virgen de Fátima cada 13 de mayo –fecha de su festividad– y la celebración de triduos durante ese mes; específicamente en la parroquia de Nuestra Señora del Rocío de Huelva el sacerdote titular ha comprado una imagen que sale en procesión anualmente el día en que se conmemora la primera aparición a los tres niños pastores.

## 5.2. Nuestra Señora del Rocío en la religiosidad portuguesa

El santuario de la Virgen situado en el espacio natural de Doñana, en el término municipal de Almonte (provincia de Huelva), se ha convertido durante el siglo XX y comienzos del XXI en el centro mariano de mayor volumen de peregrinaciones del conjunto del estado español. La romería que se celebra anualmente reúne en la aldea del Rocío en torno a un millón de personas –según los medios de comunicación<sup>65</sup>–, en la que participan hermandades filiales, no filiales y asociaciones rocieras procedentes de diferentes regiones autonómicas españolas e, incluso, desde países extranjeros<sup>66</sup>. Respecto al ámbito internacional pueden mencionarse entidades colectivas constituidas en Bruselas (Bélgica), Adelaida (Australia), Mérida (Venezuela), San Juan (Argentina), Santa Fe (Argentina), La Paz (Bolivia), San Juan (Puerto Rico) y Ayacucho (Argentina).

A pesar de la extensión institucional de la religiosidad rociera más allá de las fronteras hispanas resulta llamativo dada su cercanía que no se haya creado una estructura organizativa en el vecino reino de Portugal mediante hermandades filiales o asociaciones, tal como ha sucedido en otros países más lejanos. Sin embargo, este hecho no significa que no se haya generado una devoción hacia esta imagen marismeña en los católicos lusitanos puesto que se puede observar a peregrinos lusos acompañando a algunas hermandades en la romería de Pentecostés, aunque en las fuentes oficiales no se dispone de

64. Información proporcionada por Isabelo Larios Eugenio –diácono permanente y delegado de peregrinaciones de la diócesis de Huelva– el 25 de marzo de 2019.

65. <<https://www.elmundo.es/andalucia/2020/03/23/5e78af98fc6c833c6f8b4612.html>>, <<https://www.europapress.es/andalucia/huelva-00354/noticia-rocio-espera-superar-millon-visitantes-romeria-2016-20160427144606.html>> y <[https://www.huelvainformacion.es/opinion/articulos/aldea-millon-personas-romeria\\_0\\_1469553065.html](https://www.huelvainformacion.es/opinion/articulos/aldea-millon-personas-romeria_0_1469553065.html)>.

66. <<https://hermandadmatrizrocio.org/hermandades-filiales/>> y <<https://www.rocio.com/relacion-de-hermandades-del-rocio/>>. Consultadas el 10 de agosto de 2020.

una cuantificación de ellos. En este sentido ni el santuario ni la hermandad matriz tienen controlados el número de personas de esta nacionalidad que lo visitan anualmente. No obstante, de la totalidad de peregrinaciones de portugueses contabilizadas –evidentemente son muchas más las que se llevan a cabo– han quedado registradas aquellas que han visitado el denominado tesoro de la hermandad matriz de Nuestra Señora del Rocío en los últimos 25 años, las cuales han llegado desde Lisboa, Coímbra, Beja, Évora, Vila Nova de São Bento, Algarve, Oporto, Aljustrel y Alcoentre<sup>67</sup>. Asimismo, la presencia de dos obispos lusitanos en cultos celebrados en el santuario muestra la existencia de vinculaciones eclesíásticas con el otro lado de la frontera. Por otra parte constan diferentes manifestaciones devocionales hacia esta advocación de la Virgen tales como el regalo ofrecido por un católico portugués consistente en las cuatro columnas que sustentan los jarrones de flores existentes en el presbiterio del templo. También disponemos de diferentes testimonios públicos e impresiones que de manera espontánea han quedado escritos a lo largo de las últimas dos décadas en el libro de visitas de la *web* rocio.com, y que demuestran relaciones individualizadas con la imagen de Nuestra Señora del Rocío y con su romería; entre ellas<sup>68</sup>, a modo de muestra, se reproduce el siguiente mensaje:

Maravilhoso santuario e a beleza da Virgem me encantou. Sempre que puder voltarei, pois, sinto-me bem nesse local sagrado (...) Nossa Senhora del Rocío nos proteja. Obrigada (María, Lisboa, 2006).

Como es lógico la canalización de la religiosidad mariana de los católicos lusos hacia Nuestra Señora de Fátima ha dejado un espacio limitado a la formalización institucional de la devoción a la imagen de Nuestra Señora del Rocío en el vecino país; aun así las expresiones individuales reflejadas en las redes sociales o en las visitas efectuadas al santuario marismeño muestran las conexiones particulares existentes entre una parte de los portugueses y esta

67. Información proporcionada el 24 de marzo de 2019 por Manuel Galán Cruz, director de la Oficina de Atención al Peregrino y del tesoro de la hermandad matriz de Nuestra Señora del Rocío.

68. Otros ejemplos de testimonios reproducidos en el libro de visitas de la *web* rocio.com se mencionan a continuación: 1.- «... e a maior romaria do mundo... e simplesmente fantástico» (Jorge Burrica, Campo Maior, 2008). 2.- «Estoy esperando el 13 de junio, para ir pela sexta vez a El Rocío. ¡Saludos! ¡Viva la Virgen del Rocío!» (2011). 3.- «...yo ai visitado El Rocío, me encantou tudo, la aldeia, la Virgen, las hermandades, los cavallos (...) Pero es una romería muy propia, mui vuestra, el espirito (...) es un pouco dificil de entender pero lo creio que es como la Virgen de Fátima para nosotros...» (María Anjos, Portimao, 2007). 4.- «A ti Virgen del Rocío, te peço que me ilumines, e me ajudes a ser feliz, a minha fé é tao grande que tenho a tua imagem em minha casa, me abencoa minha virgem santa» (Lícinia Pedro, Unhais da Serra, 2011). <<https://www.rocio.com/libro-de-visitas/>>. Consultado el 25 de marzo de 2019.

advocación de la Virgen, si bien no es posible cuantificarlas ante la ausencia de fuentes oficiales.

\* \* \*

En fin, como se ha podido apreciar en la páginas precedentes, las devociones a diversos integrantes de la Corte Celestial estuvieron presentes en la construcción de los estados modernos de España y de Portugal durante el Antiguo Régimen, aunque al mismo tiempo que esta instrumentalización religiosa contribuyó a la afirmación de las identidades nacionales también facilitó las conexiones y solidaridad entre los habitantes del espacio interfronterizo de manera que la raya de delimitación de los territorios no pudo impedir que la fuerza de la religiosidad y del fervor hacia imágenes y advocaciones concretas atravesara las barreras políticas estableciendo cauces de comunicación y de amistad a pesar de la recurrencia de los conflictos bélicos y de los intereses dinásticos-estratégicos de los gobernantes de las monarquías de ambos países. Esta realidad no quedó restringida a los siglos de la modernidad, puesto que ha pervivido en las tradiciones y costumbres de los habitantes de ambos lados de la frontera, quienes a pesar de la mayor secularización de las sociedades en la época contemporánea han continuado generando espacios de convivencia y de identidad mediante la participación en romerías, visitas a santuarios, procesiones, peregrinaciones y cultos de implicaciones transnacionales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez de Colmenar, Juan (1715): *Les delices de l'Espagne & du Portugal, où on voit une description exacte des antiquitez, des provinces, des montagnes, des villes, des rivieres, des ports de mer, des forteresses, eglises, academies, palais, bains, &c. De la religion, des moeurs, des habitans, de leur fêtes, & généralement de tout ce qu'il y a de plus remarquable*. Leide: Pierre Vander Aa.
- Arguello, fray Manuel de (1711): *Acción de gracias a la Soberana Reyna del Cielo María Ss. de Guadalupe en su magnífico templo, con que solemnízó el Real Acuerdo de esta Corte, en virtud de real orden, las victorias, que consiguió personalmente la Magestad del Rey nuestro Señor Don Philippo V (que Dios guarde) en Viruega, y Villaviciosa los día 8 y 11 de diciembre del año de 1710*. México: Imp. Viuda de Miguel de Ribera.
- Arroyo Berrones, Enrique R. (2000): *Las Angustias: baluarte de Ayamonte*. Ayamonte: Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias.
- Canellas López, Ángel (1966-1967): «Leyenda, culto y patronazgo en Aragón del señor San Jorge, mártir y caballero», *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 19-20, 7-22.
- Capela, José Viriato (coord.) (2005): *As freguesias do distrito de Viana do Castelo nas memorias parroquiais de 1758*. Braga: Casa Museu de Monção/Universidade do Minho.

- Capela, José Viriato, Matos, Henrique y Castro, Sandra (2016): *As freguesias dos distritos de Lisboa e Setúbal nas memorias parroquiais de 1758*. Braga: Casa Museu de Monção/Universidade do Minho.
- Cardoso, Jorge (1652): *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*, tomo I. Lisboa: Imp. Oficina Craesbeekiana.
- Castro, João Bautista de (1763): *Mappa de Portugal antigo, e moderno*, tomo II. Lisboa: Imp. Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.
- Cornide, José (1893): «Estado de Portugal en el año de 1800», en Real Academia de la Historia (ed.), *Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, tomo XXVI. Madrid: Impr. Manuel Tello.
- Cruz de Fuentes, Lorenzo (1908): *Documentos de las fundaciones religiosas y benéficas de la villa de Almonte y apuntes para su historia*. Huelva: Imp. F. Gálvez.
- Díaz Tena, María Eugenia (2003): «Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe», *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 0, 63-70.
- Díaz Tena, María Eugenia (2007): «Peregrinos portugueses en el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)», *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 4, 65-77.
- Díaz Tena, María Eugenia (2017): *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- Domínguez Casas, Rafael (1990): «San Juan de los Reyes: espacio funerario y aposento regio», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, t. 56, 364-383.
- Espinalt y García, Bernardo (1795): *Atlante español, o descripción general geográfica, cronológica, e histórica de España, por reynos y provincias...* t. XIV. Madrid: Imp. Aznar.
- Flores Cala, Julio (2005): *Historia y documentos de los traslados de la Virgen del Rocío a la villa de Almonte, 1607-2005*. Almonte (Huelva): Centro de Estudios Rocieros.
- Flórez, fray Henrique (1824): *España Sagrada*, t. XXVII. Madrid: Imp. José del Collado.
- García Iglesias, José Manuel (2016): «Los conventos de Monterrei (Ourense), el Cristo de las Batallas y las devociones franciscanas», *Porta da aira: revista de historia del arte orensano*, 14, 11-28.
- García Mercadal, José (1999): *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, t. III. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Giner de los Ríos, Francisco y Hermenegildo (1888): *Portugal. Impresiones para servir de guía al viajero*. Madrid: Imprenta Popular.
- González Cruz, David (2000): «Los dioses de la guerra. Propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen», *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva: Universidad de Huelva y CER, 29-49.
- González Cruz, David (2004): «La mentalidad religiosa hispana ante los conflictos bélicos de Portugal y Cataluña (1640-1668)», en *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 85-98.
- González Dávila, Gil (1615): *Historia del origen de la imagen del Sanctissimo Christo de las Batallas*. Salamanca: Imp. Susaña Muñoz.

- González Gómez, Juan Miguel y Carrasco Terriza, Manuel Jesús (1981): *Escultura mariana onubense: historia, arte, iconografía*. Huelva: Diputación Provincial.
- Lacombe, Claude (2014): «De la iglesia Santa María hasta la Catedral Nueva con Jerónimo de Périgueux, primer obispo de Salamanca desde la Reconquista y el Cristo de las Batallas», en Mariano Casas (coord.), *La catedral de Salamanca: de fortis a magna*. Salamanca: Diputación de Salamanca.
- Lafuente Gómez, Mario (2008): «Devoción y patronazgo en torno al combate en la Corona de Aragón: las conmemoraciones a San Jorge de 1356», *Aragón en la Edad Media*, 20, 427-444.
- Martínez Martínez, María José (2003-2004): «El Santo Cristo de Burgos y los cristos dolorosos articulados», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, t. 69-79, 207-245.
- Melo, Francisco de (1642): *Copia de carta de Don (...), Conde de Asumar, del Consejo de Estado del Rey nuestro señor, y Gobernador de sus armas en las provincias de Flandes, en que da cuenta a su Majestad de la insigne vitoria que Dios nuestro Señor se ha servido dar a su Real ejército en la frontera de Francia junto a Xatelet a 26 de Mayo deste año de 1642*. Madrid: Imp. Diego Díaz de la Carrera.
- Miñano, Sebastián de (1827): *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal*. Madrid: Imprenta de Pierart-Peralta.
- Ponz, Antonio (1776): *Viage de España, en que se da noticia de las cosas más apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*, t. I. Madrid: Imp. Joaquín Ibarra.
- Rendón, Raquel (2008): «Ayamonte abraza a la Virgen de Fátima», *Huelva Información*, 15 de junio. <[https://www.huelvainformacion.es/provincia/Ayamonte-abraza-Virgen-Fatima\\_0\\_159284691.html](https://www.huelvainformacion.es/provincia/Ayamonte-abraza-Virgen-Fatima_0_159284691.html)> Consultado el 8 de agosto de 2020.
- Rodríguez Becerra, Salvador y Hernández González, Salvador (2012): «Religión y religiosidad en la sierra de Aracena», en Gerhard Illi (coord.), *Actas XXV Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra. Castaño del Robledo (Huelva)*. Huelva: Federación de Asociaciones de la Sierra de Huelva, Ayuntamiento de Castaño del Robledo, y Asociación Cultural Riscos Altos, 157-265.
- Sancha Soria, Félix (2013): «90 años de la hermandad de San Mamés», *Huelva Información*, 20 de mayo. <[https://www.huelvainformacion.es/opinion/articulos/anos-Hermandad-San-Mames\\_0\\_699230558.html](https://www.huelvainformacion.es/opinion/articulos/anos-Hermandad-San-Mames_0_699230558.html)>. Consultado el 2 de agosto de 2020.
- Sánchez Sánchez, David (2016): «El Santísimo Cristo de las Batallas de Ávila: leyenda, arte y devoción», en Inmaculada Vidal y Alejandro Cañestro (coords.), *Arte y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional celebrado en Monóvar (Alicante)*. Alicante: Hermandad del Santísimo Cristo Crucificado y María Santísima de la Esperanza, 313-326.