

Introducció

Catalunya té una abundantíssima mostra d'ermites i santuaris dedicats a sants, santes i marededús, amb les més diverses advocacions, títols i funcions. Aquestes ermites i santuaris es troben disseminats per les muntanyes, planes, valls, boscos, encreuaments de camins, o bé al costat dels rius.

Durant el trienni comprès entre 1651-1653, un frare dominic, el pare Narcís Camós, de Girona, va dedicar-se a recórrer, a peu o al lloc de cavalleries, tots els santuaris marians del Principat de Catalunya. Si bé la Catalunya de meitat del segle XVII vivia assolada per les fams, les pestes i les epidèmies, aquest frare no s'ho va pensar dues vegades i, venent la incomoditat dels camins, en els quals va patir fred, gana, calor i soledat, finalment va aconseguir publicar un llibre titulat *Jardín de María plantado en el principado de Cataluña* (imprès per primera vegada a Barcelona el 1657 i reimprès a Girona el 1772) on transcriu les seves experiències recollides en un recorregut de milers de quilòmetres.

L'objectiu primordial de la ruta mariana de Camós era aplegar les contalles orals (i escrites) entorn de la invenció de les diverses imatges venerades en els santuaris visitats. A més, però, de recollir i transmetre aquests relats meravellosos, Camós va interessar-se per altres aspectes dels santuaris, com són la descripció dels enclavaments, alguns dels fets històrics més rellevants, la popularitat del culte, els fets miraculosos atribuïts a les diverses imatges, dels quals els ex-vots són testimonis privilegiats, les principals solemnitats i festes que s'hi celebren, les àrees devocionals i, sobretot, la descripció detallada i força fidel de cada imatge.

El llibre de Camós, amb més de tres segles d'antiguitat, continua essent una verdadera joia etnogràfica i probable-

ment és el més clar precedent del treball de camp a Catalunya tal com l'entén avui la moderna antropologia cultural. Per altra banda, malgrat l'estol de seguidors i imitadors que el dominic gironí ha tingut, penso que ningú no ha sabut copsar, amb la vivesa amb què ell va saber fer-ho, el rerafons popular de les llegendes, tradicions i relats miraculosos que hi ha entorn dels santuaris de Maria.

Llegendes i mites d'origen

L'estructura interna de moltes llegendes d'origen que amb lleugeres variants s'expliquen tant a la Catalunya Vella com a la Catalunya Nova sembla formar part d'una configuració constant en què el nucli narratiu bàsic és ben conegut: Un pastor (adult o nen), i molt menys sovint una pastora o pastoreta, s'adona del comportament atípic d'un bou o un toro de la seva vacada, el qual mitjançant bruels estranys, furgant, o bé separant-se de la ramada, sembla enderriat per alguna cosa enigmàtica. El pastor, sorprès i intrigat, inicia una recerca prop de la cova, l'arbre, la font, la roca o l'esbarzer on es troba l'inspirat animal i descobreix la imatge d'una marededú. En aquest moment s'obre una doble possibilitat. En el primer cas, el pastor agafa la imatge, la posa al sarró o bé l'embolica amb una manta i se'n va muntanya avall al nucli de població més proper, on comunica a tot el poble, o bé a les persones més notables (batlle i rector) la notícia de la seva troballa. Quan aquests veuen la imatge (una nova subvariant és quan pel camí de baixada aquesta s'escapa del sarró i retorna al seu lloc d'origen, amb la consegüent confusió del pastor quan dóna la notícia) decideixen erigir-li un ermitori al mateix poble o bé la traslladen a l'església parroquial. En tots els casos, la imatge fuig

i desapareix durant la nit i retorna al lloc original on va ser trobada, per tant, al costat de la "seva" cova, arbre, font, roca o esbarzer. Aquest fet miraculós, que acostuma a repetir-se dues o tres vegades, és el signe més clar, i així és comprès en tots els casos que la voluntat de la marededú trobada és restar a l'emplaçament inicial i per això cal erigir-li una capella, ermita o santuari en aquell lloc.

La segona variant es dóna quan el pastor no s'emporta la imatge que ha trobat, i avisa immediatament la resta d'habitants del poble, els quals acudeixen en processó al lloc de la troballa. Mentre discuteixen el lloc on caldrà fer l'edifici per guardar-la i venerar-la, aquesta mostra la seva voluntat mitjançant algun prodigi —una nevada miraculosa en ple estiu, un ruixat en temps assolellat, etc.— d'un radi limitat que indica el perímetre on caldrà edificar, segons la voluntat celestial, l'ermita o el santuari reclamat. Fins aquí la narració estereotipada més corrent. Cal assenyalar, això no obstant, que no totes les narracions mítiques segueixen l'estructura arquetípica que acabem de veure, perquè també són ben conegudes les llegendes etimològiques (és a dir, llegendes d'origen que expliquen els inicis del culte a partir dels topònims de la zona), o bé les contalles meravelloses de la troballa d'imatges degudes a inspiracions, visions o aparicions. Un llibre de William A. Christian (*Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, 1981) dibuixa amb una gran precisió estadística les possibles variables del model. Hi remeto, doncs, el lector interessat.

Els indrets de la troballa i els "desigs" de la Mare de Déu

Independentment de si la invenció de les imatges se centra en la troballa, la

per Joan Prat

Joan Prat i Caós (Caròs, 1947) és doctor en filosofia i lletres per la Universitat de Barcelona i professor d'antropologia cultural a la Delegació Universitària de Tarragona. S'ha especialitzat en l'anàlisi del simbolisme i la mitologia, sobretot la catalana. És membre de l'Institut Català d'Antropologia.

manifestació, l'aparició, la funció bàsica d'aquests relats és sempre la mateixa: l'erecció d'un nou santuari —un lloc sant— que, segons explícita voluntat divina, cal edificar en uns indrets molt determinats. Abans, però, d'encetar aquest punt, comentaré alguns aspectes de l'esquema anterior que, de retruc, ens portaran sobre aquest darrer punt.

El primer que crida l'atenció quan s'observa les narracions en el seu conjunt és el clar predomini dels pastors com a intermediaris humans en la invenció de les imatges i, en segon lloc, el paper, també rellevant, dels intermediaris animals —sobretot bous, braus i toros, i en menys mesura cabres, xais o ocells—, que esdevenen el complement indispensable a les contalles orals i escrites d'arreu del Principat.

Des del començament del cristianisme (i probablement des de força abans) la figura del pastor esdevé un intermediari privilegiat en la comunicació o diàleg amb el món sobrenatural. El pastor, segons W.A. Christian (1981), caracteritzat normalment com una persona rústega i feréstega, és qui, precisament pels trets esmentats, estableix una relació més directa i simbiòtica amb la natura verge. És el pastor —junt amb el llenyador, el carboner, l'anacoreta i altres possibles substituïts en aquesta lloable tasca de trobar marededús perdudes— l'home que més sovint travessa els llindars de la naturalesa coneguda i per tant domesticada i culturalitzada, per penetrar en aquells indrets boscosos, allunyats i selvàtics, en una paraula, incontaminats i liminals, on el sagrat realitza, sovint, les seves manifestacions hierofàniques.

Tanmateix, segons Stephen Sharbrough (esmentat per Christian el 1981), el bou, i més especialment el brau o toro, jugaria una funció semblant a la del pastor, però aplicada al món animal, car és, dins la categoria dels animals domèstics, el més salvatge de tots. No és estrany, per tant, segons aquest autor, que el toro



sigui l'intermediari preferit per les forces sobrenaturals per manifestar-se amb tot el seu poder i establir els llocs sants, a mig camí entre un món i l'altre, que esdevindran focus de salut, energia i virtut.

D'aquesta manera dos éssers —el pastor i el toro—, un humà i l'altre animal, però que ocupen dins els seus respectius mons un paper semblant —una situació fronterera entre la natura i la cultura, o si es prefereix entre la salvatgeria i la domesticitat—, passen a ser peces d'un paradigma ecològic i simbòlic concret que s'arrodoneix amb la verificació dels indrets on, segons la tradició, han tingut lloc les hierofanies.

En efecte, l'enclavament de la majoria de santuaris marians ve caracteritzat per un denominador comú: el fet d'haver estat construïts lluny del poblat, o almenys, als afores dels límits habitats. Per altra banda, una de les impressions més constants que es té en visitar els santuaris marians és que tots ells —o gairebé tots— estan situats als llocs més privilegiats que la naturalesa de la rodalia ofereix. A les zones predominantment planeres la silueta inconfusible del santuari s'albira als llocs més enlairats de cada poble o comarca, i a les zones d'alta muntanya, la construcció es troba a les valls arrecerades de les inclemències meteorològiques.

El caire privilegiat i en molts casos de talaia natural amb vasta panoràmica de què gaudeixen en la seva majoria els santuaris cal relacionar-lo, de nou, amb un seguit de constants que es repeteixen monòtonament en els mites d'origen. M'estic referint als "desigs" de la Mare de Déu d'aparèixer-se al costat de coves, roques i arbres, o bé prop de fonts, rieres o rius. I que la importància d'aquests símbols tel·lúrics, vegetals o aquífers (junt amb el simbolisme animal al qual ja ens hem referit) és una cosa estructural i no anecdòtica ho proven amb tota claredat els noms amb què, encara ara, són coneguts un bon nombre de santuaris. (Per exemple: Rocacorba, el Mont, la Gleva, Rocaprevera, els Munts, Bellmunt, Bosc-Alt, les Neus, Montgarri, la Muntanya, Montserrat, la Roca, etc, o bé els nombrosos símbols vegetals: el



Nostra Senyora de Montgrony: font on va ver trobada la Mare de Déu i coveta on la Verge "volgue prendre estada"

Camp, el Prat, Valldeflors, la Plana i més específicament: el Lloret, la Pineda, el Lledó, el Roure, el Roser, etc.)

La preferència de la Mare de Déu per restar en els indrets on, segons la tradició, es va fer trobadissa, tampoc no deixa gaire marge de dubte. L'exemple de Puigcerver (Alforja) pot servir-nos d'eix explicatiu. La contalla diu així: Quan els veïns d'Alforja es van adonar de les resplendors que irradiava el bosc de Puigdaneres, al capvespre, van enviar-hi tres emissaris a assabentar-se què passava. Aquests tres homes es van dirigir al lloc assenyalat i, corpresos de meravella, van observar com unes resplendors celestials embolcallaven la muntanya del davant: Puigcerver. Una vegada arribats al cim de Puigcerver, van descobrir la imatge de la Verge entre el brancatge d'una cervera. Retornats tot seguit al poble, van comunicar als vilatans el prodigi que havien vist. Els veïns d'Alforja, l'endemà, van acudir en processó a Puigcerver i, després de venerar la imatge, se la van endur en un tabernacle a un lloc més adequat —planer i prop d'una font— on pensaven erigir-li una capella. La icona, però, els va desaparèixer de nit del lloc on havia estat col·locada i va retornar prop de la cervera que l'havia hostatjada originàriament. Aquest fet es va repetir tres vegades, de manera que va quedar ben clar, i així va ser comprès pels veïns d'Alforja, el desig de la Mare de Déu de restar a l'indret feréstec i aïllat que de bon començament havia elegit.

Hi ha variants molts semblants. Unes diuen que la imatge és portada en un hort, una masia, al poble, a l'església parroquial, etc, o bé que la imatge es va fent tan feixuga dins el sarró del pastor a mesura que s'atansa a lloc habitat, que aquest decideix retornar al bosc, amb l'alleugeriment immediat de la càrrega miraculosa.

En tots els casos, però, hi subjau una



idèntica constatació: l'oposició entre l'indret boscos, aïllat i liminar on ha tingut lloc la troballa i, per contrast, els indrets humanitzats —horts, masies, pobles o esglésies— on s'intenta portar les imatges amb el consegüent refús d'aquestes a ser mudades.

La llegenda de la troballa: cristianització de cultes pagans?

S'ha volgut veure en aquestes configuracions narratives tan semblants la cristianització de creences i cultes pagans entorn de les deesses mares i de les diferents divinitats femenines de la fecunditat, cultes que s'haurien donat arreu tal com han posat en relleu J. Przulski (1950) i E.O. James (1960). A Catalunya, Maties Delcor (1970) ha tractat aquest camp pel que fa a la Cerdanya; Xavier Fàbregas (1979), William A.

Christian (1981) i recentment Bienve Moya (1982) ho consideren vàlid per a tot el Principat i Luis Maldonado (1975 i 1979) analitza el model de manera més abstracta i general.

Vegem, breument, el desenvolupament de la hipòtesi tal com la planteja Maties Delcor, pel que fa als santuaris de la Cerdanya. Seguirem al peu de la lletra les argumentacions d'aquest autor, per qui el culte cristià de la Mare de Déu pot tenir una prehistòria més o menys llunyana. En efecte, arreu d'Europa s'explica la llegenda d'una imatge trobada per un toro o per un altre animal. Aquestes llegendes —de les quals he intentat fer un mapa pel que fa a la Catalunya Vella— justifiquen, la majoria de les vegades, un santuari o un pelegrinatge. Amb aquest fet es pretén explicar, com ja hem vist, l'elecció per Déu d'un lloc determinat, que esdevindrà així un lloc sagrat i sant. És possible i fins i tot probable, segons aquest autor, que aquest sigui el procediment mitjançant el qual hagi estat cristianitzat un determinat lloc de culte pagà. Podem constatar que, moltes vegades, els llocs de pelegrinatge se situen a redós d'una font i, afegim nosaltres, en estreta relació amb la xarxa fluvial catalana. Pel que fa a aquest aspecte, una gran quantitat de santuaris importants estan situats a les mateixes deus (o molt pròxims a aquestes), rierols i afluents que configuren i alimenten la pràctica totalitat de la xarxa fluvial catalana. A la qualitat d'aquestes aigües i a la seva abundància cal afegir-hi la freqüent consideració de les seves virtuts medicinals, remeieres i miraculoses.

En efecte —continua Delcor—, el culte a les fonts estava extraordinàriament arrelat i moltes d'aquestes estaven dedicades a Cibeles, considerada dins el paganisme com la mare dels déus i mare, també, de les deus. Les analogies entre aquesta divinitat, vinguda de Frígia i



introduïda a Catalunya per les legions romanes, i la Mare de Déu són força notables. És sabut que el culte a Cibeles anava associat al d'Atis, infant que la deessa havia trobat i que havia mort i ressuscitat. Les semblances d'aquesta amb les representacions de la Verge amb l'infant (que també va morir i ressuscitar) ens porten a un tret comú de totes dues: la percepció d'una deessa mare, la Magna Mater Frígia entorn de la qual giraven un conjunt de ritus de fertilitat i fecunditat, i la substitució d'aquesta per la Verge amb l'infant, que hauria agomolat al seu entorn els antics cultes dedicats a aquella. Comencen amb els ritus de fecunditat humans. Delcor assenyala que a la història dels miracles de la Mare de Déu de Núria, el seu autor, el doctor Francesc Marés, explica amb un cert to pintoresc un gran nombre de casos en què dones eixorques van obtenir, després de molts anys de casades, gràcies a la intercessió de la Verge de Núria, "un fruit de benedicció", segons l'expressió consagrada d'aquest autor. La campana i l'olla de Núria ens recorden, encara, aquesta tradició.

A més, però, del santuari de Núria esmentat, els ritus de fertilitat per combatre l'esterilitat són freqüents a altres centres de romiatge. Amades, en el volum de *Costums i creences* del seu *Folklore de Catalunya* assenyala un seguit de pràctiques, usos i devocions contra l'esterilitat femenina, car dintre de la concepció tradicional entorn d'aquesta qüestió, l'esterilitat es deu sempre a la muller, mai al marit. Segons el folklorista:

"L'home primitiu veia en la pedra un valuós element per a combatre l'esterilitat. Totes les roques i les pedres que per llur forma, color o altra circumstància se sortien del tipus corrent eren tingudes com a màgiques i comunicaven fecunditat i les dones s'hi asseien o s'hi fregaven el ventre

per assegurar l'obtenció d'una bona fillada."

Aquest tipus de pedres, normalment de formes fal·liformes, són conegudes amb el nom de *pedres rossoladores*. Així, segons Amades, prop del santuari de Bellmunt hi ha una roca aplanada i lleugerament inclinada. La donzella que, asseguda, llisca pedra avall, abans de l'any haurà trobat marit i la casada que fa el mateix serà mare en el mateix espai de temps. Més freqüents, però, que les pedres rossoladores són les advocacions a les Verges dels santuaris contra l'esterilitat i en general per a tot el procés que va del preny a l'infantament. Dels santuaris que he visitat, tenen relació amb l'esterilitat o part els següents: el Vilar, Farners, la Misericòrdia (Canet de Mar), les Salines, el Tura, les Olletes (a Sant Privat d'en Bas), la Sagristia (Puigcerdà), la Salut de Sant Feliu de Pallerols, Montgrony, Núria, Bernui, la Fabregada, etc.

Antigament, i segons Amades, moltes de les imatges advocades per al part tenien una mida o cinta especial per afavorir les dones en aquest trànsit. Les mides solien ser de seda de colors diferents i de la mateixa mida —d'aquí el nom— de l'alçada de la imatge. En un dels extrems portaven estampat el nom del santuari. Es creia que, posades a la cintura de la partera o bé lligades a alguna altra part del cos, ajudaven a infantar. També eren emprades com a mitjà profilàctic, en l'embaràs, sobretot si aquest es presentava feixuc o difícil. Fins aquí la relació entre els santuaris i la fertilitat humana. Hi ha, però, altres aspectes; probablement el més important seria el costum de les rogatives o pregàries per a la pluja. Sembla que (Junyent, 1949) des del segle XII s'instauen les primeres processons i pelegrinacions a certs santuaris per demanar —"reclamar" en la terminologia actual dels infor-

mants— la pluja necessària per al creixement i la germinació dels esplets i sembrats. Així s'inicia un costum, el de les rogatives o pregàries, pràcticament generalitzat que s'ha mantingut fins a èpoques molt recents; deu o quinze anys és la data més freqüent que fixen els informadors locals en parlar de la seva desaparició. A més, però, de rogatives per a la pluja, hi ha, o millor dit, hi ha hagut processons per conjurar les plagues dels camps (llagosta, "cuques", formigues, etc.) o bé pelegrinatges i resos col·lectius per allunyar tempestes, borrascades, pedregades i, a l'alta muntanya, allaus de neu. El tritlleig de les campanes dels santuaris i també de les esglésies parroquials era considerat un bon mitjà per contrarestar les forces desencadenades de la natura, inclosos els incendis.

Aquests dos aspectes —els ritus de fecunditat humana i els ritus agraris— que giren entorn de la Mare de Déu suggereixen a Delcor el següent:

"Les dones estèrils que demanen a certes Mares de Déu de donar-los fills o el camperol que suplica a la Verge de fer ploure, ens semblen perpetuar les dones i els homes del paganisme romà, o dels temps prehistòrics els quals, per motius semblants, també invocaven les deesses mares. Però, aquests indicis tots sols serien massa vagues per a poder determinar amb precisió quina divinitat pagana podria haver substituït les nostres Mares de Déu, si no observarem la sorprenent persistència d'un toro vinculat a les llegendes d'invençió".

Ja hem parlat dels toros, bous i braus de les llegendes i mites d'origen que ens ocupen. El que no hem assenyalat, però, és la relació del toro amb el culte a Cibeles. Aquest era un element clau en els ritus de la Magna Mater en els quals l'iniciat, ajocat en un fossar, rebia la



sang d'un toro degollat sobre una solera enreixada, essent aquest un ritu purificador i catàrtic. A les llegendes cristianes, el brau deixa de ser instrument de salvació directe, però, en canvi, esdevé l'intermediari del qual se serveix la divinitat per introduir el culte de la Mare de Déu, culte de ressonàncies salutíferes. Així, segons Delcor, la presència persistent del toro sembla constituir un indici precís de l'antic culte a Cibele als mateixos llocs on la Mare de Déu és venerada. Aquest nou aspecte reforçaria, doncs, la configuració de reminiscències paganes segons la qual l'Església hauria assimilat i cristianitzat els "llocs sants" entorn de fonts, deus i rierols, on, en èpoques reculades, els primitius pobladors del país haurien practicat els seus cultes i ritus de fecunditat.

L'abundor d'aigües es correlaciona estretament amb la caça i la recol·lecció. A títol d'anècdota puc dir que un dels millors indicadors que he tingut en visitar els diferents santuaris ha estat el rètol de "coto de caça". Quan començava a veure'l, aquest era el millor indici que seguia pel bon camí. A l'actualitat és probable que algunes de les millors parades de senglar es trobin precisament a les proximitats dels santuaris, com he pogut constatar de forma gairebé monòtona en les xerrades mantingudes amb els informadors locals. També hi acostumen a haver conills i perdius, entre la caça menor més corrent, i, a l'alta muntanya, l'isard, la cabra salvatge i excepcionalment el gall fer.

Si els caçadors són assidus visitants dels santuaris —la qual cosa no vol dir que tinguin res a veure amb la vida d'aquests—, també els buscadors o caçadors de bolets hi acudeixen a la primavera, i sobretot a la tardor, a recol·lectar rovellons, moixernons, carreretes, rossinyols, murgues, ous de reig, pinetells i les altres nombroses varietats de bolets comestibles que es troben pels boscos propers d'aquests llocs de culte.

Altres varietats de recol·lecció de les quals m'han parlat fins ara són: nombroses espècies de flors, herbes i arrels medicinals, maduixes silvestres i castanyes. Aquests aspectes posen en relleu, o millor dit, reforcen les característiques que hem assenyalat dels santuaris amb a llocs privilegiats on la natura es mostra pròdiga dels seus beneficis. Ara bé, ¿aquests aspectes són suficients per postular la continuïtat dels antics llocs de cultes de la fertilitat i de la fecunditat amb els indrets d'enclavament actuals dels santuaris, tal com pretenen els diferents autors als quals ens referirem al començament d'aquest apartat?

En la meua opinió i sense negar la possible validesa d'aquesta hipòtesi —els símbols tel·lúrics, vegetals, animals i humans que formen part del model pagà i del cristià no permeten bandejar-la si no és a contracor—, penso que cal cercar, a més d'elements simbòlics, altres dades fidedignes de caire arqueològic i històric que només una recerca interdisciplinària, malauradament encara no encetada, ens pot aportar.

Resumint, penso, seguint Christian (1981), que la ubicació, predominantment rural, de molts santuaris de Catalunya deu haver estat una forma de fixació del culte cristià al propi terreny obeint un pla de conjunt de cristianització de l'antic pagus català. En aquest sentit, les llegendes de la invenció que acabem de veure no serien més que la traducció mítica i simbòlica d'un seguit de raons històriques, polítiques i socials en les quals caldrà aprofundir en alguna altra ocasió.

Joan Prat i Carós

Material de lectura

Joan Amades: *Folklore de Catalunya* (3^{er} volum:

- Costums i creences*) Selecta, Barcelona, 1969.
 Alban Bensa: *Les saints guérisseurs de Perche-Gouet: espace symbolique du bocage*. Paris. Institut d'Ethnologie. Musée de l'Homme, 1978.
 Narciso Camós: *Jardín de María plantado en el principado de Cataluña*. Editorial Orbis. Barcelona, (1957) 1949.
 William A. Christian: *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Tecnos. Madrid (1978) 1978.
 De los Santos a María: *panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días*, dins *Temas de Antropología Española* (Ed. Carmelo Lisón). Akal, Madrid, 1976.
Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain. Princeton University Press. Princeton. New Jersey, 1981.
 W.A. Christian; Stephen Gale and Wylie Jay. An introduction to the ecology of shrines in Spain. A: *Working Papers of The Center for Research on Social Organization*. University of Michigan, 1970.
 Maties Delcor: *les Verges Romaniques de la Cerdanya i el Conflent*. Rafael Dalmau Editor. Barcelona, 1970.
 Xavier Fàbregas: *Tradicions, mites i creences dels catalans*. La pervivència de la Catalunya ancestral. Edicions 62. Barcelona, 1979.
 E.O. James: *Le Culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des Religions*. Payot. Paris, 1960.
 Dolores Juliano: *Anàlisi estructural d'un sistema de romiatges al Valles*, a "Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia", num. 2. Novembre, 1980.
 E. Junyent: Nota Proemial. A: *Jardín de María plantado en el principado de Cataluña*. Ed. Orbis, 1949.
 Luis Maldonado: *Religiosidad popular: nostalgia de lo mágico*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1975.
Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979.
 Bienve Moya: La Dama-Verga de les coves. A: *La Cuina. Revista Mensual de Gastronomía i Vins*. n.º 1. Novembre, 1982.
 Joan Prat: *Els santuaris marians al Camp de Tarragona: algunes hipòtesis de treball*, dins *Universitat Tarragonina*. Tarragona 1981-82, 1982. Els santuaris a Catalunya. A: *Dolça Catalunya*. (Vol. XV. *Tradicions i llegendes*.) Ediciones Mteu. Barcelona 1982.
 Jean Przyluski: *La Grande Déesse. Introduction a l'étude comparative des religions*. Payot. Paris, 1950.
 Victor Turnes y Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press. New York, 1978.

