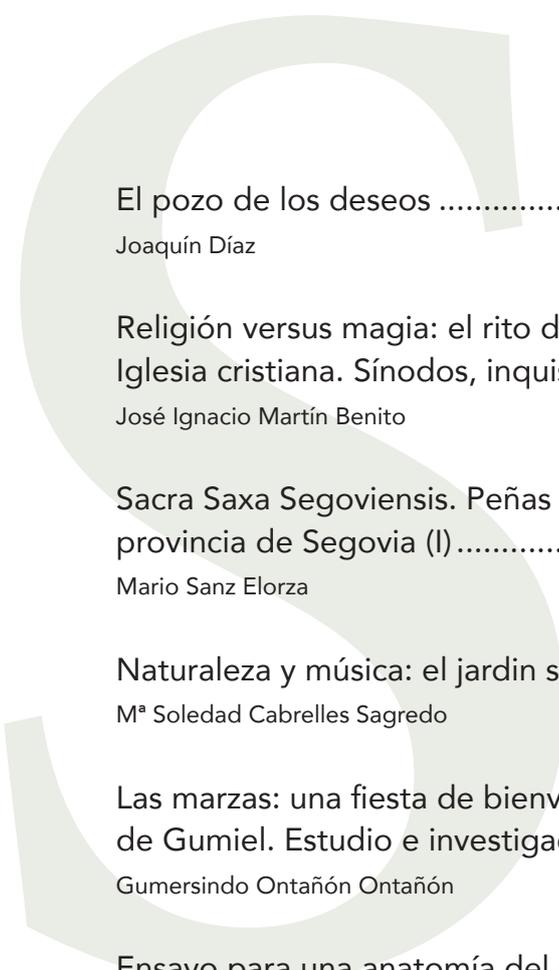


Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz





El pozo de los deseos	3
Joaquín Díaz	
Religión versus magia: el rito de sanación de la hernia y el papel de la Iglesia cristiana. Sínodos, inquisición, milagros y pervivencia	4
José Ignacio Martín Benito	
Sacra Saxa Segoviensis. Peñas sagradas y legendarias de la provincia de Segovia (I)	41
Mario Sanz Elorza	
Naturaleza y música: el jardín sonoro (II)	56
M ^a Soledad Cabrelles Sagredo	
Las marzas: una fiesta de bienvenida a la primavera en Villanueva de Gumiel. Estudio e investigación de una tradición popular.....	66
Gumersindo Ontañón Ontañón	
Ensayo para una anatomía del paisaje	76
Arturo Martín Criado	
Gastronomía histórica de El Raspeig: la olleta viuda	90
Lola Carbonell Beviá	

SUMARIO

Revista de Folklore número 523 – Septiembre 2025

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores

Fundación Joaquín Díaz - <https://funjdiaz.net/folklore/>

ISSN: 0211-1810

EL POZO DE LOS DESEOS

De vez en cuando –y casi siempre con motivo de una restauración de edificios históricos–, aparecen a los pies de las naves de algunas iglesias unos pozos cuyo origen y finalidad suelen quedar en el misterio más absoluto. El motivo de su presencia se explica en ocasiones con leyendas sobre la construcción del propio templo, con necesidades de drenaje y menos frecuentemente con usos mágicos que tenían lugar en determinadas fechas y horarios, casi siempre nocturnos, de cuyos rituales se derivaban sanaciones o alivios milagrosos. De entre toda esta casuística siempre me llamó la atención la referente a un «desconocido» pozo existente en la iglesia de San Cebrián de Mazote en la provincia de Valladolid. El templo, construido en la época en que los mozárabes buscaban el norte al constatar las dificultades que se les presentaban en Al-andalus aun siendo *dhimmis* o intocables, seguramente buscó un asiento en el que existiera ya ese manantial o acuífero al que atribuir cualidades salutíferas. Cuando a comienzos de los años 30 del pasado siglo el arquitecto Constantino Candeira propuso la restauración del edificio, documentó fotográficamente el inicio de las obras y «descubrió» el pozo. Curiosamente, no era el primer descubrimiento: a comienzos de ese mismo siglo el pintor Elías González Manso presentaba a los premios convocados por la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción un cuadro titulado «Paso de niños enfermos por el pozo milagroso de la iglesia de San Cebrián de Mazote», que representaba la

ceremonia ritual de pasar a un niño por encima de las aguas del pozo la noche de San Juan para ser curado de una hernia. En este caso, la habitual higuera o la mimbrera que abrían sus ramas para dejar pasar al infante y luego ser ligadas con la propia savia, eran sustituidas por el poder de las aguas curativas cuyo efecto iba unido a la temporalidad de una noche propicia a la taumaturgia. No sabemos cuántos niños y niñas serían pasados sobre el brocal durante siglos aunque conocemos hasta el nombre de algunos cirujanos que atendieron médicamente a la población de San Cebrián y que tendrían que soportar que se antepusieran a sus conocimientos científicos las creencias ancestrales que la tradición habría preservado en arcano popular.

CARTA DEL DIRECTOR

RELIGIÓN VERSUS MAGIA: EL RITO DE SANACIÓN DE LA HERNIA Y EL PAPEL DE LA IGLESIA CRISTIANA. SÍNODOS, INQUISICIÓN, MILAGROS Y PERVIVENCIA

José Ignacio Martín Benito

RESUMEN: Algunos de los rituales populares practicados en España y Portugal, así como en otros lugares de la Europa meridional que han llegado a nuestros días, hunden sus raíces en viejos ritos paganos de la antigüedad. Es el caso del ritual de sanación de la hernia. Se trata, en rigor, de un rito de paso, mágico, ligado a la creencia en el poder curativo o regenerador de la vegetación. Contra este reaccionó la Iglesia cristiana, al considerarlo como un sortilegio o superchería diabólica; de este modo, a través de la doctrina patrística, de la legislación de los sínodos episcopales o, incluso, de la Inquisición, la Iglesia abogó por su erradicación. Frente a la magia, la institución eclesiástica opuso la fe en los milagros concedidos por las fuerzas celestiales, lo que se traducía en peregrinaciones y limosnas de los devotos a los respectivos santuarios. Empero, el rito de sanación de la hernia, lejos de desaparecer, fue adaptando y mezclando determinados elementos de la religión cristiana, experimentado así un proceso de sincretismo que le permitió sobrevivir y llegar a las puertas del siglo XXI.

SUMMARY: Some of the popular rituals practiced in Spain and Portugal, as well as in other places in southern Europe that have survived to this day, have their roots in ancient pagan rites. This is the case with the hernia healing ritual. It is, strictly speaking, a magical rite of passage, linked to the belief in the healing or regenerative power of vegetation. The Christian Church reacted against it, considering it a diabolical spell or trick; thus, through patristic doctrine, the legislation of episcopal synods, and even the Inquisition, the Church advocated for its eradication. Against magic, the ecclesiastical institution opposed faith in miracles granted by heavenly powers, which translated into pilgrim-

ages and almsgiving by the devout to the respective sanctuaries. However, the hernia healing ritual, far from disappearing, adapted and blended certain elements of the Christian religion, thus undergoing a process of syncretism that allowed it to survive and reach the threshold of the 21st century.

PALABRAS CLAVE: Rito. Magia. Supersticiones. Iglesia. Hernia. Enfermedades. Curaciones. Inquisición. Milagros. Sínodos. Medicina popular. Culto al árbol. Cristianización.

KEYWORDS: Rite. Magic. Superstitions. Church. Hernia. Diseases. Healings. Inquisition. Miracles. Synods. Folk Medicine. Tree Worship. Christianization.

1. Introducción

Sostiene Malinowsky que «en el acto mágico la idea y el fin subyacentes son siempre claros, directos y definidos», mientras que «en la ceremonia religiosa no hay finalidad que vaya dirigida a suceso alguno subsecuente»¹.

En el presente trabajo trataremos acerca de un rito mágico que, con el tiempo, se envolvió –quizás para subsistir– de un ceremonial en apariencia religioso, que ha asegurado su permanencia y supervivencia hasta la actualidad².

1 MALINOWSKY, Bronislaw: *Magia, ciencia y religión*. Ed. Planeta Agostini, 1985.

2 El rito ha llegado hasta finales del siglo XX y principios del siglo XXI en algunas poblaciones de la península ibérica y de los archipiélagos balear y canario. Por citar algunos casos: Lobera de Onsella (Zaragoza), Manacor (Mallorca) o La Breña (Telde, Gran Canaria); de Ciudad Rodrigo (Salamanca) tenemos la noticia de que una persona hernia-

En efecto, en buena parte de Europa y, más en concreto, en la península ibérica, se ha conservado, hasta la segunda mitad del siglo xx, un ritual de sanación de la hernia infantil (fig. 1)³.

da, adulta, pasó la mimbre una Noche de San Juan en la última década del siglo xx.

3 El rito se registra en España, Portugal, Francia, Alemania, Italia, Inglaterra, Suecia... Para Italia ver DI NOLA, Alfonso M.: *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del sud*. Torino, 1983, Ed. Boringhieri; para Francia, SÉBILLOT, Paul: *Les arbres et les plantes dans les traditions populaires*. Genève, mars 2004, pp. 98-102; para Alemania véase MANNHARDT, Wilhelm: *Wald- und Feldkulte*, Berlín 1875, cap. I, pp. 32 y ss; referencias a Escandinavia en ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid, 1981, p. 313; y, por

Pero en este, ¿dónde termina la magia y dónde comienza la religión? El ritual, en esencia y en origen, es mágico, buscando que las fuerzas de la naturaleza, en este caso la vegetación encarnada por el espíritu del árbol bajo el que pasa el doliente, actúen y le devuelvan la salud. Pero, al mismo tiempo, las oraciones o rezos de los oficiantes o participantes directos en tal acto, invocando a fuerzas superiores celestiales para la curación, le confiere un revestimiento de ceremonia religiosa⁴.

todos, FRAZER, James George: *La rama dorada*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1981, pp. 765-766.

4 FRAZER, James George: *op. cit*, pp. 74-87.



Fig. 1. El paso de un niño por un árbol. Uppland (Suecia). Museo Nórdico, Estocolmo

Con todo, pese a este envoltorio, subyace un primitivismo ancestral, pues el rito se celebra en un sitio apartado del hábitat rural, en contacto con la naturaleza, conducido, por lo general, por las propias gentes del lugar, sin mediación o intervención de los ministros del culto oficial.

Esta práctica, mágica y religiosa, hunde sus raíces en la Antigüedad. Se trata, en rigor, de un rito ancestral, pagano, que a lo largo de la Edad Media experimentó un proceso de sincretismo religioso, cristianizándose, lo que no impidió que fuera objeto de denuncias y amonestaciones por parte de la Iglesia católica, en un intento de corregir y erradicar la costumbre, tanto antes como después del Concilio de Trento (1545-1563). Considerando que era una práctica supersticiosa y demoníaca, que escapaba a su control y ortodoxia, la condenó en las constituciones sinodales, y se valió tanto de los visitadores pastorales como del Santo Oficio de la Inquisición, reprendiendo a quienes la practicaban.

No obstante, la Iglesia estimuló el culto a las imágenes y el favor de la divinidad por medio del milagro, por lo que, en paralelo, los devotos acudieron también a santuarios –iglesias y ermitas– recurriendo e invocando la intercesión o intervención de cristos, vírgenes y santos para buscar el remedio a sus problemas de salud, entre los que se encontraban las «quebraduras» o hernias.

En la creencia popular sanar de la quebradura en la edad infantil era esencial para asegurar la reproducción. El no ser tratada y curada a tiempo podía conducir a la esterilidad o infertilidad de la persona afectada, por la falta de fuerza para concebir, tanto en hombres como en mujeres. La curación perseguía eliminar el dolor físico, pero también atajar o remediar las consecuencias negativas derivadas de la hernia⁵.

5 Sobre estas creencias populares, véase DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «El diagnóstico en la medicina popular extremeña: el caso de la hernia». *Revista de Folklore*, núm. 115. Valladolid, 1990, pp. 11-15.

2. El rito: de la Antigüedad a la Edad Moderna

2.1. Descripción

Aun observando que a la largo del continente europeo, en general, y de la península ibérica, en particular, –así como en otras partes, caso de Baleares⁶, Canarias⁷ o América⁸– existen variaciones y adaptaciones regionales, el rito de sanación de la hernia infantil, en esencia, consistía y aún consiste en lo siguiente: al niño «quebrado» o herniado se le lleva fuera de la localidad, a una zona arbolada. Los oficiantes cortan o desgajan de arriba abajo el tronco o barda de un árbol joven, manteniendo unidos, no obstante, los extremos; las dos mitades resultantes las separan lateralmente, de manera que estas forman una horquilla, arco u óvalo, hueco por el que los oficiantes o celebrantes pasan desnuda a la criatura quebrada un determinado número de veces, al tiempo que formulan rezos u oraciones en forma rimada, invocando la sanación del infante. A continuación, unen las dos mitades desgajadas, aplicándole barro y atándola con una correa formada por la cáscara de otro árbol o con una cuerda o tela de lino o lana, en la creencia de que si las dos mitades unen con el tiempo y y la barda o rama del árbol reverdece, se cura también el mal del niño.

6 MARTÍ i PÉREZ, Josep: «La guarició de l'hèrnia a Manacor». *Estudis Baleàrics*, n° 32, 1989, pp. 57-63.

7 BOSCH MILLARES, Juan: «La medicina popular canaria». *Millares, revista trimestral*, núm. 5, Las Palmas de Gran Canaria, 1965, pp. 22-23. En La Breña (Telde, Gran Canaria) el rito se ha mantenido al menos hasta el año 2000, HERNÁNDEZ-GUANIR, Pedro: «Pasar por el mimbren», *Gran Enciclopedia virtual de las islas Canarias* (GEVIC). <https://www.facebook.com/gevicenciclopedia/posts/pasar-por-el-mimbren-agradecimiento-al-cuento-que-me-regal%C3%B3-domingo-batista-dob/10158370274076103/>

8 GONZÁLEZ GÓMEZ, José Antonio: «Los sauces y los niños quebrados en el día de San Juan: un rito mágico novohispano del siglo XVIII y su influencia occidental». *Vorágine, versión etnohistórica*, X, octubre 2014, México, pp. 35-40.

2.2. Los árboles

El ritual, por lo general, se hacía y se ha hecho en la Noche de San Juan, antes de rayar el sol. Se trata, en puridad, de un rito realizado en un lugar apartado de la población, en un entorno natural, bosque, paraje o prado donde crece la vegetación y, en particular, los árboles o arbustos apropiados y utilizados en el rito. Estos solían ser de especies variadas, según la zona fitoclimática. En el norte de la península ibérica se han utilizado principalmente ejemplares jóvenes de roble o carballo (Portugal⁹, País Vasco¹⁰, Navarra¹¹, Cantabria¹², Galicia¹³, Aragón¹⁴ y áreas serranas de la Meseta¹⁵...), haya (Navarra)¹⁶. No importa tanto la especie como que sean ejemplares jóvenes o maleables. Además del roble, en otras partes de España se

utilizó el mimbrero¹⁷, el guindo¹⁸, el ciruelo¹⁹, el peral²⁰, el chopo²¹, el olivo²², el saúgo, el ála-

9 BASTO, Claudio: «Medicina popular: 'Quebradura'». *Terra portuguesa*, núm. 3, 1916, p. 92 (caso de Vila de Cucujães, Oliveira-de-Azeméis).

10 BARANDIARÁN, José Miguel: *Mitología Vasca*. Madrid, 1960, p. 40.

11 DONOSTIA, José Antonio de: «Médicos y medicina popular en el país vasco». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. Tomo VI. Pamplona, 1974, pp. 229-243 (p. 240).

12 Una «cajiga» en el valle del Pas, DE LA CALLE VALVERDE, Jaime: *Mudando la vida. Vida cotidiana y maneras de pensar en la pasieguería a finales del siglo xx*. Universidad de Cantabria, Santander, 2014, pp. 503 y ss.

13 RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús: *Supersticiones de Galicia*. Madrid, 1910, pp. 127-128.

14 VIOLANT I SIMORRA, Ramón: *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Madrid, 1949, pp. 596-597.

15 CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: «Medicina popular del Rebollar», en *Homenaje a César Morán Bardón, Zephyrus IV*. Salamanca, 1953, pp. 51-52.

16 DONOSTIA, APD. Cuaderno 1, ficha 107.

17 CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: *op. cit.*, 1953, pp. 51-52; ALONSO PASCUAL, José: *Robleda. Crónica y descripción del lugar*. Salamanca [2002], tercera edición, 2020, p. 459; HURTADO, Publio: *Supersticiones extremeñas*. Cáceres, 1902, pp. 156-158; DOMÍNGUEZ MORENO, José María: «La medicina popular en Extremadura. La curación de la hernia (peculiaridades y particularidades)». *Revista de folklore*, núm. 119, 1990, pp. 147-154; en Mallorca, MARTÍ i PÉREZ, Josep: *op. cit.* 1989, pp. 57-63; BASTO, Claudio: «Medicina popular: 'Quebradura'». *Terra portuguesa*, núm. 3, 1916, p. 91 (caso de Maxial, Torres-Vedras).

18 MORÁN, César: «Creencias sobre curaciones supersticiosas recogidas en la provincia de Salamanca». *Sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias*. Tomo VI, Madrid, 1927, Cuadernos 1º y 2º, pp. 241-242; reed. en *Obra etnográfica y otros escritos. I. Salamanca*. Salamanca, 1990, p. 153; BLANCO, Juan Francisco (dir.): *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985. 2ª edición ampliada, 1987, pp. 55; BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985, p. 80; VELASCO SANTOS, Juan Manuel, CRIADO ROCA, Josefina y BLANCO CASTRO, Emilio (eds): *Usos tradicionales de las plantas en la provincia de Salamanca. Una aproximación al estudio de las relaciones de las plantas de Salamanca*. Diputación de Salamanca, 2010, p. 195; ASENSIO GARCÍA, Javier: *La tradición oral Calahorrana*, <https://www.riojarchivo.com/la-cura-de-la-hernia/>; DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 1990.

19 BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Eros y Thanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo, 1989, p. 168.

20 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, p. 150.

21 BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1985, p. 79.

22 GRANZOW DE LA CERDA, Íñigo (ed.): *Etnobotánica. El mundo vegetal en la tradición*. Archivo de tradiciones de Salamanca, 4. Salamanca, 1993, p. 133.

mo²³, el olmo (negrillo)²⁴, la higuera²⁵... Incluso, para hacer el ritual se aprovechaban huecos naturales del tronco del árbol –una encina en Torrejoncillo (Cáceres) y en el santuario salmantino de Valdejimena²⁶.

2.3. El rito de sanación de la hernia en la Antigüedad

Como se ha dicho, el rito de sanación de la hernia infantil que ha llegado hasta finales del siglo xx es una ceremonia de sincretismo religioso cristianizada. No obstante, se trata de un ritual ancestral, de origen indoeuropeo, como veremos a continuación.

La descripción más aproximada, desprovista del sincretismo cristiano posterior, es la de Marcelo Empírico o de Burdeos, médico galorromano de Teodosio el Grande, que vivió en los siglos iv-v d. C. En su obra *De medicamentis* recoge:

23 MORÁN, César: *Obra etnográfica y otros escritos. I. Salamanca*. Salamanca, 1990, p. 153.

Descripción en CORTÉS, Luis: «Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII, Madrid, 1952, cuaderno 3º, pp. 221-222.

24 MATA PÉREZ, Luis Miguel, SÁNCHEZ MORÁN, Lucía (dirs): *Topas. La historia viva, que nos rodea. Recuperación etnográfica*. Salamanca 2009, p. 73; BASTO, Claudio: «Medicina popular: 'Quebradura'», *Terra portuguesa*, núm. 4, maio 1916, p. 120.

25 CARO BAROJA, Julio: *La estación de Amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Círculo de Lectores, 1992, pp. 293-294; BLÁZQUEZ MIGUEL, José María: *La Inquisición en Albacete*. Instituto de Estudios Albacetences. Albacete, 1985, p. 95; CLIMENT GINER, Daniel: *La noche de San Juan: la higuera y la mimbrera para curar a los niños 'rotos'*, <https://espores.org/es/etnobotanica-es/noche-de-san-juan-la-higuera-y-la-mimbrera-para-curar-a-los-ninos-rotos/>.

26 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990 y DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *Nuestra Señora de Valdejimena, una advocación de la dehesa salmantina*. *Revista de Folklore*, núm. 473, julio 2021, pp. 26-27.

Si puero tenero rames descenderit, cerasum novellam radicibus suis stantem mediam findito, ita ut per plagam puer traici possit, ac rursus arbusculam coniunge et fimo bubulo aliisque fomentis obline, quo facilius in se quae scissa sunt coeant. Quanto autem celerius arbuscula coaluerit et cicatricem duxerit, tanto citius rames pueri sanabitur²⁷.

Conviene señalar que en latín *ramex-ramicis* significa simultáneamente dos cosas: hernia, rama. Quizás se ha producido un efecto de proximidad asociativa, esto es, el principio *similia similibus curantur* tuvo aplicaciones aproximativas: pasar por la rama - curar de la hernia. Aunque no sea el único causante de la superstición, sin duda ha ayudado a consolidarla desde los tiempos romanos²⁸.

Empero, los orígenes de este método de magia curativa son bastante anteriores al mundo tardorromano. Ya en época republicana, Catón, «el Viejo», en su obra *De agri cultura*, describe en el siglo II a. C. un encantamiento mágico muy similar:

Si hay una luxación, se curará con este encantamiento: toma una caña verde de cuatro o cinco pies de longitud, rájala en dos por la mitad y que dos hombres la tengan contra su muslo; comienza la encantación hasta que se junten las dos mitades. Blande un hierro por encima. Cuando se hayan juntado y se hayan puesto en contacto una con otra, coge la

27 En MARCELLI: *De medicamentis liber*, XXXIII, 25. Edidit Georgius Helmreich. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1889, p. 343. [Traducción: «Si un niño pequeño tiene una hernia, parte un cerezo joven por la mitad, para que quede adherido al suelo con sus raíces, de modo que el niño pueda pasar por el hueco y luego vuelve a unir las partes del árbol untándolas con estiércol de vaca y otros ungüentos, para que las partes que se han partido se puedan unir más fácilmente. Cuanto antes crezca el árbol y cicatrice, antes se cura la hernia del niño.»]

28 Agradezco esta sugerencia a Pascual Riesco Chueca.

caña con la mano y córtala por la extremidad de la derecha y de la izquierda; áatala a la dislocación o a la fractura; se curará. Sigue, sin embargo, haciendo encantaciones todos los días²⁹.

Los manuscritos conservados de la obra de Catón introducen las palabras o conjuros mágicos para la encantación como:

—*Motas vaeta daries dardaries astataries dissunapiter.*

—*Huat huat haut ista pista sista dan, abodann austra.*

—*Huat, haut, haut istasis tarsis ardannabou dann austra.*

Se trata, en verdad, de fórmulas o recitados repetitivos y rimados, de difícil traducción, donde se unen palabras matrices o raíces, cuya repetición está encaminada a que el encantamiento surta efecto³⁰. Este recitado contra las luxaciones debió mantenerse en el tiempo, como recoge de manera crítica J. C. Frommann (1623-1695) en *Tractatus de Fascinatione*³¹ y J.

29 CATÓN, Marco Porcio: *De agri cultura*, cap. CLXVIII, edición de Amelia Castresana-Ed. Tecnos, Madrid, 2009, pp. 194-195. La recomendación de Catón ha pervivido hasta el siglo xx. En San Esteban de la Sierra (Salamanca), si a un niño se le rompía «un brazo o algo, rasgaban una rama gorda de un guindo y la volvían a atar y, según se curaba el árbol, así se curaba el niño. Esto se hacía antes de salir el sol», BLANCO, Juan Francisco: *Prácticas y creencias...*, op. cit., p. 80.

30 Una aproximación a la traducción en español podría ser la siguiente, para cada uno de los conjuros: «Que pronuncies estas palabras seguidas, que las lances, que las claves, que Júpiter deshaga el mal». «Cura, cura, cura ya; mantente firme, detente para el daño, vete, espíritu dañino». «Cura, cura ya, cura ya; que quedes firme, que no te muevas, que arda el mal, vete, espíritu dañino». Agradezco a Caridad San José, profesora de latín, la versión al español.

31 «Si Catón cree que cualquier parte dislocada puede repararse con la sola aplicación de una caña y la pronunciación de palabras, se equivoca y se engaña, ya que con la extensión previa de las palabras, aunque se aplique

B. Thiers (1636-1703), en su *Traité des superstitions*³².

Pero el rito mágico de paso bajo la rama de un árbol o arbusto previamente seccionada pudiera tener orígenes mucho más antiguos, incluso del segundo milenio a. C., conforme se desprende de un texto hitita, datado entre el 1800-1200 a. C., según el cual una hechicera en un lugar rural de la costa occidental de Asia Menor, al oeste de Cilicia, hace pasar a un hombre bajo una puerta o arco de cañas para quitarle la feminidad y darle la virilidad³³.

2.4. El rito sanatorio en la Edad Media

En la misma línea del texto de Marcelo de Burdeos, contamos con otro más tardío, que forma parte de los *Additamenta* a la obra de Teodoro Prisciano, médico africano de los siglos IV-V, discípulo de Vindiciano³⁴ y autor de la obra *Rerum Medicarum libri quatuor*. La adición en cuestión debió elaborarse en algún momen-

la caña, la parte no puede sanar; ni la condición de ninguna parte admite la aplicación de una caña. Pero si se trata solamente de la dislocación del fémur y se desea que se comprendan los métodos necesarios para la operación, creemos que la curación se puede llevar a cabo de manera natural incluso sin cantar (...). Creo que Catón, poco acostumbrado a jugar con engaños, mientras reemplazaba miembros dislocados, añadió y pronunció palabras descabelladas que no tenían ningún valor para la operación (...). Pero en realidad entre las palabras y lo que se cree que se hace con palabras, ese reconocimiento debido a la influencia, nadie la ha demostrado aún; FROMMANN, Johann Christiann: *Tractatus de Fascinatione novus et singularis*. Nurenberg, 1675. Lib. 1, pars II, sect. II, cap. X1, pp. 202-203.

32 Para reponer o renovar los miembros dislocados, diciendo: *Danata, Daries, Dardaries, Astaries*, THIERS, Jean Baptiste: *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*. Quartieme édition. Avignon, 1777. Tome premier. Livre sixième, cap. VI, p. 361.

33 Citado por DI NOLA, Alfonso M.: op. cit., 1983, p. 37.

34 CONDE SALAZAR, Matilde: «Nuevas incursiones en el vocabulario de Teodoro Prisciano. Formas verbales 'técnicas' y tardías». *Emerita, revista de lingüística y filología clásica*, vol. 66, núm. 2, 1998, pp. 321-337.

to entre el siglo v y el xii, pues este Pseudo-Teodoro procede del Códice 1343 de Bruselas –fechado en la décimo segunda centuria–. Referente a la «herniosis» aconseja:

*Item ramum diffusum novellum quares de quali volueris ligno et findes et per ipsam fissuram puerum transduces qui ramicem patitu. Postea recomponas et liges ramum. Dum coeperit ramus cohaerere, puer sanabitur*³⁵.

Este ritual atravesó toda la Edad Media. Por las oquedades arbóreas se hacían pasar no solo personas, sino también animales. En el siglo vii, san Audoécono atribuía a san Eloy, obispo de Noyon, la siguiente advertencia:

*Nullus praesumat lustrationes facere nec herbas incantare, neque pecora per cavam arborem, vel per terram foratam transire, quia per haec videtur diabolo ea consecrare*³⁶.

35 THEODORI PRISCIANI: *Euporiston. Libri III, cum physicorum fragmento et additamentis pseudo-theodoricis*, editi a Valentino Rose, accedunt Vindiciani Afri quae feruntur reliquiae. Lipsiae in aedibus B.B. Teubneri, 1894, p. 286. [Traducción: «Así mismo debes buscar una rama nueva de cualquier árbol, partirla y pasar al niño herniado por la hendidura. Luego, volverás a recomponer y atar la rama, y cuando la rama comience a recuperarse, el niño se curará»].

36 Vita S. Eligii (Audoenus Rothomagensis), cap. xv, en MIGNE, J. P.: *Patrología latina*, vol. 87, París, 1851. San Eloy fue obispo de Noyon entre 641 y 659. [Traducción: «Que nadie se atreva a hacer lustraciones ni hacer encantamientos con hierbas, ni a hacer pasar ganados por un árbol hueco o por un agujero en la tierra, porque con estos medios parece consagrarlos al diablo.»]. El rito de paso, como se ve, se hacía también para la curación de los ganados, práctica esta que seguía presente en la Francia del siglo xvi, según recoge Guillaume Bouchet (1513-1594) en sus *Serées: Ou bien que les chiens sont enchantés: car il se trouve quelquefois que les chiens ne prendront rien: lors les chasseurs usent d'un approuvé remède, c'est qu'ils fendent par le milieu un arbrisseau de chesne, font passer tout au travers d'iceluy tant les chiens que les chasseurs, ce qu'estant fait, il leur est advis qu'ils ont rompu toute sorte de charme*. BOUCHET, Guillaume: *Les serées*. Lyon, 1618, p. 273 y *Les serées* ([Reprod. en facsím.]) / Guillaume Bouchet ; avec notice et index par C.-E. Roybet. Genève, 1969, Tome II, p. 73.

De hecho, san Eloy, al igual que habían hecho antes otros obispos, caso de san Martín de Braga³⁷, advertía también contra el culto a los árboles:

*Nullus Christianus ad fana, vel ad petras, vel ad fontes, vel ad arbores, aut ad cellas, vel per trivia, luminaria faciat, aut vota reddere praesumat*³⁸.

Empero, Alfonso M. di Nola sugiere la hipótesis que el texto pertenezca en origen a san Cesario de Arlés que, en el ambiente galorromano de la Francia meridional del siglo v, arremetió contra las supersticiones de visigodos y ostrogodos³⁹.

En cualquier caso, el rito de paso como terapia –ya fuera en un árbol o bajo la tierra– era visto como una superstición pagana. Burcardo de Worms (965-1025), consideraba pecado la práctica de pasar a los niños enfermos por agujeros o aberturas para lograr su curación⁴⁰:

37 «Porque encender velas junto a las piedras y a los árboles y a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo?», *De correctione rusticorum* (circa 572).

38 [Traducción: ningún cristiano pretenderá hacer luminarias ni ofrecer votos en santuarios (paganos), ni en piedras ni en árboles, ni en celdas ni en cruces de caminos.»]

39 DI NOLA, Alfonso M: *op. cit.*, p. 40.

40 Obispo de Worms entre 996 y 1025. D. *Burchardi vvormaciensis ecclesiae episcopi ex Consiliis, & orthodoxoru[m] patru[m] Decretis, tum etiam diuersaru[m] nationum, Decretorum Libri XIX*. Colonia ex oficina Melchioris Novesiani, 1548. *De Poenitentia Decret.* Lib. XIX, fol. 200r.; *Corrector sive medicus* es el libro XIX de los XX *Libri Decretorum*, MIGNE, J. P.: *Patrología Latina*, París, 1844-1855 y 1862-1865, vol. 140, cols. 537A-1058C. Vide LÓPEZ-MAYÁN NAVARRETE, Mercedes: «Aproximación histórica a un penitencial del final de la alta Edad Media: el *Corrector et Medicus* de Burcardo de Worms». *Rudesindus* 5/2009, pp. 103-134; RAÑA DAFONTE, César: «*Corrector et medicus*: la ética altomedieval a la luz de los penitenciales». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), pp. 159-163. Vide, NEYRA Andrea Vanina: *El corrector sive medicus de Burchard de Worms: una visión acerca de las supersticio-*

*Fecisti quod quaedam mulieres facere solent. Illae dico quae habent vagientes infantes, effodiunt terram, et ex parte pertusant eam, per illud foramen pertrahunt infantem, et sic dicunt vagientis infantis cessare vagitum. Si fecisti, aut consensisti, quinque dies in pane et aqua poeniteas*⁴¹.

Aún en el siglo XIII parece que en algunas partes del interior de Francia el rito se mantenía en su forma pagana, sin cristianizar, conforme a la actuación transmitida y llevada a cabo por el predicador Étienne de Bourbon, en la aldea de Villars-les-Dombes, cerca de Lyon, contra el santuario de san Guinefort, un perro al que se veneraba como mártir⁴² y donde acudían los enfermos con la esperanza de su curación. El dominico describe cómo en un bosque situado a una legua del santuario tenía lugar la siguiente ceremonia:

Maxime autem mulieres quae pueros habebant infirmos et morbosos ad locum eos deportabant, et in quodam castro, per leucam ab eo loco propinquo, vetulam accipiebant, quae ritum agendi et demonibus offerendi et invocandi eos doceret eas, et ad locum duceret. Ad quem cum veniret, sal et quaedam alia offerebant, et panniculos pueri per dumos circumstantes pendebant, et acum in lignis, quae super locum creverant, figebant, et puerum nudum per foramen quod erat inter duos truncos duorum lignorum [introducebant], matre existente ex una

nes en la Europa medieval. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

41 [Traducción: «(Estás en pecado si) hiciste lo que algunas mujeres suelen hacer, que, cuando tienen hijos que lloran, cavan la tierra y hacen agujeros en ella, e insertan al niño por el agujero y dicen que de esta manera el llanto cesa. Si lo hiciste o lo consentiste tendrás una penitencia de cinco días a pan y agua».]

42 SCHMITT, Jean-Claude: *La herejía del santo lebré. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII.* Munchnik Editores. Barcelona, 1984.

*parte et puerum tenente et proiciente novies vetula quae erat ex alia parte, cum invocatione demonum adjurantes faunos, qui erant in silva Rime, ut puerum, quem eorum dicebant, acciperent morbidum et languidum, et suum, quem secum detulerant, reportarent eis pinguem et grossum, vivum et sanum. Et, hoc facto, accipiebant matricide puerum, et ad pedem arboris super stramina cunabuli nudum puerum ponebant, et duas candelas ad mensuram pollicis in utroque capite, ab igne quem ibi detulerant, succedebant et in trunco superposito infigebant, tamdiu inde recedentes quod essent consumptae et quod nec vagientem puerum possent audire nec videre; et sic candelae candentes plurimos pueros concremabant et occidebant, sicut ibidem de aliquibus reperimus. Quaedam etiam retulit mihi quod, dum faunos invocasset et recederet, vidit lupum de silva exeuntem et ad puerum euntem, ad quem, nisi affectu materno miserata prevenisset, lupus vel diabolus in forma eius eum, ut dicebat, vorasset. Si autem, redeuntes ad puerum, eum invenissent viventem, deportabant ad fluvium cuiusdam aquae rapidae propinqua, dictae Chalaronae, in quo puerum novies immergebant, qui valde dura viscera habebat si evadere nec tunc vel cito post moreretur*⁴³.

43 Anecdotes historiques. Légendes et apoloques tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII siècle, publiés pour la Société de l'Histoire de France, par A. Lecoy de la Marche. Paris 1877, pp. 326-327. [Traducción: «Pero sobre todo las mujeres que tenían niños enfermos o dolidos, los llevaban al lugar, y en un cierto castro, a una legua de aquel lugar cercano, recibían a una anciana que les enseñaba el rito de hacer ofrendas e invocar a los demonios, y los conducía al lugar. Cuando llegaban a él, ofrecían sal y algunas otras cosas, y colgaban los harapos del niño de los arbustos circundantes, y hendían un clavo en los árboles que habían crecido en el lugar, e introducían al niño desnudo por el agujero que había entre los dos troncos de los dos árboles, con la madre de pie a un lado y la anciana que estaba al otro lado sosteniendo al niño y arrojándolo nueve veces, con la invocación de los demonios, conjuraban a los faunos que estaban en el bosque

El propio Étienne de Bourbon, dominico e inquisidor, consideraba que este ritual era una superstición injuriosa a Dios, propio de la idolatría, pues «las miserables mujeres... desprecian a las iglesias o a las reliquias de los santos, llevan a sus hijos a estos arbustos... para que se produzca la curación». Considerando, pues que el rito era obra demoníaca, destruyó el lugar, ordenando talar y quemar el bosque sagrado⁴⁴.

Lejos de desaparecer, el rito sanatorio de la hernia debía estar muy arraigado. Bernardino de Siena (1380-1444), en su *Quadragesimale de christiana religione*, escrito entre 1433 y 1436, condena a aquellos que:

*Contra quasdam infirmitates puerorum faciunt illos transire per radices concavas quercuum, vel propagines, sive per foramen recens*⁴⁵.

de Rimite para que tomaran al niño, que decían que era suyo, enfermizo y débil, y trajeran de vuelta al suyo, a quien habían traído consigo, gordo y robusto, vivo y saludable. Y, hecho esto, tomaban al niño de la madre, y al pie del árbol colocaban al niño desnudo en una cuna sobre paja, y tomaban dos velas, cada una de una pulgada de largo, del fuego que habían traído allí, y las metían en el tronco colocado encima, retirándose de allí por tanto tiempo que se consumieron y no pudieron oír ni ver al niño llorar. Y así quemaron y mataron a muchos niños con velas encendidas, como averiguamos allí de algunos de ellos. Una mujer me contó también que mientras había llamado a los faunos y se marchaba, vio a un lobo que salía del bosque y se dirigía al muchacho, al cual, si ella no lo hubiera impedido con compasión maternal, un lobo o un demonio en su forma, según ella dijo, lo habría devorado. Pero si volviendo al muchacho le hallaban vivo, le llevaban a un cierto río de rápidos cerca, llamado Chalaron, en el cual sumergían nueve veces al muchacho, que bien duras debía tener las vísceras si lograba sobrevivir, y no moría entonces ni poco después».]

44 SCHMITT, Jean-Claude: *op. cit.*, pp. 17-20.

45 ZACHARIAE, Theodor: «Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters in den Predigten Bernardinus von Siena», en *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, vol. 22, núm. 2, 1912, p. 131. [Traducción: «para obtener la curación de ciertas dolencias de los niños, les hacen pasar por las raíces huecas de los robles, o de las ramificaciones o por un agujero recientemente hecho en ellas.»]

En la península ibérica contamos con referencias al rito, al menos desde el siglo XIV, en concreto en la obra *Declaración de los mandamientos de Dios* del arzobispo de Sevilla Pedro Gómez Barroso, que ocupó la sede entre 1380-1390⁴⁶. Al ocuparse del primero de los mandamientos, el autor señala la práctica «de pasar al potroso o potrosa por el quejigo o bimbre o çarça fendidos»⁴⁷.

2.5. La Iglesia contra las curaciones/ supersticiones al inicio del Renacimiento

En la misma línea del arzobispo Gómez Barroso se expresa el dominico burgalés Pedro de Covarrubias (1470-1530), cuando señala como pecado el hacer «cosa supersticiosa para sanar, la qual no tenia virtud natural para tal effecto ni consta a la yglesia que la tenga sobrenatural: como es medir la cinta, hender el mimbre, abrir el arbol»...⁴⁸.

No directamente relacionada con la hernia, pero sí con otros miembros quebrantados, fue

46 Sobre la obra y figura de este prelado véase RUBIO ÁLVAREZ, Fernando: «Don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla, y su 'Catecismo' en romance castellano». *Archivo Hispalense, revista histórica, literaria y artística*. Sevilla, 2ª época, 1957, tomo XXVII, núm. 86, pp. 129-146.

47 Manuscrito de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, RBME a-IV-11 (1º). *Potroso* es el enfermo de potra. Nebrija define *potroso* y *potrosa* como *hernioso* y *herniosa*, ligándolo al latín *ramicosus*; *potra de vinças rompidas* es *hernia*, *herniae*, en latín, mientras que *potra de venas torcidas* la emparenta con el vocablo latino *ramex*, *Diccionario de romance en latín*, Sevilla, 1610, fol. 57r. Por su parte, Sebastián de Covarrubias define «potra como quasi pútrida, cierta enfermedad que se cria en los testículos, y en la bolsa dellos. Cerca de los Medicos tiene diferentes nombres, por la diversidad de especies desta enfermedad, como es Hernia, y Cirro», *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1611, fol. 594r.

48 *Memorial de pecados* (1515). Manuscrito de la Biblioteca Nacional de España, 12r y vide también Olatz Etxeberria Mendizábal: *Magia contra la enfermedad. Médicos del alma y sanadores del cuerpo en la Corona de Castilla (1414-1545)*. Vitoria-Gasteiz, 2018.
<https://rbme.patrimonionacional.es/s/rbme/item/13899>

la práctica curativa a la que alude Martín de Castañega en su *Tratado muy sutil e bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros* (1529) (fig. 2). Se trataba de hacer una hendidura en una caña o mimbre para sanar la espalda:

*Cosas que los médicos católicos y sabios condenan por suspectas superticiosas, como para curar y concertar los lomos acostumbran a hazer una hechiceria, hendiendo o partiendo una caña o mimbre, i despues que se ayunten las partes diciendo ciertas palabras en cierta manera, lo qual es supersticioso porque aquel ayuntamiento de las partes partidas no es natural, pues que ellas por si sin aquellas palabras no se ayuntarian ni aquellas palabras pueden ser naturales para aquel ayuntamiento, porque ningunas palabras tienen ni pueden tener virtud natural para algún efecto, ni todo ello junto tiene virtud natural para curar i concertar los lomos de donde se arguye el pacto oculto con el demonio*⁴⁹.

El ritual, como puede apreciarse, nos evoca y remite el encantamiento mágico de Catón⁵⁰. En el caso señalado por Castañega la práctica estaba orientada a «curar y concertar los lomos»; Sebastián de Covarrubias, define «lomo» como «la parte del animal que está pegada al espinazo de medio abaxo» y, en consecuencia, «deslomarse» como «sentirse de los lomos por estar quebrantado»⁵¹.

Martín de Castañega, fraile franciscano, escribió su obra por encargo de Alonso de Cas-

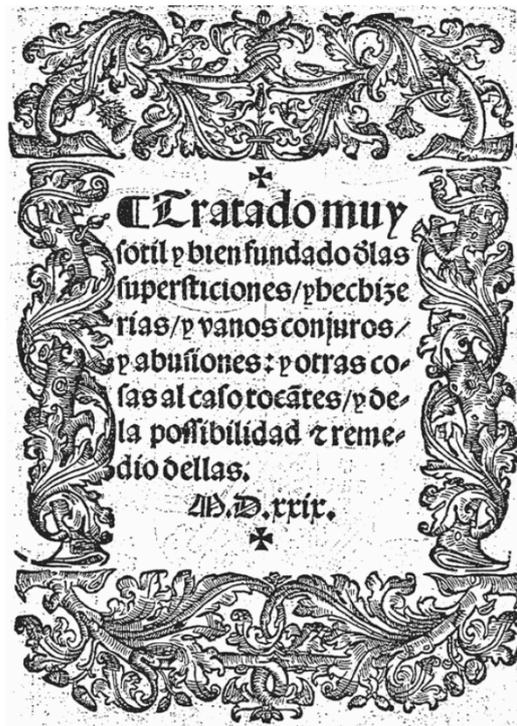


Fig. 2. Portada de la obra de Martín de Castañega (1529)

tilla, obispo de Calahorra. Y en ella se ocupaba de los saludadores, hechiceros y adivinos. De los primeros escribía que «salvo en pocos particulares se pueden llamar saludadores, porque dan salud»⁵².

También el canónigo salmantino Pedro Ciruelo se ocupó de los ensalmadores, esto es, aquellos que presumen de sanar a los enfermos con solas palabras, sin medicinas naturales, en *Reprobación de supersticiones y hechicerías*, obra publicada en Alcalá de Henares (1538) que tuvo varias reimpresiones⁵³. Si bien Ciruelo no alude al rito de hendir o abrir plantas como práctica curativa, no obstante, en el capítulo tercero de la tercera parte de la obra «arguye contra la superstición de los ensalmadores, que, con palabras y otras cosas vanas, presumen de

49 CASTAÑEGA, Martín: *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529, cap. XV.

50 CATÓN, Marco Porcio: *op. cit.*, pp. 194-195.

51 COVARRUBIAS Y OROZCO, Sebastián: *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1611. Fol. 527v y 528r y ALDRETE, Bernardo: *Origen y principio de la lengua castellana*, Madrid, 1674, 94v.

52 CASTAÑEGA, Martín: *op. cit.*.

53 CIRUELO, Pedro: *Reprobacion de las supersticiones y hechizerias*. Medina del Campo, 1551.

sanar llagas, heridas y apostemas sin poner medicinas». El propósito de Ciruelo era el castigo y erradicación de las hechicerías y supersticiones, las cuales «se deven mucho castigar por los prelados y juezes, y echarlas de la tierra de los christianos como cosas malas y ponçoñosas y muy prejudiciales a la honra de Dios y muy dañosas y peligrosas a las ánimas».

Para el remedio contra la enfermedad el canónigo salmantino aconsejaba por un lado buscar «todos los remedios que son posibles por vía natural del saber humano» y, por otro, encomendarse a «Dios y a sus sanctos con devoción su persona y familia y hazienda, y suplicarle que en aquel trabajo socorra con ayuda celestial en lo que no alcançan las fuerças naturales ni saber de los hombres», aconsejando que en las enfermedades se buscara el consejo o parecer de los sabios médicos, cirujanos y boticarios⁵⁴.

Reprobaba Ciruelo a los que usaban ensalmos para curar, «porque estos no sanan a los pacientes por virtud natural de las palabras, ni por milagro de Dios sobrenatural», sino por mano del diablo, lo que era un gravísimo pecado de idolatría.

3. La reacción tras el Concilio de Trento. Los sínodos y la corrección de las costumbres

La práctica curativa de enfermedades por medio de este tipo de rituales, en los que mediaban signos, caracteres, palabras u oraciones fueron consideradas por la Iglesia cristiana como supersticiones. Desde la tardoantigüedad y durante toda la Edad Media la institución eclesiástica, a través de la patrística, los concilios y los sínodos, legisló contra las supersticiones y los encantamientos⁵⁵.

54 CIRUELO, Pedro: *op. cit.*, parte III, cap. III, fol. XXVIIIr.

55 THIERS, Jean Baptiste: *op. cit.* Tome premier. Livre sixième, Cap. I, pp. 370 y ss. y Cap. III, pp. 423 y ss.

Tras el Concilio de Trento (1545-1563), que legisló sobre la invocación de los santos, el uso de las imágenes y la veneración de las reliquias, fueron varios los sínodos de la Iglesia española que arremetieron contra los sortilegios y hechicerías. Empero, como hemos visto, antes del concilio tridentino, se había ido ya forjando una doctrina contra las supersticiones, caso de los tratados de Gómez Barroso, Martín de Castañega o Pedro Ciruelo, entre otros. Y así, el rito sanatorio de la hernia pasó a ser considerado como una superstición más.

3.1. El ritual de sanación de la hernia en los sínodos españoles

La práctica totalidad de los sínodos españoles de los siglos XVI al XVIII legislaron contra los sortilegios y supersticiones. En algunos de ellos hay, además, referencias explícitas al rito sanatorio de la hernia.

En el celebrado en Burgo de Osma entre el 3 y el 15 de julio de 1584, en el Título 45, *De religiosis domibus*. Constitución I, se insertó una reprobación contra la costumbre de pasar por árboles la Noche de San Juan (fig. 3).

*Otrosi. Si reprobamos el pasar por alamos, ciruelos, ni otro arbol, la noche de San Ioan, o otra qualquiera: y para esto mandamos so pena de excomunion y de seys reales de pena, que nadie se junte en el valle de Covos tierra de Aza, ni en otra parte deste nuestro obispado a hazer las otras supersticiones y hechizerias: y encargamos a los curas den aviso a nos o a nuestro provisor de las personas que lo contrario hizieren, y asi mismo encargamos a la justicia dé favor y ayuda para lo suso dicho*⁵⁶.

56 *Constituciones sinodales del obispado de Osma, hechas y ordenadas por el reverendísimo señor don Sebastian Perez, obispo del dicho obispado, del Consejo de su Magestad. Recebidas y consentidas en la Synodo que celebró en la cathedral, desde tres de iulio, de mil y quinientos y ochenta y quatro, hasta quinze del dicho mes y año. Impresas en su villa del Burgo, año de MDLXXXVI, fol. 277.*

El mandato no es más explícito, pero al parecer, la costumbre de «pasar árboles» como un remedio mágico para curar la hernia debía ser

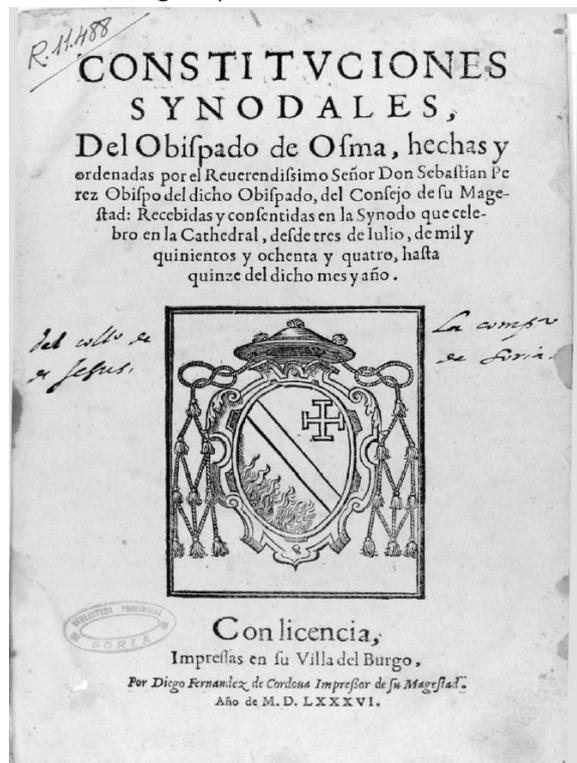


Fig. 3. Cubierta del sínodo de Burgo de Osma, 1584

bastante común en la Tierra de Haza. El texto es muy interesante porque se registra una sacralización de un bosque particular (valle de Covos), lo que entroncaría con la tradición romana del *lucus* o bosque sagrado, como en el caso del bosque de Rimite, cerca de Lyon, del que ya se habló al tratar de la actuación de Étienne de Bourbon.

Empero, lejos de corregirse, la costumbre se siguió manteniendo y así, en el sínodo de 1647, se volvió a arremeter contra esta práctica. En esta ocasión, los legisladores sinodales fueron mucho más explícitos en la descripción del ritual, que conforme a los tratados y doctrina de la Iglesia, tacharon de *diabólica superstición*:

XIV. De los niños lisiados en la noche de S. Juan

Otrosi por quanto tenemos noticia, que en algunos lugares deste obispado, y en

particular en tierra de las villas de Aranda, y Valle de Aza de algunos años a esta parte se ha introducido una diabolica superstición y es que la noche de San Juan y otras llevan los niños quebrados o lisiados al campo, y abriendo por medio un arbol, o otra planta, poniendose de la una parte del un hombre, que se llame Juan, y de la otra otro que se llame Pedro, meten los niños por medio de dicho arbol, diciendo que traeis Pedro y responde el otro un niño quebrado, y recibiendo el niño, el que se llama Juan, le vuelve a entregar, diciendo, yo te lo vuelvo sano, en el Nombre del Padre, del Hijo, y del Espiritu Santo, y de Juan bienaventurado, y luego atan el árbol, con varro, y una venda, y si dicho arbol liga, y se vuelve a unir, dicen, que sana el niño, y si no, que no sana, y deseando evitar esta superstición, y vana observancia avemos puesto algunos medios, y reconociendo, que no han sido tan eficaces, como conviene, y aunque tambien estaba prohibido por la Constitucion del señor D. Sebastian Pérez en el titulo 45.&.36. Ordenamos y mandamos, que de aqui adelante ninguna persona haga lo susodicho so pena de descomunion mayor lata sententia, en que incurra, y de dos mil maravedis, aplicados para pobres a nuestra disposicion, en que desde luego les damos por condenados por cada vez que lo hizieren. Y encargamos y exortamos a los curas en cuyo distrito sucede lo susodicho, tengan particular cuydado de impedirlo, invocando si fuere necesario el auxilio del braço seglar para prenderlos, y darnos aviso de quien lo hiziere para que procedamos a la execucion de las dichas penas, y las demas que hallaremos por derecho⁵⁷.

57 Synodo diocessano que su señoría ilustrísima el señor don Antonio de Valdes, obispo de Osma, del Consejo de Su Magestad, celebó en su Santa Iglesia Cathedral, en doze, trece y catorce del mes de mayo, año de 1647. Impreso en Valladolid por Bartolomé de Portoles, 1647, fol. 10r y v.

De esto se infiere que el ritual se hacía tanto en la Noche de San Juan como en otras y consistía en llevar los niños lisiados al campo para curarlos de la quebradura (hernia). Actuaban como oficiantes dos personas, de nombre Juan y Pedro, las cuales pasaban a los niños quebrados por el medio de una planta o árbol que habían abierto para el efecto, y dando la criatura una persona a la otra, mientras recitaban las palabras: una que pasaba un niño quebrado y la otra que lo recibía sano, al tiempo que invocaban a la Trinidad y a san Juan (fig. 4). Hecho esto cerraban la apertura del árbol, uniéndola con barro y atándola con una cuerda, en la creencia de que si el árbol ligaba y volvía a unirse el niño sanaba.

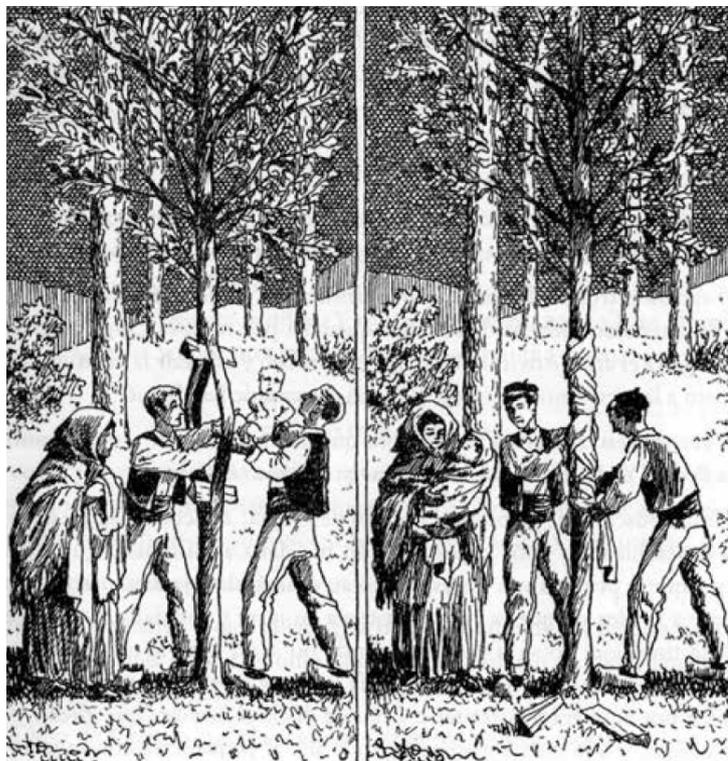


Fig. 4. El ritual de la hernia, grabado de A. Wilkenhoffer, reproducido en *Mitología y supersticiones de Cantabria*, de G.A. García Lomas

El sínodo reconocía que la práctica supersticiosa había sido prohibida por el obispo Sebastián Pérez en el sínodo de 1584, pero que, a pesar de haberse empleado contra ella, los medios no habían sido «eficaces». Por ello ordenaba que la costumbre cesara, bajo pena de excomunión y multa de 2.000 maravedíes, al tiempo que exhortaba a los curas a impedirlo, con el auxilio de la justicia secular, si fuera necesario. Tampoco parece que el mandato episcopal surtiera mucho efecto, pues en la visita pastoral que el obispo Sebastián de Arévalo hizo el 24 de julio de 1687 a la ermita de N^a S^a de las Viñas, en Aranda de Duero, «mandó que nadie usase de la superstición de pasar los niños por los árboles en ciertos días determinados del año, ni se comiese, bebiese ni bailase dentro de la ermita»⁵⁸.

En términos similares también el sínodo de Palencia de 1678 reprobó esta costumbre, que debía estar extendida por muchos lugares del

obispado. En el Título XIX dedicado a los sortilegios, se recogió:

Otrosi, aviendosenos representado en esta Santa Synodo, que en muchos lugares de este nuestro obispado, las noches de San Juan Bautista, con indiscreta devocion, y vana observancia, se hazen muchas supersticiones, y una de ellas es, que abren los arboles, y llamando dos personas, que una se llame Pedro, y otra Juan, en su presencia pasan por el arbol los niños quebrados, creyendo, que con esta diligencia quedaran sanos, y si sucede assi por otros remedios naturales, lo atribuyen a esta diligencia, y no a sus causas legitimas, lo qual manifiestamente es superticioso, y vana observancia. Y para evitar, y quitar este abuso tan mal introducido, mandamos a todos nuestros feligreses, hombres y mujeres, pena de excomunion mayor, el que de aqui adelante no usen de esta diligencia, y totalmente se abstengan de ella, porque si hasta aqui

58 VELASCO PÉREZ, Silverio: *Aranda. Memorias de mi villa y de mi parroquia*. Madrid, 1925, pp. 334-335; se hace eco de esta noticia MARTÍN CRIADO, Arturo: «Antiguas creencias populares». *Revista de Folklore*, tomo 19^a, núm. 217, Valladolid, 1999, pp. 3-22 (p.12).

*pudo escusar a algunos simples, y rudos la ignorancia, ya no podran tenerla para incurrir en pecado grave, y en la censura, que se les impone. Y encargamos a los curas se lo amonesten repetidas veces en las plegarias, especialmente en las dos fiestas inmediatas, y antecedentes a la festividad de el Santo*⁵⁹.

El paso por los árboles parece que no solo estaba reservado a las personas, sino que se aplicaba también a las imágenes. Así, esta costumbre estaba arraigada en la diócesis de Astorga, pues en el sínodo que se celebró en 1592, se aprobó un capítulo referente a las procesiones, dentro de la constitución XIII, que rezaba:

Que no se hagan cosas supersticiosas en las procesiones.

*Otrosí mandamos á los Curas, no permitan usar de ninguna supersticion en las dichas procesiones, como son quando las hacen por falta de agua sacan imágenes y reliquias con ellas, y las suelen meter en fuentes ó rios, y las piden favor para que llueva, y que de otra manera, no las sacan del agua, y pasando por álamos, ciruelos, y otros árboles, especialmente la noche de San Juan, y usan de otras supersticiones: mandamos á todas las personas estantes en nuestro obispado que no abusen de lo suso dicho, ni de cosas semejantes, y a los curas y capellanes, que no den ni saquen imágenes de la dicha iglesia, ni las consientan mojar so pena de descomunion mayor en la cual incurran*⁶⁰.

59 *Constituciones añadidas a las Synodales del obispado de Palencia por el ilustrissimo y reverendissimo señor D. Fr. Juan del Molino Navarrete, obispo de dicho obispado, conde de Pernía, del Consejo de Su Magestad. En Madrid: por Antonio Gonçalez de Reyes, 1681, p. 73.*

60 *Constituciones sinodales del obispado de Astorga, copiladas, hechas y ordenadas por F. D. Pedro de Roxas, obispo de Astorga, del consejo de S. M., con licencia, en Salamanca en casa de Juan Fernandez. Año de 1595. Reim-*

Como decíamos más arriba, la mayor parte de los sínodos españoles arremetieron contra los sortilegios. En estos estaban los adivinos, agoreros y hechiceros, que directamente eran excomulgados. Las constituciones sinodales dejaban en mano de los visitadores y curas párrocos la vigilancia, «diligente inquisición» e información a obispos y provisosores de estas prácticas, como recogían las de Burgos de 1571⁶¹.

Asimismo, los sínodos legislaron contra saludadores, ensalmadores y bendecidores, por recelar de ellos, «ya que quieren aplicar sus falsas palabras por via de medicina, que ni son ciertas, ni aprobadas según nuestra santa fe católica». Por eso se ordenaba que estos fueran castigados «conforme a su delito», dejando en manos de los curas el «cuidado de amonestarlos y corregirlos»⁶².

Conforme a la doctrina de la Iglesia solo sus ministros podían rogar a Dios «lo que se ha de hacer y guardar» y no las personas que ordinariamente lo hacían, por lo que el sínodo de Coria de 1571 ordenaba a provisosores y oficiales no permitieran en la diócesis «saludadores ni ensalmadores, ni nóminas no aprobadas ni otras cosas que son desta qualidad que sin milagro no pueden obrar»⁶³. El consentir personas

presas de orden del ilustrissimo señor D. Francisco Isidoro Gutierrez Vigil, obispo de Astorga. Salamanca, 1799, p. 182.

61 *Constituciones sinodales, del Arçobispado de Burgos, compiladas, hechas, y ordenadas agora nuevamente, conforme al Sancto Concilio de Trento, por el Illustrissimo y Reverendissimo señor don Francisco Pacheco de Toledo, Cardenal de la sancta iglesia de Roma, del titulo de Sancta Cruz en Hierusalen, primer Arçobispo, y perpetuo administrador del dicho Arçobispado, en la Synodo que por su mandado se hizo, y celebro en la Ciudad de Burgos, año de MCLXXV. Impreso en Burgos, 1577. Lib. V. De Sortilegiis, Cap. I y II, pp. 313 y 314.*

62 *Ibidem, p. 315.*

63 *Constituciones y actos de la sancta synodo del obispado de Coria, hechas por el reverendissimo señor Don Francisco de Bovadilla, obispo del dicho obispado de Coria, arcediano de Toledo, del Consejo de sus Magestades en el*

supersticiosas hacía mucho daño a la república cristiana, cuyo error nacía de la ignorancia al pedir o querer que «sin aplicación de medicinas o otras cosas corporales se haga el efecto que mediante ellas se suele hacer». En cualquier caso, el citado sínodo cauriense dejaba muy claro que los fieles cristianos no debían pedir milagro al Señor en sus enfermedades y trabajos «porque haciéndolo sería tentarle y pecar en ello gravemente»⁶⁴.

Lo descrito en el rito sanatorio de la hernia por los sínodos de Burgo de Osma y Palencia, se acomodaba, pues a lo que, a juicio de Gaspar Navarro, hacían los saludadores, conforme a la descripción que de ellos hizo el canónigo de la iglesia de Jesús Nazareno de Montearagón, Gaspar Navarro, en su *Disputa de los Ensalmos*, los cuales usaban de «palabras y ceremonias vanas, para querer sanar algunas enfermedades, fuera de curso natural de las medicinas»⁶⁵. Para Navarro la sanación que se hacía solo con palabras era un pecado de superstición, de modo que los saludadores no eran más que hechiceros y enemigos de la religión cristiana. De hecho, el propio Navarro trató de impedir las supersticiones en sus curatos, como él mismo reconocía⁶⁶.

3.2. La intervención de la Inquisición

Considerado como una «diabólica superstición», el Santo Oficio de la Inquisición procedió también contra el rito de la hernia, tanto en Es-

año MDXXXVII, Salamanca, 1572, *De sortilegiis*, fol. 54r y v.

64 *Ibidem*.

65 NAVARRO, Gaspar: *Tribunal de superstición la-dina*. Huesca, 1631, *Disputa XXXI*. Contra los saludadores.

66 «Yo en los curatos que he residido mas de diez y ocho años, he visto este error, y junto con esto que estas yerbas que avian cogido la mañana de San Juan, o otros dias, como el dia de San Pedro, cuando venia algun nublado las quemaban, diciendo, que era bueno para contra tempestades: y por la misericordia de Dios lo he impedido, y quitado todo, de tal manera, que ya no se hazen». NAVARRO, Gaspar: *op. cit.*, fol. 77r y v.

paña como en América, donde la colonización había llevado el ritual. En cualquier caso, ello no comportó ningún tipo de castigo severo, más allá de la instrucción y corrección por parte de los inquisidores.

Entre 1715 y 1718 la Inquisición de San Luis de Potosí, en Nueva España, llevó a cabo una serie de pesquisas, en las que afloraron denuncias y autodenuncias de varias supersticiones, entre las que se encontraban el rito curativo de la hernia. Algunos de los casos se remontaban a finales de la centuria anterior⁶⁷. De los seis casos recogidos, en tres de ellos consta el origen español de la denunciante.

Los denunciantes fueron los propios participantes en la ceremonia y, en algún caso, también un sacerdote. Este fue el caso del bachiller Felipe de Ocio y Ocampo, que se autoincurpó en 1718 porque siendo niño había creído que los niños quebrados sanaban cuando eran pasados por un sauce el día de San Juan. Así lo habían hecho sus padres con un hermano suyo. Fue corregido y desengañado por los inquisidores.

En otros tres casos fueron las propias madres las que informaron de que sus hijos enfermos y quebrados habían sido pasados por un sauce abierto para curarlos. En otro de los casos la informante, de nombre María de San Juan Gaitán, fue una de las participantes en una de las ceremonias celebradas la mañana de San Juan tiempo atrás, hacia 1690, a la que asistió acompañando a un Juan. Española de origen, desde niña creía firmemente que con esta diligencia los niños curaban, como ella misma sabía por haberla ejecutado de buena fe en varias ocasiones. Reveló la oración que recitaban mientras pasaban al niño por la rajadura que habían hecho al sauce, en la que se invocaba a San Juan y a la Santísima Trinidad: «Juan este niño te entre-

67 GONZÁLEZ GÓMEZ, José Antonio: «Los sauces y los niños quebrados en el día de san Juan: un rito mágico novohispano del siglo XVIII y su influencia occidental». *Vorágine, versión etnohistórica*, núm. X, octubre 2014, pp. 35-40.

go quebrado, tú me lo vuelves sano en el nombre del padre y del hijo y del Espíritu Santo». Después de esto unían con lodo las partes rajadas del árbol, creyendo «conforme se cerraba esta herida en el árbol se resolvía la quebradura del niño». María de San Juan estaba convencida que esta cura de niños «se debía a un especial privilegio que Dios nuestro señor le había concedido al Santo glorioso». Reconoció que había estado en un error hasta que los inquisidores le instruyeron «sobre la verdad del asunto»⁶⁸.

Dos de las declaraciones aportaron un elemento complementario al ritual, según el cual, al niño, una vez pasado por el arco de rajadura del árbol, se le metía en un pocito hecho al pie del árbol, donde brotaba el agua por su cercanía al cauce de un río⁶⁹.

Tal vez esta última circunstancia debería interpretarse como un nuevo bautismo, o un nuevo nacimiento «bendecido» por san Juan Bautista, con lo que al poder regenerativo de la vegetación debía sumarse también el del agua. Similar práctica se hacía en Extremadura y Andalucía a finales del siglo XIX, cuando el niño afectado de hernia, después de haberse pasado tres veces por una mimbre abierta la Noche de San Juan, lo chapuzaban en un charco de agua cercano⁷⁰. En Alange y en Ribera del Fresno (Badajoz) lo sumergían en el agua antes de pasarlo por la hendidura del mimbrero⁷¹. En Usagre (Badajoz), los celebrantes, Juan y María, se metían en el agua con el niño desnudo en

brazos y lo sumergían tres veces, rememorando el bautismo de Cristo al tiempo que recitaban el siguiente ensalmo u oración:

–*San Juan bautizó a Cristo
y Cristo bautizó a San Juan,
en el río del Jordán,
y era que Dios lo veía.
–Pásamelo, Juan.
–Pásamelo, María*⁷².

El rito de sumersión en el agua, asociado al paso por el árbol se atestiguaba asimismo en Ahigal, en la Tierra de Granadilla (Cáceres), cuando al llegar a la población, a la vuelta de la ceremonia de haber pasado al niño por un galapero o peral silvestre, lo lavaban en la laguna del Lejío. Se reforzaba la creencia de la curación con el fajado de unas cintas sacadas de un paño sobre el que hubiera reposado la custodia del Corpus⁷³.

En Casillas de Coria, Cachorrilla y Pescueza el ritual consistía en bañar al niño en una charca de agua, tras haberla cruzado tres veces los oficiantes con la criatura en brazos⁷⁴.

La Inquisición se ocupó de algunos casos en la España peninsular. Juan Blázquez se remite a una documentación del Archivo Histórico Nacional para describir el rito en Malagón (Ciudad Real)⁷⁵. En 1627 tuvo lugar un proceso contra Antón Paredes, vecino y regidor de Abla (Almería), porque tenía por costumbre curar a muchachos y personas quebradas y lisiadas haciendo uso de «acciones y palabra supersticiosas», contrarias al «uso y costumbre de Nuestra Santa Madre Iglesia». Uno de los testigos en el proceso describió así el ritual:

68 *Ibidem*, p. 38.

69 Según informaron María de San Juan y María Sánchez, *ibidem*, p. 38.

70 CANO y CUETO, Manuel: *Tradiciones sevillanas*. Tomo tercero. Sevilla, 1895, p. 256, citando *El Folk-lore bético-extremeño. Abril-Junio-1883*. Lo recoge también BASTO, Claudio: «Medicina popular: `Quebradura´», *Terra portuguesa*, 1916, pp. 138-139. La sumersión formaba parte del ritual del bosque de Rimite, como ya se vio al final de la nota 43.

71 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, p. 149.

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*, pp. 150-151.

74 *Ibidem*, p. 152.

75 BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *La Inquisición en Castilla-La Mancha*. Fuenlabrada (Madrid), 1986, p. 157.

[...] las noches de San Juan, para curar los niños quebrados junta a cuatro personas que se llamen Juan, los pone formando una cruz junto a una zarza que abren a lo largo por medio y la divide al modo de un arco sin acabarla de quebrar ni por arriba ni por abajo y por medio del arco se hace pasar la criatura, que solo lleva puestos unos calzones blancos, y cuando la pasa por el arco le dice a los Juanes que digan estas palabras: «Juan, este niño te doy quebrado y lisiado; en nombre de Dios y del señor san Juan devuélvemelo sano». Y diciendo estas palabras uno de los Juanes entra por el arco a la persona que se cura y el otro Juan la recibe y se la vuelve a dar al Juan que se la dio volviéndola a meter por el arco de la zarza formando alternativamente en las respuestas dos cruces. Luego juntan la zarza que habían abierto y la atan y dicen ciertas oraciones al tiempo que realizan algunas ceremonias⁷⁶.

El ritual es, pues, muy similar al ya descrito, con la observación de que aquí era dirigido por el regidor de Abla, en el que intervenían cuatro Juanes como oficiantes, los cuales se colocaban formando una cruz en torno a la zarza abierta.

Otro de los casos en los que intervino el Santo Oficio fue el de los niños quebrados de Montoro (Córdoba)⁷⁷. En 1755 el tribunal de Córdoba remitió al Consejo de la Suprema una relación sumaria hecha por Fernando López Cárdenas, teniente de cura de Montoro sobre lo que sucedía en esta villa la Noche de San

Juan en la curación de los niños quebrados, según la cual esa noche

[...] al mismo toque o poco despues de las doce se juntan en una mimbrera tres Joanes y tres Marias, abren una bara larga de mimbre por medio quanto quepa por la hendedura una criatura, y tomando una de las Marias al niño desnudo, dice: Juan, responde este: – qué y entonces dice la misma: En el nombre del Señor San Juan, y de Jesus coronado, te entrego este niño quebrado, y me lo has de volver sano, y al decirlo, lo pasan por avertura de mano en mano, y se repiten esta ceremonia por tres veces. Luego atan el mimbre con una venda, y si a los nueve dias, que vienen a reconocerlo, si allan que el mimbre ha hecho la union, creen que ha sanado la criatura, y si no, que prosigue con su quebradura.

En julio de ese año el tribunal de la Inquisición examinó a quince testigos, que dieron noticia del hecho. Algunos conocían el acto por haber participado directamente en él, declarando que «se ha practicado lo mismo todos los años desde que hacen memoria». Argumentaron los participantes que actuaron creyendo que «no hubiese cosa mala, asta que acudiendo el corregidor, alcalde y demas ronda a la bulla, y concurso, luego que pasaba los reprendio y amenaza, si lo repitiesen».

El fiscal de la Inquisición pasó el expediente para su calificación a tres padres dominicos, los cuales dijeron que «en lo objetivo contenía hecho supersticioso de sortilegio mui usado entre gente vulgar, y sencilla, sin apreender en ello malicia, por lo que los denunciados fueron escusados de castigos».

En consecuencia del expediente, el inquisidor fiscal por su escrito de 7 de octubre de 1755 pidió la publicación del edicto en todo el distrito, prohibiendo la práctica de estos hechos supersticiosos, consultándolo antes con el Consejo de la Suprema.

76 BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Eros y Tánatos...* op. cit., 1989, pp. 167-169.

SUÁREZ LÓPEZ, Jesús: *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*. Gobierno del Principado de Asturias, Gijón, 2016, pp. 424-425.

77 Archivo Histórico Nacional (AHN). Alegación fiscal del proceso de fe sobre lo que sucede en Montoro la noche de la víspera de san Juan, en la curación de los niños quebrados, 1755, Inquisición, leg. 3723, Exp. 76.

De estas actuaciones inquisitoriales se infiere que el ritual de curación de la hernia era una ceremonia que estaba arraigada en el pueblo hispánico, que se solía hacer generalmente la Noche de San Juan, cuyos participantes practicaban de buena fe, en la creencia de que curando la herida del árbol se hacía lo propio con la quebradura del niño, eso sí, por la intercesión de san Juan ante Cristo o la Santísima Trinidad. Esto es, los participantes practicaban el rito de manera inocente, sin saber que ello contravenía las disposiciones de la fe católica y que era rechazado por las disposiciones de la jerarquía eclesiástica.

4. La curación por el milagro

La Iglesia cristiana no podía consentir, pues, cualquier práctica que se escapara a la ortodoxia y al control por parte de la jerarquía y sus ministros. Por mucho que en determinadas ceremonias se hicieran oraciones y se invocara a los santos o a la Santísima Trinidad, el ritual de la hernia –como otros– escapaba a su control. No se hacía en el templo ni era oficiado por los sacerdotes, legítimos representantes de impartir y de vigilar el cumplimiento de la ortodoxia de la santa madre Iglesia, sino que tenía lugar fuera del caserío, en el campo o bosque, cuyos oficiantes eran generalmente miembros de la propia población campesina, gente vulgar y sencilla, sin más conocimientos y autoridad que la de llamarse Juan, Pedro o María.

Al contrario de los saludadores y hechiceros, a juicio de Gaspar Navarro, los buenos cristianos, «juntamente con las medicinas, hazen diligencias con oraciones devotas a Dios y a sus Santos, y en unas enfermedades se encomiendan a unos Santos y en otras á otros, según diversas gracias, que Dios ha repartido a sus Santos, y ellos las han mostrado a sus devotos, que se encomiendan a ellos; así San Sebastian en el trabajo de la pestilencia, Santa Barbara, en las tempestades de truenos, y rayos, y así de otros muchos santos y santas»⁷⁸.

78 NAVARRO, Gaspar: *Tribunal de superstición la-*

Y es que, en efecto, además de los rituales sanatorios, en otras ocasiones el pueblo buscaba remedio para sus males y enfermedades recurriendo directamente a la divinidad, a través de los cristos, vírgenes y santos, esperando el milagro. Desesperados por sus propias dolencias o las de sus deudos y familiares, rogaban y se encomendaban a aquellos y hacían votos de visitarles en sus capillas, ermitas, iglesias o santuarios y de ofrecerles las correspondientes limosnas.

El milagro estaba reservado a la autoridad de Dios, mientras que el manejo de las propiedades naturales de los elementos eran obra demoníaca, según pensamiento de Jacobo de la Vorágine en el siglo XIII:

*Dios hace milagros en virtud de su autoridad; los ángeles los hacen por la superioridad que tienen sobre las cosas materiales; los demonios ejecutan efectos sorprendentes mediante hábil manejo de determinadas propiedades naturales que forman parte del ser de los elementos*⁷⁹.

Y en la misma centuria, *Las Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, se tenía el milagro como obra maravillosa y extraordinaria de Dios, hecha por su poder:

Miraglo tanto quiere dezir obra de Dios maravillosa que es sobre la natura usada de cada día, e por ende acaesce pocas vezes, e para ser tenido por verdadero, ha menester que aya en el quatro cosas. La primera, que venga por el poder de Dios, e non por arte. La segunda, que el miraglo sea contra natura. Ca de otra guisa non se maravillarian los omes del. La tercera, que venga por merecimiento de santidad, e de bondad que aya en si aquel, por quien Dios lo hace. La quar-

dina. Huesca, 1631, fol. 90r.

79 VORÁGINE, Jacobo de la: *La Leyenda Dorada*, I. Alianza Editorial, Madrid 1992, cap. LXXIII, p. 311.

*ta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa que sea sobre confirmacion de la fe*⁸⁰.

Las curaciones por el milagro, por tanto, no solo estaban permitidas, sino que eran controladas y estimuladas por la Iglesia católica, que institucionalizó el culto a las imágenes y que, al tiempo de contribuir a la propaganda religiosa, lo hacía también en aumentar la devoción y, con ello, la generación y percepción de limosnas. Estas procedían de las promesas y votos que hacían los fieles agraciados o comprometidos. La geografía española se ha poblado de santuarios a los que acudían los devotos aquejados por enfermedades y agradecidos por la curación, entre los que se encontraban los que padecían quebraduras o hernias.

Una fuente para el conocimiento de cuán arraigado estaba el culto y la devoción, de la que se esperaba encontrar alivio y curación de estos y otros males, son los libros de milagros, que aunque comienzan a compilarse y registrarse en la plena Edad Media (caso español de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo o *Las Cantigas del rey Sabio*), proliferaron sobre todo a partir del siglo XVI y, en particular, a partir del Concilio de Trento. El milagro se contaba, se supervisaba, se registraba y se publicitaba, lo que contribuía a la propaganda de las santas imágenes y a la propagación de su culto. Los propagadores eran, en menor escala, los agraciados, que contaban la portentosa intervención sobrenatural como un acto de fe en el que creían, y, sobre todo, los clérigos que recogían y anotaban el relato de los fieles, los adaptaban a la ortodoxia y colaboraban en su difusión. A ello contribuían también los exvotos pintados que se colocaban en el mismo santuario, en señal de recuerdo y agradecimiento⁸¹.

80 *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de su Magestad*. Salamanca, 1555. Primera Partida, Ley LXVIII, título III, fol. 32r.

81 RODRÍGUEZ-BECERRA, Salvador y LUQUE-ROMERO ALBORNOZ, Francisco: «Mediación eclesiástica en las ofrendas votivas: milagros, libros de milagros y exvotos

4.1. Encomendaciones a Cristo y a la Virgen

La devoción a las imágenes cristológicas y marianas estaba muy arraigada en el mundo cristiano, en general y, en la España medieval y del Antiguo Régimen, en particular. De ellas se esperaba el consuelo ante la adversidad y a ellas se volvían los ojos y las súplicas de los devotos para encontrar remedio a sus pesares y enfermedades.

El pueblo cristiano confiaba en el poder taumáturgico de las imágenes devocionales y, así, en el caso de los niños quebrados estos encontraban curación tras ser ungidos con el aceite de la lámpara que alumbraba al Santo Cristo, como ocurría en Aragón con el de San Pablo en Zaragoza⁸², el Crucifijo del lugar de El Frago (Zaragoza)⁸³, el de la villa de Ainzón (Zaragoza)⁸⁴, el del convento de las franciscanas de Gelsa (Zaragoza)⁸⁵, el Cristo de la Zarza de la villa de Maella (Zaragoza)⁸⁶. El Cristo de Tarazona también curaba a los niños quebrados al pasar su imagen sobre ellos⁸⁷. También concedía el favor el Cristo de las Misericordias de la

pictóricos», en PERRÉE, Caroline (coord.): *El exvoto o las metamorfosis del don. L'ex-voto ou les métamorphoses du don*. México, 2001, p. 301.

82 FACI, Roque Alberto: *Aragon, reyno de Christo, y dote de Maria SSma. fundado sobre la columna inmobil de Nuestra Señora en su Ciudad de Zaragoza, aumentado con las apariciones de la Santa Cruz*. Zaragoza, 1739, p. 43.

83 *Ibidem*, p. 66.

84 *Ibidem*, p. 79.

85 *Ibidem*, p. 83

86 *Ibidem*, p. 88.

87 *Ibidem*, p. 108.

iglesia de San Juan en Teruel⁸⁸ o el Crucifijo de San Vicente Ferrer en la villa de Graus (Huesca)⁸⁹.

Al santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia, entre las provincias de Salamanca y Cáceres, llegaban en romería, generalmente, en torno a su fiesta (8 de septiembre) devotos agradecidos que después de haberse encomendado a la Virgen, habían sanado de sus enfermedades, entre ellas las quebraduras (fig. 5).

Y es que por intercesión de la Virgen de la Peña de Francia muchos devotos recuperaban la vista, el oído, hablaban los mudos, andaban los tullidos, sanaban los mancos y los quebrados, se expulsaban los demonios de los cuerpos posesos, curaban enfermos del dolor de costado, de la gota, de las bubas, del fuego de san Antón, del cáncer de boca, de las cuartanas, de la peste, de las heridas, hacía fértiles a parejas sin hijos, liberaba a presos de la cárcel y concedía la libertad a los cautivos en tierras de moros y turcos, avenía los mal casados, sanaba a los heridos por el rayo, protegía a los ejércitos, resucitaba a los muertos, protegía a los que caían desde las torres, los que se precipitaban desde los riscos y barrancos y los que caían a los pozos o a los ríos.

88 Del que se guardaba la memoria «entre otros favores, del que executó su Divina piedad con Mathias Villarroya, librándole del penoso accidente de quebradura, y en este asunto se han experimentado otros repetidos favores en muchos niños, y singularmente en los años de 1718 y 19 y la gratitud christiana se explica aquí, pesando a los niños con trigo, limosna que ofrecen a su Divino Bienhechor», *ibidem*, p. 126.

89 *Ibidem*, p. 135.

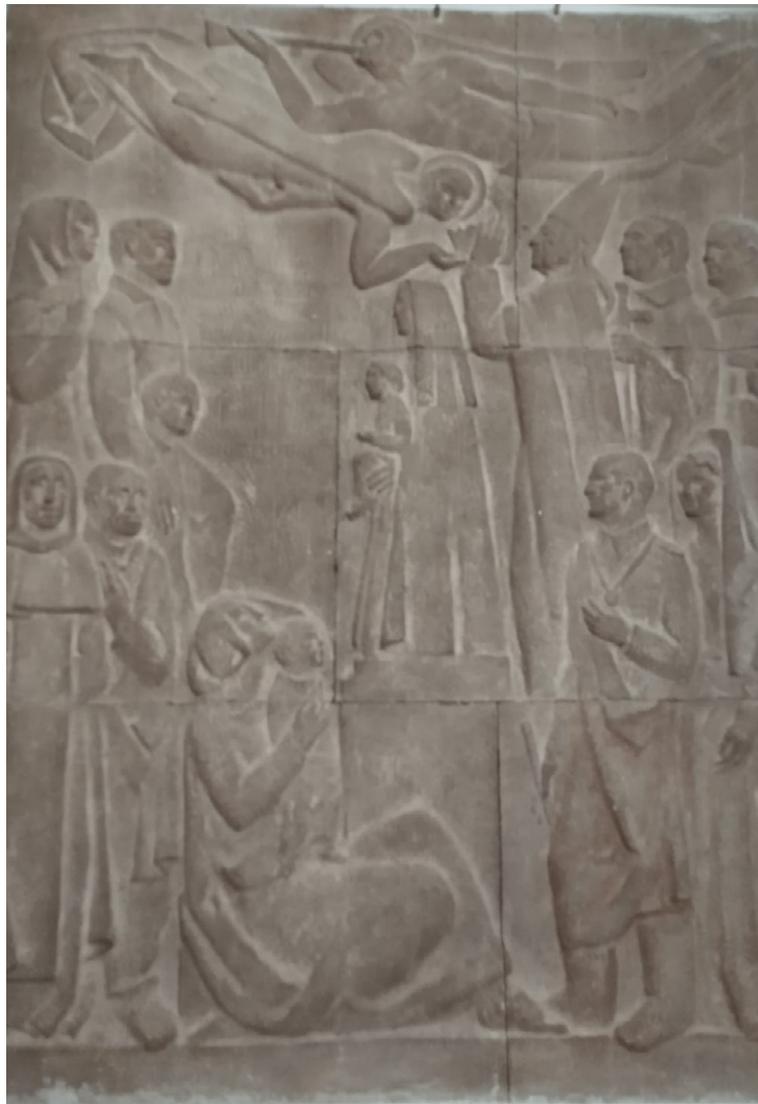


Fig. 5. Madre con niño ante la imagen de la Virgen. Santuario de la Peña de Francia

En lo referente a la curación de la hernia, en la edición *Historia y milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia*, impresa en Salamanca en 1728⁹⁰, de Domingo Cavallero, en la Parte Segunda se citan primeramente los milagros recogidos en la edición de 1544, impresa también en Salamanca por Juan de Florentino. Así,

90 *Historia de la admirable invención y milagros de la Thaumaturga imagen de Nuestra Señora de la Peña de Francia, patrona titular de y defensora de Oran, hallada por el dichoso Simon Vela de nación frances, y venerada en la cumbre de sus mas elevado risco llamado Peña de Francia. Añadida por el m.r.p. presentado Fr. Domingo Cavallero, de el Orden de Predicadores. Salamanca, 1728.*

en el epígrafe «Sana N. Señora a muchos quebrados», se citan ocho milagros: el del hijo de Pedro de Sordos⁹¹, el del hijo de dos vecinos de El Maíllo⁹², el de unos vecinos de Salamanca, el del clérigo Juan de Tudela, el de dos hijos de unos vecinos de San Martín del Castañar⁹³, el de un niño de Fresno de la Orden, junto a Tierra de Medina del Campo⁹⁴, el de un vecino de Vilvestre y el de un religioso de la orden de predicadores del convento de Ciudad Rodrigo⁹⁵. La edición de Cavallero añade otros: en 1567 a un vecino de Castelo Rodrigo (Portugal) que «estuvo doze ó treze años quebrado»⁹⁶; en 1604 a un niño de Tordesillas y en 1605 a otro de Morales de Toro⁹⁷; en 1627 a otro de Robledillo de Valdearrago⁹⁸; en 1629 a un niño de Plasencia⁹⁹; en 1630-1631 a uno de Cerezal de Puertas, en tierra de Ledesma¹⁰⁰, y en 1655 a un niño de Torresmenudas¹⁰¹ y a otro de El Endrinal¹⁰² (Salamanca).

91 *Ibidem*, p. 175.

92 *Ibidem*, pp. 175-176.

93 Estos tres casos en *Ibidem*, pp. 176-177.

94 *Ibidem*, pp. 177.

95 *Ibidem*, pp. 177-178. Los dos últimos milagros se recogen también en la edición del manuscrito del padre Mateo Vasca Parra, fechándolos en 1538 y 1542, respectivamente, pp. 77-78.

96 *Ibidem*, p. 209.

97 *Ibidem*, p. 216.

98 *Ibidem*, p. 260. Actual Robledillo de Gata (Cáceres).

99 *Ibidem*, p. 267.

100 *Ibidem*, p. 270; e *Historia de Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Segunda parte. *Válame Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Madrid, 1973, p. 140.

101 *Ibidem*, p. 330.

102 *Ibidem*, p. 332.

En la descripción cronológica de los milagros que hizo el padre Mateo Vasca Parra en su manuscrito de 1756, se añade el milagro realizado a un canónigo de Oviedo en 1754, afectado por una hernia¹⁰³.

Otra de las advocaciones marianas cuyo culto y devoción rebasó las tierras circundantes y se extendió más allá de Extremadura, fue la de la Virgen de Guadalupe¹⁰⁴. Entre otros muchos, el libro de milagros nuevos, de 1766, recoge curaciones de herniados de El Viso del Marqués (La Mancha)¹⁰⁵, Acebuche (Coria)¹⁰⁶, Navalucillos¹⁰⁷, Navalmoral de Pusa¹⁰⁸ y San Martín de Pusa¹⁰⁹ (Toledo).

En otros lugares de España la Virgen fue también objeto de súplicas para la curación de la hernia. La imagen de Nuestra Señora en Hoyos del Espino (Ávila) fue requerida por muchas personas para remedio de sus necesidades, hallándose hacia 1628 en su templo «muchos vestigios y señales de los milagros que Dios obró por ruegos suyos [...] pues oy día ay, en la dicha iglesia, muletas de tullidos, bragueros de quebrados, y muchas mortajas y figuras de

103 *Historia de Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Segunda parte. *Válame Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Madrid, 1973, p. 231.

104 *Milagros nuevos: obras de la omnipotencia, conseguidas en este siglo, por intercesión de Maria Santissima Madre de Dios, á ruegos de sus devotos en su milagrosissima imagen de nuestra Señora Santa María de Guadalupe, escritas en dos tomos por el padre Fr. Francisco de S. Joseph*. Madrid, 1766. Tomo I.

105 Año de 1710, *ibidem*, tomo I, p. 90.

106 Año de 1710, *ibidem*, tomo I, pp. 188-189.

107 *Ibidem*, tomo I, p. 343.

108 *Ibidem*, tomo II, pp. 43-44.

109 *Ibidem*, tomo II, pp. 137-138.

cera, brazos y piernas y otros miembros de personas que se han encomendado a esta Señora»¹¹⁰.

En las advocaciones marianas de Guadalajara, los milagros de herniados representan un porcentaje del 11 % del total¹¹¹; se incluyen aquí los santuarios de Sopenetrán (Hita), La Salceda (Peñalver) (fig. 6), Madroñal, Los Llanos, Monsalud, La Varga, La Hoz, La Peña y La Granja (Yunquera de Henares).

Asimismo, a principios del siglo XVII la ermita de Nuestra Señora de Gracia de Alcantarilla (Belalcázar, Córdoba) era visitada por la fama de los milagros «que desde su aparición a obrado nuestro Señor muchísimos milagros en su Hermita, sanando muchas enfermedades y niños quebrados, y ansi a visto, este testigo, puestos muchos bragueros en el cuerpo de la dicha Hermita en memoria y señal dello y otras insignias de cera y muletas»¹¹²...

De igual modo alcanzó fama Nuestra Señora de Codés, en Viana (Navarra), cuya casa era «de muy grande devoción, a la que acudían muchas gentes de levas tierras, a tener vigilijs delante su preciosa y milagrosa imagen; por cuya intercesión alcançan salud (en



Fig. 6. Virgen de la Salceda (Peñalver, Guadalajara)

esta devota y real casa) muchos niños que son quebrados»¹¹³.

Entre los milagros atribuidos a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza se citan dos relacionados con la hernia, uno de 1460 y otro de 1605¹¹⁴. Otras advocaciones marianas de la provincia de Zaragoza tuvieron asimismo poder para curar quebrados, como la de Nuestra

110 SÁNCHEZ TEXADO, Andrés: *La divina serrana de Tormes, por otro nombre Historia de Nuestra Señora del Espino*. Segovia, 1629, fol. 150r y v.

111 CASTELLOTE HERRERO, Eulalia: *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (siglos XVI-XVIII)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2010, p. 34.

112 «Declaración del vicario de la parroquia de Hinojosa, D. Francisco Raya y Viedma, por mandato del señor obispo de Córdoba, realizada el de 14 de junio de 1611 ante el notario Acacio Mateos Jurado»; en RUIZ RAMOS, Juan: *La Ilustre y Noble Villa de Hinojosa del Duque*. Jerez de la Frontera, 1922, pp. 259-260.

113 AMIAX, Juan: *Ramillote de Nuestra Señora de Codes*. Pamplona, 1608, fol. 108r.

114 AMADA, Josef Félix de: *Compendio de los milagros de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, primer templo del mundo edificado en la Ley de Gracia, consagrado con asistencia personal de la Virgen Santísima, viviendo en carne mortal*. Zaragoza, 1796, pp. 241, 254

Señora del Salz, que se veneraba en la villa de Zuera¹¹⁵. Quebrados, tullidos y otros enfermos encontraban el favor de la imagen de Nuestra Señora de la Ola, venerada en el lugar de Pinseque¹¹⁶ (Zaragoza), así como la de N^a S^a de Torrellas, en el convento de San Francisco, de la villa de Mallén¹¹⁷. A la imagen de Nuestra Señora de Jerusalén, venerada en el lugar de Inogés, se le atribuyeron en el siglo XVII varios milagros obrados en niños herniados¹¹⁸.

4.2. Los santos protectores

En paralelo a las advocaciones marianas, las gentes acudieron asimismo a los santos de veneración local. Sin pretender ser exhaustivos, señalamos aquí algunos de los patrocinios hagiográficos específicos relacionados con la sanación de la hernia.

Las Relaciones topográficas de Felipe II son una buena fuente para identificar algunas devociones relacionadas con esta cura. En Campo de Criptana (Ciudad Real) se recogía en 1575 que en la ermita de Nuestra Señora «ha habido muchas muletas [y] bragueros de niños quebrados en ella»¹¹⁹.

En Boadilla del Monte (Madrid) las *Relaciones* fechadas en 1576 informan que los devotos visitaban la ermita de San Babilés:

En el término e dezmería del dicho lugar, hay una ermita señalada de San Babilés,

*de gran devoción y muchos milagros que en ella se han fecho, habiendo sanado muchos de muchas enfermedades, especialmente han sanado muchos de quebrados, y aún quieren y vienen de ordinario mucha gente a la dicha ermita en una capilla de ella está sepultado el cuerpo de dicho Santo*¹²⁰.

En el siglo XVIII, en el cuestionario del Cardenal Lorenzana, se recordaba que el santo venerado en la ermita era «especial abogado de los niños quebrados».

A la ermita de Santa Eulalia de Totana (Murcia) lo hacían sus devotos en los siglos XVII y XVIII para pedirle a la santa la curación de sus enfermedades, entre las que se encontraba el padecimiento de hernias¹²¹.

En Andorra (Teruel) se rendía culto a san Macario, patrón de las quebraduras y otras enfermedades (fig. 7). Juan López, vicario de Castelserás, habría curado en 1616 de su quebradura, tras visitar al santo¹²². El culto se extendió a otras poblaciones como en Castellote y en Corbatón, donde el santo remediaba las hernias infantiles¹²³.

En la Alta Ribagorza los niños con quebradura eran encomendados a san Gervasio, lleva-

115 FACL, Roque Alberto: *Aragon, reyno de Christo, y dote de Maria SSma. fundado sobre la columna inmovil de Nuestra Señora en su Ciudad de Zaragoza, aumentado con las apariciones de la Santa Cruz*. Zaragoza, 1739, p. 52.

116 *Ibidem*, p. 81.

117 *Ibidem*, pp. 87-88.

118 *Ibidem*, pp. 171-174.

119 CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier: *Los pueblos de Ciudad Real en las «Relaciones topográficas» de Felipe II. San Lorenzo de El Escorial*, Tomo I. Campo de Criptana (ms. J.I.14, ff. 729-737) 195.

120 «*Relaciones topográficas» de Felipe II. Año 1576, Tomo V, fols. 138-143.*

121 MARTÍNEZ CAVERO, Pedro y CÁNOVAS MULERO, Juan: «El cuadro de los milagros de 1778 de la ermita de Santa Eulalia en Totana (Murcia)». Transcripción y análisis. *Revista Murciana de Antropología*, núm. 13, 2006, pp. 85-94.

122 FACL, Roque Alberto: *Aragon, reyno de Christo, y dote de Maria SSma. fundado sobre la columna inmovil de Nuestra Señora en su Ciudad de Zaragoza, aumentado con las apariciones de la Santa Cruz*. Zaragoza, 1739.

123 Grupo Investigación Local y Etnográfica de la U.P.A: *Medicina popular y creencias religiosas [Los santos sanadores II]*. Centro de estudios locales de Andorra.



Fig. 7. San Macario (Andorra, Teruel)

dos a su ermita, teniendo que pasar por el desfiladero del Portús, en la creencia de que pasar a las criaturas herniadas por este quebrado paso, conllevaba poderes mágicos y curativos¹²⁴ Hay aquí un hecho toponímico propiciador: *pertús* (francés *pertuis*) significan, etimológicamente, ‘agujero, perforación’. Se presta por lo tanto, asociativamente, a un rito de curación mediante el paso por una angostura¹²⁵.

Otro santo relacionado con la cura de los quebrados fue san Millán, cuyas reliquias se veneraban en la iglesia de Torrelapaja (Zaragoza).

124 <https://www.facebook.com/mythobasque/posts/rituales-curativos-de-san-juan-en-euskal-herria-y-valles-pirenaicosxavier-maci%C3%A0-714291354319375/>

125 Agradezco la sugerencia a Pascual Riesco Chueca.

Allí acudían los devotos con sus niños herniados, esperando el milagro del santo. El procedimiento consistía en untar el ombligo del niño con el aceite de la lámpara que alumbraba la imagen de san Millán y colocar un cuadro del santo a la cintura, sujeto con una tela, al tiempo que se rezaban tres padrenuestros¹²⁶.

En Plasencia el patrono de los afectados de hernia era san Polo o san Hipólito, al que se rendía culto en su ermita, situada a orillas del río Jerte. La devoción al santo era muy grande en torno a 1621, «por la frecuente experiencia que se tiene de sanar quebrados, valiéndose de su intercesión. Especialmente sanan muchos niños, ofreciéndolos sus padres al Santo, y prometiendo pesarlos a cera o trigo»¹²⁷.

En la ciudad de Cuenca, algunos quebrados, llegados incluso de Aragón, recobraron la salud visitando el cuerpo de su segundo obispo, san Julián¹²⁸. Del santo se decía que en vida «sanó a ciegos, sordos, mudos, privados de olfato, mancos, lisiados, contrechos, envarados, perláticos, hidrópicos, lunáticos, quebrados, tullidos, coxos, corcovados, infestados de zaratanes, de humores galicos, de calenturas, energúmenos, faltos de algunos huesos, quebrados por los lomos, o por la espina, mujeres de preñezes peligrosas y de partos revesados, y finalmente a algunos que, o estaban ya difuntos, o por lo menos en las gargantas de la muerte»¹²⁹.

Otro santo abogado de los niños quebrados fue san Mamés¹³⁰, al que en los grabados popu-

126 <https://torrealbarrana.com/doce-leguas-y-quin-ce-rios/torrelapaja/>

127 FERNÁNDEZ, Alonso: *Historia y anales de Plasencia y su obispado*. Madrid, 1627, Libro III, p. 333.

128 ALCÁZAR, Bartolomé: *Vida, virtudes y milagros de San Julian, segundo obispo de Cuenca*. Madrid, 1692. p. 431.

129 *Ibidem*, p. 426.

130 En Murero (Zaragoza) se le tiene por abogado de los que padecen dicha enfermedad. Tuvo iglesia en Sa-

lares se le representa con una mujer arrodillada a sus pies con un niño en brazos, al considerársele como abogado de los lactantes¹³¹.

Al traslado de las reliquias de san Ildefonso en Zamora en 1496 le atribuyeron muchos milagros «en ciegos cojos, mancos, muchos, demoniados, niños quebrados, y en diversas otras gentes del Reino, de diversas enfermedades»¹³². Asimismo, la sanación era una gracia que concedía la «santa limosnera», nombre con el que se conocía a la madre de santo Tomás de Villanueva, a la cual «diole también el Señor particular gracia para sanar niños quebrados, porque haciendo la señal de la cruz, los dejaba libres de aquel accidente; mas ella quería ocultar el milagro con una venda que les ponía, advirtiendo que no se la quitasen hasta cinco o seis días»¹³³.

5. La permisividad de otros ritos

lamanca: «la de San Mamés, anacoreta, patrón de los niños quebrados, la fundaron los moradores de las pueblas de San Cristóbal y Sancti-Spiritus; estuvo cerca del actual depósito de las aguas, á la entrada del camino de la Aldehuela; la destruyó en 1706 el ejército anglo-portugués cuando tomó á Salamanca, y fue reedificada al año siguiente; hoy queda solo su memoria, pues ruinoso ya el edificio, fue demolido en noviembre de 1804». VILLAR Y MACÍAS, Manuel: *Historia de Salamanca*. Salamanca, 1887, vol. 1, pp. 212-213. Tal vez el hecho de que se le relacione con la hernia, los cólicos y la enteritis tenga que ver con su martirio, pues fue eviscerado, cfr. RÉAU, Louis: *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos. De la G a la O*. Barcelona, 1997, pp. 312-313.

131 FERRANDO ROIG, Juan: *Iconografía de los santos*. Barcelona, 1991, p. 184.

132 RIERA Y SANS, Pablo: *Diccionario geográfico, estadístico, histórico, biográfico, postal, municipal, marítimo y eclesiástico de España y sus posesiones de ultramar*. Tomo duodécimo (suplemento). Barcelona, p. 463.

133 SAYOT Y ECHEVARRÍA, José: *La leyenda de oro para cada día del año. Vidas de todos los santos que venera la iglesia*. Madrid-Barcelona, 1853, p. 63. FERNÁNDEZ DURO, Cesáreo: *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*. Zamora, 1882, p. 173.

Sin embargo, de todo lo expuesto, que manifiesta que la Iglesia católica trató de erradicar el ritual campesino del paso de un árbol como ceremonia de curación de la hernia, por considerarla una demoníaca superstición, dejando la curación de los enfermos en manos de la medicina y, en último extremo de la potestad de Dios, por medio del milagro, no parece que hiciera lo propio con otros ritos curativos de la hernia, que se daban, incluso, en el interior de los templos.

En la iglesia parroquial de San Lorenzo Mártir, en Valladolid, se pasaba a los niños quebrados por un pozo próximo al altar donde se venera a la Virgen de la Cabeza, denominada también del Pozo¹³⁴. Similar costumbre se daba también en algunos lugares de la provincia vallisoletana. En San Cebrián de Mazote fue costumbre pasar a los niños herniados la Noche de San Juan por el pozo que se encuentra dentro de la nave mayor de su iglesia (fig. 8)¹³⁵ y lo mismo se hacía en Castrodeza en la fiesta de la Virgen de la Encina¹³⁶. No consta que fuera un rito de sumersión, sino que los niños pasaban por encima del pozo.

En estos casos parece que la Iglesia fue más permisiva, tal vez porque el rito tenía lugar dentro del propio espacio —el templo—, lo que no

134 GONZÁLEZ GARCÍA, Casimiro: *Compendio histórico-descriptivo y guía general de Valladolid*. Valladolid, 1922, Imp. Casa Social Católica, p. 43.

135 De ello dejó constancia el pintor vallisoletano Elías González Manso, que en 1904 presentó a un concurso de pintura de la Academia de la Purísima Concepción de Valladolid una obra titulada «Paso de niños enfermos por el pozo milagroso de la iglesia de San Cebrián de Mazote», REGUERAS GRANDE, Fernando: *La «invencción» de San Cebrián de Mazote*. Valladolid, 2016, pp. 55-56; DÍAZ, Joaquín *Álbum de Valladolid*. Ed. Castilla Tradicional, Valladolid, 2010, p. 97; GÓMEZ MORENO, Manuel: *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*. Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid, 1919.

136 CARO BAROJA, Julio: *La estación de Amor... op. cit.* 1992, p. 296.



Fig. 8. Pozo en el interior de la iglesia de San Cebrián de Mazote (Valladolid)

escapaba al control de la autoridad eclesiástica a través del sacerdote. En San Vicente de Alcántara (Cáceres), también el día de San Juan, los niños herniados eran llevados a la iglesia y, en el momento de la consagración, las que habían sido sus parteras los sujetaban de los tobillos y los suspendían boca abajo, entendiendo que no tardarían en sanar¹³⁷.

137 GALLARDO DE ÁLVAREZ, Isabel: «El día de San Juan (un capítulo para el folk-lore fronterizo)». *Revista de Estudios Extremeños*, 1942, vol. 16, nº 1, pp. 99-100; HOYOS SANCHO, Nieves: «La noche de San Juan en España», *El Español, semanario de la política y del espíritu*. Año III, núm. 87, 26 de junio de 1944, p. 8 y DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.* núm. 119, 1990, p. 154.

Otro rito de paso es el que se practicaba en la ermita del monasterio de San Frutos, en Burgomillodo, término de Carrascal del Río [Duratón] (Segovia), donde llevaban a los niños herniados: «por debajo del altar, donde hay una urna con reliquias de San Frutos, les pasan por entre la pared y una piedra cuadrada que allí hay»¹³⁸. Se mezcla aquí el poder taumátúrgico de las reliquias del santo, con el paso por el hueco resultante del muro con una piedra. Una práctica esta que recuerda otras similares, como la que aún pervive en la localidad portuguesa de Urrós (Torre de Moncorvo), consis-

138 RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Ildefonso: *Historia del origen y milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla de Segovia*. Madrid, 1915, p. 471.

tente en pasar bajo el sepulcro de san Apolinar la persona que desee tener salud o curarse de alguna enfermedad¹³⁹.

En el monasterio alcarreño de Sopetrán tenía lugar la sumersión brusca de los quebrados en el agua de la Fuente Santa, junto a la ermita, esperando el milagro de su curación¹⁴⁰. Ello nos remite a la práctica del chapuzón en el agua de un pocito hecho a la vera o cercanía del árbol por el que se pasaban los niños la Noche de san Juan, tanto en Extremadura y Andalucía como en Nueva España (*vide supra*).

6. La cristianización del ritual. oficiantes e invocaciones

El ritual sanatorio de la hernia que se ha mantenido en la península ibérica a lo largo de todo el siglo xx y que, incluso, ha llegado al siglo xxi en poblaciones como Lobera de Onsella (Zaragoza) y Manacor (Mallorca), hunde sus raíces, como hemos visto, en la Antigüedad. Se trata, en rigor, de un rito de paso, asociado al poder protector, regenerador y curativo de la vegetación, en el que subyace un culto al árbol¹⁴¹. El paso del niño enfermo y desnudo por la hendidura ovalada hecha en el árbol es como una vuelta atrás en el tiempo, a otra dimensión anterior o, incluso, al útero materno, y, la vuelta, como un nuevo parto, en la esperanza de que la naturaleza, a través del espíritu del árbol, lo devuelva renacido, sano y regenerado. Se establece una relación de magia simpática entre

el enfermo y el árbol, entre el ser humano y la vegetación, pues de la misma manera que se va regenerando el árbol herido, así va sanando la hernia del enfermo.

En el rito no es ajena tampoco la analogía vinculante entre la vegetación y la sacralidad de la tierra. Recordemos como en muchos lugares, las ramas desgajadas se unen con barro amasado –en la creencia de que si cura la herida del árbol sanará el niño– y que, incluso, en algunos casos está atestiguado cómo la criatura antes de ser pasada por el hueco arbóreo se envolvía en la hierba que había alrededor del tronco del árbol¹⁴². Todo ello mediando palabras o ensalmos, que pretendían influir en las fuerzas naturales o sobrenaturales para que devolvieran sano al enfermo.

El rito, en ocasiones, se asoció también al poder curativo del agua y así, tras ser pasado

139 ALMAGRO-GORBEA, Martín y SÁNCHEZ-BENITO, José Miguel: «El santuario de San Apolinario de Urrós: un territorio sagrado entre Foz Côa y Moncorvo». *Côa Visão*, núm. 23. Vila Nova de Foz Côa, 2001, pp. 121-140.

140 «La romería de Sopetrán, en su ermita de Torre del Burgo, con milagro incluido, donde todos los años, surgen en las frías aguas del pozo, a los niños herniados, que suelen curarse», OLIVIER LÓPEZ-MERLO, Felipe M^o: *Por el camino de Santiago a la Guadalajara del futuro*. Guadalajara, 1994, p. 179.

141 ELIADE, Mircea: *op. cit.*, 1981, pp. 276-282 y 312-313 y FRAZER, James George: *op. cit.*, pp. 142-171.

142 Caso de Topas (Salamanca), MATA PÉREZ, Luis Miguel, SÁNCHEZ MORÁN, Lucía (dirs): *Topas. La historia viva, que nos rodea. Recuperación etnográfica*. Salamanca 2009, p. 73. Sobre el poder de la hierba «que cura todas enfermedades», recuerda Mircea ELIADE la «costumbre (conocida desde la antigüedad y conservada todavía hoy en los medios populares) de envolver y frotar al niño en cuanto nace con hierbas, ramas verdes o paja» (pp. 312-313). El poder de la hierba es el de la naturaleza. MANNHARDT, Wilhelm: *op. cit.*, p. 33, refiere como «Si un niño no prospera, se lo coloca desnudo en la hierba la mañana de San Juan y se siembra linaza sobre él, o se le siembra cebada de verano en primavera; cuando la semilla brota y comienza a «andar», el niño también comienza a caminar. El tallo que brota aquí es el doble del joven, y su crecimiento garantiza su crecimiento vertical y su salud». Posiblemente, la expresión «siembra linaza» tiene un sentido figurado: se le arrojan granitos de linaza sobre el cuerpo. Evidentemente no se trata de la siembra en el sentido propio, pues la linaza se siembra en invierno, con muchas precauciones: nunca se sembraría en junio, y menos con un cuerpo interpuesto. Se siembra cebada tremesina en primavera (para que esté creciendo por San Juan). Cuanto la semilla prende y empieza a encañar (van alzándose los tallos), el niño también empieza a activarse (el término alemán *laufen* que utiliza Mannhardt, tiene un sentido muy general: ponerse en marcha, activarse, crecer...). El tallo que brota es como un doblete (un eco fantasmal) del niño, y su crecimiento garantiza el crecimiento y la salud del niño. Mi agradecimiento a Pascual Riesco Chueca en la ayuda prestada para la interpretación del rito.

por el árbol, el niño era sumergido en el agua de un hoyo o pozuelo hecho a la vera del árbol o cercano a él. El agua, «la sustancia mágica y medicinal por excelencia», en palabras de M. Eliade, cura y rejuvenece. Es probable que la práctica de la sumersión tras el paso por el árbol, participe ya de un elemento sincrético cristiano, asociado al bautismo, y con ello a un tiempo nuevo, a un renacimiento puro y renovado. Todo ello reforzado, además, por el hecho de que el ritual –el paso por el árbol y la mojadura– se celebre en la festividad de san Juan Bautista. El baño ritual se practicaba también en una charca o laguna de Casillas de Coria, Cachorrilla y Pescueza (Cáceres), pronunciándose el siguiente ensalmo:

*En el río del Jordán
Cristo curó el venial,
y se lo quitó San Juan.
Que cure el niño su mal
en el agua de San Juan*¹⁴³.

Cuándo el rito pagano que apunta Catón «el Viejo» (siglo II a. C.) o describe Marcelo Empírico (siglo IV d. C.) comenzó a cristianizarse, es una pregunta de compleja respuesta. Si nos atenemos a los testimonios de san Eloy (siglo VII) o Étienne de Bourbon (siglo XIII), el ritual atravesaría toda la Edad Media en su esencia más primigenia o pagana.

Es probable que a lo largo de este periodo, poco a poco se fueran introduciendo elementos de sincretismo procedentes de la religión dominante, no en cuanto a lo esencial, pero sí en lo tocante a ensalmos, oficiantes o, incluso, días festivos. Así debió de suceder, al menos, en la península ibérica e itálica y, por extensión, en buena parte del resto de Europa. En España y Portugal el rito se celebraba, mayoritariamente, el día de San Juan –que por otra parte era también la fecha del solsticio de verano–; lo mismo sucedió en Italia, donde además del día 24 de junio, la cura sacral de la hernia mediante la *passata dei bambini erniosi*, está atestigua-

143 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, pp. 152-153.

da el día de la Anunciación (25 de marzo), la Invencción de la Cruz (3 de mayo) y el día de la Ascensión, entre otros¹⁴⁴.

Los propios celebrantes u oficiantes en el ritual comenzaron a adoptar nombres estrechamente ligados a figuras relevantes del cristianismo, como María (la Virgen), Juan (el Bautista)¹⁴⁵ o Pedro (apóstol); incluso, en algún caso, Manuel (Dios con nosotros)¹⁴⁶. Y así, en el ritual del paso se decía:

*¿Qué trais ahí, María?
–Un niño quebrado.
–Pues pásamelo deste lao.
– ¿Qué trais ahí, Juan?
–Un niño quebrao.
–Pues pásamelo deste lao*¹⁴⁷.

La adopción de estos nombres (Juan, María, Pedro y, en algún caso, Manuel) se trataría, pues, de una sustitución o suplantación de estas «deidades» o figuras sagradas, que tienen poder para curar y en ellos se confía.

Si en el caso que combatió Étienne de Bourbon, los ensalmos se dirigían a los faunos de la selva de Rimate para que acogieran al «niño enfermo y debilitado» y se lo devolviesen «gordo y lustroso, sano y salvo», el sincretismo hizo que los oficiantes se dirigieran a las figuras del cristianismo¹⁴⁸. La adopción de los

144 DI NOLA, Alfonso M.: *op. cit.*, p. 52.

145 La asociación tradicional de la Virgen es con san Juan Evangelista (apóstol), más que con el Bautista. No obstante, en este caso, el día 24 de junio se celebra de la natividad de san Juan Bautista.

146 PIRES, Tomás: «Investigações ethnographicas (XII. Superstições, crenças, usos e costumes alentejanos)». *Revista Lusitania*, XII, Lisboa, 1908, p. 266.

147 Así se decía en Saucelle (Salamanca), CORTÉS, Luis: «Medicina popular riberana y dos conjuros de San Martín de Castañeda». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII, Madrid, 1952, cuaderno 3º, pp. 222.

148 El sincretismo religioso parece que se dio tam-

nombres de Juan [Bautista] y de María, para justificar su poder o capacidad sanatorios, esto es para obrar la curación o milagro [magia], estaba presente en los ensalmos. Las letanías que se pronunciaban formaban parte del aparato cristiano. En cualquier caso, este poder taumatúrgico quedaba reservado a las fuerzas celestiales y no al poder del oficiante:

–Toma allá, María.
– ¿Qué me entregas, Juan?
–Un niño quebrado.
–¿Quién lo sanará?
–La Virgen María
y el Señor San Juan.
Y las tres personas
de la Santísima Trinidad¹⁴⁹.

o como se recordaba en Cabreiros-Xermade (Lugo):

Toma María,
aquí che traio (a fulano de tal),
para que Deus lle cure este mal,
para que llo cure,
e llo peche como llo ten que pechar.
Isto non é pola mina sabedoría,
é polo poder de Deus e da Virxe María¹⁵⁰.

No obstante, en determinados lugares, caso de Hinojosa de Duero (Salamanca) el propio celebrante se arrogaba la curación, eso sí, mediante la intercesión divina:

*en el nombre de la Santísima Trinidad, yo te curo y Dios te sane*¹⁵¹.

Además del ensalmo, el ceremonial incorporaba otra simbología cristiana como el santiguarse al inicio y al final del paso del niño por el árbol, el rezo del padrenuestro y del avemaría. Oraciones y ensalmos propios también de otros ritos terapéuticos cristianizados

Un ensalmo, en el que se pedía a san Juan el milagro de la curación, se recitaba en Monte Córdova, freguesía del concelho Santo Tirso (distrito de Porto, Portugal), donde intervenían los padrinos de la criatura:

*Aceite Senhora comadre
este nosso afilhado
Que nasceu são
e é quebrado
Passemo-lo pelo carvalho
e o milagroso S. João
nos faça este milagre.
O carvalho vá soldando
e o menino vá sarando*¹⁵².

Empero, pese a la cristianización del ritual, la magia seguía perdurando:

*Cuando se pegue
la rachadura
se une la quebradura*¹⁵³.

bién en San Giovanni dell'Acqua, en el Valle dell'Aniene (Italia), de donde procede un ara con una inscripción de época romana dedicada al dios Silvano, BONIFAZIO, Giuseppe: *La terapia sacrale dell'ernia nel cerimoniale di magia arborea a San Giovanni dell'Acqua presso Subiaco*. Aequa, núm. 0, 1998, <https://www.aequa.org/v1/index.php/la-terapia-sacrale-dellernia-nel-cerimoniale-di-magia-arborea-a-san-giovanni-dellacqua/>

149 DOMÍNGUEZ, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, p. 149.

150 BLANCO PRADO, José Manuel: «As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. Ensalmos e rituais etnomédicos (III)». *Boletín da Asociación de Amigos do Castro de Viladonga*, pp. 64-85.

151 MORÁN, César: *Creencias...* 1927, p. 241.

152 PIRES DE LIMA, Augusto: «Tradições populares de Santo Tirso». *Revista Lusitana*, volumen 19, núms. 1-4, 1916, p. 245.

153 Así se decía en el ceremonial de Robleda (Salamanca), CARRIL, Ángel: *Etnomedicina. Acercamiento a la terapéutica popular*. Valladolid, 1991, p. 36.

7. La pervivencia del rito en el siglo xx

Muchas son las localidades peninsulares e insulares, tanto de España como de Portugal, donde se registra el rito sanatorio de la hernia a lo largo del siglo xx, a cuya bibliografía ya reseñada en este trabajo, nos remitimos. Sin ánimo de ser exhaustivo, solo en la provincia de Salamanca hemos registrado cerca de una treintena de localidades donde a lo largo del siglo xx se practicó el ritual¹⁵⁴.

Ello es prueba manifiesta de que, a pesar de las amonestaciones eclesiásticas, el antiguo rito resistió y perduró en el tiempo. En algunas localidades, incluso, ha atravesado la línea temporal del III milenio, como es el caso de Lobera de

Onsella (Zaragoza) y de Manacor (Mallorca, islas Baleares)¹⁵⁵. En Lobera el rito se mantuvo hasta 1960 (fig. 9). En 1970 se reprodujo en el documental *Navarra. Las cuatro estaciones*, de Pío y Julio Caro Baroja. En 2005 se recuperó y se ha venido recreando hasta la actualidad¹⁵⁶.

154 La Alberquería de Argañán, Aldearrubia, Espeja, La Encina, Robleda, Fuenteguinaldo, Peñaparda, El Payo, Navasfrías, Ciudad Rodrigo, Martín de Yeltes, Sancti Spiritus, Saucelle, Hinojosa de Duero, La Peña, La Alberca, San Martín del Castañar, Garcibuey, Villanueva del Conde, San Miguel de Robledo, Topas, Negrilla de Palencia, Pitiegua, San Pedro del Valle, La Mata de Ledesma, Vega de Tirados, Valdelosa, Valverdón.

155 MARTÍ PÉREZ, Josep: «La guarició de l'hèrnia a Manacor». *Estudis Baleàrics*, núm. 32, 1989, pp. 57-64 y <https://espores.org/es/etnobotanica-es/noche-de-san-juan-la-higuera-y-la-mimbrera-para-curar-a-los-ninos-rotos/>, <https://www.diariodemallorca.es/part-forana/2011/06/25/fe-tradicion-magia-4043240.html>

156 <https://www.loberadeonsella.com/ritos-y-tradiciones/el-rito-del-herniado> y <https://historiaragon.com/2021/08/31/el-rito-curativo-de-los-herniados/>
En esta localidad balear el rito se ha practicado hasta 2019. Ese año la prensa anunciaba que «la falta de relevo generacional provocará que la próxima madrugada del día de Santa Joan no se celebre el ritual del *vimer* que se encuentra en la finca l'Hort del Correy de Manacor»; a principios de ese año la posadera de la finca –de avanzada edad–, que con su nieta se ocupaba de mantener la tradición, anunciaba que no se pondría «al frente de la tarea de pasar las barrigas de los pequeños por las ramas del árbol», <https://www.ultima-hora.es/noticias/part-forana/2019/06/15/1087991/fin-mas-200-anos-tradicion-del-vimer-cura-hernias-ninos.html>



Fig. 9. Lobera de Onsella (Zaragoza). Fotografía de 1926, publicada por Ramón Violant i Simorra en *El Pirineo Español*, 1949

En el caso de Lobera de Onsella, a las doce de la noche, la víspera de San Juan, el mismo sacerdote, «revestido de sobrepelliz», entonaba una salve en la ermita del santo, la que cantaba todo el pueblo allí congregado, tras lo cual se trasladan al bosque donde tenía lugar la ceremonia¹⁵⁷. Ello evidencia cierta permisividad con la que actuaban algunos directores espirituales en las comunidades rurales, lo que demuestra cuán arraigado estaba este ritual, a pesar de la doctrina de la Iglesia en querer apartar las supersticiones. También en Italia, los ritos de curación de la hernia están muy arraigados a lo sagrado. En los años setenta del siglo pasado los niños herniosos caminaban al lado del sacerdote en la procesión de la Anunciación en la localidad italiana de Calendano-Ruvo di Puglia (Bari)¹⁵⁸. Hasta la década de 1960 se mantuvo una terapia sacra en San Giovanni dell'Acqua, Subiaco (Lazio). Los niños herniados, antes de la *passata*, se bañaban en el manantial y participaban con sus padres en la procesión del santo¹⁵⁹.

El que el número de celebrantes oscilara entre un Juan y una María o entre tres Juanes y tres Marías o entre varios Pedros y Juanes, no parece, en principio, algo establecido e inmutable. En Navasfrías, Juan Montero, nacido en 1930, recuerda que en la década de 1940 participó en dos ocasiones en la ceremonia en la que había tres Juanes y tres Marías, donde se decía:

*Este niño te doy, María.
Tráelo acá, Juan.
Roto te lo doy,
sano me lo has de dar
con palabras del santo Juan.*

y se rezaban tres avemarías y tres padre-nuestros¹⁶⁰. No obstante, en otro testimonio se afirmaba que intervenía una Juana y un Juan¹⁶¹. Tres Juanes y tres Marías intervenían en la ceremonia de Martín Muñoz de las Posadas¹⁶², en Alcaracejos (Córdoba)¹⁶³ o en Vale do Lobo (Penamacor)¹⁶⁴. En la comarca de Medinaceli (Soria) se pasaba a los niños por un ciruelo, en presencia de tres Marías y un Juan¹⁶⁵. El mismo número para Perre, Miadela y Alvarães (Viana do Castelo, Portugal)¹⁶⁶. Dos Marías y dos Juanes intervenían en la ceremonia de Hinojosa de Duero¹⁶⁷.

160 Agradezco a Francisco José Morales Paíno esta información.

161 «Y cuando había un niño herniao, pues la mañana de San Juan iban al campo, andi hubiera un roble, tenían que ir una Juana y un Juan. Entonces rajaban la rama de un roble, la estillaban sin rajarla del todo y entonces pasaban al niño por aquello, el Juan se lo daba a la Juana, y según se iba secando aquella rama se le quitaba al niño la hernia» (informe dictado por Paula Sánchez Alfonso, de 79 años de edad, grabado el 14 de septiembre de 1987 por J. M. Fraile Gil y G. Cotera), FRAILE GIL, José Manuel: «Prácticas parareligiosas en El Rebollar salmantino», *Jornadas Internacionales sobre Formas de Vida y Cultura Tradicional en El Rebollar y otras partes* (V Coloquio de PROHEMIO), 23-27 de julio de 2003, pp. 305.

162 CARO BAROJA, Julio: *La estación de Amor...*, *op. cit.*, 1992, p. 297.

163 «La Fiesta de San Juan de los Pedroches». *Congreso nacional de cronistas españoles y XXV reunión anual de cronistas cordobeses*. Córdoba, 1997, pp. 411-424 (pp. 415-416).

164 LOPES DÍAS, Jaime: *O concelho de Penamacor na etnografia da Beira de Jaime Lopes Dias*. Coordinación de André Oliveirinha. Camara Municipal de Penamacor, 2022, p. 39.

165 BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Eros y Tánatos...* *op. cit.*, 1989, p. 168.

166 BASTO, Claudio: *op. cit.*, pp. 62-64 y p. 90.

167 MORÁN, César: *op. cit.* y CORTÉS, Luis: «Medicina popular riberana ...», *op. cit.*, 1952, cuaderno 3º, pp. 221-222.

157 VIOLANT i SIMORRA, Ramón: *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Ed. Plus Ultra, Madrid, 1949, pp. 596-597.

158 DI NOLA, Alfonso: *op. cit.*, tavola 17.

159 BONIFAZIO, Giuseppe: *Rituali terapeutici nella Valle dell'Aniene, nel reatino e nel viterbese*, 26 julio 2015, <https://www.giuseppebonifazio.it/site/?p=1512>.

En algunos casos, como Fafe (Minho)¹⁶⁸, Lavradio (Ribatejo) o Elvas, los celebrantes debían ser muchachos y muchachas inocentes, esto es vírgenes¹⁶⁹. Lo mismo, en la Quinta da Ponte de Terra, en Teixoso (Covilhã)¹⁷⁰ y en Benquerença (Penamacor)¹⁷¹. También, en el pueblo granadino de Zagra. El nombre de los celebrantes debía coincidir con el del bautismo, lo que en localidades pequeñas limitó el número de participantes. En La Encina (Salamanca) los celebrantes eran personas adultas. En Otxandiano (Vizcaya) el ritual era algo más complicado puesto que habían de ejecutarlo dos hermanos gemelos de nombre Juan y Pedro, lo que reducía las posibilidades¹⁷².

En lo que sí hay más coincidencia es en el número de veces que pasaban el niño por el arco del árbol, que solían ser tres, número mágico, que también establecía en Hinojosa de Duero el número de meses que tenían que pasar para que la rama del árbol injertara y la hernia del niño curara. Pasado ese tiempo se volvía a reconocer el lugar.

Algunas de las personas asistentes amasaban barro o hilaban lino o lana para ensamblar

y atar la rama abierta. Se amasaba barro en localidades como La Encina, Calahorra¹⁷³, Monte Córdova (Santo Tirso, Portugal)¹⁷⁴. En la región portuguesa de Minho, las Marías hilaban la rueca: uno de los Juanes rachaba el árbol y los otros dos preguntan a las Marías: «Que fazeis vós?», y ellas responden:

*Fiamos linho asedado
para ligar o vime
que o menino é quebrado*¹⁷⁵.

Así ocurría también en El Rebollar (Salamanca)¹⁷⁶. En Perre y Afife (Viana do Castelo), las Marías hilaban cada una con su huso, pero en una sola rueca¹⁷⁷. En Alvarães, el Juan más viejo entrega a la María más vieja una rueca con lino, y cuando pide a las restantes Marías que hilen también en su rueca, el dicho Juan pasa tres veces a la criatura a los otros dos Juanes, que se lo devuelven también tres veces.

168 BASTO, Claudio: *op. cit.*, p. 123.

169 BASTO, Claudio: *op. cit.*, núm. ° 4, maio 1916, p. 120; PIRES, Tomás: *op. cit.*, p. 266.

170 Información de Carlos Madaleno (Covilhã): «A criança, João Rosário, foi passado por um carvalho, através de outras duas crianças uma de nome Maria e outra João».

*Toma lá Maria
O que me dás João
Um menino quebrado
para que mo dês são.*

171 LOPES DIAS, Jaime: *O concelho de Penamacor na Etnografia da Beira*. Camara Municipal de Penamacor, 2022, p. 38.

172 PEDROSA, José Manuel: «Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal», en *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*, Oíartzun (Guipuzcoa), 2000, p. 139 y pp. 139-140.

173 ASENSIO GARCÍA, Javier: «La cura de la hernia en la mañana de San Juan», en *La tradición oral Calahorrana*. Informante: María Arenzana Fernández (22-3-1919), María La Pájara. Lugar y fecha de grabación: Calahorra, 4 de enero de 2007, <https://www.riojarchivo.com/la-cura-de-la-hernia/>

174 VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto: *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa, Dom Quixote, 1984, pp. 165-166.

175 *Ibidem*; BRAGA, Teófilo: *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*, II, Edições Vercia, 2014, pp. 122. Caso del ya señado de Monte Córdova.

176 CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: «Medicina popular del Rebollar», en *Homenaje a César Morán Bardón, Zephyrus IV*. Salamanca, 1953, pp. 51-52. Informante la Tía Daría: «Aquí en San Juan, me ha pasao con un nieto que tenía, estaba la madre hilando lana –la madre– y dos Marías y dos Juanitos con el niño, dándoselo así para acá, dándoselo así a un Juanito. Hay que ir a una barda se esganca la barda, y con la madre, que estaba la madre hilando se hace así [la informante hace el gesto de pasar al chiquillo por la barda hendida]. Yo tengo un nieto y estamos esperando que venga San Juan, y cuando la barda pegue está el niño curao. Y por allí no se puede volver a ir, vamos hasta que comprenda que el niño tiene mejoría. Se hace en San Juan al salir el sol» (p. 52).

177 BASTO, Claudio: *op. cit.* p. 90.

Aunque no podemos extendernos en una interpretación de esto, en las tres Marías hilanderas hay una vaga referencia mítica a las tres parcas o moiras, aunque en cierto modo opuesta, pues si estas cortan los hilos de la vida, aquellas hilan lino para unir el árbol y permitir que este y el niño sanen y no mueran¹⁷⁸.

En otros casos la atadura de la rama es una corteza de otro árbol, (Topas, Salamanca) o, también, la venda del niño herniado, caso de La Alberca (Salamanca)¹⁷⁹, y Calahorra (La Rioja)¹⁸⁰, práctica ésta a la que se refería el sínodo de Burgo de Osma de 1647: ... «y luego atan el árbol, con varro, y una venda, y si dicho árbol liga, y se vuelve a unir, dicen, que sana el niño, y si no, que no sana»¹⁸¹.

En cuanto a la asistencia al ritual, los testimonios son muy diversos, desde la celebración en la más estricta intimidad, donde solo asistían los oficiantes que pasaban el niño por el árbol –la madre los acompañaba desde el pueblo, pero se quedaba más atrás, caso de La Encina (Salamanca); tampoco en Alcaracejos (Córdoba) podían asistir los padres¹⁸²-, hasta la masiva y festi-

va participación de vecinos en el ceremonial de Maguila (Badajoz)¹⁸³ o del de Lobera de Onseña (Zaragoza). En Saucelle (Salamanca) sí asistían los padres¹⁸⁴. En otros casos la madre participaba en la ceremonia hilando lana para atar la barda hendida, como en El Payo (Salamanca)¹⁸⁵. En algunos casos los oficiantes eran los propios padrinos de la criatura¹⁸⁶.

8. Otros ritos y prácticas curativas

Domínguez Moreno recogió en los pueblos cacereños de Santa Cruz de Paniagua y Marchagaz, otro ritual de la Noche de San Juan relacionado con la cura de los niños herniados, consistente en tender al infante desnudo sobre la yerba verde. Los celebrantes, un matrimonio casado en el año, que toman los nombres de Juan y María, saltan tres veces sobre el niño, recitando el siguiente ensalmo:

–*Dilme la oración, Juan.*

–*San Juan el Bautista en el libro dejó escrito*

qu'en el día de San Juan se curen todos los niños.

–*Qu'es por gracia de Dios y por San Juan bendito.*

–*Dilme la oración, María.*

–*San Juan el Bautista en el libro dejó escrito*

178 Cloto, Láquesis y Átropo; GRIMAL, Pierre: *Diccionario de Mitología griega y romana*. Paidós. Barcelona, 1991, pp. 407-408. Sobre las hilanderas véase el estudio de PEDROSA, José Manuel: «Las tres hilanderas: memoria oral y raíces míticas de algunos ensalmos hispánicos y paneuropeos», en *Entre la magia y la religión. Oraciones, conjuros, ensalmos*. Oíartzun (Guipuzcoa), 2000, pp. 172-173.

179 A.M. «Varias notas de la Sierra de Francia», *Centro de Estudios Salmantinos. Hoja folklórica* 22 (13-IV-1952), p. 88; PUERTO, José Luis: *Ritos festivos*. Salamanca, 1999, pp. 44-45.

180 ASENSIO GARCÍA, Javier: *op. cit.*

181 *Synodo dioecessano que su señoría ilustrísima el señor don Antonio de Valdes, obispo de Osma, del Consejo de Su Magestad, celebros en su Santa Iglesia Cathedral, en doze, trece y catorce del mes de mayo, año de 1647*. Impreso en Valladolid por Bartolomé de Portoles, 1647, fol. 10r y v.

182 En esta población participaban tres Marías y tres

Juanes y los padres no podían ir, MORENO VALERO, Manuel: «La Fiesta de San Juan de los Pedroches». *Congreso nacional de cronistas españoles y XXV reunión anual de cronistas cordobeses*. Córdoba, 1997, pp. 411-424 (pp. 415-416).

183 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, pp. 148-149.

184 CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: *op. cit.*, 1952, p. 222.

185 CORTÉS VÁZQUEZ, Luis: *op. cit.*, 1953, p. 52.

186 Caso de Monte Córdova (Santo Tirso, distrito de Porto, Portugal), PIRES DE LIMA, Augusto: *op. cit.* p. 245 y VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto: *op. cit.*

*qu'en el día de San Juan la Virgen cura a los niños*¹⁸⁷.

Este salto liberador sobre los niños tumbados en el suelo es el que hace *El Colacho* en Castrillo de Murcia (Burgos), en la creencia de que el salto les prevenía que padecieran de hernia¹⁸⁸. En Tábara (Zamora), las madres llevaban a los niños herniados a la hoguera que se prendía por el solsticio de invierno, convencidas de que las criaturas sanarían si el Birria, un personaje enmascarado, saltaba el fuego¹⁸⁹.

Otro ritual curativo es el recogido por José Luis Alonso Ponga y Antonio Sánchez del Barrio, según el cual, la hernia se cura con el vapor del bronce fundido. A este respecto, recogen el testimonio manuscrito de un herniado en un pueblo de Soria:

Para fundir hicieron dos hornos uno junto al otro. Uno para quemar la leña y el otro para derretir el metal... como era una cosa poco frecuente venía mucha gente a verlo, y el campanero, de los tres que había, el mayor, que estaba en camisa (pues hacía mucho calor debido al fuego) se la quitó y luego dijo en voz alta: «Se va a dar principio a escudillar el metal, récenle una Salve a la Virgen de los Dolores». Entonces todo el mundo rezó la Salve a la Virgen y luego el campanero se santiguó tres veces y con un palo largo rompió el agujero de abajo y salía el metal echo caldo... Como yo estaba

*herniado, después de escudillar el metal, del vapor que dejaba el metal, lo aprovecharon así: Nos cogieron a otros chicos y a mí, nos bajaron los pantalones y nos tuvieron encima del humo o vapor que salía haciéndonos como cruces; luego nos taparon bien con una manta de Palencia y nos llevaron a nuestros padres a nuestras casas; después vinieron ellos y nos prepararon un unguento con unos polvos colorados e incienso molido y mezclado con aguardiente me lo colocaron bien sobre la hernia. Aquello se quedó más duro que una tabla, y mientras no se ahuecó no me lo quité. La hernia se me curó, pero a los cuarenta y dos se me reprodujo*¹⁹⁰.

El humo o los vapores del bronce fundido tendrían aquí, según la tradición popular, las propiedades purificadoras que se confieren al humo de las hogueras, caso, v.g. de Espeja (Salamanca), en donde los padres pasaban a los niños por el humo del tomillo quemado en las hogueras callejeras que se hacían la Noche de San Juan para que quedaran protegidos de las posibles enfermedades, o en Sobradillo, donde el día de San Sebastián hacen luminarias con ramas de «jumbrio» o enebro por las calles, para que el humo purifique a los vecinos. La quema de plantas odoríferas por las calles en épocas de pestilencia fue una costumbre arraigada, en la creencia de que el humo purificaría el ambiente y se llevaría el mal, como ocurrió en la peste de Almeida de 1757¹⁹¹.

A la creencia en el poder de los vapores, habría que unir el papel del fundidor de cam-

187 DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, p. 152.

188 GONZÁLEZ BUENO, Marta y SANTOS DEL CAMPO, Javier: *Fiestas y costumbres de la provincia de Burgos*, 2001, p. 252; CALVO BRIOSO, Bernardo: *Mascaradas de Castilla y León. Tiempo de fiesta*. Junta de Castilla y León, 2012, p. 270.

189 RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco: *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*. Zamora, 2009, p. 103; CALVO BRIOSO, Bernardo: *Mascaradas de Castilla y León. Tiempo de fiesta*. Junta de Castilla y León, 2012, p. 544.

190 ALONSO PONGA, José Luis y SÁNCHEZ DEL BARRIO, Antonio: *La campana. Patrimonio sonoro y lengua-je tradicional. La colección Quintana en Uruña*. Valladolid, 1997, pp. 22-23.

191 MARTÍN BENITO, José Ignacio: «Frontera y epidemias, una mirada en el tiempo: del Covid-19 a la peste de Almeida de 1757», *Medicina na Beira interior da Pré-história ao século XXI*, núm. XXXVII, nov. 2023, Castelo-Branco, pp. 157-165 (p. 159); y «Caminos y epidemias. El cierre de la frontera de Castilla en 1757», en *Los caminos de España I*, *Revista de la CECCEL*, 23, Madrid 2023, pp. 85-122 (p. 98).

panas, que actuaría aquí como el celebrante o director del rito. Depositario de un conocimiento del secreto de la fundación, su «admiración y consideración» ante la mentalidad popular reforzaría su papel activo, reforzado por los ensalmos y, en último término, por la efectividad del emplasto aplicado a los herniados¹⁹².

En Galicia, en lugares como Oleiros, Vilaboa, Muiños, Lobios, Oimbra y Cerceda, tres Marías pasaban o «enfornaban» a los niños por el horno de cocer el pan –caliente pero sin fuego–, colocándolo en la pala y metiéndolo nueve veces¹⁹³.

Otra práctica, documentada en Asturias, fue pasar al infante quebrado nueve veces por debajo del asa de un caldero de cobre. En la ceremonia intervenían dos Marías que, a cada paso, pronunciaban la siguiente fórmula:

—Toma, María.
—¿Qué me das, María?
—Un neno herniáu,
—vuélvimelo sanu ya salvu
y desencaniáu.

Distinta forma mágica de curar la hernia es la documentada en Las Arribes salmantinas. Hacia 1978 una curandera de Lumbrales cortaba la forma de los pies del niño sobre una hoja de chumbera –que la familia fue a buscar a Hinojosa de Duero– y la plantilla vegetal resultante la metía en una caja, que entregaba a la familia, teniéndola estos que tener en casa hasta que se secura¹⁹⁴. La práctica es conocida en otros lugares. Lisón refiere cómo en Galicia recortan la planta del pie del pequeño sobre la corteza

de un olivo, o de otro árbol, y la guardan junto al fuego de la cocina, curando el niño a medida que la plantilla se va secando¹⁹⁵. De algún modo se trataría de endosar el mal del niño a la planta.

9. CONCLUSIONES

Como hemos visto, el ritual de sanación de la hernia, que ha llegado a finales del siglo xx en muchos lugares de España y Portugal y otras partes del sur de Europa, entronca con ceremonias y rituales precristianos, ya descritos en las épocas republicana e imperial romanas, caso de Catón «el Viejo», en su tratado *De agri cultura*, o de Marcelo de Burdeos en su obra *De medicamentis*. El sustrato, empero, es muy anterior, de raíz indoeuropea, con referencias en la cultura hitita del II milenio a. C.

Subyacen aquí reminiscencias de un culto a las fuerzas de la naturaleza o, para ser más precisos a la vegetación –en concreto, al árbol– y a su poder regenerativo. Se trataría, en suma, de un ritual de paso, devolviendo el mal y, a la vez, de renacimiento, al lograr volver a traspasar las puertas –el arco– y con ello lograr la curación en paralelo a la del árbol herido.

En ocasiones, el rito de paso por el árbol, mediante la apertura de una oquedad producida por la separación de una rama en dos mitades, llegó a mezclarse también con rituales de inmersión, como si de un nuevo bautismo se tratase, al sumergir al niño en el agua de un pequeño pozo o de un arroyo cercano al árbol. Es la combinación de los elementos naturales primarios, en este caso del agua con la tierra (barro, hierba, vegetación...) ¹⁹⁶.

Contra este ritual mágico de sanación, como ocurriera con otros, se elevaron voces en el seno de la Iglesia cristiana medieval, al considerarlo como mera superstición pagana e, incluso, diabólica, abogando por su erradicación. La prác-

192 ALONSO PONGA, José Luis y SÁNCHEZ DEL BARRIO, Antonio: *op. cit.*, p. 23.

193 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid, 2004, p. 123. El autor cita también el paso bajo la artesa del pan, *op. cit.*, p. 124. Similar costumbre en la Sierra de Gata, DOMÍNGUEZ MORENO, José María: *op. cit.*, 1990, p. 153.

194 Debo la información a Nino Rodríguez, de Sancti Spiritus, que lo presencié.

195 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *op. cit.*, p. 127.

196 Cfr. LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *op. cit.*, p.119.

tica pervivía, no obstante, en la sociedad rural de la Baja Edad Media y consiguió subsistir tras experimentar un fuerte proceso de sincretismo religioso, al mezclarse con personajes, ensalmos y oraciones propios de la religión cristiana.

Los celebrantes o participantes en el ritual adoptaron nombres de destacadas figuras de la religión cristiana, y así respondían a los nombres de María, Juan y Pedro, en clara referencia a la Virgen, al Bautista y al primero de los Apóstoles, asumiendo o sustituyendo a estos en la ceremonia. Era como, si de algún modo, la Virgen, san Juan o san Pedro estuvieran presentes en el acto, como si los celebrantes encarnaran o suplantarán a aquellos, por cuya intercesión, y también con el rezo de oraciones o ensalmos, esperaban que se produjera la curación del enfermo. Con todo, lo mágico prevalece al considerar que, conforme sana la rama hendida, así sanará la hernia del niño.

La presencia en algunas partes de tres mujeres o Marías que hilan lino o lana en la rueca, con el que luego atarán la rama hendida del árbol, entronca con los viejos mitos mediterráneos greco-romanos de las tres «moiras y

parcas», que tejían los hilos de la vida y de la muerte.

La cristianización del rito era ya una realidad en la Edad Moderna peninsular, cuando algunos sínodos españoles, caso de los de Burgo de Osma y Palencia, aluden a estas prácticas y a la participación de los celebrantes que intervienen con los nombres de las figuras referidas.

Además de los participantes en la ceremonia, subyace en el rito la relevancia que tiene el número tres en el ritual, pues tres suele ser el número de veces que se pasa al niño por la horquilla del árbol, o tres veces tres¹⁹⁷; tres son también, en ocasiones, las Marías y los Juanes que intervienen, tres es también el número de las personas de la Santísima Trinidad, en la que

197 En Ferreira de Arriba (San Xián de Freixo-A Fonsagrada, Lugo), el niño enfermo era pasado nueve veces por la hendidura abierta en un carballo joven, diciendo: *Carballo, cura a este neno desta hernia. Co poder de Deus e da Santísima Virxen*, BLANCO PRADO, José Manuel: «As doenzas relacionadas coa boca, coa hernia infantil e coa pel na provincia de Lugo. ensalmos e rituais etnomédicos (III)». *Boletín da Asociación de Amigos do Castro de Viladonga*, pp. 64-85.



Fig. 10. Lobera de Onsella (Zaragoza). Fotografía de Pascual Plano. *Hoy Aragón*, 20 junio 2024

se confía la curación¹⁹⁸ y tres son las avemarías y los padrenuestrós que se rezaban en algunos lugares¹⁹⁹.

El ritual tiene lugar en la propia naturaleza, en un lugar apartado del caserío, fuera del templo. El día principal para llevarlo a efecto es la Noche de San Juan, que coincide con el solsticio de verano, fenómeno este que desarrolla precisamente del día 24 al 29 de junio, esto es, de San Juan a San Pedro, dos de los nombres adoptados por los celebrantes en algunas zonas o regiones.

La iglesia post-tridentina trató de erradicar los sortilegios y prácticas realizadas por saludadores o curanderos. Y para ello legisló a través de las constituciones sinodales o de los mandamientos de las visitas pastorales. En paralelo, y en el caso del rito de sanación de la hernia, también la Inquisición intervino en algunos casos; si bien no parece que de manera generalizada, cuando lo hizo –caso de los niños de Montoro en 1755– lo juzgó por un sortilegio «mui usado entre gente vulgar, y sencilla», pero sin apreciar en ello malicia, por lo que los denunciados no fueron castigados.

Frente a la magia y la superstición, algunos agentes eclesiásticos recurrieron a fomentar la fe en la intercesión de los santos, vírgenes o cristos, mediante la curación milagrosa y, en contraprestación o agradecimiento, el compromiso del voto que se traducía en la peregrinación y en la dación de limosnas a sus respectivos santuarios. A muchas de las imágenes veneradas en estos lugares se encomendaban también los padres y madres de los niños herniados, acudiendo con sus hijos para cumplir con el voto realizado.

En paralelo, el ritual campesino de la hernia se mantuvo en el tiempo y siguió practicándose en buena parte de la península ibérica hasta las décadas de 1960 a 1990. Con todo, perdido o abandonado, ha sido recuperado en algunos lugares, como un seña de identidad, caso de Lobera de Onsella (Zaragoza), donde se mantiene y se recrea simbólicamente en la actualidad en la Noche de San Juan en el bosque sagrado de La Mosquera, cerca de la ermita del santo (fig. 10), o en Manacor (Menorca), donde se ha mantenido hasta 2019.

José Ignacio Martín Benito
Doctor en Historia
Correspondiente de la Real Academia de la Historia

198 –Toma allá, María./– ¿Qué me entregas, Juan?/– Un niño quebrado./ –¿Quién lo sanará?/ –La Virgen María / y el Señor San Juan./ Y las tres personas / de la Santísima Trinidad. DOMÍNGUEZ, José María: *op. cit.*, núm. 119, 1990, p. 149.

199 Caso de Navasfrías (Salamanca), como ya se apuntó.

SACRA SAXA SEGOVIENSIS. PEÑAS SAGRADAS Y LEGENDARIAS DE LA PROVINCIA DE SEGOVIA (I)

Mario Sanz Elorza

Introducción

El ser humano, a partir de su toma de conciencia con lo trascendente y sobrenatural, paso a convertirse en el *Homo religiosus*, que con toda suerte de variantes sincrónicas y anacrónicas ha perdurado hasta nuestros días. El acceso al conocimiento de lo sagrado, como contraposición a lo mundano, se produce en los lugares y ambientes donde éste se manifiesta, donde se muestra como algo diferente a lo profano, por medio de los adecuados ritos de invocación y propiciación. Mircea Eliade llamó a estas manifestaciones hierofanías, pudiéndose decir que la historia de las religiones, desde las más primitivas hasta las religiones del libro, está protagonizada por una acumulación de hierofanías. Las más elementales, y por la añadidura básicas, han sido el árbol sagrado, el agua y la piedra, hasta las hierofanías supremas que, para el cristianismo, por ejemplo, lo es la encarnación de Dios en Cristo. El árbol podía ser la reencarnación del espíritu del bosque, la fuente el lugar donde las ninfas acudían de noche, la montaña la morada de los dioses que enviaban los rayos y la lluvia, la cueva la puerta a las entrañas de la tierra donde habitaban los demonios, y las piedras la materialización visible del numen divino. La veneración de un árbol o una piedra no lo es per se, sino porque en ellos se muestra algo que no es ni árbol ni piedra, sino la misma sacralidad. Para quienes una piedra se revela como sagrada, su condición inmediata se transmuta en condición sobrenatural¹.

La piedra, por su dureza y perdurabilidad, fue una de las hierofanías primordiales para el hombre arcaico. La majestuosidad de una roca vertical, la contundencia de su impacto, y a veces sus extraños y sugerentes contornos revelan algo que trasciende la precaria y débil condición humana. Son señales de una transcendencia sobrenatural que sorprende, que aterra, que atrae y que amenaza, donde el *Homo religiosus* detecta una realidad y una fuerza impercederas, que no son tanto de este mundo profano, a pesar de que como tales, sí que están en este mundo². La peña se puede considerar la materialización visible de un numen divino. Las creencias y ritos animistas proceden de los primeros mitos del ser humano. En este sentido, las creencias numínicas que se deducen de las *sacra saxa* reflejan un estado inicial de racionalización, según la cual los *numina* serían la primera explicación «racional» de hechos o fuerzas observadas en la naturaleza para las que no se conocía la explicación y que, por tanto, no se podían entender de otro modo, a menos que se recurriera a una interpretación sobrenatural o mágica.

Los seres humanos han adorado las piedras en la medida en que representan algo distinto a ellos. Unas veces las han venerado como instrumentos de acción espiritual, como sería el caso de los amuletos líticos, a los que se les atribuye poder apotropaico, repelente del mal y de los malos espíritus. A este tipo corresponden las conocidas como «piedras del rayo» que en realidad son bifaces, herramientas características de la industria lítica achelense. Otras veces como *loca saxa libera* o santuarios en la

1 ELIADE, M. 2013, *Lo sagrado y lo profano*. Espasa Libros S.L.U. Barcelona, pp. 14-15.

2 ELIADE, M. 2011. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ediciones Cristiandad S.A. Madrid, pp. 332-333.

naturaleza donde se manifiesta un *numen loci* cargado de energía para su propia defensa o para la de sus muertos. De ahí la preferencia de roca como última morada del cuerpo del difunto. Las piedras forman parte de los elementos de la naturaleza que albergan un espíritu, en visión animista, que reclama veneración y que revela el carácter divino y sacro del paisaje. Una reflexión antropológica acerca de las características de lo sagrado, tenidas en cuenta desde Durkheim hasta Eliade, presupone que los paisajes religiosos se manifiestan como una manifestación de la racionalidad y no de mundos invisibles, y por eso adquieren significado por el modo en que los elementos aparecen combinados entre sí (orografía destacada, pareidolias rupestres, presencia de agua, etc.) y no por su valor intrínseco, ya que representan a la mente que los crea, presuponiendo una racionalidad del entorno que determina la división del espacio en habitacional y ritual, en profano y en sagrado.

Poniendo el foco de manera más precisa sobre el asunto que nos ocupa, entendemos por *sacra saxa* o peña sagrada aquellos elementos líticos de tamaño suficientemente grande como para que no puedan ser separados del lugar donde se encuentran sin utilizar medios mecánicos artificiales o explosivos, pero sin alcanzar las dimensiones propias de una montaña³, y que puedan asociarse a ritos o mitos ancestrales⁴. Es precisamente esto, y no necesariamente otras características físicas especiales, como su naturaleza mineralógica. A diferencia de los santuarios propiamente dichos, las *sacra saxa* más primitivas eran un *locum sacer*, es decir, un lugar sagrado concebido como *omphalos* o centro del territorio o del mundo, pero conceptualmente anterior al santuario colectivo servido por especialistas o sacerdotes y ubicado,

3 CATALÁN, P.; MAGALLÓN, J. 2019. *Lítica. 100 piedras singulares de Teruel*. Prames S.A. Zaragoza, pp. 20-21.

4 ALMAGRO-GORBEA, M. 2022. Las «Peñas Sacras» de la Península Ibérica. *Complutum* 33(2): 508-509. <https://doi.org/10.5209/cmpl.84160>

por lo general, dentro de recintos habitaciones, como los castros de los pueblos celtas⁵. Para las gentes el campo, y hasta no hace mucho, las *sacra saxa* tenían poderes sobrenaturales, pues de forma implícita se consideraban habitadas por un espíritu superior o numen, creencia que no era sino una prolongación cultural que se remontaba a tiempos prehistóricos ancestrales, conservada en el folklore. Paralelamente a las peñas sagradas, se encuentran las que denominamos piedras legendarias, que son aquellas que están asociadas o vinculadas con alguna leyenda, cuya proporción de verdad será más o menos variable, ya sea religiosa, histórica, fantástica, luctuosa, identitaria, etc. Lo cierto es que, ya se trate de mitos, ritos o leyendas, los cambios acaecidos en el mundo rural a partir de la segunda mitad de la centuria pasada, con la despoblación de grandes extensiones del territorio, eso que ahora se ha dado en llamar la España vaciada, y la consecuente erosión cultural, han dado lugar a su práctica desaparición en las dos últimas generaciones.

No cabe duda de que la geología influye en la interpretación del paisaje y en la configuración del espacio como lugar de culto: estructuras labradas en la roca, presencia de una escalera simbólica, la diferenciación de altares, la orientación astronómica del recinto⁶ o la presencia de anomalías geomagnéticas. La monumentalidad del paisaje ha despertado sentimientos de religiosidad. Lo que en el plano geológico es considerado como rareza, se interpreta como expresión de divinidad.

Uno de los problemas asociados al estudio de las *sacra saxa*, y posiblemente una de las causas del desdén hacia ello por parte de los historiadores y arqueólogos, ha sido la dificultad de

5 ALMAGRO-GORBEA, M. 2006. El «Canto de los Responsos» de Ulaca (Ávila): un rito celta del más allá. *Revista de Ciencias de las Religiones* 11: 24.

6 JIMÉNEZ BALBUEBA, C. 2024. *El paisaje sagrado de Santamera. La sacralización del entorno y la identidad cultural a través de los espacios religiosos*. AACHE Ediciones. Guadalajara, pp. 45.

su datación, a menos de que se dispusiera de restos de cultura material en su entorno, que permitieran determinar una cronología. Afortunadamente, se ha asistido a una revalorización reciente de estos elementos culturales, afrontada desde una perspectiva pluridisciplinar, en la que se aúnan la Historia, la Antropología, la Mitología, la Toponimia y la Arqueoastronomía. No obstante, y de modo general, las *sacra saxa* se suelen fechar en nuestro ámbito, sin demasiada precisión, en la Edad del Bronce, alcanzando su mayor complejidad cultural entre la II Edad de Hierro y la romanización⁷.

Al extenderse el cristianismo, estas tradiciones fueron perseguidas por considerarse supersticiones paganas, si bien a veces no fue posible su erradicación definitiva, perviviendo al paso del tiempo por encontrarse sólidamente arraigadas en la mentalidad y en las creencias populares. La Iglesia católica, en sus primeros concilios, condenó con severas censuras estos cultos, (*anathema sit veneratoribus lapidum*), pero lo cierto es que, de un modo u otro, se siguió rindiendo culto a la piedra. Teodosio II, al promulgar el *Codex Theodosinus* en el año 429, recomendó cristianizar con cruces los monumentos y santuarios paganos, pues ante la dificultad de combatir ciertos cultos, debió resolverse la asimilación cristiana de los símbolos, bien sacralizando con cruces peñas y roquedos, bien construyendo una ermita. Posteriormente devino la identificación del numen con el demonio, actuando la cruz como repelente del ente diabólico que habitaba en la peña, y el fenómeno del eremitismo, pues uno de los cometidos de los anacoretas era asimilar el culto a las piedras, fuentes y árboles a los santos cristianos. Precisamente la permanencia, aunque vestigial y distorsionada por el paso del tiempo, como supervivencias culturales, de las creencias y leyendas asociadas a las *sacra saxa*, es lo que propicia su interés como materia de estudio, pues permiten acercarnos a la cosmovisión de las religiones prerromanas, donde cobraba especial singularidad la concepción sobrenatural

y mágica del paisaje, absolutamente ignota si nos limitamos a las fuentes escritas, ya sean documentales o epigráficas, y a los hallazgos arqueológicos. Lo cierto es que, tanto en España como en el resto de Europa, las peñas sacras no han sido valoradas por la arqueología prehistórica, surgida como ciencia en el siglo XIX, hasta fechas muy recientes. La ausencia de una visión crítica por parte de los estudiosos pioneros decimonónicos suscitó el escepticismo, como el del conocido prehistoriador Emile de Cartailhac, el mismo que se negó a reconocer la antigüedad de las pinturas de la cueva de Altamira⁸. Se estima que, como consecuencia del declive de la religiosidad ancestral ante el avance de la modernidad, solamente se conserva un 5 % de las peñas asociadas a ritos primordiales⁹. Dentro de las *sacra saxa* suelen excluirse las peñas con petroglifos o con textos epigráficos, ya que disponen de una disciplina propia para su estudio, aunque teóricamente pueden incluirse en nuestra categoría si aparecen acompañadas de elementos que denotan un uso ritual, como cazoletas, acanaladuras, escalones, etc. También quedan fuera de la categoría de peñas asociadas a ritos o leyendas los monumentos prehistóricos diferenciados por la arqueología, tales como dólmenes, menhires y crómlech.

Tipología y clasificación de las *sacra saxa*

Los espacios sagrados o *sacra loci* de la antigüedad abarcan una amplia diversidad. Como tipologías básicas se pueden proponer los siguientes¹⁰: *loca sacra libera* o espacios natura-

7 JIMÉNEZ BALBUEBA, C. 2024. *Opus cit.*: 89.

8 ALMAGRO-GORBEA, M.; HERNÁNDEZ SOUSA, J. 2021. «Las ‘peñas sacras’ en la Comunidad de Madrid». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CCXVIII-cuaderno II: 321.

9 ASUNCIÓN, J. 2022. *Peñas sacras de Navarra. En busca de un patrimonio ancestral*. Edición del autor. Pamplona, pp. 16.

10 GURRUCHAGA, M. 2024. «La arribada en la barca pétrea de las Cabezas Santas a Santander: una leyenda de trasfondo céltico». *Revista de Folklore* 514: 4.

les de significado religioso (montes, barrancos, lagos, pozas, fuentes, confluencias fluviales, cuevas, islas, cabos, acantilados, etc.); los árboles sagrados, ya sea individualizados o agrupados (bosques); las rocas sagradas o *sacra saxa*.

Ya más específicamente, siguiendo los criterios de Almagro-Gorbea¹¹ y de Almagro-Gorbea et al¹²., sugerimos la siguiente tentativa de

11 ALMAGRO-GORBEA, M. 2017. «Sacra Saxa: propuesta de clasificación y metodología de estudio». En M. Almagro-Gorbea y A. Garí (eds.) *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Volumen I: 10-33. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.

12 ALMAGRO-GORBEA, M.; ESTEBAN ORTEGA, J.; RAMOS RUBIO, J.A.; SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. 2021. *Berrocales sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular de la Hispania céltica*. Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Extremadura y Caja Rural de Extremadura. Badajoz-Cáceres, pp. 1-275.

clasificación de las *sacra saxa*, más con intencionalidad operativa para nuestros fines que como propuesta metodológica general:

PEÑAS NUMÍNICAS. Son aquellas que se identifican con la divinidad, con el *numen-loci*, son la manifestación o presencia de poderes religiosos o mágicos en sentido general, la materialización visible de un ente sobrenatural o fuerza anímica (deidad, espíritu, héroe mítico, etc.). A veces, carecen de características especialmente conspicuas o singulares que las hagan visualmente reconocibles. No se veneran como tales sino por ser la morada y el símbolo del *numen-loci*, que es quien detenta la sacralidad. Dentro de este tipo de peñas sagradas se pueden destacar, a su vez, algunos arquetipos específicos. Primero, aquellas relacionadas con el alma o espíritu de un difunto, y que por tanto infunden temor. Segundo, aquellas relacionadas con algún personaje mítico, que en nuestro ámbito cultural suelen ser moros o demonios. Tercero,

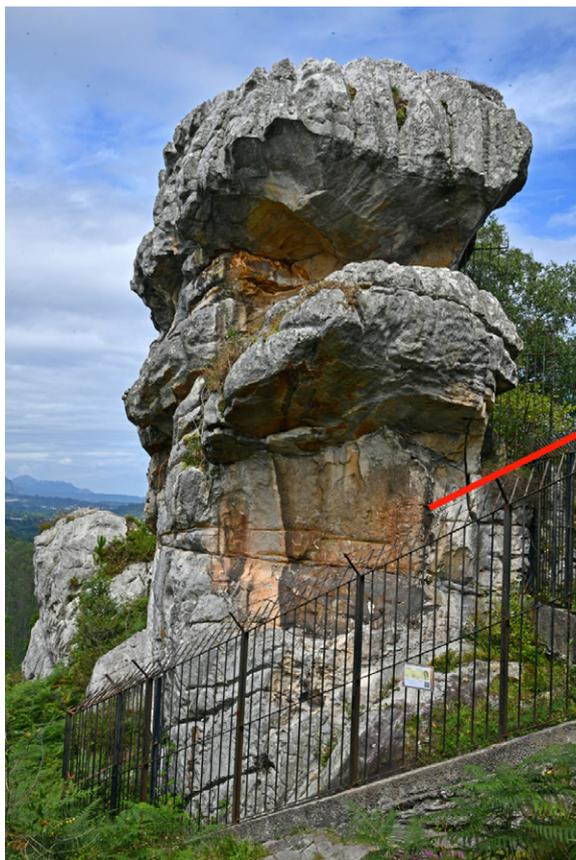


Figura 1. Un ejemplo de peña numínica es la llamada «Peña Tú», situada en la localidad asturiana de Puertas de Vidiago, perteneciente al concejo de Llanes, en cuya superficie está grabada una figura conocida como el «Ídolo de Peña Tú»

las relacionadas con algún tesoro oculto del que el personaje mítico simbolizado es custodio. Cuarto, las peñas con huellas petrificadas de seres míticos o legendarios.

Un ejemplo de peña numínica es la llamada «Peña Tú», situada en la localidad asturiana de Puertas de Vidiago, perteneciente al concejo de Llanes, en cuya superficie está grabada una figura conocida como el «Ídolo de Peña Tú». Se trata de un grabado esquemático de aproximadamente 1,1 m. de alto, consistente en dos círculos que representan los ojos y una línea vertical que sería la nariz. A su lado aparece una incisión, que podría representar una tumba o un cuchillo, y en la parte inferior ocho figurillas de color rojizo que parecen danzantes de una ceremonia dirigida a un sacerdote o chamán que porta algo parecido a un báculo. En cuanto a su significado, se han sugerido diversas hipótesis, como que se trate de una divinidad relacionada

con ritos funerarios, o bien de una diosa consagrada a la luna y a la muerte, a tenor de la presencia cercana de treinta y seis túmulos profanados en un momento indeterminado¹³.

ALTARES RUPESTRES. Se trata de aquellas que presentan signos visibles de su utilización como lugares dedicados a sacrificios y ceremonias religiosas. Tales señales consisten en escalones, cubetas, canalillos, cazoletas, etc. tallados en la piedra, a veces incluso orientados astronómicamente hacia puntos significativos del horizonte, como los ortos y los ocasos del sol en los solsticios o en los equinoccios. Este tipo de peñas sagradas son las que más han interesado a la arqueología, debido a la indudable transformación artificial que presentan. No obstante, la

13 CUESTA MILLÁN, J.I. 2023. *Piedras sagradas. Templos, pirámides, monasterios y catedrales. Arquitectura sagrada y lugares de poder.* Ediciones Nowtilus S.L. Madrid, pp. 284-287.



Figura 2. En el castro de Ulaca, situado en la localidad abulense de Solosancho, se encuentra un altar rupestre supuestamente dedicado a la celebración de sacrificios rituales

naturaleza de los usos rituales que en ellas se realizaban, no deja de ser hipotética e ignota, si bien la teoría sacrificial parece la más verosímil y aceptada, relacionada con la fertilidad, la magia o el renacimiento de las almas¹⁴. El rito, presumiblemente, era dirigido por un especialista o chamán, dotado de unas cualidades especiales, que le permitían entrar en contacto con el mundo sobrenatural. La presencia de anomalías y anisotropías geomagnéticas en el entorno de algunas *sacra saxa* refuerza la hipótesis chamánica, pues la exposición a variaciones en los campos electromagnéticos provoca efectos en el estado anímico y en la percepción en ciertas personas sensibles.

Un buen ejemplo de este tipo de *sacra saxa* lo tenemos en el Santuario de Ulaca, situado en el término municipal de Solosancho, provincia de Ávila. Se localiza a poca distancia de la pedanía de Villaviciosa, en un berrocal granítico y dentro del recinto amurallado de un castro vetón de la Edad del Hierro. El santuario consiste en un altar formado por un graderío de nueve escalones, una balaustrada con seis escalones, una pileta con forma más o menos circular y debajo de ella un pocillo de boca cuadrada, todo ello excavado en una pieza y rodeado por un cerco de piedra en el que sobresalen dos asientos ceremoniales de grandes proporciones. En la parte superior, hay dos piletas más, de escasa profundidad, comunicadas entre sí. Por su similitud con otro santuario existente en Panoias (Val de Nogueira, concejo de Vila Real, Portugal), que conserva una inscripción alusiva a la celebración de sacrificios humanos o de animales, se supone un uso y destino similar para el Santuario de Ulaca¹⁵.

14 BARROSO BERMEJO, R.M.; GONZÁLEZ CORDERO, A. 2003. «El papel de las cazoletas y los cruciformes en la delimitación del espacio: grabados y materiales del yacimiento de San Cristóbal (Valdemorales-Zarza de Montánchez, Cáceres)». *Norba* 16 n° 1: 75-121.

15 BENITO DEL REY, L.; GRANDE DEL RÍO, R. 2000. *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Librería Cervantes. Salamanca, pp. 161-163.

PEÑAS PROPICIATORIAS Y DE ADIVINACIÓN. Este tipo de *sacra saxa*, muy características de la Hispania prerromana, serían aquellas que se han utilizado como oráculos para la práctica de ritos de adivinación o propiciación de hechos futuros. El rito consistía unas veces en arrojar una piedra o canto a su cúspide en la que debía permanecer para garantizar su efectividad. Otras veces, se les formulaban preguntas esperando la respuesta en forma de sonidos, rebotes de otras piedras, etc. La acumulación de estos guijarros en su parte superior es lo que nos permite identificarlas. En el ámbito de la Península Ibérica, son más frecuente en la mitad occidental, donde predominan los substratos graníticos que la mitad oriental, predominantemente calcárea.

Un ejemplo de esta tipología lo tenemos en la llamada «Piedra de los Deseos», situada en la localidad de Fraella, en la provincia de Huesca. Se trata de una roca arenisca provista de una repisa a media altura a la que, según una tradición local, había que lanzar una piedra al pasar por el camino, pensando en un deseo. Si la piedra se quedaba en la repisa, el deseo se cumpliría, o al menos la petición sería transmitida al más allá. En caso contrario, el deseo no se cumpliría¹⁶.

PEÑAS RESBALADERAS. Se caracterizan por disponer de una rampa, surco o huella, en plano inclinado, producido por el deslizamiento reiterado. En este tipo de *sacra saxa*, no siempre resulta fácil distinguir si se trata de escenarios de ritos ancestrales o bien no son otra cosa que un lugar de juegos infantiles (toboganes). Son relativamente frecuentes en Zamora, Salamanca, Ávila, Extremadura y Galicia. En esta última región, folkloristas y arqueólogos han confirmado su relación con la fecundidad femenina y con los ritos prehistóricos de fertilidad, al igual que las peñas basculantes y las peñas fálicas¹⁷.

16 MONESMA, E. 2017. «Piedras rituales en el Alto Aragón». En M. Almagro-Gorbea y A. Garí (eds.) *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Volumen I: 312-313. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.

17 ALMAGRO-GORBEA, M. ALONSO ROMERO, F.

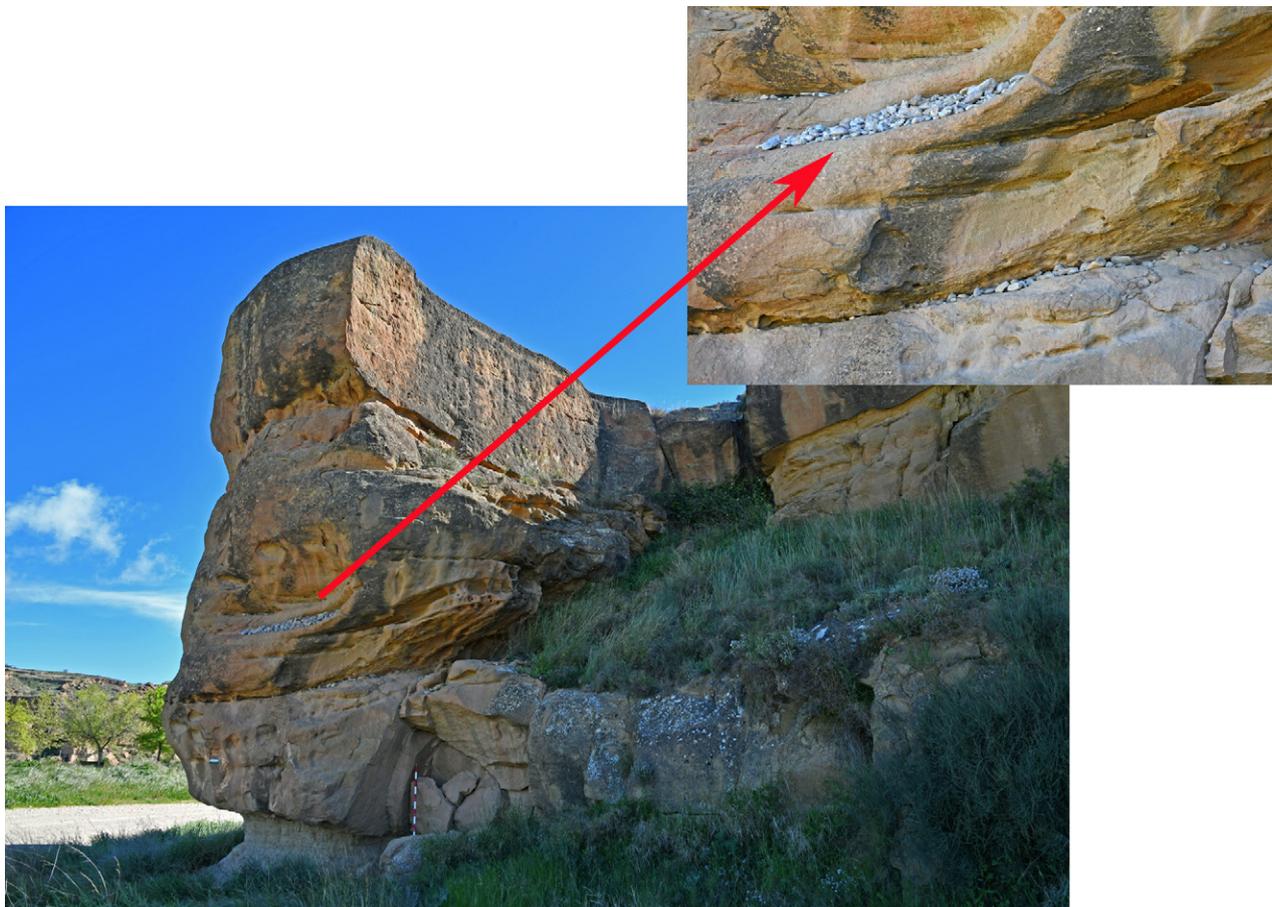


Figura 3. La llamada «Piedra de los Deseos», situada en la localidad de Fraella, en la provincia de Huesca, es una roca arenisca provista de una repisa a media altura a la que, según una tradición local, había que lanzar una piedra al pasar por el camino, pensando en un deseo

PEÑAS FÁLICAS. Se trata de peñas que, por su forma de pene o falo, se han vinculado con ritos ancestrales de fecundidad, motivo de honda preocupación para todos los pueblos y culturas, pues de ella ha dependido su supervivencia. Los menhires serían monumentos megalíticos, tal vez los más sencillos, cuyo significado puede converger en algunos casos con este tipo de rocas naturales. Para Mircea Eliade, el menhir puede considerarse una peña sagrada de carácter onfálico, que representaría el centro del mundo y el punto de unión de los espacios del cosmos, cielo, tierra e infierno. Tanto el centro

del mundo como su significante tendrían carácter sagrado¹⁸.

Ejemplo paradigmático de esta tipología de *sacra saxa* lo tenemos en el conjunto rocoso conocido como «La Peña de los Moros», localizado en el pequeño pueblo oscense de Ayera¹⁹. Su elemento más llamativo es una peña de piedra arenisca con forma que, inequívocamente, evoca a un gran falo de casi cuatro metros de altura y dos de diámetro, rematado en su parte superior por una cúpula con forma de glande. A unos tres metros se halla una segunda roca que dispone, a ras de suelo, de una pequeña

2022. *Peñas Sacras de Galicia*. Fundación L. Monteagudo. Betanzos (La Coruña), pp. 198-216.

18 ELIADE, M. 2011. *Opus cit.* 226.

19 MONESMA, E. 2022. *Cuevas rituales y piedras de fertilidad en el Alto Aragón*. Editorial Pirineo. Huesca, pp. 117-134.



Figura 4. Un ejemplo paradigmático de peña fálica lo encontramos en el conjunto rocoso conocido como «La Peña de los Moros», localizado en el pequeño pueblo oscense de Ayera Su elemento más llamativo es un picozo de piedra arenisca con una forma que, inequívocamente, evoca a un gran falo

cavidad excavada artificialmente en la que, hipotéticamente, debían colocarse las mujeres en cuclillas para recibir el poder fertilizante del gran falo. En la parte superior de esta roca se reconocen varias entalladuras (hornacina, pila). Su parte posterior se encuentra prolongada en dos grandes muros que perimetran un espacio entre ellos, con pequeñas hornacinas excavadas al exterior del muro norte. A unos metros hacia poniente, se encuentra un tercer bloque pétreo horadado a modo de queso de gruyere por múltiples agujeros, a cuya parte superior se accede por medio de una serie de escalones tallados en la roca. Se le atribuye un uso funcional como almacén de grano (silos). En todo el conjunto pétreo se observa una orientación astronómica de sus elementos, al encontrarse alineados el falo, la cavidad excavada y el conjunto de silos en sentido este-oeste, de tal modo que se pueden observar fenómenos solares en los equinoccios de primavera y otoño.

PEÑAS OSCILANTES. Su característica diferencial es que pueden ser movidas, o aparentar la

posibilidad de serlo, con poco esfuerzo, a pesar de sus dimensiones y considerable peso. De su pasado uso ritual o mágico queda más bien la posibilidad, pues pocas veces se conservan leyendas o tradiciones que lo testimonien. Cuando ha sido así, se trataba de ritos adivinatorios ordálicos o de fecundidad, lo que las relaciona con las de la tipología anterior.

Perteneciente a esta tipología, es muy conocida la llamada «Pedra de Abalar», situada junto al santuario de la Virxen da Barca, en la localidad coruñesa de Muxía. En Galicia, se llaman «pedras de abalar» a las piedras «que se mueven», y se les atribuye un carácter adivinator. Antes de la cristianización, evidenciada por la construcción del propio santuario, a la «pedra» se acudía para conseguir el dictamen o la sentencia divina, a través de su movimiento, sobre juicios, litigios o controversias²⁰.

20 BOUZAS, P.; DOMELO, X.A. 2009. *Mitos, ritos y leyendas de Galicia*. Ediciones Martínez Rica. Barcelona, pp. 14-17.

LECHOS RUPESTRES (SEPULTURAS). Este tipo de *sacra saxa* corresponden a espacios rupestres excavados o tallados por la mano humana desde el Neolítico, con finalidad sepulcral. A veces se trataba de sepulturas aisladas, pero con la expansión del cristianismo lo habitual son conjuntos de tumbas o necrópolis, en número variable. En estos sepulcros pétreos, el cuerpo del difunto se abraza a la eternidad de la roca, sirviendo tanto para humildes anacoretas como para reyes, como ocurre con las sepulturas originarias de los tres primeros monarcas aragoneses, Ramiro I, Sancho Ramírez y Pedro I, excavadas en la roca del Monasterio Viejo de San Juan de Peña, en la provincia de Huesca. La talla de sarcófagos de piedra era otra alternativa para depositar el cuerpo en una morada imprecadera, siguiendo el principio metodológico según el cual, si un santo exige un sarcófago, también un bonito sarcófago acaba exigiendo un santo.

La mayoría de las sepulturas rupestres que existen en nuestro ámbito tienen una cronología tardo-antigua y altomedieval, y a menudo se relacionan con comunidades eremíticas y cenobíticas primitivas.

Muchos restos de estas singulares sepulturas han desaparecido por descuido de las autoridades en su obligación de preservar el patrimonio arqueológico, si bien todavía se pueden reconocer ciertas claves interesantes para su interpretación. Por ejemplo, la presencia en las necrópolis rupestres de pequeñas tumbas antropomorfas, que delatan su destino a albergar cuerpos infantiles, induce a suponer que, en estos casos, pudo tratarse de cenobios de origen familiar, semejantes a los constituidos, y bien conocidos, en los tiempos visigodos de Fructuoso en la tebaida leonesa del Bierzo. Puede ser que, en aquellos años en los que el cristianismo hispano se encontraba alejado de la influencia normativa de Roma, casas enteras, con familiares cercanos, e incluso siervos, se entregasen a la vida cenobítica, sin control de la autoridad eclesiástica correspondiente y siguiendo unas normas de conducta primitivas, en las que solo contarían las intenciones trascendentes de sus miembros²¹.

21 ATIENZA, J.G. 1992. Monjes y monasterios españoles en la Edad Media. Ediciones Temas de Hoy S.A. Madrid, pp. 145-146.



Figura 5. Cementerio del monasterio de Khor Virap, en Armenia. Sarcófagos de piedra destinados a contener los cuerpos de los monjes

Del estudio de las tumbas excavadas en la roca han surgido diversos sistemas de clasificación, que han servido como criterio para su datación y caracterización, ante la habitual falta de restos óseos o ajuares en su interior, debido principalmente al pillaje y saqueo que han sufrido a lo largo del tiempo. Siguiendo la taxonomía propuesta por López Quiroga y García Pérez²², y de manera muy básica y simplificada, las tumbas excavadas en roca se pueden clasificar por su forma (rectangular, oval o en bañera, trapezoidal, antropomorfa), por su compostura (excavadas o sarcófagos de piedra), por su geografía (orientales y/o catalanas, occidentales y/o navarras y/o castellanas, etc.), por su interpretación histórica en función de contexto espacio-temporal (al aire libre, intramuros, con o sin revestimiento, con o sin orientación oeste-este, con presencia de insculturas o grafitis, etc.). Una conclusión interesante a la que llegan estos autores es que las tumbas de forma rectangular, trapezoidal y en bañera son mayoritarias en el siglo VII, mientras que en época altomedieval, entre los siglos VIII y X, la mayoría corresponden a tumbas de forma antropomórfica, si bien esta circunstancia no se presenta de manera exclusiva ni excluyente, ni es característico de un grupo concreto de población, ya sea religioso (cristianos, judíos, musulmanes) o etno-cultural (hispano visogodos, mozárabes, repobladores, peregrinos foráneos, etc.).

Por otra parte, la relación entre las iglesias medievales y la existencia de cementerios rupestres en su entorno está bien documentada en el románico castellano, valiendo como ejemplo las necrópolis asociadas a templos de repoblación, como las de Baudelio de Berlanga, Duruelo de la Sierra, Palacios de la Sierra, etc. La Iglesia, ante la necesidad de proteger los templos y

los cementerios de los malos espíritus, además de sacralizar el espacio, acabó permitiendo el uso de elementos de carácter apotropaico para proteger a los vivos de las almas de los difuntos que podían quedar en torno a las sepulturas²³. Los camposantos medievales fueron una temprana sacralización del lugar donde después se edificaría el templo románico. La orientación de las tumbas siguió la costumbre bajo imperial de asociar los sepulcros a los centros de culto (*martirium*, *confessio*, *memoria*), siendo variada, aunque predominante la norte-sur, para, a partir de siglo XII, ordenar las necrópolis con la construcción del templo románico en orientación oeste-este²⁴.

PEÑAS SOLARES. Este tipo de *sacra saxa* lo forman aquellas peñas relacionadas con fenómenos y eventos astronómicos, cuyo estudio detallado entra de lleno en el ámbito de la arqueoastronomía. Los cambios observables, y periódicamente repetidos, en la posición de los astros principales, es decir, del sol, la luna y las estrellas, han servido para regular la actividad individual y colectiva de los seres humanos, conforme a un orden cósmico. Así mismo, han inspirado la imaginación de la que surgieron los primeros mitos y creencias religiosas de la humanidad, como un fenómeno transversal a todas las culturas arcaicas.

Con el avance los estudios arqueoastronómicos, se ha podido comprobar que muchos monumentos y *numen loci* de la antigüedad, tienen una orientación astronómica hacia determinados acontecimientos solares o lunares. Dentro los relacionados con el sol, hay cuatro de especial relevancia, los dos equinoccios y los dos solsticios. El sol, como astro-rey, fuente de luz, calor y vida, era objeto de veneración y culto por muchos pueblos prehistóricos. Los cultos solares estuvieron, por tanto, presentes en la mayoría de las religiones ancestrales, como

22 LÓPEZ QUIROGA, J.; GARCÍA PÉREZ, L. 2014. «Las tumbas excavadas en la roca en la Península Ibérica. Tipología, cronología y problemas de interpretación». En López Quiroga, J; Martínez tejera, A.M.; Pergola, P.; Perin, P.; Vannini, G. (eds.) *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo Medieval: de la investigación a la puesta en valor*. BAR International Series 2591: 36-83.

23 VAUCHEZ, A. 1995. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Cátedra. Madrid, pp. 143.

24 JIMÉNEZ BALBUENA, C. 2024. *Opus cit.*, pp. 216.

se puede constatar en enclaves arqueológicos tan conocidos como Stonehenge, Machu Pichu, etc. Tan importante era el culto al sol, y en especial la conmemoración del solsticio de invierno, que es cuando tiene lugar la noche más larga del año, y a partir de ese momento las horas de luz van aumentando, que en su afán aculturador y erradicador de creencias paganas, la Iglesia estableció la fecha del nacimiento de Cristo en el veinticinco de diciembre.

PAREIDOLIAS. La pareidolia es un fenómeno de origen psicológico que consiste en percibir una imagen e interpretarla como representación de otro ser u objeto, al que recuerda, de forma más o menos subjetiva, por su forma. El grado de semejanza condicionará la mayor o menor unanimidad con que pueda ser percibida. En el caso de las peñas, la pareidolia permite percibir mentalmente objetos familiares o fantásticos en ellas, siempre bajo el filtro de la tendencia del cerebro a identificar patrones ya conocidos o significativos culturalmente. También las pareidolias debieron jugar un papel importante en la evolución humana, pues aun tratándose de una

percepción falsa, pudieron estimular la memoria visual y, por ende, la del imaginario colectivo propiciatorio de las primeras interpretaciones míticas. Este fenómeno interesa tanto a la antropología como a la psicología para comprender cómo el sistema visual humano interacciona con el cerebro, y también para entender el origen del arte rupestre prehistórico. Ampliamente extendido por el mundo desde el Paleolítico, se relaciona con la creencia mágica de que «lo semejante produce lo semejante», así como con las mismas raíces del animismo²⁵. La pareidolia responde a un estímulo sensorial interpretado erróneamente como una forma reconocible, que a menudo se vincula con el animismo en la creencia de que las cosas inanimadas tienen espíritu, y en consecuencia son sagradas²⁶. Un fenómeno psicológico que, junto con la hie-

25 FRAZER, J.G. 1907-1915 (2022). *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica de España S.L. Madrid, pp. 34-36.

26 ALMAGRO-GORBEA, M. ALONSO ROMERO, F. 2022. *Opus cit.*, pp. 37-38.

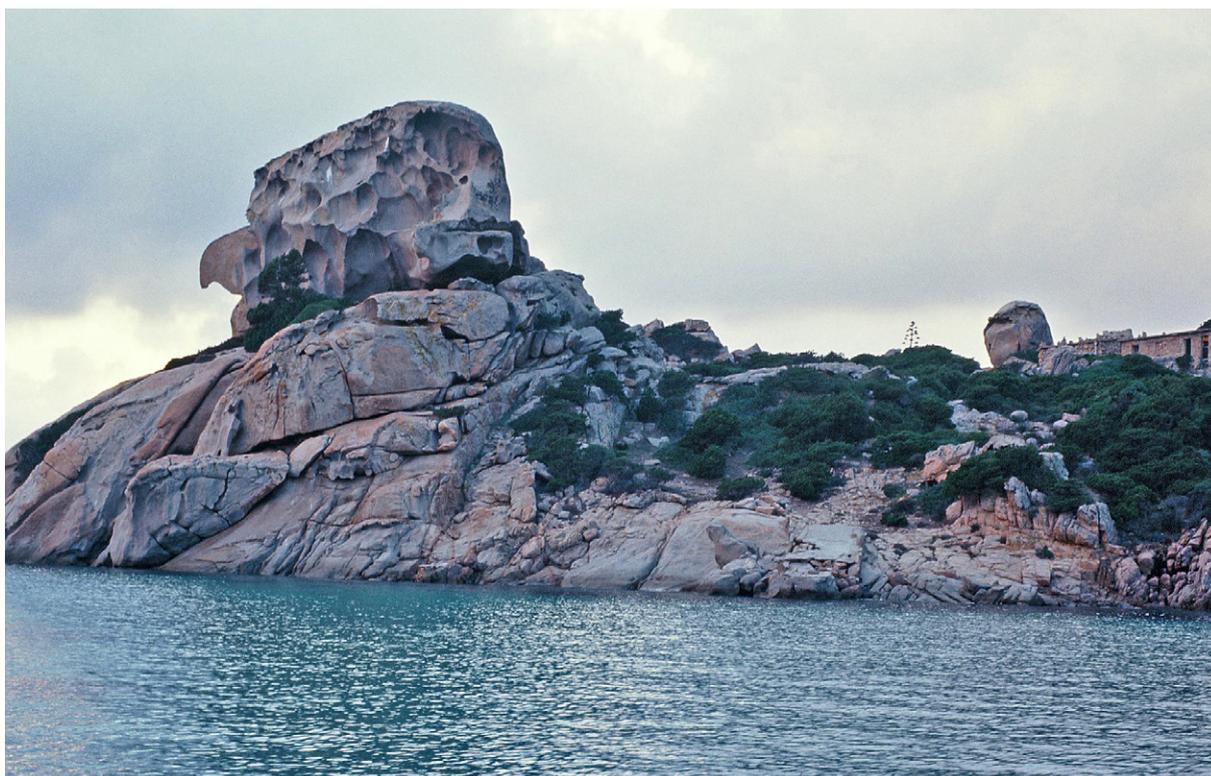


Figura 6. «La Strega» (La Bruja) es una pareidolia modelada por la erosión del granito sometido al clima marítimo, situada en el archipiélago de La Maddalena, al norte de la isla de Cerdeña

fanía, son propios del ser humano en todas las épocas, culturas y lugares. Incluso de ello se sacó provecho en el proceso de asimilación de los elementos paganos en la religiosidad popular del primer cristianismo, uniendo el simbolismo que la propia forma sugiere por su semejanza con la advocación mariana o con algún personaje eclesiástico.

PEÑAS CON HUELLAS MÍTICAS. Se trata de aquellas a las que se les atribuye ser contenedoras de la impronta de seres o númenes míticos, aunque la mayoría de ellas hayan sido posteriormente cristianizadas, sustituyendo al original héroe mítico por Jesucristo, la Virgen o algún santo. Su carácter sagrado viene dado, al igual que en las pareidolias, de las cuales tal vez puedan considerarse una variante, por los caprichosos efectos de la meteorización de las rocas, por la existencia de intrusiones o mineralizaciones diferenciales o por la presencia de fósiles. Un buen ejemplo de este tipo de *sacra saxa* lo encontramos en San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo, Vizcaya), donde según la leyenda, se conservan las cuatro huellas que dejó San Juan cuando desembarcó en el puerto y llegó hasta el lugar donde se halla la ermita erigida bajo su advocación. Cuenta la leyenda, en una de sus versiones, que a San Juan le decapitaron en Bermeo y que, brincando cual gallina sin cabeza, dio tres grandes saltos que le permitieron llegar hasta la ermita. Dichos saltos dejaron cuatro improntas grabadas sobre las rocas. Una situada en la puerta de las murallas, otra al borde del camino, la tercera en un cruce de calzadas en la campa denominada *Burgoko landie*, y la cuarta, de la que no se ha encontrado rastro, en la base del peñón donde se inician las escaleras que conducen a la ermita²⁷.

PEÑAS-TRONO. Las peñas trono o tronos rupestres son aquellas que presentan un rebaje o talladura, llevada a cabo con mayor o menor nivel de detalle, y que les confiere la forma de un asiento, con respaldo y a veces con apoya-

brazos. Su ubicación suele situarse en lugares con amplia visión sobre paisajes en algún modo sagrados o simbólicamente significativos, y a menudo aparecen acompañadas de peñas-altares y peñas con grabados, formando complejos santuarios rupestres. Una de las piedras-trono más conocidas es la llamada Silla de Felipe II, en San Lorenzo del Escorial, utilizada por este monarca, según la tradición, para la observación de las obras de construcción del monasterio de El Escorial. No obstante, las teorías más verosímiles señalan hacia un altar de sacrificios de origen vetón, caracterizado no solo por los asientos, sino también por la presencia de escaleras, oquedades y pilas. Sin embargo, actualmente su estado se nos muestra bastante alterado por las reformas practicadas en los siglos XIX y XX en aras a facilitar las visitas²⁸.

PEÑAS SONORAS. Son aquellas en las que se producen fenómenos acústicos, a los que la mentalidad popular y primitiva ha atribuido poderes mágicos. Su estudio se enmarca en la rama de la Arqueología conocida como Arqueoacústica, surgida recientemente. Estos fenómenos consisten en la emisión de un sonido característico al ser golpeadas, o bien por causas naturales, como el viento o los cambios de temperatura. Otra categoría de *sacra saxa* relacionada con estas peñas son las que emiten sonidos «mágicos», en tanto a que no pueden escucharse por vía auditiva sino por medios extrasensoriales (imaginación, sugestión, estados alterados de conciencia, etc.).

PEÑAS CON CRUCES Y CRISTIANIZADAS. En su afán aculturador, el cristianismo intentó erradicar todo culto pagano anterior mediante la apropiación de los espacios sagrados precristianos. Uno de los métodos para lograrlo, quizá el más simple y primitivo, fue grabar cruces en las peñas y roquedos para alejar al «numen pagano» que habitaba en ellos, que el cristianismo identificó con el demonio. De manera casi paralela al grabado de cruces en las rocas,

27 ERKOREKA, A. 2018. *Historia, tradiciones y secretos de San Juan de Gaztelugatx. Doniene bilduna*. Bilbao, pp. 325-332.

28 ALMAGRO-GORBEA, M.; HERNÁNDEZ SOUSA, J. 2021. *Opus cit.*, pp 346-348.



Figura 7. La Silla de Felipe II es un trono rupestre que, de acuerdo con las teorías más verosímiles, podría tratarse de un altar de sacrificios de origen vetón

irrumpió sobre el espacio rupestre el fenómeno del eremitismo, pues uno de los cometidos de los anacoretas era asimilar el culto a las piedras, fuentes y árboles a santos cristianos²⁹. Las modificaciones en las estructuras de las cuevas, tales como hornacinas, altares, bancos e insculturas de simbología cristiana, permiten pensar en su uso como celdas eremíticas y oratorios, si bien muchas de ellas se han utilizado posteriormente en nuestro ámbito como alojamiento ganadero, construyendo cerramientos de mampostería y puertas de acceso. Las primeras ermitas y santuarios cristianos pueden responder a la recuperación o continuidad de antiguos espacios culturales bajo nuevas formas de religiosidad, lo que no excluiría la amortización del referente anterior a nivel local. La cristianización supuso también la resemantización progresiva de las deidades locales o de las divinidades romanas en santos, cuyo culto continuó la labor de mediación entre los dioses y los fieles, muchos de

ellos conservando su poder taumatúrgico, lo que facilitó su asimilación. Con Teodosio I (379-395), emperador de origen hispano, se aceleró la difusión y transferencia de los espacios sagrados paganos y de las festividades de culto anteriores en un primer santoral, evidenciando el sincretismo religioso y la pervivencia de cultos precristianos. En las zonas rurales poco pobladas y por ende menos romanizadas, la evangelización se produjo de forma más tardía, en torno al III Concilio de Toledo del año 589, y se caracterizó, entre otras cosas, por la frecuencia de advocaciones en las ermitas más antiguas a santos y mártires de la persecución de Diocleciano y a apóstoles³⁰. No obstante, la pervivencia en el folklore y en las tradiciones del culto en torno a fuentes, piedras y árboles confirmaron la confianza en los supersticioso. Ante ello, la Iglesia no tuvo más remedio que recoger las orienta-

29 JIMÉNEZ BALBUENA, C. 2014. *Opus cit.*, pp. 91.

30 ORLANDIS ROVIRA, J. 1966. «El elemento germánico en la Iglesia Española del siglo VI». *Anuario de Estudios Medievales* 3: 27-64.

ciones de la piedad popular compatibles con la doctrina cristiana.

En estas zonas alejadas de la influencia romana, debió ser fundamental la labor de cristianización de los eremitas, responsables de la erradicación de los cultos paganos y de la amortización de los espacios rituales de las zonas menos romanizadas, es decir de facilitar la unión de la religión administrada con la vivida. La presencia de cruces talladas en las paredes y las rocas, así como la existencia de eremitorios, pone de manifiesto la importancia de su papel a la hora de cristianizar los espacios paganos. El eremitismo y la vida asceta fue, desde el siglo IV d.C. una forma de monacato regida por la idea original del cristianismo de vivir la castidad, el ayuno y el recogimiento espiritual alejados del mundo en parajes marcados por su particular simbolismo sacro. Las intensas relaciones de los primeros cristianos peninsulares con oriente, donde parece tener su origen, y con el norte de África, las peregrinaciones y la literatura apolo-gética, favorecieron la difusión de una práctica ascética que se había iniciado en Egipto con figuras como la de San Antonio Abad, y posteriormente con San Jerónimo. Las primeras manifestaciones del eremitismo en Hispania son del siglo V d.C. Inicialmente, estas prácticas se intentaron prohibir por considerarlas relacionadas con el carácter ascético del priscilianismo, y por el desapego de los eremitas a la doctrina oficial de la Iglesia. La valoración del priscilianismo como herejía favoreció la progresiva regulación del ascetismo por parte de los concilios y la transformación del movimiento hacia el cenobitismo que enfatizaba la vida en común. La independencia y falta de regulación del anacoreta, pronto suscitó la crítica de Padres de la Iglesia, como San Isidoro³¹. La oposición de la autoridad eclesiástica al creciente auge de las comunidades eremíticas, y la escasa reglamen-

tación de la vida de los solitarios, provocaron su progresivo decaimiento y el triunfo de las formas cenobíticas de monacato a lo largo del siglo VII³².

De la pervivencia en el pueblo de la religiosidad prerromana da cuenta la condena reiterada de las prácticas, supersticiones y magia vinculadas a los cultos a la naturaleza sacralizada (agua, piedra, árbol) en los concilios ecuménicos, reforzando la idea de que la ortodoxia de la Iglesia no iba contra el paganismo romano, posiblemente ya erradicado, sino contra unos cultos prerromanos centrados en torno a diversos elementos de la naturaleza, llevados a cabo con el fin probable de propiciar la fertilidad de los campos³³. Dado que la mayoría de las comunidades vivían de la agricultura, y por tanto reticentes a abandonar sus ritos de fertilidad, la Iglesia optó por asumirlos resemantizando las antiguas tradiciones en las festividades de los santos, propiciando un sincretismo que favoreció el triunfo de la nueva religión, al hacerla más fácilmente asimilable por las poblaciones recientemente convertidas³⁴. Antes del siglo XI, las devociones cristianas votivas se centraban en los mártires y en sus reliquias. A partir del siglo XII, la devoción mariana, promocionada por el Císter, heredó la tradición de las diosas-madre vinculadas a los paisajes sagrados, ocupando el lugar de los santos locales³⁵.

PEÑAS LEGENDARIAS. Finalmente, incluimos en este grupo a aquellas peñas relacionadas con alguna leyenda, no necesariamente cristiana, ni siquiera religiosa, a veces desafiante de

31 MUÑOZ JIMÉNEZ, J.M. 1994. «Eremitismo y eremitas rupestres en la cuenca del Henares en el Siglo de Oro». *IV Encuentro de Historiadores del Valle del Henares: 615*. Institución de Estudios Complutenses. Universidad de Alcalá de Henares.

32 AZCÁRATE GARAI-OLAUN, A. 1991. «El eremitismo de época visigoda. Testimonios arqueológicos». *Codex Aquilarensis* 5: 141-179.

33 BROWN, P. 2021. *El culto a los santos*. Ediciones Sígueme. Salamanca, pp. 71, 92.

34 MAC MULLEN, R. 1997. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale University Press. New Haven-Londres, pp. 103-149.

35 CHRISTIAN, W.A. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Editorial Nerea. Madrid, pp. 36-37.

toda lógica o pensamiento racional, presentándonos seres y comportamientos extravagantes, otras veces con atisbos de veracidad, al evocar hechos reales que la tradición ha ido desdibujando hasta convertirlos en legendarios, bajo la voluntad visionaria del narrador. Muchas de estas peñas han forjado su leyenda a partir de pareidolias. Los ejemplos de esta tipología de *sacra saxa* son innumerables, pero citemos, aunque solo sea a modo de sucinta muestra, la piedra donde San Millán venció a Satán en los aledaños del monasterio de Suso, en La Rioja; el Roque Nublo de Gran Canaria y su leyenda de los guanches enamorados; la Roca Grossa de Vilaframés (Castellón) que al tocarla invocando tres deseos, uno de ellos se cumplirá; el Pedrón de Padrón (La Coruña), al que se ató la barca que portaba el cuerpo decapitado del apóstol Santiago; la arqueta de piedra que sirve de sarcófago a San Millán de la Cogolla con poderes curativos y apotropaicos; la roca de San Gil, originariamente un menhir trasladado al interior del santuario de la Virgen de Nuria (Queralbs, Girona), que propiciaba el embarazo a la mujeres que frotaban sus genitales con la piedra; las dos piedras de la abadía del Sacromonte, en Granada, donde se dice que quien besa la primera de ellas se casa ese año y quien besa la segunda se descasa al poco tiempo, etc.

(Continúa en el siguiente número con: 'Aproximación al catálogo de peñas sagradas y legendarias de la provincia de Segovia'.)

NATURALEZA Y MÚSICA: EL JARDIN SONORO (II)

M^a Soledad Cabrelles Sagredo



Edificio Villanueva en el Real Jardín Botánico de Madrid y Estatua de Carl von Linneo
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jardin-Botanico-Madrid-Linneo.jpg>

El jardín, como espacio singular y estimulante de los sentidos, ha estado sometido a diferentes interpretaciones subjetivas, artísticas, sociales y culturales a través de los siglos. También ha servido para mostrar la incesante búsqueda del inconsciente colectivo por encontrar el arquetipo del paraíso terrenal, refugio de belleza y abundancia que ha favorecido la reconciliación de la realidad con los conceptos ideales.

Muchos compositores, pintores y filósofos, se han sentido atraídos por reflejar de forma

auditiva, visual o conceptual, la imagen mental sugerida por el jardín a fin de convertirla en auténtica mediadora que hace pasar por la subjetividad del artista la percepción obtenida del natural.

Por ello, el jardín como lugar de inspiración y exploración auditiva, goza de abundante presencia en la composición musical cuyo propósito consiste en trasladar a la partitura el tipo de relación tripartita establecida entre naturaleza (emisor), música (medio artístico) y ser humano (receptor).

Introducción

En el entorno exterior del jardín existe gran variedad de sonidos. No siempre somos conscientes de captar todo lo que suena ya que, poco a poco, por circunstancias de la actual vida cotidiana nos hemos acostumbrado a no escuchar y, generalmente, lo que hacemos es solamente oír. La audición con un propósito determinado es algo que se aprende y debemos practicarla con atención, porque enriquece la escucha y convierte el hecho acústico en un acontecimiento excepcional e irrepetible que transcurre en el tiempo sin posibilidad de repetición.

El jardín puede transportar al ser humano a espacios oníricos que predisponen a reflexionar sobre la existencia, el sentido de trascendencia, origen y retorno, así como invitar al deleite o al ámbito festivo, para establecer un diálogo con la naturaleza como metáfora musical y poética.

El compositor, con las obras musicales, trata de describir rasgos dominantes de un determinado espacio ajardinado, enviando mensajes auditivos y vínculos entre la ficción recreada y la realidad evocada.

Por todo ello, la relación entre jardín, música y ser humano apela a la imaginación del sujeto que, a través de los estímulos sensoriales recibidos, explora percepciones estéticas (vista y oído) según el espacio y el tiempo (lugar y hora del día). Dicha percepción desvela aspectos visuales y auditivos trasladados al ámbito musical, para evocar sensaciones del entorno con el empleo de timbres, melodías, armonías y recursos rítmicos. Ambos sentidos, en paralelo, potencian la capacidad de generar imágenes mentales para ilustrar atmósferas o estados de ánimo diferentes.

La tarea de diseño y realización de los jardines abarca unos cuatro mil años de historia cultural, es decir, desde los jardines más antiguos que se conocen hasta los más recientes.

En los orígenes, los jardines eran oasis en los desiertos de Oriente Medio, aunque también se

han encontrado ejemplos documentados en las culturas fluviales de Mesopotamia y Egipto, ya que las aguas del Éufrates, Tigris y Nilo irrigaban preciosos jardines y huertos desde fechas tempranas, hacia el año 2000 a J.C.

El agua, como elemento fundamental de la vida, puede transformar incluso el marco más hostil de nuestro planeta. Muchos de los jardines excepcionales del mundo son célebres no solo por su belleza sino por su manera de aprovechar el recurso natural del agua, que el ser humano ha aprendido a utilizar para evidenciar el protagonismo de dicho elemento desde variados enfoques y en diferentes ámbitos geográficos.

El jardín está formado por aspectos tangibles identificados con una serie de elementos como edificios, sistema de distribución de agua o elección de vegetación y aspectos intangibles de valor inmaterial que permiten al visitante, habitante o comunidad, poder arraigar en un determinado lugar generando un vínculo emocional y de afinidad con el medio. Este patrimonio natural posee una dimensión cultural que es conveniente considerarla como marco de referencia para elaborar estrategias de conservación que, por su carácter efímero, requiere de una formación específica a fin de controlar y mantener su significado sin excesiva alteración de las características de cada época.

Los sonidos escuchados en un jardín son manifestaciones auditivas diferenciadoras, que definen un determinado espacio y actúan como elementos acústicos para reconocimiento, identificación y recreo auditivo en el ámbito de la percepción sensorial.

Con frecuencia, los planteamientos visuales de la percepción del medio prevalecen frente a los estímulos auditivos y el sonido no es entendido como un elemento físico con protagonismo propio, sino como un elemento de información y de unión sin poseer identidad por sí mismo.

Desde las últimas décadas del siglo xx, varios profesionales especializados han realizado investigaciones en relación con el medio ambiente y el sonido, aportando nuevas perspectivas para optimizar su planificación.

Kevin Lynch, arquitecto y urbanista estadounidense, ha profundizado sobre temas de organización del espacio y el territorio. También ha realizado estudios sobre la influencia del medio ambiente en las personas que lo habitan y los sentidos implicados en el acto comunicativo. Observó que cada jardín o ciudad posee un entorno que condiciona la percepción del visitante y cumple distintas funciones multisensoriales como las visuales, auditivas, olfativas, emocionales, informativas y estéticas, así como de temperatura, humedad o de equilibrio, a través de interacciones con dicho medio que facilitan las experiencias significativas. Todo ello, contribuye a establecer el concepto y la valoración del término «identidad», definido como el conjunto de características que hace posible reconocer un lugar como «espacio singular diferenciado de otros». Cada sonido o conjunto de sonidos de un ambiente sonoro posee «significado simbólico» derivado de dichas interacciones, por tanto, contexto y sonido son dos aspectos que están estrechamente relacionados con la percepción.

En nuestro caso, nos interesa el aspecto auditivo, es decir, la «identidad sonora» constituida por la diversidad de sonidos de un espacio concreto cuya atmósfera podemos habitar y escuchar.

El sonido incide en la representación mental del espacio de un jardín y posee un carácter referencial destacado, ya que contribuye a la interpretación perceptiva del lugar y establece relaciones físicas y psicológicas entre sujeto y sonido escuchado. De esta forma, las características acústicas de los espacios ajardinados con presencia de sonidos naturales (canto de aves, ranas en estanques, viento, ramas de árboles en movimiento, etc.) aportan calidad simbólica de tranquilidad y potencian el sentimiento de espacio asociado a la calma, como ambiente so-

noro que se opone al ruido. Durante los paseos por los senderos de los jardines, la mayor parte de sus visitantes consideran que la percepción recibida es la de un paisaje sonoro vivo, atractivo, que posibilita la atención de la escucha y favorece un estado de ánimo de serenidad.

Pascal Amphoux, arquitecto y geógrafo franco-suizo, ha estudiado temas de diseño y estética del paisaje, basados en el análisis de la percepción de espacios públicos con la intervención de tres elementos: entorno sonoro (descripción física), medio sonoro (interacción vivencial y cultural) y paisaje sonoro (representación de la experiencia auditiva múltiple). Dicha trilogía constituye un sistema de comunicación completo (naturaleza, hombre y sonido), en el cual existen dos variables, a menudo ignoradas en la teoría y praxis ambiental pero influyentes en la percepción auditiva: en primer término, la relación afectiva con el sonido y, en el segundo, la importancia de la memoria emocional del contexto en el que éste es producido.

Otras investigaciones se han centrado en analizar el sonido desde una perspectiva integral y han tenido en cuenta el sonido-sentimiento de bienestar, que puede contribuir al enriquecimiento sensorial de diferentes lugares donde el ser humano desarrolla su vida. Así, la presencia de los sonidos en un jardín contribuye al proceso mediante el cual los ambientes se convierten en «lugares», imprimiéndoles una atmósfera particular generadora de múltiples y variadas sensaciones, sentimientos y significados. Por ello, la valoración subjetiva del ambiente sonoro no depende únicamente de su intensidad sino de la información contenida en el mismo y del contexto en el que es percibido, junto con los significados sociales y culturales de los propios sujetos, ya que la respuesta ante un determinado estímulo surge del significado que le es atribuido y no solamente por los rasgos físicos del entorno. Por tanto, la percepción y reconstrucción del mundo está condicionada por los propios valores y circunstancias vitales.

En cada experiencia personal existe una elaboración organizada del lugar a través de los

sonidos, como espacio sonoro singular, cuyo análisis y almacenamiento permanecerá recogido en la «memoria auditiva individual» y, a nivel representativo, quedará en el recuerdo asociando vivencia y sonido conjuntamente.

El jardín a través de la historia

Desde la Antigüedad, la preocupación por la belleza y la utilidad de los jardines ha sido primordial para la vida de los pueblos.

En Mesopotamia, los reyes sumerios de la Dinastía III ubicados en la ciudad de Ur (siglo xx a J.C.), ya disponían de un alto grado de organización social centrado en torno al palacio y al templo como lugares de producción, almacenamiento de excedentes y actividades comerciales. Los jardines, situados dentro de ambos recintos, permitían disfrutar de la belleza del lugar y de la riqueza de los frutos del palmeral, así como de las plantas aromáticas, imprescindibles en la elaboración de perfumes y deliciosos platos para los banquetes.

Los reyes asirios transmitieron la iconografía de los enormes y lujosos jardines reales, a través de los relieves del palacio de Asurbanipal en Nínive, como espacios empleados para el esparcimiento y reserva privada de caza según describen las imágenes legadas.

En Egipto, se desarrolló mucho la sociedad al amparo de la gran inundación anual del río Nilo cuando éste se desbordaba y cubría extensas superficies de sus márgenes, bajo una espesa capa de lodo negro, fertilizando el terreno a su paso. Así, todo Egipto se convertía en un inmenso jardín y cultivos de regadío con pueblos y ciudades que crecían en las márgenes de dicho río. En los salones de los palacios faraónicos construidos en Tebas y El Amarna (Dinastía XVIII), había magníficas pinturas mostrando jardines con plantas acuáticas y palmeras repletas de aves. Los nobles egipcios encargaban plantar grandes árboles importados de otras regiones que, por vía marítima, eran embarcados junto con otros esquejes o pequeños ejemplares para

formar avenidas sombreadas y protegerse de las altas temperaturas. En las tumbas de los nobles, hermosas pinturas mostraban jardines con árboles, plantas, estanques y viñas.

En los relieves del templo de la reina-faraón Hatshepsut, situado en Medinet Habu (siglo xvi a J.C.), está atestiguada la llegada de una expedición marítima procedente de Punt, donde aparecen grandes naves cargadas de todo tipo de ánforas, fardos, bueyes, mandriles, árboles exóticos de incienso y mirra, llevados en grandes macetas para facilitar su transporte.

También los perfumes extraídos de determinadas plantas aromáticas eran considerados, por la alta sociedad egipcia, un elemento esencial para el uso personal. En el ámbito comercial, tuvieron gran protagonismo y eran fabricados en laboratorios, con ubicación muy cercana a los templos, utilizando una base de aceite vegetal y grasa animal sometida a la maceración de flores, raíces y plantas. Los cultivos de flores como lotos o lilas y de árboles frutales como naranjos o limoneros, desempeñaron un papel destacado en los jardines egipcios como materia prima para el proceso de producción de esta ingente perfumería. Las fragancias y los aromas exquisitos estaban muy valorados, por lo que su conservación en envases adecuados era fundamental a fin de retenerlos durante tiempo prolongado.

El perfumista debía luchar contra la circunstancia de usar sustancias que, algunas veces, se evaporaban al cabo de pocas horas expuestas al aire. Con este motivo, combinaba fragancias demasiado volátiles con otras más perennes para alargar la vida olfativa de los perfumes. También producía esencieros y recipientes de diversos materiales que permitían mayor duración del contenido y conservaban mejor sus cualidades ya que el aroma quedaba prisionero. Sin embargo, siempre ha resultado un intento difícil retener un perfume, al igual que pretender congelar en el aire una nota musical, ambos poseen la característica de ser efímeros.

En la antigua Persia, los Aqueménidas organizaron el jardín de forma simétrica, a lo largo de un eje, con terrazas escalonadas construidas con grandes piedras que servían de estructura para colocar la tierra donde se plantaban árboles, arbustos y plantas aromáticas. En esta época surgieron los jardines más impresionantes por sus dimensiones, riqueza y variedad. Las fuentes griegas divulgaron hasta la saciedad las maravillas de estos ambientes orientales, ya fueran los suntuosos jardines colgantes del palacio real de Nabucodonosor II en Babilonia (siglo VI a J.C.) o los jardines del monarca persa Ciro el Joven en Sardis (siglo V a J.C.), donde se imitaba la belleza vegetal en lujosos y extensos recintos ajardinados.

En Grecia y Roma (siglo IV a J.C.), el jardín estaba ubicado en la *casa-patio*, invisible desde la calle para disfrutar solamente los propietarios. Tanto en la villa urbana como en la villa rural, las estancias estaban dispuestas alrededor del jardín, con estanque situado en el centro para recoger el agua de lluvia, integrado en la propia arquitectura como respuesta a las necesidades ambientales y sociales de la época.

En la Edad Media destacan los jardines de los Monasterios concebidos como paisaje cerrado, es decir, aislado, reflexivo y silencioso para facilitar la oración y el recogimiento espiritual. Eran espacios destinados al cultivo de plantas con fines estéticos para decorar los altares de las iglesias y al cultivo de hierbas medicinales para curación de ciertas enfermedades. Los monjes los situaban cerca de parcelas para huertos que trabajaban con técnicas hortícolas a fin de satisfacer el autoabastecimiento de la comunidad.

En el Renacimiento, existe una renovación en la concepción de la vida y la sociedad se torna antropocentrista. Los jardines italianos adquieren gran importancia y en las *villas*, pertenecientes a personas de elevado nivel económico, se hacían presente estructuras tangibles como ideal creado para el goce del espacio habitado. La naturaleza se encuentra dominada por el hombre gracias a trazados y simetrías

que acompañan el transitar por estos paisajes, contruidos con intención de permanecer y deleitar la mirada del paseante.

En el Barroco, el jardín está muy vinculado a la arquitectura y al urbanismo, con diseños racionales caracterizados por enormes zonas de césped y nuevos elementos como islas, grutas artificiales, teatros al aire libre o arcos triunfales que aumentan la vistosidad del entorno.

En el Clasicismo, existe un jardín basado en el principio estético de imponer orden en la naturaleza, por lo tanto, debe ser equilibrado, calculado con armonía y proporción, características propias de este estilo. La búsqueda constante por la perfección formal se acompaña de una majestad teatral y el gusto por el espectáculo. Este tipo de jardines ocupan una superficie extensa y tienen destinado mucho espacio para juegos de agua, canales hidráulicos, elementos de drenaje, invernaderos y pabellones con una vegetación abundante y variada. Los Jardines del Palacio de Versalles son un ejemplo muy copiado por otras cortes europeas.

En el Romanticismo, la naturaleza deja de ser racionalizada y sometida al orden geométrico para convertirse en fuerza vital creadora que impregna todo, incluido el ser humano y sus obras. El entorno natural tiene una función evocadora donde proyectar el subjetivismo y expresar la imaginación. El jardín aparece como soporte donde concurren, en representación simbólica, las pulsiones más profundas del ser humano como la vida, el amor, el misterio y la muerte. El individuo se siente abocado hacia la soledad siendo testigo melancólico del tiempo y la memoria. Este jardín refleja un universo íntimo que surge como metáfora y espacio del sentimiento, la desolación, la fantasía y la ensoñación. Tiene laberintos, cascadas, estanques, fuentes, terrazas y numerosas especies vegetales sin permitir en exceso la intervención de la mano del hombre, para mostrar la realidad dinámica, más salvaje que cultivada, de la propia naturaleza.

En el siglo xx existe un nuevo concepto de jardín que engloba, en pequeñas proporciones, partes de varias disciplinas como agronomía, sociología y ecología. El conocimiento sobre técnicas de cuidado hidráulico, control y mantenimiento del espacio reflejan una sociedad avanzada con nuevas tecnologías sometidas a su servicio. En algunas ocasiones, presenta porches, pérgolas, caprichos (follies), plantas ornamentales, árboles y arbustos. Combina elementos naturales con otros contruidos para lograr un lugar de ocio agradable donde las habilidades de diseño y organización faciliten socializar y relajarse.

En el actual siglo xxi el concepto y la estructura del jardín cambia mucho en cuanto a la relación con las especies elegidas. La ingeniería genética y los viveristas, encargados de ejecutar y controlar el proceso de producción de plantas para optimizar su selección, preparación y reproducción, aportan múltiples variedades híbridas adaptadas a los requerimientos de las demandas. La preocupación ecológica tiene en cuenta las plantas autóctonas de cada región con una adecuada planificación para permitir el buen manejo de la biodiversidad y conseguir la frondosidad sostenible.

Como hemos observado, el jardín revela los valores imperantes de cada momento histórico y su microcosmos expresa las prioridades de una determinada época, ambos son aspectos importantes que trascienden para el análisis objetivo del contexto.

El jardín en la composición musical

Compositores de todas las épocas han realizado múltiples búsquedas para expresar esta relación entre jardín y música que, tamizada por la propia inventiva, han sido sus legados como testimonio auténtico de una inspiración subjetiva.

1 - José Herrando (Valencia 1720-Madrid 1763). Violinista, compositor y notable músico del barroco español, es muy valorado en las cortes europeas. Trabaja en el Monasterio de la

Encarnación y en el Palacio de Liria, ambos en la ciudad de Madrid. Gana la plaza de Músico de la Capilla Real (1760) en el Palacio Real de Madrid, donde permanece hasta su muerte. Rodeado de nobles y reyes acepta encargos bajo sus órdenes durante mucho tiempo. Conoce al cantante Farinelli y a otros músicos, con los que intercambia ideas y sugerencias sobre temas de estilo musical que, posteriormente, refleja en sus obras.

Para Herrando, los jardines son lugar de inspiración bucólica para trasladar a sus partituras ya que, durante el siglo xviii, la imitación idealizada de la naturaleza se considera uno de los objetivos a seguir por los artistas. Los compositores también se acogen a esta tendencia y tratan de incorporar cantos de aves y otros sonidos de la naturaleza en sus creaciones musicales. Así, decide escribir una obra donde están reunidos la mayor parte de los sonidos del entorno natural de los jardines del Aranjuez dieciochesco a modo de paseo musical.

Sonata en La Mayor para violín y bajo, titulada «El Jardín de Aranjuez en tiempos de primavera, con diversos cantos de pájaros y otros animales».

1 – Allegro (Canto del ruiseñor, canario y cuco, con impresiones sonoras de juegos acuáticos en las fuentes).

2 – Andante (Ambiente calmado y tranquilo).

3 – Allegro Moderato (Tempestad, canto de codorniz y palomo).

Este jardín musical convoca elementos naturales de soporte sonoro para introducir al oyente en un espacio concreto, bajo la voluntad deliberada del compositor, a modo de invitación para ver con los oídos en lugar de ver con los ojos.

2 - Manuel de Falla (Cádiz 1876-Argentina 1946). Pianista y compositor, es uno de los más destacados de la primera mitad del siglo xx. Estudia en Madrid y París, donde entabla amistad con Claude Debussy, Paul Dukas y otros com-

positores de la vanguardia musical como Isaac Albéniz, Igor Stravinsky y Maurice Ravel. Después viaja a Granada y conoce a F. García Lorca con quien comparte su interés por el flamenco y el cante jondo. Por último, se traslada a Argentina donde vive hasta su fallecimiento.

Este universal maestro gaditano, de inmenso valor para el patrimonio musical, posee un lenguaje personal e inconfundible que le convierten en una figura poliédrica con el reconocimiento de público, eruditos y público.

En esta obra, hace descripciones de sus jardines como espacios contemplativos de extático misticismo donde abundan momentos brillantes, muy expresivos, llenos de ensueño, que invitan a penetrar en el misterio del paisaje natural creando atmósferas sonoras que seducen desde el comienzo. Estrenada en el Teatro Real de Madrid (9 Abril 1916), con el solista José Cubiles y el director de orquesta Enrique Fernández Arbós, está dedicada al pianista Ricardo Viñes.

Noches en los Jardines de España (Impresiones Sinfónicas para piano y orquesta).

Describe tres jardines:

1 – En el Generalife (Jardín del Arquitecto, en el Palacio de la Alhambra granadina).

2 – Danza lejana (Jardín no identificable, de ambiente sonoro inquietante, invitando a la magia con enigmáticos acordes).

3 – En los jardines de la Sierra de Córdoba. (Ambiente festivo con final sosegado y sereno que camina hacia el silencio de la calidez nocturna con sonido extinguido).

Durante un tiempo, el filósofo sufí Ibn Masarra (Córdoba 883-931) vive en dicho lugar y escribe la obra titulada «Aben Masarra y su escuela: Orígenes de la Filosofía Hispano-Musulmana», cuya publicación aparece dos años antes de esta composición de Falla, por lo que es probable que el compositor ya la conociera.

3 – Albert William Ketelbey (Birmingham 1875-Isla de Wight 1959). Pianista, compositor y director de orquesta, es conocido por el público continental como «El Strauss inglés». En su época, goza de gran popularidad, con amplia variedad de estilos y un repertorio de renombre mundial. Tiene mucho éxito, graba sus partituras con frecuencia y sus ingresos económicos alcanzan un enorme volumen. Es el primer compositor millonario de Gran Bretaña.

En el Jardín de un templo chino. (In a Chinese Temple Garden, subtitulada An Oriental Phantasy, Una Fantasía Oriental, en Mi menor).

Esta obra orquestal está escrita como una fantasía, es decir, tiene una forma musical libre y rapsódica que se distingue por su carácter imaginativo más que por una estructura rígida de los temas. Todo ello, permite al compositor relajar las restricciones inherentes a otras formas como la fuga o la sonata, sujetas a normas más estrictas en la composición. De todas maneras, dicha forma está abierta a incorporar diferentes estilos.

Destacan la intervención de los instrumentos de percusión metal como campanas, campanas tubulares, gongs de diversos tamaños y platillos; de percusión madera como el xilófono y bloques de madera; por último, de percusión membrana como los tambores en sus diversos tamaños.

Escribe las melodías con escala heptáfona (siete notas) y, en algunos pasajes, escala pentáfona (cinco notas), muy habitual en Oriente. Combina las armonías, influidas de cierto exotismo musical, con acordes tonales del estilo romántico europeo lo que despierta interés y motiva la escucha por su vivacidad en el tratamiento compositivo.

4 – Joaquín Rodrigo Vidre (Valencia 1901-Madrid 1999). Pianista y compositor español. Cuando contaba tres años y como consecuencia de una infección de difteria, pierde parcialmente la vista, circunstancia que le condiciona para decidir su orientación profesional en el ámbito

musical. Desde el principio, escribe sus trabajos en Braille que después transcribe su ayudante. Obtiene muchos premios y es reconocido a nivel internacional.

En Barcelona (1940), tiene el estreno mundial del *Concierto de Aranjuez para guitarra y orquesta*, ejemplo definitivo de su personalidad musical que le otorga fama universal. A lo largo de su carrera, hace varias aportaciones al repertorio para guitarra y logra su consagración como instrumento de concierto. A petición de Nicanor Zabaleta, adapta dicho concierto para arpa y orquesta.

Posteriormente, compone otra obra dedicada al jardín, como recuerdo de su infancia, en la que incluye varias Berceuses.

Música para un jardín (1957), obra orquestal.

- 1 - Preludio
- 2 - Berceuse de Otoño.
- 3 - Berceuse de Invierno.
- 4 - Introducción de Berceuse de Primavera.
- 5 - Berceuse de Primavera.
- 6 - Berceuse de Verano.
- 7 - Postludio.

Berceuse, es un término francés cuyo significado es Canción de Cuna o Nana, destinada a acunar a un bebé o niño y ha sido interpretada con intensidad expresiva desde tiempos inmemoriales. En la edad temprana, es una primera manifestación musical natural que favorece el sueño y refuerza el vínculo afectivo, cuya melodía y texto fomentan el diálogo interpersonal y pueden alcanzar un elevado grado de contenido poético.

La canción de cuna, tanto con temas profanos como religiosos, derivada de la tradición de los pueblos o de creaciones artísticas de grandes compositores y suscitan gran fascinación. En el Renacimiento encuentra cabida en la música culta o clásica, bien en forma de transcripciones

y armonizaciones directas o bien reproduciendo una sonoridad popular en composiciones de nueva creación. En el Romanticismo, su empleo es característico por su carácter tierno, tranquilo y sencillo muy agradable al oído humano. Liszt es pionero en la utilización de esta forma. Después, Chopin (Berceuse, Opus 57), Stravinsky (El pájaro de fuego), Bernstein (West Side History) y Falla (Siete canciones populares españolas) las incluye al igual que otros compositores posteriores. Generalmente, tiene compás ternario que induce a la calma para favorecer un sueño reparador y plácido donde convergen reposo y descanso.

5 - Einojuhani Rautavaara (Helsinki 1928-Helsinki 2016). Es uno de los compositores más importantes de Finlandia. Tiene una obra extensa y variada, donde incorpora melodías populares de su país con muchos tipos de formas y estilos. Al comienzo de su carrera, experimenta con técnicas seriales que después abandona y, en sus últimos trabajos, emplea algunos elementos místicos de belleza austera. Escribe varias óperas biográficas como la titulada *Vincent*, basada en la vida del pintor Vincent Van Gogh o *Rasputín*, dedicada al polifacético y controvertido personaje ruso relacionado con la familia Romanov.

Autumm Gardens (1999).

I – Poético. (Invitación a la introspección).

II – Tranquilo. (Ambiente sosegado).

III – Giocoso e Leggiero. (Alegría equilibrada).

Es una de las obras más interpretadas de este músico. Compara la composición musical con la jardinería, ya que en ambos procesos se observa y controla el crecimiento orgánico en lugar de construir o ensamblar componentes existentes. Las melodías se asemejan a los jardines ingleses en cuanto a crecimiento libre, a diferencia de aquéllos otros que están podados con severidad geométrica y detallada precisión. A través de sus tres movimientos, el compositor transmite subjetividad y emotividad que alcan-

za con el empleo de un lirismo intenso e innovador.

6 – Toru Takemitsu (Tokio 1930-Tokio 1996). Guitarrista, pianista, compositor, pedagogo e intérprete. Explora los principios de la composición de la música clásica occidental y la música tradicional japonesa. Está influido por Schönberg, Berg, Webern, Messiaen, Stravinsky y John Cage con quien trabaja conjuntamente. En múltiples ocasiones es galardonado y, a título póstumo, le conceden el IV Premio Glenn Gould. También escribe música para Bandas Sonoras de varias películas como *RAN* de Kurosawa o *Rising Sun* de Kaufman.

Es el primer compositor japonés plenamente reconocido en el ámbito occidental y para muchos establece, desde una perspectiva contemporánea, un importante discurso estético musical entre Oriente y Occidente.

A través de sus obras, transmite el aprecio por los jardines y gozar de los paseos por los senderos, con pasos lentos, sin ritmos agresivos, para contemplar la belleza y los cambios sonoros sin apresuramientos. De esta forma, intenta establecer una auténtica, respetuosa y profunda relación con el medio.

Un rebaño desciende por el Jardín Pentagonal (A flock descends into the Pentagonal Garden, 1977). Obra orquestal.

Esta partitura consta de un único movimiento, desarrollado con estructura contemporánea y utilizando diferentes timbres, texturas, dinámicas, ritmos, melodías y armonías. Un solo sonido, agudo o grave, puede significar un cambio de dirección de lo más dramático consiguiendo que las relaciones entre sus alturas resulten matices intensos, cambiantes y sutiles. Aunque el oído humano, en algunos momentos, puede rechazar este tipo de expresión musical por la tensión generada a través de acordes disonantes, posee un estilo muy personal y su escucha resulta, ante todo, una aventura sonora que sorprende y capta la imaginación. Debido a los contrastes entre potentes silencios y el universo

pentatónico, hace un intento muy logrado para reflejar la arquitectura paisajística del jardín japonés.

Por lo expuesto, consideramos que la relación entre Jardín y Música estimula el proceso creativo del compositor y consigue expandir los límites sonoros, ya que en la escucha de los sujetos intervienen complejos mecanismos psicoemocionales que hacen ampliar la percepción auditiva y el patrimonio cultural de los sentidos. Por tanto, conocer y conservar el entorno natural, al igual que valorar la aportación de los compositores, es tarea fundamental para alcanzar el goce estético como objetivo de toda experiencia artística.

M^a Soledad Cabrelles Sagredo
Doctora en Filosofía y CC.Educación.
Titulada en Música.

BIBLIOGRAFIA

- ÁLVAREZ, D. (2018): «El jardín en la arquitectura del Siglo xx. Naturaleza artificial en la cultura moderna». *Estudios Universitarios de Arquitectura* (EUA), N° 14. Editorial Reverté. Barcelona.
- AMPHOUX, P. (2018): «Queremos hacer un jardín en la ciudad». Cresson. Grenoble. Francia.
- AMPHOUX, P. (1991): «Aux ecoutes de la ville. Raport N° 94». Cresson. Grenoble. Francia.
- AÑÓN FELIÚ, C., AQUILUÉ, X., BLAZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2001): *Historia de los Parques y Jardines en España*. Editorial FCC. Madrid.
- AÑÓN FELIÚ, C. y SANCHO, J. L. (1998): *Jardín y Naturaleza en el reinado de Felipe II*. Editorial Sociedad Estatal para la conmemoración de Centenarios de Felipe II y Carlos V. Madrid.
- AÑÓN FELIÚ, C. (1996): *El lenguaje oculto del jardín: jardín y metáfora*. Editorial Complutense. Madrid.
- AÑÓN FELIÚ, C., LUENGO, M. y LUENGO, A. (1995): *Jardines Artísticos de España*. Editorial Espasa Libros, S.L. Barcelona.
- ARACIL, A. (2003): «Música y Jardines». *Colección Estudios. Serie Música*, N° 5. Publicaciones del Archivo Manuel de Falla. Granada.

- ATIENZA, R. (2008): *La identidad sonora urbana*. Universidad Pierre Mendès. Instituto de Urbanismo de Grenoble. Francia.
- CABRELLES SAGREDO, M^a S. (2022): «La imagen sonora de las estaciones del año en la composición musical, a través de diferentes épocas históricas». *Revista DoceNotas. Música y Danza*. Madrid.
- CABRELLES SAGREDO, M^a S. (2008): «La emoción en la escucha de la música». *Revista DoceNotas*, N^o 63. Madrid.
- CABRELLES SAGREDO, M^a S. (2006): «El paisaje sonoro: una experiencia basada en la percepción del entorno acústico cotidiano». *Revista de Folklore* N^o 302. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.
- CARLES, J. L. (2003): «La naturaleza humanizada. Dossier "Música y Naturaleza"». *Revista Scherzo*, N^o 174. Madrid.
- CARLES, J. L. (2003): «La naturaleza humanizada. Dossier "Música y Naturaleza"». *Revista Scherzo*, N^o 174. Madrid.
- CHUECA GOITIA, F. (1970): *Breve Historia del urbanismo*. Alianza Editorial, S.A. Madrid.
- DE SANTOS GILSANZ, A. (2023): *Vivir sin huella. Las claves para reducir el impacto ambiental en tu día a día*. Editorial Zenith. Grupo Planeta. Madrid.
- ENGE, T.O. y SCHÖER, C. F. (1994): *Arquitectura de Jardines en Europa (1450-1800)*. Editorial Taschen. Barcelona.
- HOBHOUSE, P. (2007): *En busca del paraíso. Jardines excepcionales del mundo*. Editorial Blume. Barcelona.
- HOBHOUSE, P. (2003): *Jardines de Persia*. Editorial Cassell. U.K.
- KLUCKERT, E. (2000): *Grandes jardines de Europa. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Editorial H.F. Ullmann Publishing España, S.A. Madrid.
- LANGLOIS, D. (2022): *Los cantos de las aves. El Orfeón olvidado*. Prólogo de Joaquín Araújo. Editorial Tundra. Madrid.
- LÁZARO, A., PÉREZ, S. Y PÉREZ SÁIZ, A. (2009): *Agua. Fotografías de Melli Pérez-Madero*. Editorial GEA Desarrollo Rural, S. L. Cuenca.
- LEJAVITZER, A. (2020): *Paisajes Sensoriales: un patrimonio cultural de los sentidos*. Universidad Católica del Uruguay (UCU). Montevideo. Uruguay.
- LÓPEZ BARRIO, I. y CARLES, J. L. (1997): *La calidad sonora de Valencia*. Espacios Sonoros representativos. Fundación Bancaja. Valencia.
- LUENGO AÑÓN, A. (2008): *Aranjuez. La construcción de un paisaje. Utopía y Realidad*. Ediciones Doce Calles. Madrid.
- LYNCH, K. (1996): *City sense and city design: writings and projects of Kevin Lynch*. MIT. Ed. Press. Boston. EE.UU.
- LYNCH, K. (1960): *La imagen de la ciudad*. Gustavo Gili. Barcelona.
- MEJIDE ROLDÁN, R. (2023): *Dieciséis Notas. La pasión oculta de Johann Sebastian Bach*. Editorial Grijalbo. Barcelona.
- PANIKKAR, R. (1998): *Invitación a la sabiduría*. Editorial Círculo de Lectores. Madrid.
- ROMERO, L. (2023): *El arte de contar la Naturaleza. Un acercamiento a la 'nature writing'*. Editorial Barlin Libros. Valencia.
- SÁNCHEZ VADILLO, M. (2020): *Almáciga. Un vivero de palabras de nuestro medio rural*. Editorial Planeta. Sección GeoPlaneta. Madrid.
- SANCHO, J. L. (2005): *Jardines Reales de España. Fotografías de Eduardo Mencos*. Ediciones Aldeasa. Madrid.
- SCHAFER, R. M. (1993): *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*. Editorial Intermedio. Barcelona.
- SORIA CARRERAS, S. (1995): *La gestión del Patrimonio Nacional en los jardines del Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial*. (Jardines y Paisajes en el arte y en la historia). Universidad Complutense. Madrid.
- SOTO, M. (2017): *Recorridos sonoros como metodología de investigación para visitar espacios de los recuerdos*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia.
- THOREAU, H. D. (2005): *Walden*. Editorial Cátedra. Madrid.
- THOREAU, H. D. (2023): *Caminar. Ilustrado por Adolfo Serra*. Editorial Alma-Pensamiento Ilustrado. Madrid.
- TITO ROJO, J. (1997): *Restauración en Arquitectura del Paisaje* (Tesis Doctoral). Universidad de Granada. Granada.
- WRIGHT, M. (1982): *El jardín en casa*. Editorial Blume, S.A. Barcelona.

LAS MARZAS: UNA FIESTA DE BIENVENIDA A LA PRIMAVERA EN VILLANUEVA DE GUMIEL. ESTUDIO E INVESTIGACIÓN DE UNA TRADICIÓN POPULAR

Gumersindo Ontañón Ontañón



Fiesta de las marzas en Villanueva de Gumiel, 29 de febrero 2020

En el año 1989 se publicó en la Revista Folklore el texto y la tradición de las marzas en la localidad de Villanueva de Gumiel, un pueblo burgalés situado en la comarca de la Ribera del Duero burgalesa; pasados varios años, después de investigar, estudiar más a fondo dicha tradición y sobre todo contrastando a través de testimonios de las personas más longevas del municipio, quiero con este trabajo mostrar pequeños cambios en el texto y dar a conocer con mayor profundidad diferentes aspectos de estos cánticos que nuestros antepasados supieron mantener a lo largo de muchas décadas y que en la actualidad, y año tras año, tiene más adeptos en esta localidad ribereña, donde la última

noche de febrero se vive con mucho fervor y no menos intensidad.

A este canto se han unido como preámbulo, las cenas organizadas por las diferentes cuadrillas y la Asociación Cultural y Deportiva «La Cardosa». Se añade además, a lo largo del recorrido, entre cántico y cántico, la música tradicional a través de los dulzaineros locales y una vez finalizado el rito, se vive una comunión entre los dos grupos de marzantes en la Plaza Mayor, lugar donde tiene su inicio y fin esta tradición.

El trabajo lo he dividido en siete apartados, tratando de conocer los aspectos y características más relevantes de cada uno de ellos.

1.- Texto de las marzas de Villanueva de Gumiel

1. En el nombre del Señor y de la Virgen que es buena,
2. y los Santos Sacramentos que en la Iglesia se celebran.
3. La casa del Señor Cura bien se puede llamar gloria,
4. porque dentro de ella está, quien gobierna la custodia.
5. La casa del Señor Cura bien se puede llamar cielo,
6. porque dentro de ella está, quien gobierna el sacramento.
7. Esta noche entra marzo, desde media noche abajo.
8. Y también entra esta noche, el Santo Ángel de la Guarda.
9. Que nos libre y nos defienda y nos favorezca el alma.
10. Desde marzo entra abril, con las flores relucir.
11. Desde abril viene mayo, con las flores relumbrando.
12. Desde mayo viene junio, con las hoces en el puño.
13. Desde junio viene julio, segando más a menudo.
14. Desde julio viene agosto, el que lo arrebatara todo.
15. Desde agosto viene septiembre, ¡oh!, qué lindo mes es este.
16. Que se coge pan y vino, si durara para siempre.
17. Si para siempre durara, pan y vino no faltara.
18. Mes de mayo, mes de mayo, mes de los grandes calores.
19. Cuando las cebadas granan, los trigos andan en flores.
20. Cuando los bueyes engordan, los caballos corren, corren.
21. Cuando los enamorados andan en servir amores.
22. Unos se sirven con rosas, otros con rosas y flores.
23. Otros con dulces naranjas, y otros con agrios limones.
24. Otros con palabras dulces, que alegran los corazones.
25. Otros con buenos dineros y aquellos son los mejores.
26. ¡Ay! de mis tristes cuidados, metidos en las prisiones.
27. Sin saber cuando es de día, sin saber cuando es de noche.
28. Sino por tres pajarillos, que me cantan los albores.
29. La una es la tortolilla, que canta al salir el día.

30. El otro es el ruiseñor, que canta al salir el sol.
31. El otro es un pajarito, de tres aves el mejor.
32. El domingo mientras misa, me lo mató un cazador.
33. Si lo hizo por la pluma, pluma le hubiera dado yo.
34. Si lo hizo por la carne, carne le hubiera dado yo.
35. Si lo hizo por la caza, mala dicha lo dé Dios.
36. Ya vienen las ovejitas, preñaditas y muy buenas.
37. También vienen los carneros, con su vellón y cencerro.
38. También vienen las viñas, cada cepa su vendimia.
39. También vienen las colmenas, hasta los témpanos llenas.
40. El que quiera coger miel, que cate por San Miguel.
41. El que quiera coger cera, que cate por Las Candelas.
42. Esta noche las mujeres, se ponen camisa negra.
43. Nos darán un huevecito, de la gallinita negra.
44. Esta noche las mujeres, se ponen camisa blanca.
45. Nos darán un huevecito, de la gallinita blanca.
46. Esta noche las mujeres, se ponen camisa limpia.
47. Nos darán un huevecito, de la gallinita pinta.
48. La que duerme junto al gallo, es la más coloradita.
49. Y con esto EA, EA, y con esto Adiós, Adiós.
50. Nos darán un huevecito, y a la mañanita dos...

2.- La tradición de las marzas

Entre otras peculiares costumbres, se conserva en este pueblo «la tradición de las marzas» que se cantan en las esquinas de sus calles el último día de febrero o, por mejor decir, la última noche de dicho mes.

Ya lo decían los viejos del lugar, son antiguas, antiquísimas, no conocen su origen; sin embargo, están de acuerdo en seguir la tradición y

continuar con las costumbres que tenían sus antepasados, de ahí que se continúen cantando.

Estas cancioncillas se cantan de forma alterna por dos grupos de «marzantes»: uno de ellos se coloca en una esquina y el otro en la siguiente: comienzan a cantar los primeros, les responden los segundos y así sucesivamente hasta que se terminan los cantos. Cuando se han recorrido cantando en las distintas esquinas del pueblo, queda inaugurado oficialmente el mes de marzo.

Hasta la década de los setenta del siglo xx, esta tradición de las marzas daba lugar a una curiosa «clasificación social» en la que se mezclaba el estado civil y la edad. Los hombres solteros del pueblo llamados «mozos» se agrupaban en «mozos viejos», conocidos por *Alcaldes* y *Alguaciles* que eran los que habían sido considerados «mozos» el año anterior.

Para ser aceptados como tales, tenían que cumplir determinadas normas: tener diecisiete o dieciocho años y ser admitidos por los «Alcaldes» quienes exigían el pago de una peseta (unidad monetaria de España entre 1869 y 2002, año en que se implantó el euro) y el que cantaran las marzas esa noche.

Mientras se iban cantando estas, los *Alguaciles* salían a pedir a las casas donde no había mozos: todo el pueblo colaboraba dando un huevo o dos reales.

Una vez terminadas de cantar las marzas en dichas esquinas; todos, los «mozos» jóvenes y mayores, iban al lagar a contar los huevos y el dinero recaudado. Se cocían los huevos y con el dinero se compraba escabeche. Los jóvenes que habían pagado la peseta eran los que pelaban los huevos y preparaban la cena y la mesa. Cuando ya estaba todo dispuesto, entraban a cenar *Alcaldes* y *Alguaciles* que se sentaban en corros distintos.

Al finalizar la cena se compraba orujo, y tras tomar una copa, se recogían las cáscaras de los huevos pelados que se depositaban en las puertas de aquellos vecinos que no habían dado nada a los mozos, en una especie de mudo (y público) reproche y acusación ante todo el vecindario.



Fiesta de las marzas en Villanueva de Gumiel, 29 de febrero 2020

3.- Estructura temática

Atendiendo al contenido, son bastantes los temas que se suceden e intercalan a lo largo de las marzas de Villanueva de Gumiel.

3.1. Introducción

Para cantar las marzas licencia tenemos del Sr. Alcalde y del Ayuntamiento.

Así empiezan las marzas de Villanueva, aunque curiosamente estas coplillas no aparecen escritas. Generalmente correspondía a un mozo dicha introducción (esto ha cambiado), una vez que en el reloj de la Casa Consistorial suenan las últimas doce campanadas de febrero. De hecho, las primeras marzas comienzan en la Plaza Mayor, lugar donde se encuentra dicho edificio y su emblemático reloj.

Desde hace algunos años la mencionada introducción ha ido cambiando dependiendo de quien gobierne el Ayuntamiento en ese momento.

Para cantar las marzas licencia tenemos De la Sra. Alcaldesa y del Ayuntamiento.

Los motivos están claros.

Conviene señalar también y tener en cuenta, una vez hecha la petición de licencia para comenzar el cántico de las marzas, en el primer punto de inicio, que es la Plaza Mayor, junto a la Casa Consistorial, el primer grupo de marzantes, comienza con la marza número 1, el segundo grupo responde con la marza número 2 desde el otro punto, y así sucesivamente hasta finalizar con la número 50; sin embargo, en el segundo punto, es decir, la siguiente esquina y todas las esquinas hasta finalizar todo el recorrido, se comienza desde la marza número 7, en este caso comienza el grupo número dos y responde el grupo número uno, las seis primeras marzas se omiten desde este momento. Por lo tanto y hasta finalizar el recorrido se va alternando el inicio del cántico.

El último canto vuelve al punto de inicio en la Plaza Mayor, donde con música de dulzaina y bailes acaba la tradición en la actualidad, fundiéndose los dos grupos en un abrazo.

3.2. Análisis

MARZAS N° 1-2: Invocación introductoria de carácter religioso (Señor, Virgen, Santos Sacramentos, Iglesia). En ella se refleja la gran influencia de la religión en todas estas manifestaciones de carácter popular.

MARZAS N° 3-6: Se siguen manifestando los temas religiosos, con alusiones, sobre todo, laudatorias a la Casa del Sr. Cura (*bien se puede llamar gloria, bien se puede llamar cielo*) y al propio sacerdote (*quien gobierna la custodia, quien gobierna el sacramento*), como he dicho anteriormente sabiendo que se trata de una fiesta pagana.

MARZAS N° 7-9: De las cincuenta marzas, únicamente la séptima responde propiamente a tal nombre, en las otras dos se sigue aludiendo a la vida religiosa (*el Santo Ángel de la Guarda*). Si bien es cierto y en conjunto se podría decir que estas son las que podemos considerar plenamente marzas.

MARZAS N° 10-17: Comienza una descripción de los meses del año, desde abril hasta septiembre, se hace referencia a las labores agrícolas más frecuentes en cada época (*segando más a menudo*). Además se pone especial énfasis en las características de dichos meses (*abril con las flores relucir; agosto el que lo arrebató todo*). En definitiva, se describe con intensidad marzo, la llegada de la primavera y el resurgir de la madre naturaleza. Se culmina con la recolección y la vendimia.

MARZAS N° 18-35: La canción retorna al mes de mayo, y es en esta parte donde encontramos las semejanzas con el «Ro-

mance del Prisionero». Aquí se resalta el sentimiento, virtudes y defectos que se hallan fuertemente marcados en cada uno de los versos. Se hace un canto igualmente a la juventud y sobre todo al amor. Además, a esta parte se la puede considerar la más lírica de todas.

MARZAS N° 36-41: Se hace referencia a distintas labores agrícolas y ganaderas que se realizaban o realizan en el pueblo; así como otras faenas, es el caso de la apicultura (*El que quiera coger miel..., El que quiera coger cera...*) y fechas muy señaladas (*San Miguel, Las Candelas*).

MARZAS N° 42-48: La canción vuelve al momento presente (*Esta noche...*) alude a la forma de celebrar esta tradición (...se ponen camisa negra, blanca, limpia) y un deseo (*nos darán un huevecito...*).

MARZAS N° 49-50: La marza cuarenta y nueve sirve de colofón y despedida, sin embargo, la cincuenta retorna a la petición tradicional con un nuevo deseo, quizá reforzado por los puntos suspensivos.

4.- Semejanzas con el Romance del Prisionero

*Que por mayo era por mayo,
cuando hace la calor,
cuando los trigos encañan
y están los campos en flor,
cuando canta la calandria
y responde el ruiseñor,
cuando los enamorados
van a servir al amor,
sino yo, triste, cuitado,
que vivo en esta prisión,
que ni sé cuándo es de día
ni cuándo las noches son,
sino por una avecilla
que me cantaba al albor.
Matómela un balletero;
¡dele Dios mal galardón!*

Anónimo

Cabe destacar que no se da una semejanza en todas las marzas, sino de la número 18 a la 35. El tema es el mismo en todas ellas, tanto en las marzas de Villanueva como en los versos del «Romance del Prisionero», en algunos casos incluso todas las palabras, lo mismo ocurre con los recursos estilísticos.

Por otra parte, se da una ampliación de motivos y una cierta prosificación frente al diálogo amoroso y sugerente del romance:

*Cuando canta la calandria
y responde el ruiseñor*

Encontramos la referencia prosaica y materialista en la marza número 20

Cuando los bueyes engordan, los caballos corren, corren

Las marzas números 21 a 25, son una explicación al «servir de amores», explicación que disminuye la fuerza del contraste entre la situación de los enamorados y la del prisionero. También la sustitución del «yo» por «mis tristes cuitados» resta emotividad al asunto, así como la utilización del infinitivo en vez de la primera persona.

Pero principalmente esto ocurre con el motivo central: «La avecilla» del romance convertida en las marzas en «tres pajarillos», es lógico que la importancia de la desaparición de uno de ellos, quede reducidísima al seguir existiendo los otros dos, no se trata de la desaparición del «único» contacto del prisionero con el mundo exterior como ocurre en el romance.

Y frente al hecho escueto, y la maldición formulada concisamente:

*Matómela un balletero;
dele Dios mal galardón*

La serie paralela de las marzas 32 a 35, hace con su repetición y con la posibilidad de contacto con el mundo exterior que apunta, que la emoción se apague y se pierda.



Portada díptico de las marzas 28 de febrero 1998

5.- Estructura métrica

El texto consta de cincuenta marzas, cada marza formada por dos versos octosílabos unidos, por lo que se pueden considerar también versos hexadecasílabos, lo que es lo mismo versos de dieciséis sílabas, dividido por una censura en dos partes como digo, o hemistiquios. En la marza número quince, el primer hemistiquio consta de nueve sílabas, conformando un total de diecisiete sílabas dicha marza.

Respecto a la rima es asonante, en la mayoría de las marzas predomina la rima llana, encontramos varios casos también de rima aguda:

Marza número 10: *Desde marzo entra abril, con las flores relucir.*

Marza número 30: *El otro es un ruiseñor, que canta al salir el sol.*

En las marzas números 32, 33, 34, 35 y 40, respectivamente, solo la segunda parte tiene rima aguda:

*...me lo mató un cazador.
...pluma le hubiera dado yo.
...carne le hubiera dado yo.
... mala dicha lo dé Dios.
...que cate por San Miguel.*

Por lo general y como suele ocurrir en la poesía popular, este tipo de composiciones no sigue un esquema métrico rígido, aunque sí encontramos estructuras métricas que se repiten:

COPLA: Esquema: 8- 8a 8- 8a. Esta estructura la encontramos en las marzas número: 1 y 2, 3 y 4, 5 y 6, 8 y 9. Todas ellas con rima asonante.

PAREADO: Esquema: 8a 8a. Son bastantes las marzas que encontramos con este tipo de estrofa. Se trata de las siguientes: 7, 10, 11, 17, 29, 39, 40 y 41. Todas ellas con rima asonante, excepto la 17, cuya rima es consonante.

CUARTETA ASONANTE: Esquema: 8a 8b 8a 8b. Se trata de las marzas número 13 y 14. Su rima es asonante como su nombre indica.

ROMANCE: Esquema: 8- 8a 8- 8a 8- 8a... Finalmente esta estructura métrica la encontramos de la marza número 18 a 28.

COMBINACIÓN DE ESTROFAS: Esquema: 8a 8a 8- 8a 8- 8a...Un pareado sirve de introducción a un romance. Marzas de la 30 a 35, además se da la repetición de rimas, tras intercalarse unos versos de diferente esquema métrico.

Finalmente, conviene destacar la combinación de la rima con el paralelismo como elementos estructuradores sobre todo en las últimas marzas, se trata de la 42 a 48.

6.- Recursos estilísticos

Se dan una serie de recursos estilísticos en la marzas de Villanueva de Gumiel, que giran en torno a dos ejes principales: por un lado la repetición y paralelismo y por otro el contraste.

En prácticamente todo el texto de las marzas son frecuentes las repeticiones tanto en el plano del significante como del significado. La línea melódica es continua, rompiéndose únicamente en dos ocasiones por medio de una exclamación (marzas número 15 y 26).

Por otro lado, señalar también, que aparecen ejemplos tanto de asíndeton (marzas números: 19, 20, 22, 27) y polisíndeton (marzas números: 1, 9).

Como se ha señalado anteriormente, cabe resaltar la importancia del paralelismo como elemento estructurador: paralelismo de ideas, paralelismo de construcciones sintácticas (hay marzas que se repiten casi de forma idéntica), característica esta de la poesía popular, (este recurso se da prácticamente en todas las marzas, por lo que no es necesario señalar ejemplos).

La mayor parte de las marzas presentan una estructura binaria, en ocasiones se aprecian también estructuras ternarias (marzas números: 9, 18), como de forma interestrófica (marzas números: 19, 20, 21; 29, 30, 31; 33, 34, 35; 37, 38, 39; 42 a 47).

Dada la frecuencia del paralelismo y las repeticiones, encontramos diversos recursos basados en ellos:

ANÁFORA: marzas números 10-15, 19-21, 23-25, 33-35, 37-39, 40-41.

ANADIPLOSIS: marzas números 16-17, 33-34. En las marzas 16-17 la anadiplosis se presenta en combinación con un quiasmo, recurso que aparece también en las marzas números 7-8, aunque en este caso intercala otros elementos.

SECUENCIA O GRADACIÓN: marzas números 10-15, en las que se aprecia una

concatenación de elementos que llega al punto más alto en el final de la marza número 14: *el que lo arrebató todo*.

Al mismo tiempo que aparece el efecto de intensificación producido por estas repeticiones y paralelismos, se aprecian ciertos cambios y contrastes que refuerzan lo expuesto anteriormente.

Conviene tener en cuenta que son frecuentes los cambios, tanto del tiempo como del modo verbal, marcan la diferencia entre lo real y lo deseado. Se combinan los tiempos en pasado, presente y futuro, marcando las distintas acciones junto con el cambio de voces narrativas (se verá en el próximo apartado). La alternancia entre modo indicativo y subjuntivo, marca evidentemente, el cambio entre lo objetivo y lo subjetivo, lo podemos ver en las marzas números: 9, 40, 41.

Veamos ejemplos de los tiempos verbales:

PASADO, en el episodio del romance, marzas número 32 (mató).

PRESENTE, en la mayor parte de las marzas se da este tiempo verbal, aunque los que más se repiten son: entra, viene/n, es, ponen.

FUTURO, donde más aparece este tiempo es en las marzas finales, 43, 45, 47, 50 (darán)

Otro recurso que aparece es el hipérbaton, aunque no muy marcado, bien para ciertos elementos, ej.: *...pan y vino no faltara*, bien obedeciendo a fórmulas establecidas, ej.: *En el nombre del Señor...* marza número 1.

Se da también un contraste entre las notas positivas (presentes en la mayor parte de las canciones), y las negativas que aparecen principalmente en el episodio del romance.

Por otro lado, conviene destacar el valor afectivo del diminutivo muy presente en el texto de las marzas: aplicado en la mayoría de los casos a animales: *tres pajarillos, la tortolilla, un*

pajarito, las ovejitas, la gallinita (esta, se repite en las marzas números 43, 45 y 47). Referidas a cualidades: *preñaditas, coloradita*. Aparece un diminutivo más referido a la dádiva: *huevecito* (se repite en las marzas números 43, 45, 47 y 50). Finalmente, se habla del momento de la dádiva: *mañanita*, también en la última marza.

Respecto al aspecto sensorial, se hace referencia básicamente a dos sentidos, tanto el de la vista como el del gusto, donde se manifiesta el palpito de vida que traen consigo las estaciones más cálidas, como son la primavera y el verano. Veamos un ejemplo referido al sentido de vista en las marzas números 10 y 11 respectivamente:

... con las flores relucir.
... con las flores relumbrando.

En cuanto al sentido del gusto, aparecen los siguientes adjetivos en la marza 23:

...dulces naranjas, ...agrios limones

Se aprecia una antítesis claramente, el adjetivo dulce también se repite en la marza siguiente, marza número 24, en esta ocasión en posición pospuesta *palabras dulces* y aplicado de forma sinestésica; está claro que dicha atribución no corresponde al sentido del gusto.

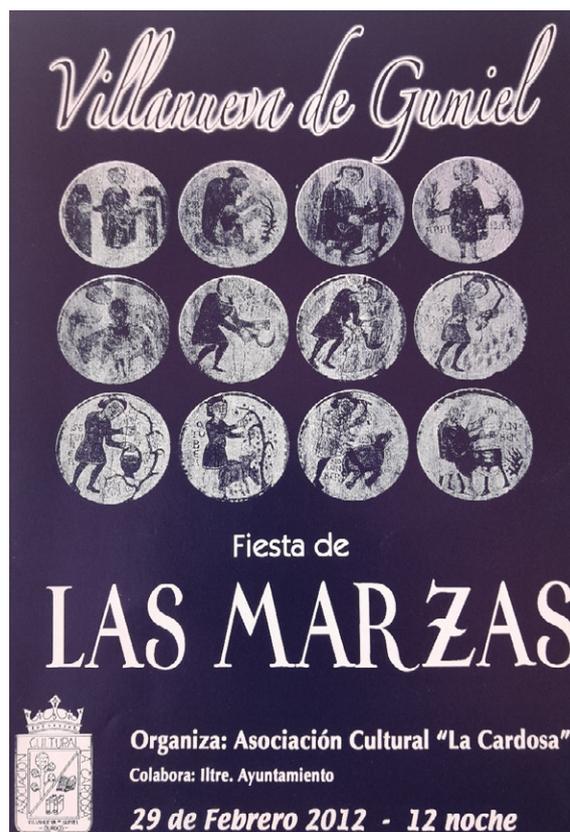
Aparecen con mucha frecuencia las personificaciones, referidas sobre todo a los meses del año, aunque aparecen en algunos otros casos, veamos la marza número 26: *¡Ay! de mis tristes cuidados, metidos en las prisiones*.

No podemos ignorar tampoco, cierta nota irónica con una ligera crítica social como muestra la marza número 25: *Otros con buenos dineros y aquellos son los mejores*.

Atendiendo a la parte que se corresponde temáticamente con el «Romance del Prisionero» es donde se puede apreciar mejor el juego y el contraste entre las connotaciones positivas referidas a la naturaleza y al amor, y las notas tristes de la situación del narrador (que por cierto no aparece hasta la marza número 26, y en ella lo hace no de forma directa, sino

representado por *mis tristes cuidados*, adjetivo antepuesto que refuerza la nota negativa del nombre).

Las referencias a la naturaleza, tanto al mundo vegetal como animal, son constantes a lo largo de todas las canciones; incluso en alguna parte el protagonismo pasa a los animales. Esto se explica tanto por el contexto socioeconómico del lugar en épocas anteriores, como por el tema tradicional en la parte del romance.



Portada díptico de las marzas 29 de febrero 2012

7.- Voces narrativas

Además de la temática y la métrica, el cambio de voces narrativas sirve también de elemento estructurador en el texto de las marzas.

A lo largo de las canciones son varias las que se suceden. Comienza con una tercera persona impersonal (impersonalización que se refuerza con la fórmula establecida del comienzo) que se rompe con la marza número 9, con una irrup-

ción de la primera persona plural; el narrador aparece así formando parte de la colectividad.

Conviene también señalar que a partir de la marza número 26 y hasta la número 35, pasa no solo a utilizar la primera persona singular, sino a narrar un episodio personal. A partir de la marza número 36 la voz narrativa se vuelve (como al principio) a combinar la tercera persona con la primera del plural. El narrador se diluye de nuevo en el grupo.

BIBLIOGRAFÍA

- ONTAÑÓN ONTAÑÓN, Gumersindo (1986): «Villanueva de Gumiel y sus marzas», *Revista Entre Pinares*. Número 4. Abril 1986
- ONTAÑÓN ONTAÑÓN, Gumersindo (1989): «Las marzas en Villanueva de Gumiel». *Revista de Folklore* n° 105.
- RODRÍGUEZ URRIZ, M.ª Begoña :(1988): «Las marzas de Villanueva de Gumiel» (Burgos), *Letras de Deusto*, vol. 18, n.º 42, septiembre-diciembre 1988, pp. 193-200.

ENSAYO PARA UNA ANATOMÍA DEL PAISAJE

Arturo Martín Criado



1. Esto no es Uruña

¿Qué tiene el paisaje que gusta tanto a todo tipo de personas y que lleva a los estudiosos de diferentes disciplinas académicas a pelearse por apropiarse en exclusividad de su estudio, intentando imponer conceptos y definiciones contradictorias? La respuesta es fácil, lo que tiene es la belleza (1).

A lo largo del siglo xx, quienes más se han ocupado de su estudio han sido la geografía y la ecología, que han intentado asimilarlo al territorio y al medio ambiente sin conseguirlo. Con cierta frecuencia, en sus estudios se encuentran quejas sobre la ambigüedad, ambivalencia, imprecisión conceptual, polisemia del concepto de paisaje que manejan. Una arqueóloga manifestaba:

El término paisaje, [...], es en este sentido especialmente conflictivo: por una parte, los usos reales dados a la palabra reba-

san, con mucho, su significado estricto, y, por otra, siempre ha acusado una falta de precisión y, por ello mismo, una fuerte polisemia¹.

Otro investigador se quejaba de que «El concepto de paisaje contiene una ambigüedad molesta»² y se proponía una tarea inexcusable: «Así, deberíamos reflexionar en la dificultad misma del concepto de paisaje, en su ambigüedad y en su ambivalencia»³, y más cuando el tema de que se trata está señalado políticamente y

1 A. Orejas, «Arqueología del paisaje: historia, problemas y perspectivas», *Archivo Español de Arqueología*, 64, 1991, pp. 191–230; cita en pp. 192–193.

2 L. Santos Ganges, «Paisajes culturales y planificación espacial», en Iglesias Merchán, C. (coord.), *Ecología del Paisaje y Seguimiento Ambiental: Feedback en Materia Ambiental*. Madrid: ECOPÁS, 2009, pp. 45–66. Cita en p. 46.

3 *Ib.*, p. 47.

no es otro que el «Plan de Adecuación y Usos del Espacio Cultural Sierra de Atapuerca», título que como vemos no usa el término paisaje sino *espacio cultural*. Y el autor remata: «porque la imprecisión conceptual y la ambigüedad son evidentes, y en segundo lugar porque no sabemos cómo –tal vez ni siquiera podemos– gestionar el paisaje»⁴. Entonces, ¿por qué no tratar de gestionar el espacio y el medio ambiente y olvidarse del paisaje?

1. Crítica contra geógrafos, ecólogos y otros «materialistas»

Alain Roger, uno de los principales teóricos del paisaje, procedente del campo de la estética, hacía responsables de tanta confusión a disciplinas académicas del mundo de las ciencias naturales, en concreto a la geografía y a la ecología:

*El hecho de que, desde hace un siglo, en nombre del rigor científico, la geografía y la ecología hayan querido apropiarse del paisaje y fagocitarlo, no le quita nada a la irreductibilidad estética del mismo y nos impone, al contrario, que rechacemos este ecolonialismo y esta geofagia*⁵.

La crítica de Roger se fundamenta en que el paisaje es «el producto de una operación perceptiva, es decir, una determinación sociocultural»⁶, y rechaza tajantemente que pueda considerarse un concepto científico, pues lo que hacen estas disciplinas es confundirlo con un ecosistema, con el territorio y el medio ambiente, que sí son conceptos científicos, por lo que es terminante: «no puede haber una ciencia del paisaje»⁷.

Desde hace muchos años, algunos investigadores establecieron una clara distinción entre *territorio* y *ambiente* (o *medio ambiente*) por un lado, y *paisaje* por otro. Una de las exposiciones más sencillas y claras es la del profesor Assunto, según la resume R. Milani⁸. Territorio es la superficie terrestre desde el punto de vista físico y administrativo. Ambiente es el territorio desde el punto de vista de los intereses vitales del ser humano, con su aspecto natural (geología, orografía, clima, hidrografía) y su aspecto humano o histórico-cultural (economía, religión, formas de vida)⁹. Sin embargo, el paisaje, es la percepción de una parte del territorio, por lo tanto, una imagen o representación de dicho territorio.

Hay un famoso cuadrito pintado por R. Margritte en la década de 1920, muy simplón, que representa una pipa clásica, con su cazoleta y su boquilla curva, bajo la cual está escrito «Ceci n'est pas une pipe», es decir, 'Esto no es una pipa', porque, en efecto, no lo es, en ella no podríamos fumar, que es para lo que sirve una pipa. Solo es la imagen de una pipa, una representación, un *signo*. El signo «jamón» nos sirve para hablar de lo mucho que nos gusta, pero no hay que confundirlo con la realidad, que llamamos *referente*. Por mucho que hablemos de jamón o veamos fotografías, no conseguiremos saciar nuestra hambre con una fotografía de un bocadillo de jamón. Seguro que los pájaros griegos de la Antigüedad cuando estaban hambrientos no eran tan tontos y no se dejaban engañar por las uvas pintadas por Zeuxis, a pesar de lo que nos han contado. Ya Platón advirtió de los peligros de confundir la imagen con la realidad.

Ante estas críticas, geógrafos, ecólogos, arqueólogos y demás, en lugar de prescindir del

4 *Ib.*

5 A. Roger, *Breve tratado del paisaje*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 140.

6 *Ib.*, p. 139.

7 *Ib.*, p. 140.

8 R. Milani, *El arte del paisaje*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 45–47.

9 R. Assunto, «Paesaggio, ambiente, territorio: un tentativo di precisazione concettuale», *Bolettino del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andra Palladio*, 18, 1976, pp. 49–51.

término *paisaje*, lo han convertido en un híbrido¹⁰. Y hablan de *paisaje materialista*, refiriéndose a un territorio y a un ambiente, y *paisaje simbólico* para denominar la representación de ese espacio. Incluso un especialista como Maderuelo se expresa con evidente confusión:

*Se ha insistido en cursos anteriores en la idea de que el paisaje no es ni naturaleza ni territorio sino construcción humana, y también se ha insistido en que lo es en una doble vertiente: en cuanto constructo mental que interpreta lo que se ve y en cuanto construcción física que altera, modela y transforma el territorio*¹¹.

Como dice A. Roger, esta confusión es innecesaria y perniciosa.

Ahora podemos plantearnos una segunda pregunta relacionada con la que abre este escrito. ¿Por qué han fracasado la geografía, la ecología y demás partidarios del concepto «materialista» de paisaje? Y la respuesta es la misma, la belleza:

*Apreciar la belleza exige, por tanto y, para empezar, elevarse desde la cosa hasta su representación, distanciarse de la cosa como la palabra o el signo en general se distancian de ella para poder decirlo, para entender su sentido*¹².

10 M. J. Ortega Chinchilla, «El paisaje rural en los croquis del Diccionario Geográfico de Tomás López: Una reinterpretación del espacio político a la luz de la mirada autóctona», en M. J. Pérez Álvarez y L. Rubio Pérez (eds.), *Campo y campesinos en la España moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*, I, León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012, pp. 467–482. En la p. 477, afirma: «En la actualidad todos los geógrafos coinciden en afirmar que el paisaje es un fenómeno híbrido en tanto que surge de la intersección de elementos naturales y culturales».

11 Javier Maderuelo (dir.) *Paisaje e historia*. Madrid: Abada, 2009, pp. 5–6.

12 J. L. Pardo, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades conemporáneas*. Barcelona: Anagrama, 2016, p. 62.

Las imágenes son, según la clásica definición de C. S. Peirce, signos, representaciones. Una imagen es una cosa, el significante, que está en lugar de otra, el referente; de ese proceso de sustitución surge un significado, que es el que atribuimos a la representación. Los signos verbales, las palabras, tienen una relación arbitraria entre significante y referente; los signos visuales, las imágenes, son signos icónicos, una clase de signos que se caracteriza porque entre el significante, que percibimos por la vista y el oído, y el referente, la cosa u objeto a que se aplica, hay una semejanza formal. Esta imitación de la forma de un objeto por parte de su imagen es la base de la mimesis griega, de su arte naturalista o ilusionista, como lo llama Gombrich. Sin embargo, para este autor, lo esencial de la imagen no es la semejanza formal, aunque exista, sino el cumplimiento de la misma función¹³. La representación es una ficción que tiene semejanza con la realidad representada, pero lo fundamental es que cumple la misma función que la realidad, a la que sustituye.

2. Realidad y representación

La visión dualista de los geógrafos y ecólogos, paisaje materialista/paisaje idealista, no tiene sentido pues solo se trata de un viejo y debatido problema filosófico: el de la realidad, o referente, y su representación. Es el enigma de las imágenes¹⁴. En este caso, la realidad es el territorio y el medio ambiente, que están sometidos a los continuos procesos naturales y a la actividad humana, pero que tienen su propia entidad y sus propios métodos de estudio. El paisaje, sin embargo, no pertenece al mundo de la realidad sino al de las imágenes.

Esta realidad, el territorio y el medio ambiente, es percibida por el ser humano. Los

13 E. H. Gombrich, *Meditaciones sobre un caballo de juguete*, Barcelona: Seix Barral, 1968, pp. 14–15.

14 J. L. Pardo, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007. Véase el apartado «De las imágenes», pp. 105–122.

neurocientíficos y psicólogos coinciden en que, a través de nuestros sentidos, llegan a la mente unos estímulos que se unen a las experiencias pasadas almacenadas en la memoria, y el resultado es una representación o imagen mental. Las imágenes mentales son representaciones gráficas, almacenadas y etiquetadas para poder encontrarlas con facilidad y cuya función es suplir a la realidad en su ausencia¹⁵. Según A. Damasio:

La mayor parte de nuestras imágenes mentales dependen, nos guste o no, de su registro interno. La fidelidad de este registro depende, en primer lugar, de la atención que prestemos a las imágenes, lo que a su vez depende de la cantidad de emoción y de sentimientos que se generaron cuando las imágenes ataravesaron la corriente de nuestro pensamiento. Muchas de estas imágenes se registran, y una buena cantidad de ese registro puede reproducirse, es decir, recordarse, a partir de esos archivos y reconstruirse con mayor o menor exactitud. A veces el recuerdo que se tiene del material antiguo es tan preciso que incluso compite con el nuevo material que se está generando en la actualidad¹⁶.

Al ser la vista el sentido más potente del ser humano, la percepción es fundamentalmente visual, si bien suele haber también elementos auditivos y olfativos, que, en ciertos contextos, llegan a ser muy importantes. Según D. Freedberg, esta mayor potencia de lo visual era reconocida desde la Antigüedad, y para demostrarlo cita a Horacio¹⁷ y algunos testimonios del

cristianismo antiguo: «las imágenes son más eficaces que las palabras para despertar en nosotros las emociones y reforzar la memoria»¹⁸.

La realidad que se percibe para formar el paisaje es el medio ambiente, espacio físico y humano, culturizado, en el que se habita. Esa imagen podemos saber que es verdadera porque está basada en nuestra experiencia, a la que pertenecen los *qualia*, que son «la forma en que se nos aparecen las cosas»¹⁹. Cuando no es así, cuando un paisaje no se fundamenta en la experiencia, hablaríamos de «paisajes imaginarios», inventados, fantásticos, que han cultivado mucho las artes decorativas desde la Antigüedad.

3. ¿Los campesinos no perciben el paisaje?

Como hemos visto, lo que define a la imagen, a la representación, es que realiza la misma función que la realidad a la que representa. A partir del siglo XVI, comienza el paso de esta concepción tradicional de la imagen a lo que Belting denomina la «imagen artística»²⁰. Frente a la mirada ingenua de la mayoría, que «se fija únicamente en la función», está la mirada artística del entendido que «aprecia exclusivamente su forma», de manera que surge lo que J. L. Pardo, basándose en Panofsky, denomina «distancia estética» y que podría considerarse como «un signo de distinción social»²¹. La belle-

Cátedra, 2009, que, en la p. 197, cita a Horacio: «Lo que la mente absorbe por los oídos la estimula menos que lo que se le presenta a través de los ojos» (*Ars poetica* 180–182).

15 M. Martín-Loeches, *La mente del 'Homo sapiens'. El cerebro y la evolución humana*, Madrid: Aguilar, 2007, p. 111. S. Pinker, *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino, 2000, pp. 376–385.

16 Antonio Damasio, *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas* Barcelona: Destino, 2018, p. 135.

17 D. Freedberg, *El poder de las imágenes*, Madrid:

18 *Ib.*, p. 198.

19 V. M. Simón, «Las trampas de la imaginación», *Psicothema*, 14–3. 2002, pp. 643–650. Sobre los *qualia*, pp. 645–646.

20 H. Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal, 2009, pp. 607–608.

21 J. L. Pardo, *Estudios del malestar...*, p. 63: «El ya

za pasa a ser propiedad del arte, que solo saben apreciar las clases privilegiadas, y, como lo bello es lo que agrada sin ningún interés, los campesinos no pueden percibir el paisaje, porque su relación con el territorio es interesada: «El registro estético parece estar fagocitado por el utilitarismo, lo bello definido por lo útil», y porque la invención del paisaje supone «distanciamiento y cultura», cosas que solo son posibles en las ciudades y entre las personas «cultas»²². Simplezas parecidas podemos encontrar por doquier. Un autor, confundiendo *pagus*, 'aldea', con *pacare*, 'apaciguar, calmar, pagar', escribe: «Cuando se tiene que "pagar" la tierra, es evidente que no puede existir ni país ni paisaje»²³. No merece la pena insistir demasiado en esto, a pesar de que esta noción absurda de lo bello se sigue enseñando en las escuelas, pues hace más de un siglo ya Nietzsche la puso en su sitio: «Es bello, dice Kant, lo que agrada desinteresadamente», y Nietzsche contrapone la opinión de Sthendal: «llama en una ocasión a lo bello *promesse de bonheur* ['una promesa de felicidad']», para rematar con ironía: «Aunque es cierto que nuestros estéticos no se cansan de poner en la balanza, en favor de Kant, el hecho de que, bajo el encanto de la belleza, es posible contemplar "desinteresadamente" incluso estatuas femeninas desnudas, se nos permitirá que nos riamos un poco a costa suya»²⁴. Dese luego, la visión tradicional de la belleza viene a coincidir con lo que ya en Grecia se enunció con el rótulo de *kalos kai agazos*, la belleza es «lo hermoso y lo bueno», aquello que agrada no solo

citado Pierre Bourdieu decía que la distancia estética sirve socialmente para seleccionar a los "nobles" (capaces de evaluar propiedades formales) y separarlos del "vulgo" (que solo repara en la utilidad inmediata) y que por tanto podría no ser más que la transcripción simbólica de la diferencia (económica) entre clases sociales».

22 A. Roger, *Op. cit.*, p. 32.

23 F. Calvo Serraller, *Los géneros de la pintura*. Madrid: Taurus, 2005, p. 235.

24 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Ed., 2006, pp. 135-136.

por su aspecto sino también porque nos permite vivir mejor. Y esta consideración sigue siendo la más generalizada en nuestra sociedad, como nos dice S. Castro:

*La psicología contemporánea ha investigado esta tendencia a equiparar la belleza con la bondad moral. Diversos estudios muestran que la gente ve a los individuos más atractivos como compañeros románticos más deseables, se les considera menos predispuestos a cometer actos criminales, e incluso reciben veredictos más benévolos en los juicios. Y al mismo tiempo nos da la impresión de que la gente bella, al mismo tiempo, debe ser más feliz y mucho más competente en todo*²⁵.

La filosofía idealista ha construido una telequía sobre la belleza, ha reunido sin éxito no sé cuántos rasgos abstractos para intentar caracterizarla. No se ha dado cuenta que una cosa, una persona, un paisaje no nos atraen porque sean bellos, sino que los consideramos bellos porque nos atraen, por mil razones, la mayoría interesadas. Según la neurología, la excitación de las áreas perceptivas de nuestro cerebro produce placer, dado que

[...] nuestro sistema cognitivo está hecho para sentirse satisfecho cuando encuentra algo importante, algo relevante en el ambiente [...] De este mecanismo depende tremendamente nuestra supervivencia. Cuando somos capaces de detectar una forma, un color, un movimiento, la información detectada puede determinar no solo que podamos cazar o recolectar y, por lo tanto, comer, sino también el que no seamos el almuerzo de otro animal. De ahí que la unión entre nuestro sistema perceptivo y nuestro sistema de las emociones (y, por consiguiente, el que nos

25 S. Castro, «¿Nos gustan las cosas porque son bellas o son bellas porque nos gustan?» Conferencia en la IV Olimpiada filosófica de Castilla y León, 2009, pp. 2-3.

*permite tomar decisiones) sea tremendamente importante*²⁶.

Muchos académicos, como los citados, reducen a los campesinos a menos que animales, pues al menos a estos se les reconoce el «sentido estético» que se pretende negar a los que trabajan la tierra. Como hace ya muchos años escribía E. Souriau, la belleza de la naturaleza no es obra de nadie y no hace falta ir a ninguna universidad para apreciarla y disfrutarla: «le fait esthetique est déjà présent dans toute vie organique»²⁷. En esto mismo insisten otros investigadores actuales:

El sentido estético existe en todos nosotros, desde el nacimiento hasta la muerte, desde la hormiga hasta la raza humana, y en los más bajos y oscuros de nosotros. Está dentro de los animales, y podemos verlo en sus juegos y su música.

*Todas mis largas y atentas observaciones me convencen de que un sentido así está muy desarrollado en las aves*²⁸.

Por supuesto, la etnología lleva casi dos siglos insistiendo en lo que Umberto Eco resumía en esta frase: «la consideración de lo bello depende de la época y de las culturas»²⁹. Y el placer de la belleza siempre es interesado, aunque no lo parezca, interesado nada más y nada menos que en nuestra supervivencia (2).

4. La subjetividad del paisaje

Por tanto, es imposible negar la carga de subjetividad que conlleva el paisaje, pues se forma a través de una relación entre un territorio y una mente que lo percibe sensorialmente: «El paisaje es la apropiación estética de un territorio, una relación establecida entre éste y un sujeto que despliega en él emociones estéticas,



2. «Wittgenstein consideraba que “lo bello es lo que hace feliz”», dice el profesor de la Universidad de Valladolid Sixto Castro³⁰, y qué puede hacer más feliz a una persona que una imagen de un campo de trigo de gordas espigas bien granadas, que dara una buena cosecha y permitirá alimentar a su familia, y no la de un campo lleno de amapolas y otras malas hierbas, que anuncia una mala cosecha y hambre

26 M. Martín-Loeches, *La mente del ‘Homo Sapiens’*. El cerebro y la evolución humana. Madrid: Aguilar, 2007, pp. 106–107.

27 É. Souriau, *Le sens artistique des animaux*, « L’aventure de la vie », Paris : Hachette, 1965.

28 William H. Hudson, *Aves y hombres*. Madrid: Línea del Horizonte, 2022, pp. 403–404.

29 U. Eco, *Historia de la belleza*, p. 14: «Este libro parte del principio de que la belleza nunca ha sido algo absoluto e inmutable, sino que ha ido adoptando distintos rostros según la época histórica y el país».

30 S. Castro, *Op. cit.*, p. 4.

por lo que no existe fuera del sujeto ni con independencia de su conciencia»³¹.

Y antes del sujeto que percibe, está el propio medio ambiente, siempre sometido a la continua acción natural y a la persistente actividad humana, tanto constructora como destructora. No es posible prescindir de la dinámica de la naturaleza, de su continua evolución, que parecen negar quienes pretenden «restaurar» paisajes primigenios, algo siempre condenado al fracaso. En las siguientes fotografías vemos un camino junto al Canal de Castilla en Valladolid (3). La vegetación invade ahora tanto el cauce como las orillas, contrastando con la desnudez que presentaba hasta mediados del siglo XIX, cuando las barcazas surcaban el canal arrastra-

das por mulas. A lo largo del año va cambiando la naturaleza de acuerdo con las estaciones: en enero vemos árboles desnudos y espadañas y carrizos secos; en febrero, ha comenzado a echar hojas el gran sauce llorón de la izquierda y, detrás, vemos los almendros llenos de flor; en abril, toda la vegetación reverdece, incluso la acuática, que sigue seca por arriba, pero empieza a echar brotes por abajo y el espino de la derecha está plagado de flores. Llega el verano y al estar en un medio donde el agua no falta, todo está muy verde en julio, pero en agosto se nota más apagado y el espino se ha llenado de colores amarillentos y rojizos de los frutos maduros. El otoño se manifiesta de lleno en la última fotografía hecha en noviembre; las hojas de los chopos amarillean y esperan la primera helada para caerse, las del espino se han secado y caído, pero las macucas colorean todavía, y el sauce luce un verde cada día más oscuro y triste.

31 G. Hernández García, F. Covarrubias Villa y P. J. Gutiérrez Yurrita, «El paisaje, un constructo subjetivo», *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, vol. 26, núm. 1, 2019, <https://www.redalyc.org/journal/104/10456899001/html/>, p. 13.



3. El Canal de Castilla en Valladolid a lo largo de las estaciones del año

Por supuesto, tanto el arte y como la literatura han hecho ostensible la subjetividad del paisaje, dependiendo del grado de libertad con que cada autor lo haya plasmado y de sus intereses. Este es un excelente ejemplo de M. Proust:

Solos, elevándose del nivel de la llanura y como perdidos en campo raso, subían hacia el cielo los dos campanarios de Martinville. Enseguida vimos tres: volviendo a situarse frente a ellos con un atrevido volteo, un campanario rezagado, el de Vieuxvicq, los había alcanzado. Pasaban los minutos, íbamos deprisa y sin embargo los tres campanarios seguían estando a lo lejos delante de nosotros, como tres pájaros posados en la llanura, inmóviles y bien visibles al sol. Luego el campanario de Vieuxvicq se apartó, se distanció y los campanarios de Martinville quedaron solos, iluminados por la luz del crepúsculo que, incluso a aquella distancia, yo veía jugar y sonreír en sus pendientes. Habíamos tardado tanto en acercarnos a ellos que iba pensando en el tiempo que todavía necesitaríamos para alcanzarlos cuando, de pronto, tras doblar una curva, el coche nos depositó a sus pies³².

5. La necesidad del paisaje

El paisaje es una representación mental de un ambiente, que nos ayuda a habitar dicho territorio, ordenando el caos de la naturaleza en un cosmos mental, en un mundo ordenado en la mente mediante mapas mentales, facultad que no es exclusivamente humana, sino que se ha constatado en muchos animales:

Los chimpancés parecen sumamente versados en tomar decisiones relacionadas con la búsqueda de víveres [...] Lo más probable es que ese comportamiento derive de un conocimiento detallado de la distribución espacial de los recursos –

un mapa mental continuamente actualizado– y de los ciclos de maduración de muchas plantas³³.

Muchos otros animales tienen un mapa cognitivo, incluso animales que parecen tan simples como las palomas: «¿En qué lugar del diminuto paisaje del cerebro de una paloma podría residir tal mapa? En el mismo lugar en el que reside en nuestro cerebro: en el hipocampo, esa red neuronal que nos ayuda a orientarnos en el espacio»³⁴. Todos los animales necesitan orientarse en el espacio para poder adaptarse al medio en que viven. Las «aves acaparadoras», que esconden la comida para el futuro y la van recuperando en un largo período de tiempo, elaboran complejos mapas cognitivos y por ello tienen, en proporción, el hipocampo mayor que las otras³⁵. Este mapa cognitivo es un mapa mental que se basa en la experiencia³⁶. A partir de la realidad (territorio y medio ambiente) y

33 S. Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, B: Crítica, 1998. pp. 86–87. En la misma p. 87, añade: «Se ha podido demostrar la existencia de mapas mentales en chimpancés comprobando formalmente su capacidad para descubrir y recordar el emplazamiento de objetos escondidos en lugares cerrados».

34 Jennifer Ackerman, *El ingenio de los pájaros*. Barcelona: Ariel, 2017, p. 267. Y más adelante añade: «Pero, tanto en el ave como en las personas, este trocito de tejido alberga nuestros mapas mentales... y nuestros recuerdos. De hecho, nuestros recuerdos parecen estar entrelazados con donde experimentamos cada evento [...] cuando recordamos un acontecimiento, las células de lugar de nuestro hipocampo que almacenan la ubicación en la que acaeció vuelven a dispararse y nos ayudan a situar el recuerdo tanto en el tiempo como en el espacio. Ello explica por qué rehacer los pasos puede ayudarnos a recordar lo que esábamos buscando. El recuerdo de un pensamiento está asociado al lugar en el que se produjo», pp. 267–268. El mismo S. Mithen, *Op. cit.*, p. 88, afirma: «Recordemos que muchos animales, especialmente los pájaros, construyen mapas mentales sumamente elaborados sobre la distribución de recursos».

35 Ackerman, *El ingenio de los pájaros...*, p. 268.

36 *Ib.* p. 275.

32 Marcel Proust, *Combray*. Madrid: Nordica Libros, 2022, pp. 257–258.

por medio de una serie de imágenes mentales se crea un mapa mental o mapa cognitivo, que los humanos podemos realizar de forma verbal (narración, leyenda, mito) o de forma gráfica, visual (dibujo, pintura, fotografía, cine).

Los científicos que lo han estudiado no se ponen de acuerdo sobre si el *sentido de la orientación* es innato o no, pero sí coinciden en que la práctica, la experiencia es importante a la hora de desarrollarlo. Se relaciona con las conocidas como *habilidades visoespaciales*, es decir, unas funciones cognitivas que permiten dominar el espacio en que vivimos, de forma que constantemente somos conscientes de nuestra situación en dicho espacio y en relación con las cosas y seres que pueda haber en él³⁷.

Dado que casi todos los animales necesitan orientarse en el espacio, elaborarán mapas mentales cuyo fin primordial es la comprensión y el recuerdo. Todo ser viviente que se mueva en un territorio necesita un mapa que le sirva de guía, es decir, una representación de ese territorio que el mismo ha ido forjando con su experiencia. Ese mapa está hecho de imágenes y, en el caso de los seres humanos, también de palabras. Las imágenes representan elementos naturales y artificiales relevantes que sirvan de puntos de referencia para orientarse, y dichos elementos suelen recibir nombres, por ejemplo, topónimos que ayudan a su identificación. Es importante recalcar el papel de la experiencia, pues la mente, por medio de la imaginación, mediante su *actividad reproductiva* puede producir imágenes que son copias de la realidad, a partir de la percepción de estímulos reales, pero puede también, mediante su *actividad productiva*, producir imágenes nuevas combinando información tomada de la memoria mediante percepciones simuladas, fantásticas.

El matrimonio M. Moser y E. I. Moser estudió el sistema de posicionamiento del cerebro de los mamíferos (no solo los humanos) que es muy complejo, si bien solo prestamos atención

37 S. Münzer, «El sentido de la orientación a prueba», *Mente y cerebro*, N.º. 77, 2016, pp. 56–61.

a esa complejidad cuando vamos perdiendo esta capacidad por alguna lesión o enfermedad, ya que el cerebro hace todos los cálculos sin que seamos conscientes de ello. También descubrió que este proceso no solo tiene en cuenta el espacio sino también el tiempo, ya que ambos van unidos³⁸.

6. Paisaje-mapa cognitivo paleolítico

Por supuesto, el desarrollo cognitivo de los humanos les habría posibilitado elaborar mapas mentales cada vez más sofisticados para la satisfacción de nuevas necesidades. Refiriéndose a los Neandertales, S. Mithen, afirma:

La inteligencia de la historia natural habría sido esencial para elaborar mapas mentales de su entorno, mapas de una escala geográfica mucho mayor que las utilizadas por los chimpancés [...] Uno de los rasgos decisivos de estos mapas mentales habría sido el emplazamiento de abrigos y cuevas necesarios para cobijarse y calentarse³⁹.

Incluso algunos autores, como Michael y Anne Eastham, que se han dedicado a estudiar el arte rupestre de algunas cuevas paleolíticas francesas, manifiestan:

Nuestro propósito es examinar la hipótesis de que los sitios de imágenes parietales del Paleolítico en el suroeste de Europa modelan o mapean un área específica del terreno a su alrededor en la medida en que ese terreno fue útil para las personas que hicieron las imágenes⁴⁰.

Desde sus orígenes, los humanos, para alimentarse y sobrevivir, han tenido la obligación imperiosa de conocer a fondo el territorio sobre

38 <https://www.bbc.com/mundo/noticias-48280105>

39 Mithen, *Op. cit.*, p. 139.

40 M. y A. Eastham, *Palaeolithic Parietal Art and its Topographical Context*, Published online by Cambridge University Press: 18 February 2014.

el que vivían, su extensión, las diferentes formaciones geológicas, hidrológicas, botánicas y zoológicas. Se trataría de dominio conceptual y práctico que solo se adquiere con la experiencia y la tradición que se iba transmitiendo a las nuevas generaciones. Al mismo tiempo, el trato cotidiano con el territorio, la relación intensa y trascendental con las plantas y los animales actuaba sobre la mente de las personas. Como dice M. J. Ortega:

[...] la experiencia de habitar el espacio, la práctica cotidiana de morar en un lugar, incluso de recorrerlo, le confieren a éste una serie de connotaciones simbólicas e identitarias que, por su transcendencia en el juego de percepciones espaciales, deben ser estudiadas por el historiador. El espacio deja de ser abstracto para convertirse en lugar de significados, en paisaje, desde el momento en que se manifiesta como producto de una experiencia vital⁴¹.

Una tribu de cazadores-recolectores suele ocupar un territorio amplio que ha recibido en herencia de sus ancestros, a quienes les fue otorgado por los dioses. Mientras los hombres cazan las especies de animales que allí abundan, las mujeres y niños recolectan frutos, tallos, tubérculos, insectos. Para que la caza y la recolección tengan éxito y la manutención del grupo se mantenga en los mínimos de supervivencia a lo largo del año, es preciso tener un buen conocimiento de los recursos con que se cuenta en su territorio, de su distribución a lo largo de las estaciones, de su escasez o abundancia según las variaciones climáticas. Atención especial dedicarán a las zonas vitales, como manantiales, charcas, ríos, sotos y arboledas. Cualquier adulto, hombre o mujer, sabe orientarse perfectamente por medio del sol y las estrellas según la estación y sabe acudir a cualquier punto del territorio. Conoce los accidentes llamativos como cuevas, rocas, fuentes, que a menudo forman

parte de su mitología, y sabe si alguno de ellos es tabú y no debe acercarse a él.

Todo esto lo han aprendido de niños por medio de su experiencia: los niños acompañan a los adultos en los desplazamientos de la tribu y a las mujeres en las tareas de recolección. Desde muy pequeños van formando un mapa mental que les permite una autonomía de movimientos cada vez mayor. Los chicos son iniciados en la caza a cierta edad y entonces completarán su mapa mental. En un trabajo anterior presente algunas de estas leyendas de los indígenas australianos relacionadas con la serpiente divina. Especialmente expresiva es la que narra el mito cosmogónico de la serpiente Uruanda, divinidad de la tribu mungarai, que es realmente un paisaje verbal del medio ambiente en que habitan, un mapa que siempre estará disponible en su mente y les permitirá orientarse por todo aquel territorio⁴².

7. El paisaje en Grecia y en Roma

A pesar de que algunos autores relacionados con la estética han pretendido negar otras concepciones de paisaje que no sea la suya relacionada con el arte europeo moderno, está claro que ya en la antigua Grecia y en Roma el paisaje tuvo un desarrollo notable. Ya en griego existieron palabras específicas para referirse a ello: *topographia*, para referirse a territorios existentes, y *topothesia* para los imaginarios:

No deja de ser interesante observar que en cierto modo esta aparición de un término específico para la descripción de un lugar, topographia, opuesta al término primario que designa el lugar en sí, topos, es análoga a la que volveremos a encontrar en el Renacimiento italiano con el término «paesaggio» como re-

41 M. J. Ortega Chinchilla, *Op. cit.*, p. 469.

42 A. Martín Criado, «Paisajes míticos de la serpiente divina, o dragón, en Castilla», *Revista de Folklore*, 506, 2023, p. 82. La narración original puede verse en B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*. Londres: Macmillan, 1914, p. 333-334.



4. Pintura mural de Akrotiri. Museo Arqueológico Nacional de Atenas

5. Paisaje romano. Pompeya

presentación, en este caso pictórica, del «paese»⁴³.

De la Antigua Grecia conocemos más muestras de paisajes verbales, literarios que visuales debido a la escasez de la pintura griega conservada, con algún ejemplo extraordinario como las pinturas murales de Akrotiri (4) de época minoica. Mucho más conocida es la pintura mural romana, en la que abundan los paisajes, que suelen tener carácter mitológico. Su concepción del paisaje está muy relacionada con lo sagrado, con la presencia de la divinidad en la naturaleza (5). Esa presencia, el *genius loci*, es la que origina la belleza que impregna el paisaje. Los ríos son dioses, las fuentes y manantiales son ninfas a las que se rinde culto en esas aguas. Las cuevas, las peñas, las rocas son lugares habitados por distintos tipos de seres divinos. En ellos no faltan elementos bucólicos, pastores con sus ganados, pero casi siempre se percibe el halo misterioso de lo sagrado:

En la Antigüedad cada lugar era el reino de un dios, objeto de un culto o de una memoria a través de estratificaciones culturales sucesivas. Grutas, árboles, costas, rocas, eran el contexto físico de los oráculos. Los mitos y las leyendas proporcionan la escena de tal fusión al describir

43 Eugenia Sol, «El concepto y las formas del paisaje en la Grecia antigua» – Monografías.com

paisajes encantados por un halo y por una clave misteriosa⁴⁴.

Esta intensa relación entre la mitología y el paisaje es de origen remoto, prehistórico, como nos lo muestran las vivencias de los pueblos cazadores recolectores. Al referirse a la australiana Cordillera de Mann, Mountford afirma:

Para la mayoría de los blancos, aquella comarca es desolada, hostil, «la tierra olvidada de Dios». Los indígenas opinan lo contrario; para ellos, el paisaje es muy interesante. Los árboles no son simplemente árboles, sino los cuerpos transformados de héroes del pasado; los arroyos no son meros cauces por donde corre agua, sino los rastros de gigantescas serpientes que se arrastraban sinuosamente a través del país⁴⁵.

Y en muchos paisajes de todo el mundo se conservan huellas de esa sacralidad, pues «el paisaje es evocador de mitos, como el mito mismo es paisaje porque se nos revela en cada manifestación de la naturaleza»⁴⁶ (6).

44 R. Milani, *El arte del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 63.

45 C. P. Mountford, *Rostros bronceados y arenas rojas. Mitos y ritos de los indígenas de Australia Central*. Barcelona: Labor, 1965, p. 176.

46 R. Milani, *Op. cit.*, p. 186.



6. Puentedey, donde se mantiene la impronta de la sierpe divina



7. Paisaje pintado de la Villa de Livia de Roma, ahora en el MNR de Palacio Massimo

Los romanos de la Antigüedad también practicaron un tipo de paisaje visual cercano a la idea de paisaje realista moderno, desligado de lo sagrado, o en el que la sacralidad es la propia naturaleza. La belleza de estos paisajes está ligada a la experiencia de la naturaleza, al verdor de los árboles, al color de los frutos, al vuelo de los pájaros (7).

8. Toponimia y paisaje

Los viajes subterráneos de la sierpe Uruanda suponen la creación de arroyos, ríos y lagunas. La narración está llena de topónimos, se dan nombres precisos de lugares concretos, como si fuera una guía de viaje, y detalles prácticos y valiosos sobre el agua y la vegetación. Todas las tribus indígenas australianas, tribus de cazadores recolectores que han vivido en Australia desde hace más de 40.000 años en una tradición cultural ininterrumpida hasta finales del siglo XIX, emplean topónimos, en especial hidrónimos y orónimos. Están presentes en todas las narraciones de tipo mitológico:

«Numereji is the name of a great snake that figures largely in the traditions of the Kakadu tribe. It appeared first at a place, called *Kumbulmorma*, which lies on a wide, open plain between the East Alli-

gator River and Cooper's Creek. Not far away, at *Yiringira*, a large number of natives were camped and, amongst them, was a baby, crying»⁴⁷ (cursivas mías).

Aparte del sentido descriptivo del territorio que la mayoría de estos topónimos tienen, muchos presentan referencias culturales, mitológicas. En el centro de Australia destacan dos grandes macizos rocosos: uno es *Uluru*, que los colonizadores llamaron Ayers Rock, y el otro es el Monte Olga, cuyo nombre indígena *Katatjuta* significa 'muchas cabezas', que son las de los gigantes «pungalunga» petrificados⁴⁸, es decir, una treintena de mogotes rocosos que sobresalen en la llanura desértica. Estas mismas referencias descriptivas a la vez que mitológicas se pueden apreciar en muchos paisajes de nuestras tierras, como en citado de Puentedey o este otro de la Ribera del Duero (8).

47 «Numereji es el nombre de una gran serpiente que figura con gran importancia en las tradiciones de la tribu Kakadu. Apareció por primera vez en un lugar llamado *Kumbulmorma*, ubicado en una amplia llanura entre el río East Alligator y el arroyo Cooper. No muy lejos de allí, en *Yiringira*, un gran número de nativos acampaban y, entre ellos, un bebé lloraba» en B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*. Londres: Macmillan, 1914, pp.290

48 C. P. Mountford, *Op. cit.*, p. 119 y 179.



8. «Las Monjas», entre Langa y La Vid. Abajo a la derecha los chopos otoñales ocultan las aguas del río Duero

Algunos autores denominan a esto *topogenia*, «recitado de una secuencia ordenada de nombres de lugar»⁵⁰. Pero no se trata de una simple lista de topónimos, sino de la evocación a través de ellos de un paisaje mental que así vamos viendo en nuestra imaginación a medi-

da que vamos recitando el paisaje verbal. El mapa mental nace de la experiencia del medio ambiente en que uno vive, y a menudo tiene estructura de recorrido o viaje. Nace del conocimiento de los recursos del terreno, los lugares del agua (ríos, arroyos, fuentes), los árboles y las plantas, los refugios de los animales, los lugares de caza. Nace, en definitiva, de la necesidad del desplazamiento por ese territorio en busca de todos aquellos recursos necesarios par su manutención. A medida que la cultura evoluciona, también lo hace esa experiencia, que se va haciendo más compleja.

49 49 A. Martín Criado, «*Frtales y monjas de piedra (sacra saxa)*, Un paisaje sagrado en la Ribera del Duero», *Revista de Folklore*, 481, 2022, pp. 81–96.

50 J. J. Fox, " Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective", en J. J. Fox (ed.) *The poetic power of place. Comparative perspectives austronesian ideas of locality*. Canberra: Anu E Press, pp. 8–14.

En ocasiones, se ha resaltado que esta capacidad es sobresaliente en aquellos pueblos, como los cazadores recolectores y los nómadas, obligados a continuos desplazamientos⁵¹. Pero cuando los humanos se hicieron sedentarios no perdieron esta capacidad, sino que la aplicaron de manera diferente a un medio ambiente más

limitado, pero más intensamente tratado, pues si la realidad nueva de los labradores y ganaderos era más pequeña, su relación con ella era mucho más compleja. Además, su apego al propio territorio hizo que se conservaran topónimos milenarios, en especial hidrónimos y orónimos (9).

51 M. Almagro-Gorbea, M. Pallarés Martínez y B. Rubio García, «La memoria topográfica del pastor trashumante ¿Un "mapa mental" de origen prehistórico?», *Revista de Folklore*, 489, 2022, pp. 99–119.



9. «Las Mamblas» (del latín *mammula*, diminutivo de *mamma*, 'mama, pecho, teta') cerca de Covarrubias

GASTRONOMÍA HISTÓRICA DE EL RASPEIG: LA OLLETA VIUDA

Lola Carbonell Beviá

Introducción

A lo largo de la Alta Edad Media, el campo de Alicante se fue poblado de musulmanes, apareciendo restos arqueológicos del poblamiento en: La Murta y, Fontcalent, La Alcoraya, Plá Olivera, l'Altet de la Planxeta.

Desde Carcasona participaron en la hueste del «Conquistador»: Pere de Carcasona; Guirau de Carcasona; Martí de Carcasona; y Ramón de Carcasona. Y precisamente es originaria de Carcasona, perteneciente al Languedoc, la *cassoulet*, un guiso compuesto de judías secas, embutidos y carne y cocinado en una cazuela de barro.

Durante el reinado de Alfonso X «El Sabio», de Jaime I «El Conquistador», de Jaime I de Aragón y, de Pedro IV «El Ceremonioso» tuvieron lugar en Alicante una serie de revueltas mudéjares y judías, en las que intervino el rey de Aragón, conllevando con ello una repoblación catalano-aragonesa. En el siglo xv, el campo de Alicante estaba poblado minoritariamente por musulmanes. Los musulmanes y judíos que habitaban en la España cristiana de la Baja Edad Media cocinaban la «Adafina». Y la forma de cocinar la «adafina» es un potaje, similar a la *cassoulet* y, la «olleta viuda» del Raspeig.

Después del desastre económico y demográfico de 1609, las tierras de San Vicente del Raspeig también quedaron incultas y, la solución que buscó el gobierno foral de la ciudad de Alicante fue repoblar de nuevo las tierras alicantinas con gentes procedentes de otras áreas de la Corona de Aragón. Es decir, afluyeron hombres y mujeres de Aragón, Cataluña y Baleares, que fueron ocupando y roturando



Edad Moderna. Cocina tradicional popular

las tierras de este término y, creando una simbiosis entre los elementos hispanomusulmanes ya existentes y, las nuevas aportaciones aragonesas. La nueva repoblación bien creó el plato de la «olleta viuda» o bien adaptó la cocina musulmana y judía a la incorporación cristiana de los nuevos habitantes. La cuestión es que los vecinos de El Raspeig se alimentaron durante siglos de la «olleta viuda», incorporándola a la Semana Santa.

Por lo tanto la gastronomía medieval, en el caso de la «olleta viuda», –cuyos antecedentes se encuentran en la *cassoulet* y en la «adafina»–,



Caldero u olla empleada para la elaboración de la olleta viuda, a fuego lento

estuvieron ligados a la religión de cristianos del Languedoc, así como de judíos y musulmanes del campo de Alicante, antecesores de los repobladores cristianos que se asentaron en El Raspeig, en el siglo xvii, procedentes de Aragón y Cataluña.

1. Gastronomía histórica de El Raspeig

En un primer momento de la invasión musulmana en la península Ibérica, los lugares del campo de Alicante poblados fueron las proximidades de dos montañas: La Murta y, Fontcalent.

El poblamiento de la montaña denominada de «La Murta» y, sus alrededores más próximos tuvo un origen musulmán muy anterior al siglo xii. Se cree que fue poblada por los primeros musulmanes que conquistaron la península Ibérica en el siglo viii (1).

Aunque en una zona geográfica totalmente opuesta a «La Murta», los primeros musulmanes llegados en el siglo viii, se asentaron igualmente

en las estribaciones de otra montaña, en este caso el diapiro de Fontcalent (2).

Posteriormente, en el siglo xiii, se sumó al poblamiento musulmán, La Alcoraya, que permaneció vigente hasta el siglo xv. Y con una cronología del siglo xv, –aunque pudiera ser que existiera con antelación–, el yacimiento arqueológico del Plá Olivera.

A partir del año 1172 d. C., y, bajo la dominación Almohade, las tierras de la Alcoraya con sus respectivas alquerías pertenecieron al distrito administrativo del «hisn» o castillo de Alicante (3).

La islamización del territorio de la Alcoraya se mantuvo hasta el siglo xv, apareciendo en el siglo xx restos arqueológicos musulmanes, cuyo yacimiento se encuentra en una loma de 200 metros a la altura al Oeste del caserío, al pie de la sierra de Las Águilas (4).

En el glacis del Maigmó, existe una pequeña loma, de 421 m., s.n.m., ubicada los pies de l'Altet de la Planxeta y que apenas se eleva unos 17 m., sobre tierras circundantes, en la que en

la última década del siglo xx fue descubierto un yacimiento arqueológico musulmán con una cronología del siglo xv d. C. Un punto habitado desde donde se divisaban los otros poblados musulmanes, como son el «Castellet de la Murta» y, la sierra de las Águilas de La Alcoraya y, la sierra de Fontcalent (5). Un hecho que indica que muy posiblemente los cuatro poblados pudieran haberse comunicado a través de señales de fuego, en caso de encontrarse en peligro.

En el siglo xiii las tierras del campo de Alicante, tras la conquista cristiana se repartieron entre las Coronas de Castilla (6) y, Aragón (7). La documentación cita que en abril de 1258 el rey Alfonso X «El Sabio» otorgase a la ciudad de Alicante (8):

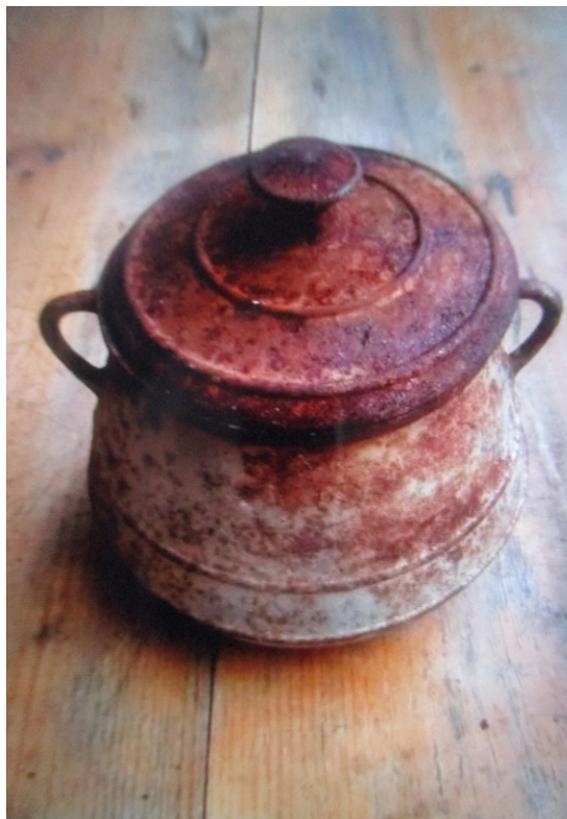
(...) por aldeas y sus términos a Novelda, Aspe el viejo, Aspe el nuevo, Monforte, Agost, Busot y Aguas, de todo lo cual disfrutó la Ciudad con ejercicio de su absoluta jurisdicción, a más de la que tenía antes del precitado real privilegio (...).

Siete años después, en 1265, el rey de la Corona de Aragón Jaime I «El Conquistador», yerno del rey Alfonso X «El Sabio», conquistó la ciudad de Alicante, el 21 de noviembre de 1265 (9):

(...) invitando a los presentes a reinstaurar la soberanía castellana plenamente y acatar al rey Alfonso el Sabio como a su único señor natural (...).

El rey Jaime I, aunque restaurase la soberanía castellana, impuso a sus hombres en el territorio del campo y, ciudad de Alicante, linajes que se mantuvieron con la conquista y, posterior anexión del rey Jaime II «El Justo», al reino de Valencia (10).

Linajes de hombres aguerridos que apoyaron al rey Jaime I en la conquista del reino de Valencia, fueron los que desde la Edad Media al siglo xviii, fundamentalmente, se asentaron en diferentes periodos, en las partidas rurales del campo de Alicante.



Olla de hierro fundido empleada para cocinar en los siglos xix y primera mitad del xx

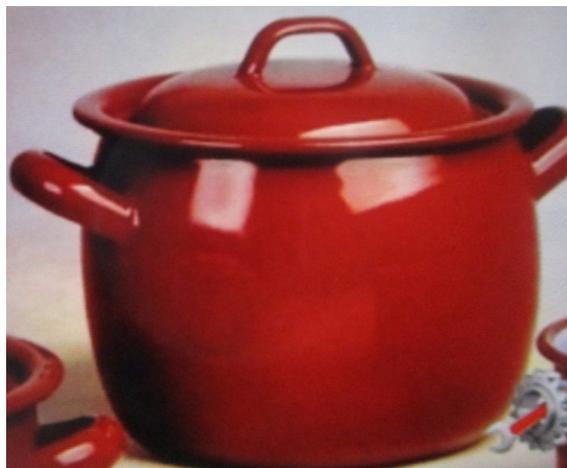
Este hecho significa que aunque el territorio estuviese sometido jurisdiccionalmente a la Corona de Castilla y, al rey Alfonso X «El Sabio», como su único señor natural, la realidad es que el control del territorio estuvo en manos del rey Jaime I, a través de sus hombres, algunos de los cuales habían realizado hazañas en la provincia de Alicante; otros habían obtenido propiedades en el campo de Alicante; y otros habían obtenido posesiones en la provincia de Alicante.

Los hombres de Jaime I «El Conquistador», cuyos linajes participaron en la conquista del reino de Valencia y, realizaron hazañas en la conquista de la actual provincia de Alicante fueron: Bernardo Amat en Elda y el rey le dio homenaje en Elche y Elda (11); Raimundo Beneyto I, a quién el rey le dio en guarda el castillo de Alcoy (12); Juan Beneyto, procedente de Extremadura el cual sirvió en la conquista de Biar (13); Roque de Castelló, procedente de Roses, una noche asaltó el castillo de Benidorm y,

aprisionó a todos los moros que le guardaban; y el rey le dio el castillo (14); el provenzal Jaime Franch, rindió el castillo de Biar (15); el gallego Sancho Latorre mató a los moros de Orihuela, en donde fue premiado con casas y tierras (16); Vicente Margarit rindió la plaza de Alcoy y el rey le entregó el castillo (17); el vizcaíno Donato Pascual participó en la conquista de Jijona y, se estableció en Alicante (18); de Jaca llegó Sancho Pina II, quién cerca de Cocentaina peleó contra el moro Alimabuig y le hizo huir, siendo premiado en Benidoleig (Marina Alta) (19); Raimundo San Juan avanzó en Alcoy y consiguió la vitoria contra el moro Al Asrac (20); Berenguer Sirvent, mostró su valor en Alcoy y fue heredado en Jijona (21); Arnaldo de Seba I, acompañó al moro Zaén a Denia (22).

Los hombres de Jaime I «El Conquistador», cuyos linajes participaron en la conquista del reino de Valencia y, fueron recompensados en las tierras del campo de Alicante fueron: Alonso Andrés se estableció en Jijona (23); Donato Pasqual se estableció en Alicante (24); Berenguer Sirvent se estableció en Jijona y, ganó y perfeccionó el castillo de Ibi (25); Jaime Burguño, nacido en el año 1244 y fallecido en 1324. Fue I Señor de Agost, por venta de este lugar que le hizo el Rey Jaime I y, hermano de Juan Burguño, Consejero del citado monarca y Embajador durante el reinado de Jaime I (26); San Pedro Pasqual era vástago del citado Juan Pascual y primo hermano de otro del mismo nombre heredado en Alicante (27).

Los hombres de Jaime I «El Conquistador», cuyos linajes participaron en la conquista del reino de Valencia y, obtuvieron posesiones en la provincia de Alicante fueron: Jaime Ansaldo obtuvo hacienda en Almoradí (28); Pedro Arnau fue rico en Villajoyosa (29); Burgunyo fue premiado con muchos bienes en Guardamar (30); un hijo de Pons Carbonell llegó a Alcoy de la mano de Vicente Margarit, y del rey Jaime I que quiso poblar Alcoy con gente de Roses (31); Jaime Castelló se estableció en Alcoy (32); Sancho La Torre fue premiado con tierras y casas en Orihuela (33); Nanfós Rebolledo fue heredado



Olla tradicional empleada en la segunda mitad del siglo xx por las mujeres sanvicenteras en la preparación de la olla viuda

Jaime de Torrellas (46); Pedro de Torrella (47); Álvaro Díez I (48); Hernando Díez II (49); Gil Cerdá (50); Domingo Cerdá (51); Sancho Pina (52); Ximeno Pérez de Pina (53); Jaques de Pina (54); Bernardo Baeza (55); Jaime Barberá (56); Fernando Pérez (57); Arnaldo Pérez (58); Juan Domenech (59); Mosén Vicente Jerónimo Blay, de Onteniente (60); Pierre de Coloma (61); Vidal de Blanes (62); Raimundo Alemany (63); Raimundo Sarrovira (64); Nanfós de Aliaga (65); Pedro Ferrando y, García Ferrando (66); Alós Raimundo (67); Guillermo Moragues (68); Jaime Sabater (69); Guillermo Colomer (70); Juan Valero (71); Pedro Boix (72); Arnaldo de Franqueza (73); Pedro López (74); Guillermo Rabasa (75); Rusdelín de Juan (76); y, Fernando Heredia (77).

Durante la Baja Edad Media y el Renacimiento, a los linajes señalados con anterioridad, que apoyaron al rey Jaime I en la conquista del reino de Valencia, se sumaron otros en las tierras del campo de Alicante, que aunque también fueron hombres de Jaime I, no llegaron a las partidas rurales del campo de Alicante, hasta siglos posteriores.

La repoblación del campo de Alicante durante la Edad Moderna aparece corroborada en una serie de protocolos notariales existentes en el archivo de la Marquesa del Boch, en Alicante, en los que se demuestra que las partidas de Raspeig, Alcoraya, Clot de Rebolledo, Cañada

del Fenollar, Fontcalent, Moralet y, Plá de la Olivera estuvieron pobladas desde los inicios del siglo XVII (78).

1.1. La influencia gastronómica de la hueste del rey Jaime I de Aragón en la conquista de las tierras alicantinas: La cassoulet del Languedoc

Los hombres de Jaime «El Conquistador» rey de Aragón, conde de Barcelona y señor de Montpellier, en territorio francés fueron originarios de Montpellier, Borgoña, Aviñón, Carcasona, Cervelló, Limoges, Montblanc, Moncada, Monmenou, Narbona, París, Provenza, Rosellón, San Michel, y Tolosa.

Desde Carcasona participaron en la hueste del «Conquistador» (79): Pere de Carcasona; Guirau de Carcasona; Martí de Carcasona; y Ramón de Carcasona.

Y precisamente es originaria de Carcasona, perteneciente al Languedoc (80), la cassoulet, un guiso compuesto de judías secas, embutidos y carne y cocinado en una cazuela de barro (81).

1.2. Costumbres gastronómicas entre judíos y musulmanes del campo de Alicante: La «adafina»

Durante el reinado de Alfonso X «El Sabio», de Jaime I «El Conquistador», de Jaime I de Aragón y, de Pedro IV «El Ceremonioso» tuvieron lugar en Alicante una serie de revueltas mudéjares y judías, en las que intervino el rey de Aragón, conllevando con ello una repoblación catalano-aragonesa (82):

(...) Además, el proceso repoblador provocó en Alicante, entre 1264 y 1266, una rebelión mudéjar que se extendió por casi todo el reino de Murcia. La reina consorte del rey castellano, Violante de Aragón, solicitó ayuda a su padre Jaime de Aragón para sofocarla. En esos momentos, Alfonso el Sabio estaba empleado en el asedio de Niebla. El rey de Aragón inter-

vino rápidamente con tropas exclusivamente de origen catalán y, redujo todas las ciudades sublevadas a la aceptación de la soberanía castellana. Esta intervención militar, que tomó Alicante como principal centro de operaciones militares, hizo que el proceso colonizador se acelerara con más de 10.000 cristianos, procedentes de la Corona de Aragón.

Debido a una crisis dinástica por la sucesión de Sancho IV el Bravo, el infante Alfonso de la Cerda, un aspirante ilegítimo a la Corona de Castilla, pidió ayuda a Jaime II de Aragón a cambio de donarle, en caso de conseguir la Corona, el reino de Murcia, según los acuerdos secretos de Calatayud (1289), Ariza (enero de 1296) y Serón (febrero de 1296). Aprovechando la situación, Jaime II procedió a la conquista del reino de Murcia.

Alicante fue conquistada el 22 de abril de 1296, a pesar de la resistencia del alcalde del castillo Nicolás Peris, terminando con la soberanía castellana. La conquista fue, en parte, facilitada por los colonos cristianos de origen catalán y aragonés asentados en Alicante tras sofocar la rebelión morisca, el año 1266, llevada a cabo por Jaime I de Aragón (como, por ejemplo, la ayuda de la familia Torregrosa, en cuyo escudo se basa el actual blasón de la ciudad). Aún así, Jaime II respetó los privilegios e instituciones anteriores aunque adaptándolas a la nueva situación política, particularmente después de la incorporación de Alicante y el resto de comarcas limítrofes al reino de Valencia, mediante la modificación de los fijado en el Tratado de Almizra (Sentencia Arbitral de Torrellas, 1304 y Tratado de Elche, 1305).

La repoblación cristiana se incrementó, pero aún así, hasta la primera expulsión de los moriscos, la población nativa hispanoárabe era mayoritaria en comparación con los repobladores cristianos.

El crecimiento de principios del siglo XIV, cuando ya el hambre se dejó sentir en Alicante era señal de la crisis que se acercaba: la Guerra de la Unión (1348), la Peste Negra (1348) y la Guerra de los Dos Pedros (Pedro I de Castilla y Pedro IV de Aragón) entre 1356 y 1366 que tuvo Alicante uno de sus principales escenarios. La villa estuvo en manos castellanas y parte de la población emigró, murió o cayó cautiva. Como consecuencia de ello, la población se vio muy reducida, al igual que en otras ciudades del reino de Valencia. Con la paz se inicia la reconstrucción social y económica aunque los mudéjares prácticamente desaparecieron y los judíos fueron una minoría. Pedro IV el Ceremonioso dictó numerosas medidas para reactivar la economía y la paz social, aunque esto no evitó el ataque contra los judíos de 1391 que acabó con la presencia de esta comunidad en la sociedad alicantina (...).

En el siglo XV, el campo de Alicante estaba poblado minoritariamente por musulmanes (83):

En el extremo meridional del País Valenciano, las comarcas de Alicante, cuenca del Vinalopó y la zona de Orihuela, habían sido de intenso poblamiento islámico, especialmente el valle del Vinalopó, que comprendía el valle de Elda y Novelda, Elx y Crevillent. (...) Si bien las comarcas de Orihuela habían contado con población islámica, a finales del siglo XV habían perdido gran parte de ella y solo quedaba un núcleo importante en el valle del Vinalopó.

También en la villa de Alicante como en su entorno la población musulmana había quedado reducida al mínimo. En 1373 todavía había 23 fuegos de moros en la huerta de la villa, pero en 1409, eran ya tan pocos que el rey Martín el Humano ordenó que los que quedaban no fueron considerados aljama, puesto que era una

estructura ruinoso para ellos. Esos moros eran tan pobres que no podían vivir independientemente y debían trabajar como mozos de los labradores cristianos. Al mismo tiempo, los impuestos que se les exigían eran tan desproporcionados que no podían pagarlos y tenían que irse de la villa y la huerta. En 1430 la Corona quiso que la huerta de Alicante se repoblase con moros, porque se temía que quedase yerma y que ello repercutiese en la despoblación de la villa, cosa que se quería evitar a toda costa, puesto que se encontraba en la frontera. Por ello, el monarca dejó en suspenso la prohibición a los moros de trasladarse a la gobernación de Valencia «della Xixona», que se había dictado para evitar las fugas a Granada, en 1418 y, se otorgó seguridad a los moros que quisieran establecerse en Alicante, siempre que no fueran más allá. Sin embargo, la ciudad de Alicante era íntegramente cristiana, con 618 casas en 1510 y, había crecido de manera extraordinaria.

El fogatge de 1510 nos permite constatar que solo quedaban algunos moros en dos de los lugares de la jurisdicción de Alicante: cuatro casas de moros en Busot, que tenía 26 casas de cristianos; mientras que Agost tenía mayoría islámica, 15 fuegos moros contra nueve cristianos (...).

Ahora bien, los musulmanes y judíos que habitaban en la España cristiana de la Baja Edad Media cocinaban la «adafina» (84):

(...) Un cocido de garbanzos elaborado con carne de cordero. Es un plato muy popular entre los judíos sefarditas debido a que por tradición se elabora en una olla de barro durante la noche del viernes y se come durante el Shabat (Sábado en el judaísmo). Los ingredientes de la adafina deben ser kosher de acuerdo con las normas judaicas y por esta razón se incluyen los garbanzos acompañados de otros ingredientes como las alubias, arroz y la

carne de cordero (tratada convenientemente a la manera kosher).

Según receta puede contener cebollas, nabos y otras verduras que se suele condimentar con diversas especias: generalmente canela y clavo de olor. El recipiente empleado para la realización del potaje suele ser una olla de barro que antiguamente se dejaba junto al fogón mientras se cocinaba lentamente toda la noche del viernes (antes del sabat) y parte del día siguiente.

La adafina se sirve caliente y tiene el denominado rito de los tres vuelcos (similar en otros cocidos) en el que primero se toma la sopa y posteriormente la carne y la verdura (...).

La forma de cocinar la «adafina» es un potaje, similar a la cassoulet y, la «olleta viuda» del Raspeig (85):

(...) Las comunidades sefardíes vivieron en la península ibérica hasta antes de 1492, cuando los Reyes Católicos dictaron expulsarlos en el edicto de Granada, por lo que la cocina sefardí adquirió hasta entonces todos los elementos autóctonos de la cocina peninsular (...).

Durante el siglo XIV en la península muchos judíos se convirtieron al cristianismo con la esperanza de poder progresar y de recibir un mejor tratamiento. A estos se les denominó «conversos». Estas etnias establecidas en el territorio peninsular llegaron a influenciar directamente e indirectamente a la cocina española hasta tal punto que muchos platos considerados tradicionales hoy en día no podrían explicarse sin la influencia de la cocina sefardí. Algunas de las recetas están descritas en ladino.

(...) La técnica que más se menciona es el cocido (denominados igualmente ollas o potaje) que incorporaban legumbres secas (fundamentalmente garbanzos y

habas) y verduras de temporada (berzas, espinacas y acelgas). Los cocidos de larga duración que permiten servirse la comida en el sabat, sin necesidad de cocinar. El plato emblema de esta técnica culinaria es la adafina (denominada también hamín o aní), que solía emplear generalmente garbanzos y una extensa cantidad de aceite de oliva. La popularidad del guiso se extendió a diferentes zonas cristianas y pronto se elaboraron versiones de adafina que incluyen carnes diversas: un ejemplo es la olla podrida (...).

1.3. La olleta viuda de El Raspeig

Después del desastre económico y demográfico de 1609, las tierras de San Vicente del Raspeig también quedaron incultas y, la solución que buscó el gobierno foral de la ciudad de Alicante fue repoblar de nuevo las tierras alicantinas con gentes procedentes de otras áreas de la Corona de Aragón.

Fruto de esta repoblación aparecieron en San Vicente del Raspeig, apellidos coincidentes con la denominación utilizada por muchos topónimos de Aragón, Cataluña y Baleares, hecho cuyo significado radica en que el apellido de una persona especificaba su procedencia territorial, su línea sanguínea o su oficio.

A modo de ejemplo, el apellido Carbonell del linaje de la historiadora Lola Carbonell Beviá, procedía en origen de Gerona, siendo Ponç Carbonell uno de los hombres de Jaime I, que puso su barco para la conquista del reino de Valencia. Uno de sus descendientes se asentó en Alcoy. Y de dicha línea descendían los Carbonell alcoyanos que se establecieron en San Vicente del Raspeig, a mediados del siglo XIX.

En cambio, el linaje Beviá, procedía de la provincia de Gerona, siendo la alquería de Beviá dependiente de la población denominada Madremanyà. Aunque se desconoce el nexo de unión entre la provincia de Gerona y los Beviá antepasados de la historiadora; se sabe que el primero de ellos fue «El Tío Beviá», de oficio

aperador, asentado en San Vicente del Raspeig a comienzos del siglo XVIII.

De Aragón procedían los siguientes topónimos, coincidentes con los apellidos establecidos en San Vicente del Raspeig:

Aliaga (Teruel).
 Bañón (Teruel).
 Blasco (Huesca).
 Borja (Zaragoza).
 Carbonera (Zaragoza).
 Castro (Huesca).
 Fonz (Huesca).
 García (Teruel).
 Jabaloyas (Teruel).
 Mora (Huesca).
 Maluenda (Zaragoza).
 Molina (Zaragoza).
 Picó (Huesca).
 Pina (Zaragoza).
 Rubio (Huesca).
 Toledo (Huesca).
 Torrellas (Huesca).
 Torregrosa (Huesca).
 Torremocha (Teruel).
 Zaragoza (Zaragoza).

De Cataluña procedían los siguientes topónimos, coincidentes con los apellidos establecidos en San Vicente del Raspeig:

Alcolea (Lérida).
 Barberá (Tarragona).
 Blanes (Barcelona).

Baró (Lérida).

Camarasa (Lérida).

Carbonils (Gerona).

Colomers (Gerona).

García (Tarragona).

Pons (Lérida).

Rubio (Lérida y Barcelona).

Tortosa (Tarragona).

Torregrosa (Lérida).

La nueva repoblación bien creó el plato de la «olleta viuda» o bien adaptó la cocina musulmana y judía a la incorporación cristiana de los nuevos habitantes. La cuestión es que los vecinos de El Raspeig se alimentaron durante siglos de la «olleta viuda», incorporándola a la Semana Santa. Los vecinos de San Vicente del Raspeig siguieron mayoritariamente la tradición del ayuno cuaresmal, especialmente los Jueves y Viernes Santo (86). Durante estos días fueron típicos los platos guisados con predominio de verduras, como la «olleta» y, el «bollitori», o guisado con bacalao y, huevo.

En los hogares sanvicenteros fueron típicos durante la Cuaresma, los potajes con habichuelas, garbanzos, calabaza y acelgas; albóndigas de bacalao –este ingrediente, frito con pan rallado y huevo, se introducía dentro de la olla del potaje–, migas de cebolla, gachas con trozos de nabo fritos, «bollitori» con bacalao y, huevos duros; habas hervidas, tortilla de ajos tiernos, guisado con tortilla de harina, arroz con pescado, sardinas, o melva como plato fuerte. El postre consistía en bocadillos de pan rallado y miel, donde el cereal previamente desmigado se remojaba con huevo duro y, miel, preparándose pequeñas bolas que se hervían; o tortillas de harina y, fruta con miel.

Con el paso de los siglos, la «olleta viuda», típica de San Vicente del Raspeig, también se

cocina en Alicante y, por nuevas cocineras caseras (87):

Ingredientes:

Habichuelas (1 puñado por persona).

Acelgas (8 hojas).

1 nabo.

1 boniato (blanco).

calabaza (250 gr.).

1 Penca.

4 patatas pequeñas.

Arroz (1 puñado por persona)).

Azafrán.

Para el majado:

1 ñora.

12 o 15 almendras.

Aceite virgen extra.

Pan.

Sal.

Agua.

Un día antes se dejan a remojo las judías. Se limpia y se trocea toda la verdura, se añade a una olla y se deja hervir a fuego lento unos 45 minutos.

Mientras esto está hirviendo en una sartén aparte se añade una cantidad de aceite de aproximadamente 2 tacitas de café y ahí se sofríe la ñora, las almendras y el pan (1 rebanada), una vez esto esté sofrito se aparta en un mortero y se machaca (majado).

El aceite de la sartén se añade a la olla (con cuidado) así como el resultado de machacar la ñora, almendras y pan. Con todo en la olla se deja hervir de 2 a 3 horas a fuego lento. Por último le añadiremos el puñado de arroz por persona y dejaremos 15 minutos más de cocción (...).

Cada autor ha introducido algunas modificaciones gastronómicas, en el caso de los restaurantes (88):

La olleta alicantina es uno de los platos de cuchara típico de la gastronomía de la provincia de Alicante. Hay diferentes variantes de la receta dependiendo de los pueblos y las familias donde se prepara.

Es un plato bastante completo y saludable a nivel nutricional, por la gran variedad de legumbres y verduras que contiene, como lentejas, alubias, arroz, acelgas y calabaza, entre otros. Es muy importante el cocinar la olleta alicantina a fuego lento para que tome el sabor de estos maravillosos ingredientes.

Se le puede añadir también costillas de cerdo y chorizo, resultando en este caso un plato más contundente para tomar en los días de frío.

Ingredientes:

60 gr. de alubias blancas pequeñas.

60 gr. de alubias pintas.

50 gr. de lentejas.

80 gr. de garbanzos.

100 gr. de arroz.

1 chirivía.

1 hoja de laurel.

100 gr. de espinacas.

1 patata.

1 tomate rallado.

6 almendras.

1 rodaja de pan.

1 cucharada de ñora picada.

Aceite, azafrán sal y agua.

Lo primero que haremos será poner en remojo durante 12 horas las legumbres. En una cazuela sofreímos las almendras y el pan. A continuación lo picamos todo en un mortero. Esto será el majado que utilizaremos más adelante en el guiso.

En el mismo aceite que hemos frito las almendras y el pan, sofreímos la cebolla y, cuando esté transparente le añadimos

el tomate, el laurel y la ñora y lo dejamos unos 5 minutos.

Le incorporamos el agua, las verduras y las legumbres y lo dejamos hervir una hora. Después de este tiempo le añadimos el majado de las almendras y el pan y lo dejamos en el fuego media hora más.

A continuación le añadimos la patata troceada y el azafrán y lo dejaremos unos 30 minutos. Finalmente le añadimos el arroz y lo dejamos hervir unos 20 minutos. Ya tenemos lista nuestra olleta alicantina (...).

(*). Para economizar espacio se ha utilizado exclusivamente el texto de la monografía excluyendo las citas bibliográficas de dicha monografía, publicada en su totalidad en: Lola Carbonell Beviá. Archivo de Historia y Antropología Cultural. www.lolacarbonellbev.blogspot.com. Se halla dentro de monografías San Vicente del Raspeig.



Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz

funjdiaz.net

