



Pedro Javier Cruz Sánchez
Beatriz Sánchez Valdelvira
Jorge Torres
Olinda Santana

(Coords.)

Los paisajes sagrados a escena Visiones plurales



Junta de Castilla y León
Museo Etnográfico de Castilla y León

Pedro Javier Cruz Sánchez

Beatriz Sánchez Valdelvira

Jorge Torres

Olinda Santana

(Coords.)

Los paisajes sagrados a escena
Visiones plurales

Junta de Castilla y León

Museo Etnográfico de Castilla y León

2021

Título: *Los Paisajes Sagrados a escena. Visiones plurales*

Colabora: Laboratorio de los Paisajes Sagrados de Castilla y León. Museo Etnográfico de Castilla y León. Junta de Castilla y León. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro y Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento

Coordinadores

Pedro Javier Cruz Sánchez (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)
Beatriz Sánchez Valdelvira (Laboratorio de los Paisajes Sagrados de Castilla y León)
Jorge Torres (Museu do Sabugal)
Olinda Santana (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

Comité científico

Dr. Diego Navarro Bonilla. Universidad Carlos III. Getafe. Madrid.
Dr. Juan Pablo Silva Escobar. Universidad Mayor. Santiago de Chile.
Dr. Antonio Cea Gutiérrez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
Dr^a M^a Nieves Rupérez Almajano. Universidad de Salamanca.
Dr^a Elisa Gomes da Torre. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. UTAD. Vila Real.
Dr. José Ignacio Monteagudo Robledo. Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História de la Universidad Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)
Juan Francisco Blanco González. Director del Instituto de las Identidades. Salamanca.

© 2021, de esta edición:

JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN
Consejería de Cultura y Turismo
Fundación Siglo para el Turismo y las Artes de Castilla y León
Museo Etnográfico de Castilla y León
Dirección General de Patrimonio Cultural

© Textos e imágenes: los autores.

ISBN - 978-84-09-31089-0

Maquetación: Jorge Torres

Diseño de portada: Beatriz Sánchez Valdelvira

Índice

- 7 *Presentación. Los paisajes sagrados a escena*
Pedro Javier Cruz Sánchez
- 9 *Las “peñas resbaladeras” en la provincia de Zamora: nuevas “Peñas sacras” en la Península ibérica*
Martín Almagro-Gorbea, José Miguel Sánchez Benito
- 23 *El Nacimiento tradicional español como representación de nuestro paisaje sagrado*
Ángel Peña Martín
- 37 *Sacralización y organización de un territorio: orígenes y transformación del culto en cuevas. El caso del Monasterio de la Armedilla, en Cogeces del Monte, Valladolid*
Consuelo Escribano Velasco
- 55 *Ermitas y santuarios en Castilla y León: Inventario, documentación y estudio*
Benito Arnáiz Alonso
- 73 *Los cultos a las aguas y sus santuarios asociados. Oviedo y las fuentes-ninfeo del noroeste*
Beatriz González Montes, Rogelio Estrada García, José Avelino Gutiérrez González
- 85 *Caminos de invierno y caminos de verano en la ruta del Salvador: el paso por el Santuario de Bendueños (Lena, Asturias)*
Xulio Concepción Suárez, David Ordóñez Castañón
- 103 *Arquitectura y religiosidad: la ampliación del Santuario de Bendueños en su apogeo económico y espiritual (s.s. XVII-XVIII)*
David Ordóñez Castañón, Xulio Concepción Suárez
- 121 *«Caminhos», projeto de um roteiro cultural no território raiano do Nordeste Trasmontano*
Maria Emília Pires Nogueiro
- 131 *Hacia una recreación del santuario, de la mano del papa Francisco*
Javier Fresno Campos
- 143 *Senhor da Cruz de Barcelos: as transformações do espaço envolvente a partir do santuário*
Joana Isabel Duarte
- 155 *Anéis mágicos e caminhos de recordação: as Alminhas no concelho do Sabugal*
Jorge Torres

- 169 *El origen precristiano de la Basílica de San Vicente de Ávila*
M. Rafael Sánchez
- 177 *El Monte de el Pardo. Un Santuario de la naturaleza en la ciudad de Madrid*
Marta Muñoz Gutiérrez
- 193 *La destrucción de los espacios sagrados. La violencia contra las imágenes sagradas en la retaguardia republicana de la Comunidad de Madrid durante la guerra civil*
Roberto Fernández Suárez
- 211 *El Santuario Mariano de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz (Sebúlcor, Segovia). La dispersión del Patrimonio Artístico preexistente a la Desamortización de 1835*
J. Carlos Santa Engracia Blasco
- 227 *Creencias y conflictos bioculturales en las comunidades indígenas. La influencia de las incursiones cristiano/protestantes*
Elizabeth Céspedes Ochoa, María Dolores Vargas Llovera
- 239 *Estructura de la organización devocional en Huehuetlán el Grande, Puebla, México*
Leticia Villalobos Sampayo Tonatiuh Delgado Rendón
- 249 *Discursos de prácticas de turíperegrinação ao Santuário de Fátima*
Maria Olinda Rodrigues Santana

Presentación. Los paisajes sagrados a escena

Pedro Javier Cruz Sánchez*

Entre los días 17 al 20 de octubre de 2018 el zamorano Museo Etnográfico de Castilla y León reunió a una treintena de especialistas para abordar, desde una óptica eminentemente multidisciplinar, algunos de los aspectos que permiten definir lo que se ha dado en llamar los paisajes culturales sagrados. El *Primer Congreso Internacional de los Paisajes Culturales Sagrados. Antropología, espacios, prácticas y arquitecturas*, para cuyo desarrollo contó con el inestimable apoyo económico de la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Junta de Castilla y León y la colaboración del propio Museo Etnográfico de Castilla y León, la Caja Rural de Zamora, el Ayuntamiento de esta misma ciudad, la Universidad de Tras-os-Montes e Alto Douro (UTAD) y el Centro de Estudios Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD), aparece ahora como una monografía que bajo el título de *Los Paisajes sagrados a escena. Visiones plurales* trata de aproximarse desde diferentes disciplinas a las formas en las que se pueden estudiar las huellas sagradas como generadoras de unos paisajes específicos.

La investigación sobre los paisajes sagrados cuenta con una sólida y dilatada trayectoria, especialmente en el mundo anglosajón e iberoamericano, gracias a la cual se ha podido ir definiendo con precisión los elementos que dan cuerpo a unos lugares cargados de significados simbólicos, espacios generadores de prácticas rituales y de relatos legendarios donde la presencia *hierofánica* se manifiesta bajo múltiples representaciones. Como es sabido, los paisajes sagrados articulan el territorio de una manera muy específica al erigirse en espacios privilegiados originados en ciertos lugares naturales o *natural places*, ámbito específico en el que se asiste a constantes sacralizaciones y resacralizaciones a lo largo de la historia, permitiendo configurar lugares específicos cuyas marcas físicas suelen ser reconocibles por los actores rituales bajo unas coordenadas netamente definidas.

El estudio de este tipo de *sacra loca* no es más que una forma de entender el territorio en clave mítica, a través de la búsqueda y definición de estas marcas de sacralidad, la forma en se disponen e interactúan en el espacio y las maneras en que evolucionan y se nos muestran en la actualidad. Se trata de una labor compleja que requiere de ciertas herramientas conceptuales que centren la mirada en la génesis del mito y de la práctica como hilo conductor de un relato que se materializa en un lugar cargado de significados para sus pobladores que lo mantienen o sancionan o través de una serie de rituales y prácticas específicas que suelen ser de naturaleza cotidiana pero también extraordinaria. En este sentido y como apuntaba Sabaté los sagrados son aquellos lugares “*con capacidad para comunicar, guardar la memoria y transmitir información, desarrollado a partir del análisis de las características y condiciones de los espacios singulares y de los hechos o acontecimientos cuando los resultados son destacables*”, todo lo cual cabe ser englobado dentro de un genérico concepto de *events places*.

* Universidad de Tras-os-Montes e Alto Douro (UTAD). Centro de Estudios Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD). Laboratorio de los Paisajes Sagrados de Castilla y León.

Los diferentes aspectos que recoge el estudio de los paisajes sagrados son tratados en la presente monografía gracias a las contribuciones de una serie de especialistas, cuyas aportaciones resultan muy necesarias para comprender la complejidad de un tema que, hasta la fecha, no contaba con un trabajo de conjunto como el que ahora presentamos. Como apuntaba el título del congreso, el libro analiza estos paisajes a través de varias miradas plurales que tratan de aproximarse a la compleja realidad de la presencia sacra en el territorio. En este sentido, el tema de las *sacra saxa* o rocas sagradas se encuentra representado por el estudio pionero de las denominadas “peñas resbaladeras” presentes en buena parte de la Península Ibérica (Martín Almagro y José Miguel Sánchez), las cuales entroncan la existencia de un *numen loci* de origen prerromano con ciertas prácticas tradicionales documentadas hasta hace no muchas décadas. Sacralización de la naturaleza que encontramos en cuevas que originan ciertos cultos marianos (Consuelo Escribano) o a ciertos santos (Manuel Rafael Sánchez), en las aguas (Beatriz González, Rogelio Estrada y José Avelino Gutiérrez), como generadores de lugares privilegiados en los que se erigieron importantes santuarios, centro de devoción local y comarcal, o incluso espacios más amplios y menos definidos, como los montes o *mons sacrum* (Marta Muñoz), pero que pronto dieron forma a espacios referenciales dentro de un territorio específico. La sacralidad se manifiesta, así mismo, en los caminos como “territorios de gracia”, según los define William Christian, los cuales configuran de manera simbólica el territorio (Xulio Concepción y David Ordóñez), generan rutas de interés no sólo antropológico sino también turístico (María Emília Pires) y se asocian a otros elementos como cruceros o *alminhas* (Jorge Torres), dando lugar a paisajes sagrados lineales de indudable interés antropológico, al tiempo que generan unas estructuras de organización devocional del territorio de enorme complejidad (Leticia Villalobos y Tonatiuh Delgado).

Esta conjunción de marcas de sacralidad en ciertos espacios, dio lugar a la erección de edificios sagrados (*sacra loca*), verdaderos elementos referenciales en el paisaje en los que, en muchos casos, se advierte la existencia de un *phylum* con ciertas manifestaciones prehistóricas. El libro trata con cierta profundidad este tema a través del estudio de algunas ermitas castellano y leonesas (Benito Arnáiz), de su significado dentro de la religiosidad católica (Javier Fresno), de la importancia económica y espiritual para un territorio (David Ordóñez y Xulio Concepción), de las transformaciones que sufren estos lugares a lo largo del tiempo (Joana Isabel Duarte), su patrimonio (Juan Carlos Santa Engracia) o incluso la destrucción sufrida en determinadas etapas históricas a través de ciertos fenómenos iconoclastas (Roberto Fernández).

En esta monografía se abordan desde ópticas diversas, aspectos de los paisajes sagrados verdaderamente novedosos. En este sentido, hemos de destacar la existencia de un paisaje de esta naturaleza representado a escala (Ángel Peña) que quintaesencia la realidad a través de ciertas representaciones iconográficas, paisaje que se encuentra además en constante cambio se documenta una clara hibridación en la que suelen documentarse además ciertos conflictos (Elizabeth Céspedes y María Dolores Vargas); espacios que se alzan como lugares de memoria (Olinda Santana) en los que confluyen multitud de manifestaciones materiales e inmateriales que son las que dan cuerpo al libro que ahora tiene el lector en sus manos.

Las “peñas resbaladeras” en la provincia de Zamora: nuevas “Peñas sacras” en la Península ibérica

Martín Almagro-Gorbea*

José Miguel Sánchez Benito**

Interés de las “peñas resbaladeras” para el estudio de las peñas sacras

Desde hace más de 20 años hemos llamado la atención sobre el interés de estudiar con una nueva metodología interdisciplinar las “peñas sacras” o *sacra saxa* de la Península Ibérica, término con el que se designan las peñas asociadas a ritos de origen prehistórico, actualmente desaparecidos o en vías de desaparición (Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017). La finalidad de estos estudios es abrir nuevas vías para comprender las creencias y ritos de origen prehistórico de la *Hispania* prerromana, generalmente asociadas a una percepción “sobrenatural” del paisaje en su imaginario y en su cosmovisión (Almagro-Gorbea *et al.*, 2020: 232 s.).

Estos monumentos siempre han llamado la atención, pero su estudio, iniciado en el siglo XIX, no se abordaba con metodología suficientemente científica. Existen muy diversos tipos de “peñas sacras”, por lo que su clasificación resulta compleja (Almagro-Gorbea 2017: 16 s.; Almagro-Gorbea *et al.*, 2020). A partir de su forma y función, se pueden considerar como más característicos los siguientes tipos: A) “Peñas sacras” identificadas como *numen loci* o divinidad del lugar; B) “Altare rupestres”; C) “Peñas adivinatorias”, “de responsos”, “de matrimonio”, etc.; D) “Peñas propiciatorias”: “resbaladeras”, “sanatorias”, etc.; E) “Peñas con tronos”; E) Peñas con funciones diversas: “del tesoro”, “de los moros”, etc.

Para su mejor conocimiento es preciso reunirlos en *corpora*, con un inventario tipológico de cada tipo de las peñas sacras identificadas (Almagro-Gorbea 2017: 17 s.), pues son verdaderos monumentos de nuestro Patrimonio Cultural, que hay que estudiar y proteger, ya que están en grave riesgo de desaparición.

El estudio de las *sacra saxa* en la Península Ibérica está todavía en una fase inicial, que exige un proceso sistemático: 1) Documentar las “piedras sacras”; 2) Documentar los ritos y mitos conexos; 3) Realizar un *Corpus de “Peñas Sacras” de la Península Ibérica (CPSPI)*, cada día más necesario, para recoger las “peñas sacras” de cada zona; 4) Organizar una tipología de las “peñas sacras”, que facilite su clasificación y estudio; 5) Realizar estudios monográficos de carácter interdisciplinar de los tipos más representativos, a partir de los *corpora* y datos recogidos para analizar su tipología, dispersión, mitos relacionados y paralelos, antes de abordar sus orígenes prehistóricos (Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017).

En estos estudios, es fundamental contar con buenos inventarios provinciales, como el realizado en Huesca por el Instituto de Estudios Altopirenaicos (cf. www.piedras-sagradas.es/), el de Toledo (Almagro-Gorbea, 2018a) y los que se llevan a cabo en Ávila (Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.), Cáceres (Almagro-Gorbea *et al.*, 2020: 103 s., fig. 48). Dentro de esta línea de actividad, se ofrece este análisis de las “peñas resbaladeras” de la Provincia de Zamora, hasta ahora prácticamente olvidadas, a pesar de ser uno de los tipos más interesantes de peñas propiciatorias, pues constituyen una nueva aportación al estudio de las “peñas sacras” de la Península Ibérica, que han suscitado crecientes estudios en estos últimos años (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Almagro-Gorbea, 2006; *id.*, 2016; *id.*, 2017; Fabián, 2010; Correia dos Santos, 2015; Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017; Almagro-Gorbea *et al.*, 2010; etc.).

* anticuario@rah.es

Anticuario de la Real Academia de Historia

** josemibenito4@gmail.com

Estudioso de la región Hispano-portuguesa del Duero

Origen de estos estudios

Las “peñas resbaladeras” ya fueron identificadas como peñas rituales por los folkloristas y arqueólogos franceses del siglo XIX, dentro del interés de la época por estos monumentos, que consideraban “celtas”, como los megalitos, ya que unos y otros estaban asociados a ritos de origen prerromano. Estos estudios fueron sintetizados por el folklorista francés Paul Sébillot (1882, 1902, 1904-1906, 1908) y por el arqueólogo Salomon Reinach (1893). En España esos estudios tuvieron eco en Manuel de Assas (1857) y Joaquín Costa (1888: 258), que alude a ellos al analizar los cultos celtas de la Naturaleza, entre los que se incluían piedras, fuentes, etc. De manera paralela, en Portugal los recogieron José Leite de Vasconcelos (1882, p. 89 s.) en su notable estudio sobre el *Culto a las piedras*, seguido de otros estudiosos, como Francisco Martins Sarmiento (1884) y Teófilo Braga (1885).

Durante el siglo XX estos estudios cayeron en descrédito al no seguir una metodología adecuada y fueron abandonados por arqueólogos y etnólogos, salvo casos aislados como Julio Taboada (1965, 12 s.; *id.* 1982), y si se abordaban era con una perspectiva social y antropológica que no se interesaba por sus orígenes (Caro Baroja, 1974). En el último decenio se ha incrementado el interés por las “peñas sacras”, gracias a nuevos estudios y a disponerse de una documentación cada vez más amplia y sistemática de estos monumentos antes de que desaparezcan y su memoria se pierda para siempre. Esta nueva etapa valora especialmente las tradiciones asociadas, que permiten su interpretación (Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017), como el estudio del “Canto de los Responsos” de Ulaca, Ávila (Almagro-Gorbea, 2006). En este contexto se inserta el presente análisis de las “peñas resbaladeras” de la Provincia de Zamora, prácticamente inéditas en su mayoría, que constituyen una nueva aportación a las “peñas sacras” y a este tipo de monumentos de nuestro Patrimonio Cultural.

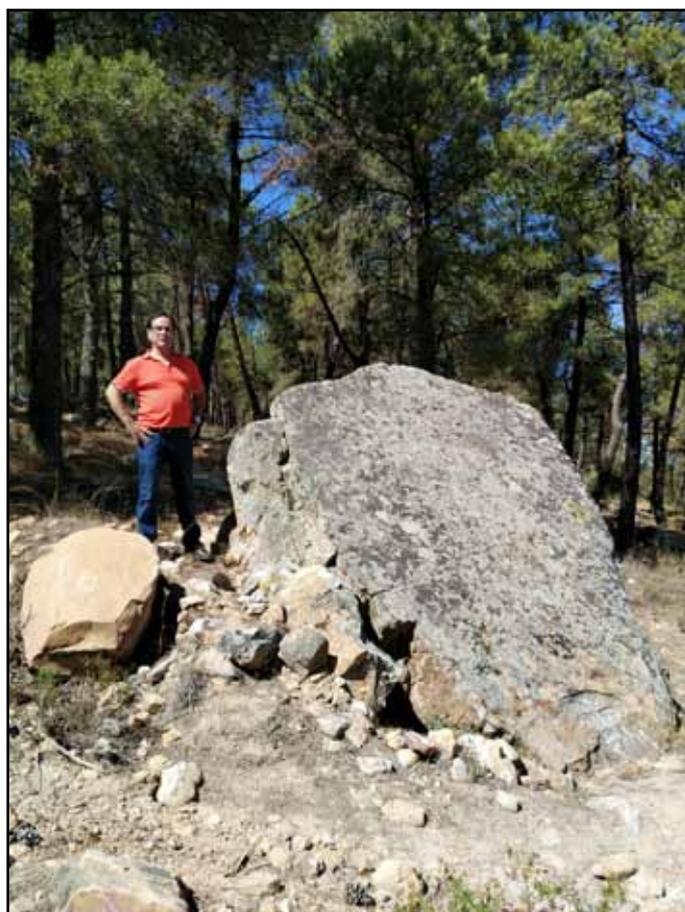


Fig. 1 – Peña resbalina de Arrabalde (Foto J. M. Sánchez Benito)

Las “peñas resbaladeras”: definición

Las “peñas resbaladeras” (fig. 1 a 3), conocidas en muchos lugares de la provincia de Zamora como “peñas resbalinas”, se caracterizan por ofrecer una superficie lisa e inclinada generalmente entre 25° y los 50°, que aparece surcada por una suave acanaladura pulida, de unos 30 a 50 cm. de ancho, que es la huella del desgaste por roce producida al haberse deslizado por ella miles de veces de forma reiterada (Almagro-Gorbea 2017: 18) Estas peñas, que ofrecen interesantes denominaciones populares (*vid. infra*), hasta ahora apenas habían llamado la atención y en España nunca han sido estudiadas, por lo que su análisis complementa la visión sobre las “peñas sacras” de la antigua *Hispania*, al margen del interés que ofrecen por sus paralelos en otras áreas de Europa Occidental.



Fig. 2 – Peña resbalina de Monumenta (Foto: La Opinión, 19 de octubre de 2018)

El tamaño de la roca puede variar mucho, desde peñas aisladas que apenas alcanzan los 2 m de altura, como la de Arrabalde (fig. 1), hasta otros casos en que se ha utilizado un gran canchal de granito, que puede llegar a tener decenas de metros, si bien la “resbaladera” se suele situar en la parte inferior. El elemento que caracteriza a estos monumentos es la acanaladura por la que se resbala, pues documenta que en ellas se ha practicado repetidamente el rito de deslizarse a lo largo de muchos años, práctica prolongada a lo largo de siglos hasta producir la acanaladura, que suele tener varios metros de recorrido, desde apenas 2 m como la citada de Arrabalde, hasta otros casos que llegan a alcanzar los 10 m, como en Castillo de Mirón, en Ávila (Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.). La acanaladura suele ser única, aunque algunas peñas, como en Campo Lameiro, Pontevedra, Villamayor en Salamanca, o El Mirón y Riofrío en Ávila, etc., existe una segunda acanaladura más o menos próxima.

Estas peñas resbaladeras son características de las áreas graníticas, puesto que las rocas de granito parecen ser las más adecuadas para practicar este rito, aunque también se documenta en rocas cuarcíticas y sobre rocas calizas en la España calcárea.

Catálogo de las “peñas resbaladeras” de la Provincia de Zamora

El *Catálogo* que se ofrece a continuación de las “peñas resbaladeras” o “peñas *resbalinas*” hasta ahora identificadas en la provincia de Zamora debe considerarse una aproximación inicial al inventario de estos monumentos (Apéndice 1, fig. 4), que esperamos se complete con nuevas observaciones y noticias. Su confección se basa en una *ficha tipo teórica* de cada monumento organizadas por provincias y municipios según un modelo consensuado en la reunión de Huesca de 2017 (Navarro 2017). En ella debe constar su *Nombre* (denominación popular local de la piedra o, si no se conoce, la del topónimo del lugar donde se halla), el *Municipio*, la *Comarca* y la *Provincia*, seguida de su *Localización* (coordenadas geográficas) y, a ser posible, su *Altura* (msnm) y la forma de *Acceso*. A continuación, una *Descripción* que incluye su *Forma* (tipo de peña, tamaño e inclinación) y *Estado de conservación*, seguido del *Contexto medioambiental* (paisaje, medio ambiente, proximidad a fuentes, etc.) y, en su caso, del *Contexto arqueológico* (yacimientos próximos, vías antiguas, etc.). Finalmente, es muy importante incluir la descripción de los *Ritos* y de las *Leyendas* asociados, pues son la clave para su estudio e interpretación, así como las *Observaciones* que se consideren de interés, citar los *Informantes* y la fecha de la información y, en caso de existir, la *Bibliografía*.

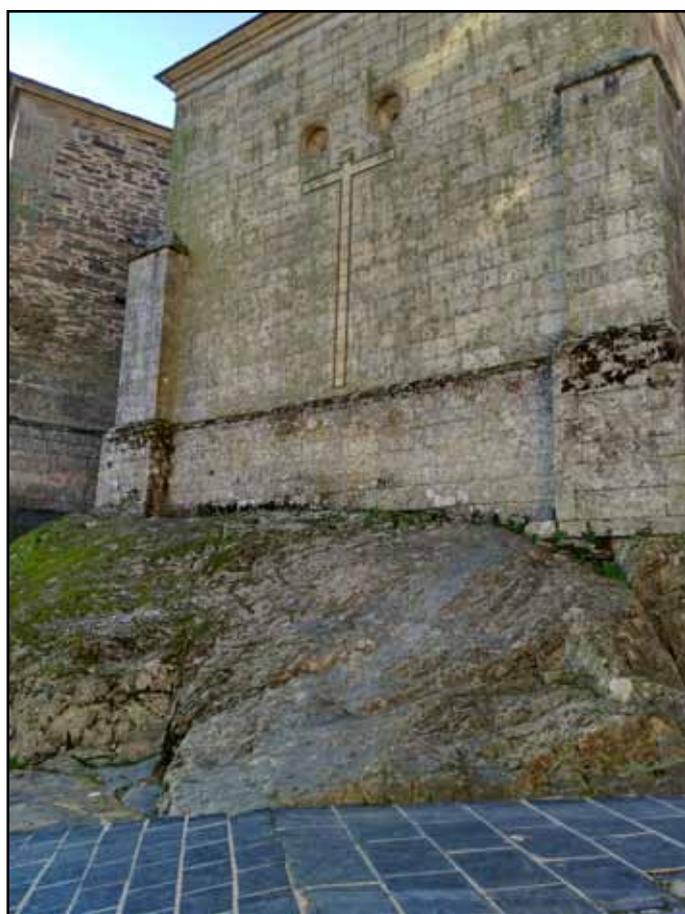


Fig. 3 – El Resbalín, situado junto a la iglesia de Puebla de Sanabria (Foto J. M. Sánchez Benito)

Para facilitar el conocimiento y la localización de estos monumentos se ofrece un listado preliminar de los mismos (Apéndice 1), que sigue, de manera muy escueta, las normas indicadas en el *Catálogo* (*vid. supra*). Este listado no pretende ser exhaustivo, pues sólo es una primera aportación al inventario de estos monumentos en Zamora, que se deberá completar a medida que se localicen nuevos casos, ya que las conocidas, en su mayoría, se localizan en la comarca de Sayago y en la zona septentrional, lo que hace suponer que corresponden a las áreas más analizadas (fig. 4). Tampoco se ofrece la documentación exhaustiva de los mismos, pero se ha procurado incluir la información esencial

conocida, así como la bibliografía o documentación existente sobre cada peña “resbaladera”, que en muchos casos sólo se ha dado a conocer en internet sin mayores precisiones. Este listado de la Provincia de Zamora se debe integrar en el *corpus* de toda la Península Ibérica, organizado por provincias, dentro de las cuales se sigue un orden alfabético por municipios para facilitar la localización de las peñas.

Dispersión y denominaciones populares de las “peñas resbaladeras”

Las peñas “resbaladeras” de la Provincia de Zamora se deben considerar junto a otras peñas del mismo tipo características de las áreas graníticas que se extienden por el Occidente de la Península Ibérica desde Galicia a Andalucía (Castro *et al.*, 2002, fig. 8,3), aunque aparecen también, en menor número, en las regiones orientales.

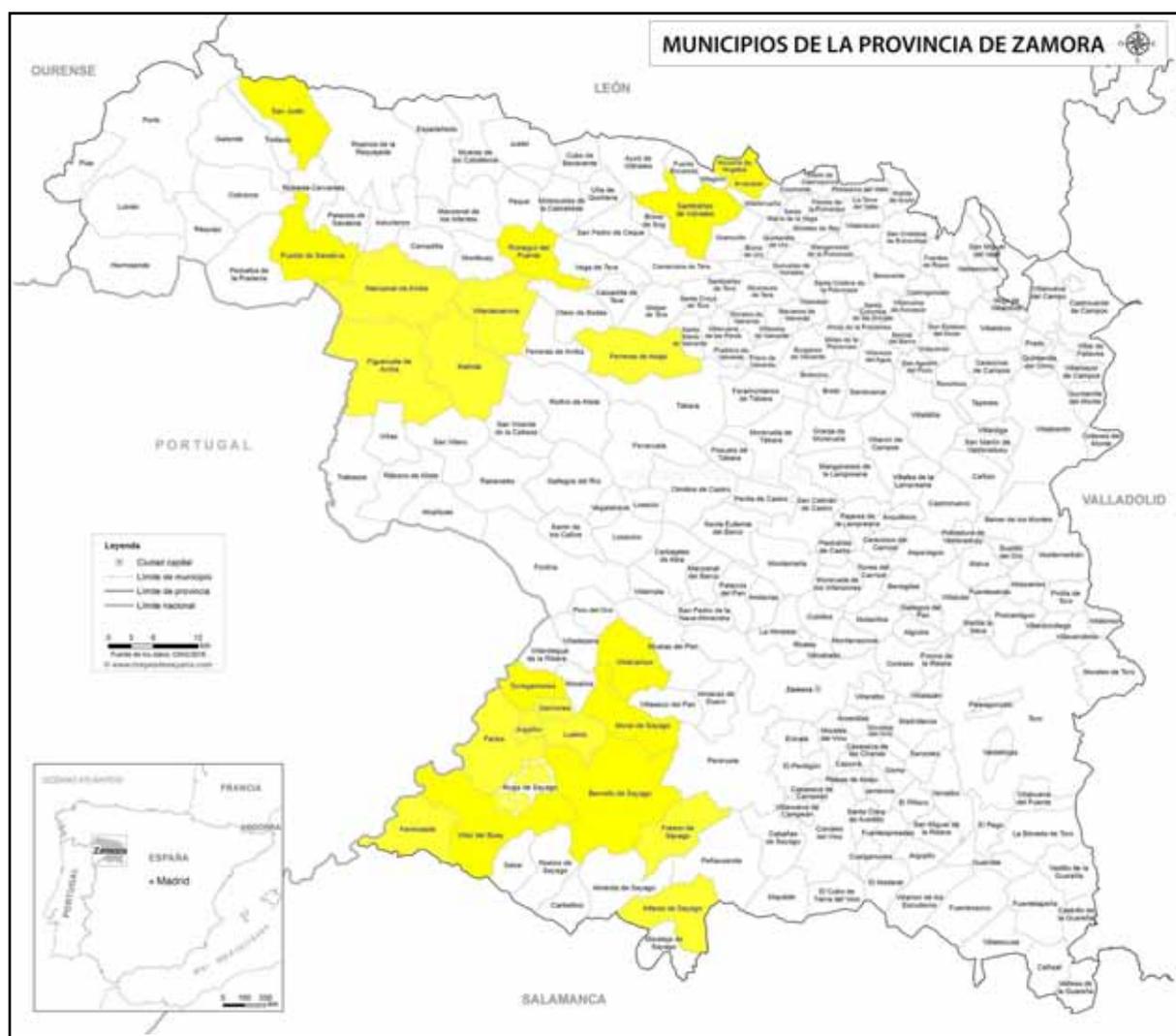


Fig. 4 – Distribución de las “peñas resbaladeras” en la provincia de Zamora

En la actualidad se conocen casi 200 peñas resbaladeras en la Península Ibérica, que son sólo una parte de las existentes, pues la información es todavía limitada, lo que debe estimular comunicar nuevos hallazgos que permitan completar en el futuro este inventario provisional.

Estas peñas deben ser frecuentes en Galicia (Feijoo Ares, 2001), aunque sólo se tienen noticias de unos 6 casos y lo mismo cabe decir de Portugal, donde se extienden desde el Norte hasta el Algarve, lo que confirma que estas peñas son características de las áreas atlánticas.

En Asturias y Cantabria no se ha documentado ninguna y en la provincia de León sólo conocemos un ejemplo, pero abundan en Zamora (Apéndice 1), donde se han localizado más de 30. Todavía son más abundantes en Salamanca, donde superan el medio centenar, lo mismo que ocurre en Ávila, gracias a una búsqueda más intensa (Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.). En la provincia de Cáceres se conocen más de 30 (Almagro-Gorbea *et al.*, 2020: 103 s.) y en la provincia de Badajoz se han localizado 25 (Almagro-Gorbea *et al.*, 2020: 107), pero deben ser muchos más las existentes. Se conocen 5 peñas resbaladeras en la provincia de Toledo, pero en la de Ciudad Real sólo se conoce un caso, por lo su extensión parece coincidir con el antiguo substrato lusitano de la Edad del Bronce (Almagro-Gorbea 2013; *id.*, 2018). En consecuencia, el núcleo principal lo forman las provincias de Salamanca y Ávila, seguidas de Zamora y Cáceres, aunque en Galicia, Portugal y Badajoz apenas han sido buscadas, por lo que las existentes deben ser bastante más numerosas.

Junto a esta zona nuclear occidental existen 2 testimonios en la provincia de Sevilla y 1 en la de Huelva, que se deben relacionar con 2 casos conocidos en el Algarve portugués. No hay noticia de peñas resbaladeras en la Meseta Oriental, pero sí se conocen 3 casos en Huesca, 1 en Lérida, 1 en Castellón y 1 en Gerona. Esta dispersión indica que estos monumentos son menos abundantes en la España calcárea, pero ofrece el interés de que la difusión del rito por estas zonas enlaza con los ejemplos conocidos al norte de los Pirineos (*vid. infra*).

Otro aspecto importante son las denominaciones populares que estas “peñas resbaladeras” ofrecen en las diversas áreas geográficas en que aparecen, pues reflejan tradiciones consuetudinarias en la dialectología popular local en algunos casos de evidente antigüedad. En este trabajo se ha adoptado la denominación de “peñas resbaladeras” por ser la más neutra y actual, pero existen otras denominaciones, que se exponen a continuación por orden alfabético con ejemplos de las localidades en que se usan seguidas del prefijo de la provincia.

Arrastraculos: San Pablo de los Montes, TO; *Corregosos* o *Corregosas*: A Capela, C (de *escorregar* “resbalar deslizándose”); *Deslizerá* (siglo XVI): Gallegos de Solmirón, SA; *Esbaradera*: Hoyorredondo, AV y Villar de Corneja, AV; *Esbaraira* (palabra mozárabe): San Pablo de los Montes, TO; *Esbaruzadera* en el Valle del río Corneja, AV; *Escorregar*: Espondrinhas, Sabugal, POR; Linhares da Beira, POR; *Escurridia*: Ponte da Veiga, C; *Escurriñadera*: Mazarambroz, TO; *Escurriscidera*: San Pablo de los Montes, TO; *Esvarona*: (de “esvararse” o “resbalarse”): Navalmoral de la Sierra, AV; *Faraera* (de *refalaera*, de (res)bala(d)era): Agudo, CR; *Pandero de las Mozas*: Muñotello, AV; *Refalaera* o *Refaliza* (de re(s)bala(d)era): Arroyo de San Serván, BA; *Refalarera*: Cilleros, AV; Montemolín, BA; *Resbaladera/o*: Narrillos del Álamo, AV; Bonilla de la Sierra, AV; Membrio, CC; Piedras Albas, CC; Piornal, CC; Plasencia, CC; Plasenzuela, CC; Puebla de San Medel, CC; Puerto de Santa Cruz, CC; Torrequemada, CC; Valencia de Alcántara, CC; Valdeobispo, CC; Zarza la Mayor, CC; la mayoría de las de la provincia de Salamanca, como Ahigal de Villariño, SA; Aldeadávila, SA; Brincones, SA; etc.; Ferreras de Abajo; La Vidola; Mahide; Cuerva, TO; *Resbalaera*: Garrovillas, CC; Mironcillo, AV; *Resbalín*, *El Sanabria*, ZA; *Resbalina*: Abelón; Argañin; Gáname; Bogajo y otros pueblos de Sayago, ZA; campo de Ledesma, SA; Hinojosa de Duero, SA; Santiz, SA; Villamayor, SA; Zarza de Pumareda, SA; *Resbaliza*: Almendralejo, BA; *Resbalosa*: Villanueva del Río y Minas, SE; Alosno, H; *Rodador*: La Adrada, AV; *Ronchadera*: Cilleros, CC; Cillán, AV; Hurtumpascual, AV; Narrillos de San Leandro, AV; Valdecasa, AV y, en catalán, *Liscador* (“resbaladero”): Sarroca de Bellera, L, y *Rosoladora*, derivado de *rossolar*, “deslizar, resbalar”: Cabanelles, GE.

La denominación más general es la de canto, lastra, losa, piedra o peña “*resbaladera*”, utilizada en la mayor parte de la provincia de Salamanca y de Cáceres, pero que también se usa en diversos lugares de las provincias de Zamora y Ávila. Como variantes locales relacionadas, cabe señalar *Resbalaera* en Garrovillas, CC y Mironcillo, AV, *El Resbalín*, en Sanabria, y *Resbaliza* en Almendralejo, BA y *Resbalosa* en Villanueva del Río y Minas, Sevilla y Alosno, Huelva. Más interés dialectal ofrece la denominación de peña *Resbalina* conservada en numerosos pueblos de Sayago, tanto de la provincia de Zamora, como Abelón, Argañin y Gáname, etc. (Apéndice 1), como los de Santiz, Bogajo, Villamayor y Zarza de Pumareda, en la de Salamanca, en especial en la comarca de Ledesma. De esta misma raíz, pero ya más evolucionada o deformada, proceden las denominaciones de

Refalaera o *Refalixa* de Arroyo de San Serván, en Badajoz, de *Refalarera* de Montemolín, igualmente en Badajoz, y de Cilleros, en Ávila, de las que sin duda procede la de *Faraera*, de Agudo, situada ya en la zona noroeste de la provincia de Ciudad Real en contacto con Extremadura.

En San Pablo de los Montes, Toledo, se documenta *Esbaraira*, una denominación mozárabe anterior a la Reconquista, probablemente relacionada con el término “esbarar”, “resbalar”, término que ofrece el interés de indicar que el rito ya se practicaba hace al menos 1000 años (Sánchez Miguel, 2002: 45), pero también se utilizan denominaciones parecidas en el Valle del río Corneja, en Ávila, que evidencian el arcaísmo de esa zona abulense, como *Peña Esbaruzadera* en Hoyorredondo, AV, *Esbaradera* en Villar de Corneja, AV y *Lancha Esvarona* (“resbalona”) en Navalmoral de la Sierra, igualmente en Ávila. En Toledo se usa también la denominación de *Escurriñadera*, en Mazarambroz, y *Escurriscidera*, en San Pablo de los Montes, relacionadas con “escurrirse”, raíz de la que procedería igualmente la denominación *Escurridía*, de Ponte da Veiga, en La Coruña, y la de *Escorregar*, documentada a lo largo de todo Portugal, por ejemplo, en Espondrinhas, Linhares da Beira y Guía. De esta denominación, a su vez, debe proceder la de *Corregosos/as* de A Capela, C, donde “escorregar” conserva el significado preciso de “resbalar deslizándose”. Más aislada queda la denominación de *Rodador*, de La Adrada, AV, que parece sugerir la idea de “rodar”, caso único entre todos los conocidos.

Es interesante que algunas denominaciones hacen referencia al rito originariamente practicado, como *Ronchadera*, utilizada en Cilleros, Cáceres, y en Chamartín, Cillán, Hurtumpascual, Martiherrero, Muñochas-Padiernos, Narrillos de San Leandro, Oco, Riofrío, Robledillo y Valdecasa, en Ávila, que alude a las “ronchas” causadas por la roca al resbalar por ella la piel desnuda. La misma idea refleja la denominación *Arrastraculos* de San Pablo de los Montes, Toledo, y la de *El Panderero de las Mozas*, conservada en Muñotello, Ávila, que, además, indica que el rito era practicado por “mozas” o mujeres jóvenes.

Resbalarse por la peña: un rito femenino de fecundidad

Las más de 200 “peñas resbaladeras” localizadas en la Península Ibérica evidencian que el rito de resbalarse por ellas debió ser muy popular, aunque, sin embargo, prácticamente se han perdido los testimonios del interesante ritual originariamente asociado a estas peñas.

Por lo general, las “peñas resbaladeras” se consideran actualmente como lugar de diversión de chicos y chicas al deslizarse por ellas a modo de tobogán, aunque muchas de ellas han caído en total desuso. Sin embargo, aunque esta costumbre popular tan extendida no carece de interés, no parece ser esa la función originaria que debieron tener estas peñas a lo largo del tiempo y que explica su largo uso y el correspondiente desgaste que ofrecen. En este sentido, conviene recordar las tradiciones documentadas en Bretaña y otras partes de Francia, especialmente en el siglo XIX (*vid. infra*). Además, la casi total ausencia de información sobre el ritual originario puede deberse a su práctica desaparición, pero, en el raro caso de que se conservase, también al hecho de que los informantes deben verse impedidos por pudor a narrar un rito relacionado con partes pudendas del cuerpo y con la fecundidad femenina.

Recientes investigaciones en Ávila de Jesús Caballero han recogido interesantes indicios de la relación originaria de las peñas resbaladeras con un rito de fecundidad (Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.), que practicaban las mujeres para casarse o para tener hijos, como se atestigua en Francia (*vid. infra*). En el Valle del río Corneja, una de las áreas más conservadoras de Ávila, por no decir de toda la Península Ibérica, en localidades como Hoyorredondo, Santa María del Berrocal, Villar de Corneja, etc., se considera que por las peñas *esbaruzaderas* o *esbaraderas* únicamente deben deslizarse las niñas, ya que era tabú o estaba vetado a los varones, so pena de ser considerados “maricas” (*sic*), tradición confirmada en la *Peña resbaladera* de Vilvestre, Salamanca, que era utilizada por las niñas, muy raramente por los niños, lo que indica que estos toboganes rituales eran de uso exclusivamente femenino. Confirma esta evidencia las noticias recogidas en Riofrío, en el Valle Amblés, igualmente en Ávila, donde se conservan expresiones como “¡Vete a la *Ronchadera* para que te embaraces!” o “[Fulanita], ¡ves!, ¡por ir a la *Ronchadera*!”, expresiones que necesariamente

proceden de la citada tradición ritual relacionada con la fertilidad femenina. Un significado parecido conserva la *Piedra Refalíza* de Usabre, Badajoz, pues “decían los antiguos que quien se resbalaba en esa piedra encontraba novio” (Espino, 2015: p. 149 s.; Almagro-Gorbea *et al*, 2020: 108, fig. 59).

Aunque de forma menos precisa, también la denominación de algunas peñas alude a su función femenina originaria, como la peña denominada el *Pandero de las Mozas*, en Muñotello, Ávila, que indica su utilización por chicas jóvenes para deslizarse sobre sus glúteos. La misma idea queda implícita en la denominación de *Ronchadera*, utilizada en Cilleros, en Cáceres, y en Chamartín, Cillán, Hurtumpascual, Martiherrero, Muñochas-Padiernos, Narrillos de San Leandro, Oco, Riofrío, Robledillo y Valdecasa, en Ávila, y el mismo sentido indica la explícita denominación de *Arrastraculos* de San Pablo de los Montes, en Toledo, aunque la ausencia de alusión al sexo hace que no se pueda excluir que sea una denominación descriptiva general.

En cualquier caso, estas denominaciones de las “peñas resbaladeras” indican el rito practicado, perdido en la actualidad, que consistiría en deslizarse por la roca las mujeres jóvenes poniendo en contacto directo con la piedra sus glúteos, rito que tenía la finalidad de lograr tener hijos, tal como documentan los testimonios recogidos en Francia en el siglo XIX (*vid. infra*).

Existen también otros indicios indirectos de este uso ritual, aunque no resulta sencillo datar estas “peñas resbaladeras”, como ocurre con la mayoría de las “peñas sacras”. Sin embargo, es evidente la gran antigüedad del rito, que sin duda es anterior a las creencias cristianas, musulmanas y romanas, por lo que debe proceder de tiempos prehistóricos ancestrales. En este sentido, Sébillot (1904: 336) recoge la noticia de que el rito practicado en el gigantesco menhir de *Loemariaker*, en Morbinhan, debe ser posterior al siglo XVIII, cuando al caer el menhir se iniciaría su práctica, lo que llevó al investigador francés a observar que el rito se habría trasladado desde otro lugar, en el que se practicaría anteriormente, pues se trata de ritos ancestrales, anteriores en muchos casos a su ubicación en la piedra en la que se practicaban.

Este uso plurisecular lo confirma la denominación *Esbaraira* de la citada peña de San Pablo de los Montes, en Toledo, palabra mozárabe muy similar a la conservada en el arcaizante valle del río Corneja, en Ávila (*vid. supra*). También la acanaladura pulida por la que se desliza, en algunos casos profunda, prueba un uso prolongado a lo largo de los siglos, que sin duda se explica mejor por la función ritual de resbalar por la superficie inclinada de la peña a lo largo de los siglos que por meros juegos infantiles. En ese mismo sentido puede valorarse la situación de la mayoría de las peñas en las afueras o a cierta distancia de la población, aunque algunas están hoy en el centro del pueblo, pues este emplazamiento alejado se debe a que la práctica del rito sería semioculta. En algunos casos la peña resbaladera está situada en lugares apartados, en ocasiones bajo una pileta natural o próxima a covachas con oquedades y acanaladuras prehistóricas. En otros casos es llamativa su ubicación cerca de santuarios a los que se acude en las romerías o fiestas anuales de un territorio, como la *Faraera* de San Blas, en Agudo, Ciudad Real, o la *Piedra Resbalíza* de San Marcos en Almendralejo, Badajoz. También pueden estar situadas junto a fuentes o lugares que se visitan sólo en determinadas ocasiones, hecho que refuerza la idea de que estas peñas habrían tenido originariamente carácter ritual.

Por ejemplo, en la zona de Salamanca, las “peñas resbalinas”, situadas en el campo fuera de la población, era un lugar al que se acudía en fechas determinadas, como el “Jueves Merendero” y el “Lunes de Aguas”. El Jueves Merendero es el jueves anterior al Miércoles de Ceniza, en el que termina el Carnaval. Es una fiesta muy popular en gran parte de España y en la provincia de Salamanca era tradición ir de merienda al campo a un lugar determinado, muchas veces junto a la “resbaladera”, para comer los embutidos de la matanza cuando aún están tiernos. Era una fiesta típica de los quintos, en la que, además de comer, bebían vino por primera vez los niños (Sánchez Benito, comunicación personal), lo que pudiera recordar un rito de paso, quizás paralelo al de resbalar por la piedra las chicas para adquirir fertilidad, ya que en esa ocasión en algunos lugares también se efectuaba el sorteo por insaculación para emparejarse mozos y mozas, emparejamiento temporal que podía llegar a ser definitivo (Moya, 2012: 270, 447). A su vez, el Lunes de Aguas era otra fiesta popular de la zona de Salamanca celebrada el primer lunes después de la Pascua de Resurrección. Antiguamente

estuvo muy extendida por amplias áreas de la Meseta, pues suponía un rito de ruptura con los días de duelo de Semana Santa y cerraba el ciclo del calendario iniciado el Jueves Merendero. El Lunes de Aguas los pueblos salmantinos se quedan vacíos, pues se organizan meriendas en las que se come “el hornazo” en un lugar del campo predeterminado por la tradición (Jordán, 2008), muchas veces junto a una “piedra resbaladera”, fiesta en la que chicos y chicas se conocían e iniciaban relaciones según ancestrales tradiciones rituales de fecundidad (Caro Baroja, 1974).

Paralelos, interpretación y significado

En la Península Ibérica son muy escasos los testimonios conservados de este rito (*vid. supra*), por lo que estas peñas se suelen considerar un lugar de juego de niños, pero el rito de deslizarse por una peña de superficie inclinada es característico de las zonas graníticas de Europa Occidental, en especial en Francia.

Este rito tenía la finalidad de favorecer la fecundidad, ya que antiguamente se deslizaban por ellas las mujeres para tener descendencia y también muchachas jóvenes para casarse en el plazo de un año, lo que parece apuntar a una relación con ritos de paso como los señalados en la zona salmantina. Los testimonios documentados por Europa indican que el rito consistía en resbalar sobre las posaderas desnudas para que las partes genitales estuvieran en contacto directo con la superficie de la piedra. Además, este rito de las peñas resbaladeras está claramente relacionado con el rito de frotar la mujer su cuerpo desnudo contra un menhir o una peña sacra para tener hijos o para conseguir casarse en un año, rito que todavía en el siglo XIX practicaban algunas mujeres de noche a la luz de la luna (Berenger-Feraud, 1885, 201).

Es difícil explicar el origen de un rito tan peculiar, sin duda de origen prehistórico. Este rito debe proceder de la creencia de que el *numen* de la piedra tenía poder fecundante sobre la mujer, pues antiguamente se creía que en el interior de ciertas rocas habitaban *numina* o seres sobrenaturales (Sébillot, 1904: 334; Taboada, 1982, 162; Alonso Romero, 2007, n° 30, 34 s.). La “peña sacra” era la materialización visible de ese *numen loci*, generalmente relacionado con el antepasado ancestral (Almagro-Gorbea 2017: 18 s.). Mircea Eliade (1990, 273-276), basándose en las observaciones de Sébillot, dedujo que “la piedra, la roca, el monolito, el dolmen, el menhir, etc., ‘adquieren’ carácter sagrado gracias a la impronta de esa fuerza espiritual, puesto que estamos en el área del ‘antepasado’, del muerto ‘fijado’ en una piedra con el fin de ser utilizado como instrumento de defensa o para incrementar la vida”.

Los autores del siglo XIX pudieron observar estas prácticas rituales cuando todavía eran habituales, lo que permitió a Paul Sébillot (1902, 205-247; *id.*, 1904-1906; *id.*, 1908) documentar estos ritos de fecundidad de origen prerromano y recoger numerosos ejemplos de estas peñas deslizantes por gran parte de Francia (Sébillot, 1904, 334 s.). Su distribución geográfica se concentra en Bretaña, pero también se documentan en el norte, occidente y centro así como en el mediodía y, aunque es menos frecuente en las zonas orientales, se conocen igualmente en las zonas alpinas y en Alsacia y en la Valonia en Bélgica y prosiguen por Suiza, el Tirol italiano, Alemania y Austria. También se ha señalado en Grecia, donde lo practicaban las mujeres atenienses en el siglo XIX a la luz de la luna para tener un buen parto (Wachsmuth, 1864: 71; Berenger-Feraud, 1885, 201; Hartlan, 1901, 130; Baur, 1902: 36, n. 47), por lo que el rito no se circunscribe a los antiguos territorios habitados por los celtas, aunque esta práctica griega supone “un cambio de significación de un rito, en el que la piedra de fecundación se convierte en piedra de parto” como advirtió Mircea Eliade (1972, 208). Sin embargo, el rito de resbalar no aparece documentado por las áreas celtas de las Islas Británicas, aunque se conocen ritos parecidos, como tampoco está atestiguado en la Península Itálica fuera del Trentino.

Conclusiones

Las “peñas resbaladeras” son peñas que ofrecen la huella en su superficie inclinada de haberse resbalado por ella miles de veces a lo largo de los siglos. Son características de las áreas graníticas, pero también se conocen algunos ejemplos en la España calcárea que enlazan con las documentadas en Europa Occidental.

Estas peñas “resbaladeras” se relacionan habitualmente con juegos de niños, pero su dispersión y diversos indicios prueban que forman parte de las “peñas sacras” y, dentro de éstas, de las de función fecundadora, como en otras regiones de Europa. En consecuencia, deben ser valoradas como testimonio de tradiciones animistas ancestrales, por desgracia hoy perdidas, que habían perdurado casi hasta nuestros días, pues “la litolatría es una de las formas más antiguas del culto naturalista” como señaló Marcelino Menéndez Pelayo (1911: I, 120).

Es necesario estudiar y valorar estas “peñas resbaladeras” para contribuir a su conocimiento y a que se documenten otros casos aún no conocidos y, en especial, las tradiciones y mitos asociados, a fin de poder comprender mejor el “paisaje sacro” de la *Hispania* prerromana (Almagro-Gorbea *et al.* 2017). Estas peñas sacras son un nuevo dato para reconstruir la religión prehistórica popular, en la que los elementos de la naturaleza eran algo vivo y “sobrenatural”, por lo que su análisis documenta un campo de estudios tan atractivos como el de la mentalidad, las creencias y los ritos prerromanos. Las peñas sacras, junto a montes, fuentes, lagunas y ríos, árboles y bosques, cuevas y abrigos, caminos, encrucijadas, vados y collados, etc., eran considerados entes dotados de anima propia o *numen*, de carácter divino y sacro, por lo que eran objeto de devoción y a los que se debía aproximar el hombre por medio de ritos que revelan una visión sobrenatural o “mágica” del mundo, un “paisaje sacro” de origen prerromano que prácticamente se había conservado casi hasta la actualidad (Almagro-Gorbea *et al.* 2020: 222 s.).

En consecuencia, estos monumentos etno-arqueológicos tan interesantes, en especial los ritos y mitos asociados a ellos, debe ser recogidos en los estudios arqueológicos del territorio pues permiten conocer aspectos esenciales del mismo y forman parte del Patrimonio Cultural. La localización de estos documentos debe acompañarse de su inventario, estudio y protección para evitar su pérdida, pues estas “peñas sacras” y su “paisaje sacro”, de origen prehistórico, están en serio riesgo de desaparición, a pesar de su enorme interés y de constituir parte esencial del Patrimonio Arqueológico y Cultural de Europa.

Bibliografía

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, p. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2013): Los Lusitanos. *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*, Burgos, p. 183-194.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2016): *Sacra Saxa*. ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*’, *Estudios Arqueológicos de Oeiras* 22, p. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017): “*Sacra Saxa*: propuesta de clasificación y de metodología de estudio”, en Almagro-Gorbea y Gari, eds., 10-33.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018): De la Historia a la Paleoetnología de los Lusitanos. *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 24, p. 437-470.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018a): Peñas Sacras” en la Provincia de Toledo, *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 62, 2018, p. 1-31.

- ALMAGRO-GORBEA, M. y GARI, M., (eds) (2017): *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas, Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN-AYMERICH, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988 (Complutum, Extra 1)*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y JIMÉNEZ ÁVILA, J. (2000): Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico. *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Diéguez Luengo) (Extremadura Arqueológica 8)*, Mérida, 423-442.
- ALMAGRO-GORBEA Y CABALLERO, J. (e.p.): “Las peñas sacras resbaladeras. Contribución al estudio de las “Peñas sacras” en la Península ibérica”, en *VIII Jornadas de Arqueología del Valle del Duero, Ávila, 2018* (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M., BARRIGA, J., MARTÍN BRAVO, A. M^a., PERIANES, E., DÍEZ GONZÁLEZ, V. (2017): El ‘paisaje sacro’ de Garrovillas de Alconétar (Cáceres), *Revista de Estudios Extremeños*, 73:1, p. 91-134.
- ALMAGRO GORBEA, M., ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. Y DE SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. (2020): *Berrocales Sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular de la Hispania Celta*. Badajoz-Cáceres.
- ALONSO ROMERO, F. (2007): Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuro en Mallou (Carnota, A Coruña): ‘Coviñas y círculos’, *Anuario Brigantino*, 30, p. 21-56.
- ASSAS, M. DE (1857): Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España, *Semanario Pintoresco Español*, 22, Madrid.
- BAUR, P. V. C. (1902): *Eileithya*, Chicago.
- BERENGER-FERAUD, L. J. B. (1885): *Traditions et réminiscences populaires de Provence*, Paris.
- BRAGA, T. (1885): *Supertições populares portuguesas, O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*, I-II, Lisboa. (reed. Lisboa, 1991, 1994)
- CARO BAROJA, J. (1974): *Ritos y mitos equívocos*, Madrid.
- CASTRO, A. DEL, CORRETGE, G., ROSA, J. de la, ENRIQUE, P., MARTINEZ, F. J., PASCUAL, E., LAGO, M., ARRANZ, E., GALE, C., FERNÁNDEZ, C., DONAIRE, T, LÓPEZ, S. (2002): “Paleozoic Magmatism”, en GIBBONS, W. y MORENO, T., (eds), *The Geology of Spain*, London, p. 117–153.
- COSTA, J. (1888): *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispánicas*², Madrid.
- ELIADE, M. (1972): *Tratado de Historia de las Religiones*, México.
- ELIADE, M. (1990): *Tratado de historia de las religiones*, Barcelona.
- ESPINO, I. J. (2015): *50 Lugares mágicos de Extremadura*, Pontevedra.
- FABIÁN, J. F. (2010): Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión, *Madrider Mitteilungen*, 51, p. 222-267.
- FEIJOO ARES, V. (2001): Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas, *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques. Annex Secció 6* (<http://www.gencat.cat/llengua/BTPL/ICOS2011/116.pdf>) (consultado el 25.3.2016), § 6.
- JORDÁN, J. F. (2008): De las fiestas del Lunes de Aguas al cortejo de San Genarín: caos ritualizado, avatares del carnaval. *Culturas Populares. Revista Electrónica 7 (julio-diciembre 2008)*, (consultado 2018.11.29).
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1911): *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid.
- NAVARRO, J. M. (2017): “Piedras sagradas en el Alto Aragón. Una propuesta de metodología para su estudio y clasificación” en Almagro-Gorbea y Gari, eds., p. 284-302.
- REINACH, S. (1893): Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires, *Revue Archéologique*, série III, 21, p. 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, III, Paris, 1913, p. 364-448).
- RIESCO CHUECA, P. (2016): Toponimia y paisaje en el occidente salmantino: Brincones. Salamanca, *Revista de Estudios*, 60, p. 21-50.
- SANTOS, M. J. Correia dos (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* (Tesis Doctoral), Universidad de Zaragoza (<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>).
- SÉBILLOT, P. (1882): *Les Littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve.

- SÉBILLOT, P. (1902): Le culte des pierres en France, *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, 12, 175-186 y 205-247.
- SÉBILLOT, P. (1904-06): *Le Folk-Lore de la France*, I. *Le ciel et la terre* (1904), II, *La mer et les eaux douces* (1905), III, *La faune et la flore* (1906), Paris (reed. 2014).
- SÉBILLOT, P. (1908): *Le Folklore de France, IV, Le Préhistorique*, 1, Paris (reed. 1968)
- SÉBILLOT, P. (1908): *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris.
- TABOADA, X. (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín.
- TABOADA, X. (1982): *Ritos y creencias gallegas²*, La Coruña.
- VASCONCELOS, J. Leite de (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto, 1882, p. 89 s.
- WACHSMUTH, C. (1864): *Das alte Griechenland im Neuen*, Bonn.

Apéndice 1

PIEDRAS RESBALADERAS DE LA PROVINCIA DE ZAMORA***

1. Abelón: *La Resbalina* (Prada Llorente, s.a., 92; Riesco Chueca, 2000: 27).
2. Alcubilla de Nogales: Piedra de cuarcita inclinada menos de 45° y bastante deteriorada, situada en un pinar cerca de la “Cueva de la Mora” (Informante: J. M. Sánchez Benito, 14.8.2018).
3. Alfaraz de Sayago (Informante: J. M. Sánchez Benito, 11.2017).
4. Argañín: *La Resbalina* (<http://www.furmientu.org/09Vocabularios2013/05ToponimosSayago.pdf>, p. 7).
5. Arrabalde: *La Piedra Resbaladera*. Es de cuarcita y relativamente pequeña, pues apenas mide 2 m de altura. Queda situada al borde del camino que va a la “Peña de la Pipa”, otra peña mítica del pueblo.
6. Bermillo de Sayago: *La Peña Resbalina* (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
7. Codesal: *Peña Resbalina*, que tiene en la parte superior una zona rebajada a modo de asiento y una cazoleta a un lado, además de una huella de la “pisada” del caballo de Santiago (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
8. Fariza (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
9. Fermoselle: *Piedra Resbalina* (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
10. Ferreras de Abajo: *Piedra Resbaliza*. Es de cuarcita y pequeña, con una inclinación de más de 45°. Está situada en la zona de “Las Peñicas”, al lado del depósito de aguas encima de una fuente. Coordenadas: 41°53'47.8"N 6°05'05.4"W; 41.896623, -6.084829 (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
11. Figueruela de Arriba: *La resbalina*, situada en la zona del Barreiro, en la Purtiella (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.12).
12. Fresnadillo: A la entrada del pueblo, viniendo por Gáname, hay una peña “donde nos hemos resbalado muchísimas veces de niños los que ahora tenemos 70 años” (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
13. Gamones, Sayago: Peña resbalina con un grabado que es un juego (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
14. Gáname: *La Resbalina* (<http://www.furmientu.org/09Vocabularios2013/05ToponimosSayago.pdf>, p. 14).
15. Luelmo: En este pueblo hay 3 piedras resbaladeras (#resbalinasforever; Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
16. Mahíde: San Pedro de las Herrerías, *Peña Resbaladera*, situada cercana a una fuente importante, 41°54'43.3”; -6°23'31.54” (http://es.geoview.info/pena_resbaladera1241801825n; Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017)
17. Mámoles (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
18. Manzanal de Abajo (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
19. Mogatar (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
20. Monumenta (<https://amigosdemonumenta.blogspot.com/2010/09/excursion-por-el-termano-de-monumenta.html>, consultado el 1.8.2018; Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
21. Moral de Sayago (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
22. Muga de Sayago: Hay dos peñas que llaman *Resbaladeras*. Una está a 500 m del pueblo, cerca de una pequeña laguna o charca, al lado de un camino. Según la tradición, por ella resbalaban los niños (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11, según Alejandro).
23. Pasariegos (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11)
24. Piñuel de Sayago: *Peña Resbalina* (Informante: J. M. Sánchez Benito).

*** Información proporcionada por José Miguel Sánchez Benito, 2018.11.16; <https://pueblosdesayago.com/2018/11/10/la-pena-resbalina-de-bermillo-de-sayago/> y #resbalinasforever

25. Puebla de Sanabria: *El Resbalín*, situado bajo la cabecera de la iglesia. A su lado hay huellas de pasos labrados en la misma roca, que es de gneis (Informante: J. M. Sánchez Benito, 30.12.2016).
26. Rábano de Sanabria, ZA: *Peña Resbalina*, situada al lado de la Fuente La Virgen, a varios kilómetros del pueblo, en su límite norte con la Provincia de León, al lado de antiguos caminos y de antiguas canteras de losas de pizarra para los tejados. La fuente, de connotaciones milagrosas, está recubierta de bloques de pizarras sobre las que los caminantes dejan como ofrendas pequeñas piedras y, actualmente, además, ponen su nombre y la fecha en que estuvieron allí (Informante: J. M. Sánchez Benito, 12.2018).
27. Rionegro del Puente (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).
28. Santibáñez de Vidriales (https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-B-2010-11713; consultado 29.7.2018).
29. Torrefracades (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
30. Torregamones: *Peña Resbalina* (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
31. Tudera de Sayago: *Peña Resbalina* (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2018.11).
32. Villadepera: *La Resbaliza* (Informante: J. M. Sánchez Benito, 2021,1)
33. Villalcampo, Moral de Sayago: “Camino de la Resbaladera”.
34. Villar de Buey, ZA (http://reportzamora.blogspot.com/p/blog-page_19.html; consultado el 1.8.2018; Informante: J. M. Sánchez Benito, 2017).

El Nacimiento tradicional español como representación de nuestro paisaje sagrado

Ángel Peña Martín*

El Nacimiento en España hasta la primera mitad del siglo XX no solo fue la representación del nacimiento del Hijo de Dios, sino un reflejo de nuestro pueblo y de sus costumbres, mostrando, en las figuras, su sistema de vida y su relación con el entorno, todo ello con sus atuendos y enseres. Un Nacimiento que, además de ser anacrónico, se caracterizaba por ser sincrónico. Como relato continuo, en él aparecían representados diferentes episodios evangélicos, como la anunciación a la Virgen María, la visitación de la Virgen María a su prima santa Isabel, el sueño de san José, la petición de posada de la Virgen María y san José en Belén, el nacimiento del Niño Jesús, la huida a Egipto de la Sagrada Familia, el milagro del trigo en la huida a Egipto, el taller de Nazaret, etc. Por lo tanto, en esta representación las figuras de la Virgen María, san José y el Niño Jesús se repetían en varias escenas, que además tenían lugar en diferentes localizaciones, como Nazaret, Belén, Jerusalén, etc., todo ello con una clara función catequética. Junto a esas escenas principales había una multitud de figuras auxiliares anacrónicas, puesto que los pastores no vestían como en la época del nacimiento de Cristo, sino que reproducían los tipos populares españoles. De esta manera, las pastoras aparecían ataviadas con manteos, mandiles, camisas y jubones y cubiertas con pañuelos o sombreros de amplio vuelo, mientras que los pastores vestían calzones cortos, polainas, camisas, chalecos, chaquetillas, capas, cinturones y sombreros de paño (Peña Martín, 2013a: 84-89; 2015b: 17-18 y 2016: 111-139).

El Nacimiento, como reflejo del sistema de vida de nuestros antepasados, mostraba además los oficios que éstos desempeñaban, según su género. Las mujeres cuidaban de sus hijos, lavaban la ropa, planchaban, hilaban, iban a por agua, acudían a comprar, cocinaban, etc. mientras que los hombres guardaban los rebaños, trabajaban los campos, molían el trigo, cargaban la leña, pescaban, cazaban, vendían sus productos, etc. Todos estos trabajos, al igual que el día a día, requerían de una serie de enseres que eran fielmente reproducidos en las figuras, tales como los husos para hilar, las tablas para lavar, los arados para trabajar los campos, etc.



Fig. 1 – *Nacimiento*. Fotografía. Hacia 1900. Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín

* angel.pmartin@hotmail.com

Doctor en Historia del Arte

En el Nacimiento, un sencillo paisaje que recreaba el de nuestros pueblos a través de montañas de corcho, caminos de serrín o arena, ríos de espejo o papel de plata y praderas de musgo¹, se mostraba también la relación de los pastores con su entorno, incluyendo construcciones que reproducían la arquitectura popular española, como casas, cocinas, hornos, fuentes, pozos, norias, molinos de viento, cuevas, chozas, etc. [fig. 1]. De todos los centros productores de figuras para el Nacimiento, fueron los talleres murcianos los que más construcciones de este tipo integraron en las figuras².

La cruz en el tejado: la protección divina

En el pequeño espacio urbano representado en los nacimientos se alzaban cruces, en la búsqueda de la protección divina, sobre los tejados de algunas casas. Los talleres murcianos comercializaron numerosas pequeñas escenas domésticas, como las *barracas con un pastor*³ o *barraca campestre con una pastora*⁴. En estos conjuntos, un pastor o una pastora se ubicaba ante una barraca, vivienda típica de la huerta murciana, cuyo tejado a dos aguas se remataba con una cruz protectora⁵ [fig. 2]. Estas construcciones, modeladas en barro, se remataban en una cruz hecha de alambre (Barruti y Vinyoles, 1980: 83). En las piezas más antiguas la barraca tenía desarrollo volumétrico, es decir, cuatro paredes y tejado, mientras que en las piezas posteriores, para simplificar su ejecución, se limitó a la fachada. En las últimas piezas salidas del taller murciano del artesano José Ricardo Abellán para hacer aún más sencilla la producción de las figuras la cruz de alambre fue eliminada y sustituida por una cruz pintada en la fachada de la barraca. Otras construcciones, siempre con el tejado a doble vertiente, también se remataron con cruces [fig. 3].



Fig. 2 – Taller murciano no identificado. *Barraca campestre con una pastora*. Primera mitad del S. XX. Barro cocido y policromado. Colección particular.



Fig. 3 – Taller murciano no identificado. *Casa con pastor*. Primera mitad del S. XX. Barro cocido y policromado. Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.

Bajo el amparo de San Antonio: la ermita

Entre las construcciones del Nacimiento, presidido por el castillo de Herodes, destacaba la silueta de la ermita. Sobre su antigüedad en los nacimientos, ya encontramos referencias a estas construcciones en las noticias acerca de belenes, y sus ferias, de la ciudad de Barcelona entresacadas del manuscrito *Calaix de Sastre* de Rafael de Amat Cortada y Sanjust, en el que éste dejó anotadas curiosas observaciones de cosas vistas y vividas en Barcelona entre los años 1777 y 1815. Así el 8 de diciembre de 1799 anotó: “He visto, este mediodía, en la esquina de la calle de la Frenería y plaza del Rey, una villa o ciudad amurallada, toda de corcho, muy bien construída en sus casas, tejados y ventanas, con una iglesia y O muy bien acabadas, con campanario con su torre puntiaguda y una gran campana en la parte delantera, muy bien construída. Mucha gente se paraba admirada del primor de toda aquella ciudad o villa de corcho” (AA.VV., 1940: 7 y 8). El 13 de diciembre de 1799 escribía: “Santa Lucía virgen y mártir... habiéndose celebrado gran feria en la calle frente la capilla de Santa Lucía y en todo el llano de la Seo hasta la Bajada de la Canonja, consistiendo la feria, que ha estado sumamente concurrida de personas de todas clases y sexo para verla y comprar de todo lo que en ella se vendía, de montañas, casas de varias formas, de cartón y de corcho muy bien construídas e imitadas del natural; ciudades, villas y pueblos, tal como las vemos en Cataluña, hermitas [sic], pesebres o Nacimientos de corcho” (AA.VV., 1940: 8).



Fig. 4 – Taller murciano no identificado. *Ermita con pastor*.
Primera mitad del S. XX. Barro cocido y policromado. Colección particular.

Las ermitas más populares fueron las de los talleres murcianos, que, como consta en sus catálogos y tarifas de precios, realizaron desde finales del siglo XIX representaciones de la *ermita con pastor y ganado* o *ermita con ermitaño y ganado*. En estos grupos un pastor o pastora aparecía rezando, descubierto, arrodillado y con las manos cruzadas sobre el pecho, con un grupo de ovejas o gallinas, ante la ermita, de la que solo se recreaba su fachada. Por lo que respecta a la ermita, estas construcciones estaban más o menos elaboradas, desde una sencilla construcción con tejado a dos aguas, flanqueada por dos cipreses, a la misma construcción pero con una torre campanario adosada, bien en su lateral izquierdo o en el derecho, a la que, en ocasiones, se añadían un par de cipreses⁶ [fig. 4]. Estas ermitas, por lo general, estaban dedicadas a San Antonio, cuya imagen se encontraba en una hornacina situada sobre la puerta⁷. Esta advocación, quizás, haga referencia a

la ermita murciana dedicada a San Antonio el Pobre, construida hacia 1735, en la que el primer viernes del mes de marzo tenía lugar la bendición del gusano de seda. De esta manera, año tras año se iba en romería a la ermita y se llevaba la simiente del gusano para que fuese bendecida. Una industria, la de la seda, que tuvo gran importancia en la huerta murciana, puesto que contó con grandes morerales. La cría del gusano de seda, al no requerir de gran fuerza física, se convirtió en un trabajo doméstico en el que participaban todos los miembros de la familia.

Estas ermitas fueron realizadas por casi todos los artesanos murcianos en diferentes tamaños. El taller de Adolfo Solano Illán (Solano Illán, 1943) fabricaba la *ermita con pastor y ganado* en 7 cm., mientras que en los talleres de Elías Martínez (Martínez, Elías, 1953), Artesanía del barro Belén (Belén, 1951), regentado por Manuel Guillén, e Icorbal (Icorbal, s.f.) se realizaban en 7 y 9 cm. Los talleres de Andrés Bolarín Molina (Bolarín Molina, s.f.), Julio Ruzafa (Ruzafa, 1925), Gregorio Molera Torá (Molera Torá, s.f.), P. Abellán López (Abellán López, 1919), Juan Antonio Mirete Rubio (Mirete Rubio, s.f.), Manuel Ortigas Méndez (Ortigas Méndez, 1942) y Pedro Serrano Moñino (Serrano Moñino, s.f.) [fig. 5] fabricaron la ermita en 7, 9 y 12 cm. La única artesana murciana que continuaba realizando estas ermitas, hasta el año 2019, era María del Carmen Gimeno Hernández, *Artesanía Tambaliche*, con los moldes de 7 cm de la familia Abellán⁸ [fig. 6].



Fig. 5 – Artesanía Serrano. *Ermita con pastora*. Primera mitad del S. XX. Barro cocido y policromado. Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.



Fig. 6 – María del Carmen Gimeno Hernández, Artesanía Tambaliche. *Ermita con pastor*. Barro cocido y policromado. 2017. Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.

En una cueva: frailes, eremitas y ermitaños

Lo sagrado no solo se manifestaba en el ámbito urbano, sino que los nacimientos contaron, al menos desde el siglo XVIII, con pequeñas grutas, en su paisaje, en las que se ubicaban figuras de monjes o eremitas en atenta lectura de las sagradas escrituras, como símbolo de la espera del nacimiento. Estas figuras se colocaban en los nacimientos, además, para simbolizar la soledad del nacimiento de Jesús, ocurrido en un desierto simbólico, es decir, lejos de la sociedad. De esta manera se recordaba que

Jesús había nacido en el campo, que no fue acogido por los habitantes de núcleos urbanos y que se reservaba para el mundo rural y el ámbito pastoril (Arbeteta Mira, 2001: 139). Unos desiertos que, siguiendo la tradición española, eran interpretados como un paisaje rocoso, en el que no faltaban los matorrales y las alimañas⁹. En estos desiertos de los nacimientos también se colocaban santos eremitas, en relación al tiempo penitencial, tales como santa María Magdalena, san Jerónimo, san Francisco de Asís, etc.¹⁰. Ejemplo de ello son el Nacimiento del coro alto del Monasterio de Santa Paula de Sevilla (S. XVIII)¹¹, en el que un ermitaño, en lectura de las escrituras, aparece junto a una construcción amurallada y almenada [fig. 7], y una pequeña vitrina con el Nacimiento del Monasterio de Santa Clara de Montilla (Córdoba) (S. XVIII), en el que el ermitaño, leyendo un libro, se sitúa en una pequeña gruta, en este caso, junto a la del Misterio [fig. 8].



Fig. 7 – Fernando de Santiago, atribución. *Ermitaño*. S. XVIII
Barro cocido y policromado. Sevilla, Monasterio de Santa
Paula. Coro alto.

Desde finales del siglo XIX, los talleres que se dedicaban a modelar figuras para el Nacimiento en Málaga¹² realizaron figuras de este tipo, como atestiguan los ejemplares conservados en el Museo de Artes y Costumbres Populares de Málaga, en la colección del doctor José Manuel García-Verdugo de Fuengirola (Málaga) (García-Verdugo, 2018: 70) y en la Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín. Los muñequeros de El Puerto de Santa María (Cádiz) también realizaron ermitaños para los nacimientos (Peña Martín, 2016: 116, 120) [fig. 9]. Asimismo, en los belenes mallorquines fue habitual encontrar estas figuras. En uno de los nacimientos del Monasterio de Santa Magdalena de Palma (Mallorca) se conservan dos ermitaños rezando con un libro y un ermitaño con una alforja, fechados en el siglo XVIII (Llompert Moragues, 1981: lámina sin paginar; Llompert, 2006: 22, cat. 14, 15 y 16). Una tradición que se mantuvo viva hasta las primeras décadas del siglo XX, como demuestran los tres ermitaños fechados hacia 1920 de la colección Capllonch Ferrà de Valldemossa (Mallorca) (De Montaner; Massot. y Seguí, 2005: 157). Aunque el conocimiento de la simbología de estas piezas se fue perdiendo con el paso del tiempo y se acabaron relacionando con los ermitaños de las ermitas locales. Algunas interpretaciones recientes las han desprovisto de su valor simbólico, convirtiéndolas en producto de un simple juego infantil: “Sirve como juego de atención. Los niños

deben fijarse en el Pesebre y hallar la figura, escondida, del ermitaño. Cuando el niño lo encuentra, se lo comunica, en secreto, a la señora de la casa, la cual lo premiará con una golosina” (Carbonell i Gomis, 2010: 8). Con este fin lúdico la Associació de Betlemistes Francesc Rosselló de Mallorca lanzó en 2006 la campaña “Pon un fraile en tu belén”¹³.



Fig. 8 – Autor desconocido. *Nacimiento* (detalle). S. XVIII.
Barro cocido y policromado. Montilla (Córdoba), Monasterio de Santa Clara.

Bajo un paraguas rojo: el capellán

A diferencia de la diversidad geográfica de los ermitaños, los curas solo estaban presentes en los nacimientos catalanes¹⁴. El capellán o cura aparecía provisto generalmente de un palio individual o paraguas rojo¹⁵, abierto o cerrado, que en algunos pueblos era símbolo de que éste iba a visitar a algún enfermo grave (Barruti y Vinyoles, 1980: 78 y 79 y Palomar i Abadía, 1985: sin paginar) [fig. 10]. A menudo se representaba subido en un burro, cuyo ajetreo se ha relacionado con situaciones de alegría y aflicción (Banal y Mañà, 2009: 100, 101, 159), una imagen que encontramos en el cuadro de *El Santo Viático* (1887) de Marià Vayreda i Vila (1853-1903) del Museu Comarcal de la Garrotxa de Olot (Girona). Por lo tanto, esta figura nada tiene que ver con la del sacerdote de los desposorios de la Virgen María y San José o la del sacerdote de la presentación del Niño Jesús en el Templo. En cuanto a su origen, Carbonell i Gomis atribuye el diseño de esta figura a los hermanos Lluís (1915) y Ramón (1925) Vidal i Roca de Barcelona¹⁶ y la fecha en 1945 (Carbonell i Gomis, 2010: 7), pero los ejemplares conservados, así como la bibliografía al respecto, llevan a pensar en una datación anterior.

Con el paso del tiempo, estas figuras fueron relegadas a los belenes populares e infantiles, puesto que no tenían cabida en los nacimientos artísticos. En 1953 Francisco Molner, uno de los vendedores de la feria de Santa Lucía de Barcelona, afirmaba que “en muchas casas se hace el «belén» serio, para las visitas y otro para que los niños trasteen con él” (Moreno, 1953: 8-10). En esos belenes infantiles era donde aún se seguían poniendo las figuritas del sacerdote.

Ocaso

Todas estas figuras, al igual que los atuendos, enseres y oficios de nuestros antepasados y los elementos de carácter simbólico, han desaparecido del paisaje de los nacimientos actuales, puesto que no tienen cabida en las representaciones de corte histórico, es decir, en los nacimientos que pretenden ser fieles a la época en que tuvo lugar el nacimiento de Cristo. Esto se debe a que desde las primeras décadas del siglo XX se desarrollaron dos tipos de Belén antagónicos, el denominado

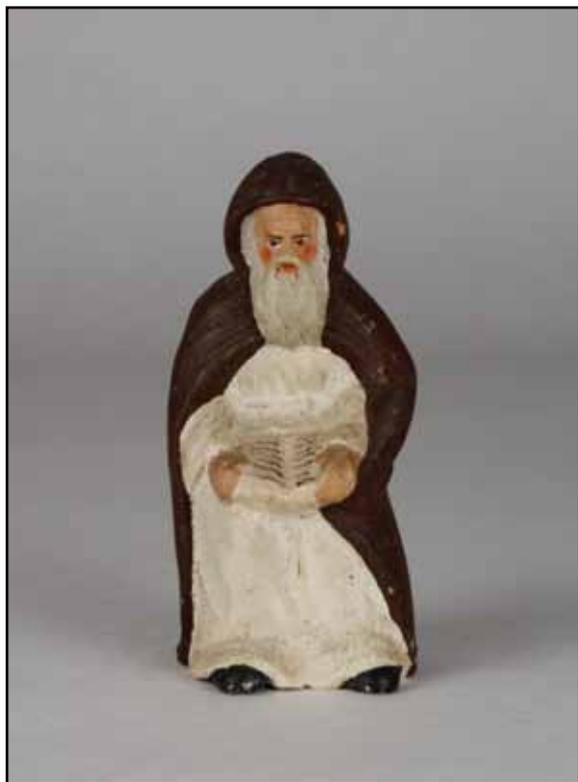


Fig. 9 – Manuel Martínez García, atribución.
Ermitaño. Inicios del S. XX. Barro cocido y
 policromado. Colección Nacimiento Tradicional
 Peña Martín.



Fig. 10 – Taller catalán no identificado.
Capellán. Mediados del S. XX.
 Barro cocido y policromado.
 Colección particular.

artístico, que pretendía ser arqueológico, y el popular, lleno de anacronismos¹⁷. En los años cincuenta del siglo XX se impuso una nueva estética, que eliminó los anacronismos y, por consiguiente, los detalles costumbristas, ya que en el Nacimiento no había sitio para nada que no fuese verdad histórica y evangélica, pero que, en realidad, fue historicismo (Peña Martín, 2016: 197-201). Ante esta situación, surgieron algunas voces como la de Vallejos que, en 1942, calificaba de grave error estas reconstrucciones históricas: “¿Y cuál es en su raíz el secreto de esa gracia subyugante de los Nacimientos populares, sino el anacronismo? El alma del pueblo, venero inagotable de inspiración, se siente encarnada en el pastor envuelto en su anguarina parda y en la lavandera de amarillo refajo que lava a la orilla de un río escarchado de papel de plata, y en el viejo tocado de alegre sombrerete, que tañe su flauta entre las ovejas, y en la zagala de medias blancas y pañolón de flores. En medio de estas figurillas de barro, trasunto ingenuo y exacto de los vecinos y vecinas que todos conocemos, el misterio se nos acerca a nuestra vida de hoy y nos envuelve. Querer, por tanto, sustituir esta jocunda y desenfadada y sabrosa libertad de interpretación del Sagrado Misterio por una fría reconstrucción seudoerudita, equivale a suplantar la ingenuidad por la pedantería, la gracia por lo cursi. Y, lo que es mil veces más grave error, a confinar en una época lejana y ajena [...] lo que es y seguirá siendo hasta el fin de los tiempos el sol de nuestra vida” (Vallejos, 1942: 11-12)¹⁸. De poco sirvió la defensa del anacrónico Nacimiento hogareño frente a las reconstrucciones pseudoeruditas (Beryes, 1944: 23-25 y Prados López, 1944: sin paginar)¹⁹, puesto que esta imposición de la erudición en el nacimiento hogareño fue promovida por las asociaciones belenistas, que querían que todos los belenes, incluso los de los hogares, fueran artísticos, aunque no se construyeran con esa pretensión. La actuación de las asociaciones de belenistas, como la de Barcelona, consistió en “una acción depuradora, aligerando al Belén de todo lastre nocivo; obra de divulgación, extendiéndolo a todos los hogares cristianos y fijando sobre él la atención de los amantes de las bellas costumbres para que se constituyan en asociaciones similares, y contribución al perfeccionamiento artístico del Belén, formando escuela y creando un nuevo tipo de Nacimientos, cuyas características esenciales son la fidelidad histórica y la naturalidad plástica” (Vázquez-Prada, 1946: sin paginar)²⁰. Por consiguiente,

en esa búsqueda de la fidelidad histórica, los anacronismos fueron perseguidos por las asociaciones de belenistas al igual que cualquier signo de modernidad, quedando excluidos de los concursos de belenes aquéllos contruidos con estilo modernista, futurista y cubista²¹. Aún así hubo cierta resistencia, que proponía la vuelta al Nacimiento tradicional. La Sección Femenina de la F.E.T. y de las J.O.N.S., que durante el franquismo fue una de las máximas defensoras del Nacimiento en el hogar, apostó por el Belén popular, el que “construyen los niños y los mayores con alma de niño. El belén inventado donde todo es poesía ingenua, maravillosa, disparatada improvisación. Allí ya no se trata de crear ambientes realistas con elementos ilusorios; allí, sencillamente, se crean ambientes ilusorios con elementos más ilusorios aún. La perspectiva no interesa en absoluto. El tamaño de las figuras está en relación directa con su rango. Así, San José, y la Virgen y, sobre todo, el Niño le sacan muy lógicamente varias cabezas incluso al rey Baltasar. Claro está que eso no quiere decir que no falle a veces esta ley del rango: ahí están, para demostrarlo, esas gallinas que alcanzan descaradamente la cintura de la mujercita que les da de comer; el molinero tan alto como las aspas de su molino de corcho; el dueño de la posada, asomando la mitad de su cuerpo y un candil por un ventanuco por el que difícilmente los podía volver a entrar... ¿Importa acaso? Estos belenes humildes, en los que caben todas las incongruencias, son tan bellos, tan sugerentes y tan respetables como aquellos cargados de conocimientos eruditos y de perfecciones técnicas” (Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 1968: 39-40). Desde algunas publicaciones femeninas también se defendían los anacronismos en los nacimientos²² y se daban incluso orientaciones para construir, en familia, belenes ingenuos “sin complicaciones de perspectivas ni de fidelidades pedantes y, sobre todo, «discutibles»” (Munoa, 1955: sin paginar)”. Lo que se pretendía era fomentar el Belén popular, familiar, “alejado de la palmera y la pirámide, el camello y las túnicas, y regresar al viejo Nacimiento de patos, gallinas, casas de tejas coloradas, lavandera y bailarines con sombrero campesino y calzón corto. Hay que traer desde el tiempo y el espacio al Niño, regresarlo hasta este espacio peninsular en que vivimos y en este tiempo agrario y popular en que nuestros abuelos concibieron el Nacimiento” (González Gallego, 1969: sin paginar). Sin embargo todos esfuerzos fueron en vano, puesto que el avance del Belén artístico fue imparable, acabando finalmente con la figura popular al imponerse los tipos hebreos, producto de “un falso verismo histórico lleno de prejuicios y errores dados como buenos” (Montlló Bolart, 2017: 64). De esta manera, el Nacimiento dejó de ser una evocación del paisaje sagrado de nuestros pueblos para recrear el paisaje de la ciudad de Belén.

Un paisaje sagrado en el hogar

El Nacimiento en los hogares no era un simple elemento decorativo sino un pequeño oratorio o altar de pascuas, siendo el centro y receptor de numerosas prácticas piadosas y costumbres familiares, de carácter inmaterial, que lo dotaban de vida y que hacían que fuera el auténtico protagonista de las fiestas de Navidad (Peña Martín, 2015a: 52-56; 2016: 141-145). Por ello, una vez terminado su montaje, tenía lugar la bendición familiar del Nacimiento, en la que el padre, o el hijo mayor, guiaba una oración en la que se imploraba su bendición a Dios Todopoderoso.

Durante el Adviento las familias llevaban a cabo una serie de ejercicios, junto al Nacimiento, basados en la meditación del Misterio de la Encarnación, como preparación para el nacimiento de Jesús. Así, para la preparación espiritual del sacratísimo parto de la Virgen María y el nacimiento de Cristo, se rezaban las Cuarenta Ave Marías, en memoria del tiempo que la Virgen dedicó a su preparación. Su rezo comenzaba el treinta de noviembre, festividad de san Andrés, y concluía el veinticuatro de diciembre. En este periodo se llegaban a rezar mil Ave Marías, con las correspondientes bendiciones. En referencia al viaje que realizaron la Virgen María y san José desde Nazaret a Belén con motivo del empadronamiento, se instituyó el rezo de las Jornadas. Este camino estaba dividido en nueve tramos o jornadas en relación a los nueve meses de la gestación. Su rezo comenzaba el dieciséis de diciembre y finalizaba el veinticuatro de diciembre, antes de la Misa del Gallo. Para mostrar el gozo por el nacimiento del Hijo de Dios y venerarlo, algunas familias comenzaban, el día de Navidad, la Novena al Nacimiento del Niño Jesús o Novena de Belén, mientras que otras la terminaban en la noche de Navidad con el fin de alcanzar sus gracias en la noche de su nacimiento. Con el propósito

de prepararse para la Epifanía, se rezaba la Novena al Niño Jesús en el Misterio de su Adoración por los Santos Reyes. Durante la Navidad algunas familias rezaban el Rosario ante el Nacimiento.

El simulacro del Nacimiento era objeto, además, de una serie de prácticas que hacían que estuviera vivo durante el tiempo en que estaba montado, puesto que era tocable y movable (Peña Martín, 2013: 105-108; 2016: 141-145; 2016a: 70-74). Tras la Misa del Gallo las familias colocaban la figura del Niño Jesús en el portal de Belén, que el veintiocho de diciembre, festividad de los Santos Inocentes, retiraban para evitar que cayese en poder de los soldados de Herodes. Las familias, y muy especialmente los niños, acercaban, día a día, las figuras de los Reyes Magos hasta el portal de Belén, con el objeto de que el día de la Epifanía, el seis de enero, adoraran al Rey de reyes. Las familias más acomodadas, este día, sustituían la cabalgata, que había seguido a la estrella a través de las montañas de corcho y musgo, por las figuras de los Reyes Magos en adoración del Niño Jesús.

El día de Nochebuena se cenaba en torno al Nacimiento, ante el que se cantaban los villancicos acompañados de la zambomba, la pandereta y el rabel. Durante las fiestas de Navidad y Reyes se recitaban versos y se entonaban villancicos ante el Portal. Con el fin de que los niños aprendieran sus letras se editaron muchos cancioneros de Navidad, por lo general de pequeño formato, pocas páginas y muy poco precio, al destinarse al público infantil (Peña Martín, 2015: 83-86 y 2016: 144, 146-149).

Todas estas prácticas hacían que el Nacimiento fuera algo vivo y participativo. Hoy el Nacimiento ha dejado de ser una actividad familiar, al olvidar que nuestro Nacimiento, el tradicional, no se concebía como una maqueta de una realidad histórica, llena de alardes técnicos, sino como la expresión de una idea, que no era otra que mostrar, en un sencillo paisaje, la presencia de Dios entre los hombres, entre nosotros.

Notas

- 1 Unos nacimientos “sencillos y anacrónicos pero acendrados de ingenuidades... Montañas de corteza florecidas de harina. Arroyuelos de papel de estaño. Senderos de serrín, serpenteantes: con aldeanas de corpiño prieto y pastores de calzón corto cargados de ofrendas para el Recién Nacido. Y praderas de oloroso musgo esmaltadas de cordericos [...] ¡El Portal! Todas las sendas, llenas de figuritas, se enhebraban en él. Cuando niño no se concibe el portal ruinoso abierto a la intemperie, sino el tibio cobijo de la cueva. En lo hondo de ella armaba yo mi Nacimiento con el Niño en el centro, pequeñín, desnudito en su cuna de pajas, con un dosel de nubes y angelotes en círculo” (Iribarren, 1938: 3).
- 2 Estos talleres realizaban tres clases de figuras de nacimiento: extra, que correspondía al denominado estilo granadino, con brazos de plomo y policromía al óleo; fina, con la que se fabricaba el estilo hebreo, el que iba “con el traje natural de la época de Jesucristo” y policromía al mate, y finalmente la corriente, de colores uniformes. Acerca de la belenística murciana véanse DÍAZ, M.^a J. y GÓMEZ, J. M.^a (1997) y PEÑA MARTÍN, A. (2016: 50-64).
- 3 Así se refiere la tarifa de precios del taller de Gregorio Molera Torá, que fabricaba este conjunto en 7 y 9 cm. (Molera Torrá, s.f.)
- 4 El taller de Manuel Ortigas Méndez fabricaba esta escena en 7 y 9 cm. (Ortigas Méndez, s.f.).
- 5 Sus muros eran de atobas o adobe y su techumbre, a dos aguas, de cañas y barro, coronada por una cruz de madera o metal.
- 6 Aunque Arbeteta Mira ha publicado una sencilla casa murciana como ermita, “hubo blancas ermitas de barro, con su ciprés”, lo cierto es que se trata de una casa, cuenta hasta con chimenea, y no de una ermita (Arbeteta Mira, 2000: 113, 115 y 2001: 161).
- 7 Arbeteta Mira relaciona la ermita con el tema popular de la ventera y el sacristán, pero sin aclarar esta relación (Arbeteta Mira, 2001: 141).
- 8 Arbeteta Mira publicó una ermita de José Ricardo Abellán como obra del taller de Mercedes Serrano Matas, hija de Pedro Serrano (Arbeteta Mira, 2001: fig 59).

- 9 Una representación del desierto que encontramos también en algunas esculturas de santa María Magdalena penitente y santa María Egipciaca y en ciertas peanas de las imágenes de san Juan Bautista niño (Arias Martínez, 2008: 30 y 31).
- 10 Así sucede, por ejemplo, en el Nacimiento del Monasterio de Santa María de Jesús de Sevilla, que cuenta con una figura de San Jerónimo (Arbeteta Mira, 2001: 156 y Centeno, 1996: 124-125).
- 11 Aunque Valdivieso González y Morales Martínez datan este nacimiento en el siglo XVIII y atribuyen las figuras al escultor Fernando de Santiago (Valdivieso González y Morales Martínez, 1980: 128 y 146), el belén no ha sido estudiado de manera pormenorizada, analizando todos sus elementos y documentando su datación y autoría. Esto hace que, por ejemplo, Arbeteta Mira adelante su realización a la segunda mitad del siglo XVII (Arbeteta Mira, 2001: 58-61).
- 12 Los barros populares malagueños aún carecen de un estudio científico, incluso de una mera aproximación, siendo, por lo tanto, muy escasas las noticias publicadas, a diferencia de los barros de costumbres que han sido ampliamente estudiados.
- 13 “En el Siglo XVIII, en la isla de Mallorca, era costumbre poner un fraile escondido en los Belenes. Así, todos los que lo visitaban, sobre todo los niños tenían que buscarlo entre las figuras (era una especie del “caganer” en Cataluña). Alrededor del Siglo XIX esta costumbre se fue perdiendo hasta desaparecer definitivamente y nosotros estamos intentando recuperarla por lo que, en todos los belenes que encuentres hechos por los miembros de esta asociación, podrás encontrarlo, o no!!! Animamos a todo el mundo a que estas Navidades ponga un fraile escondido en su belén y así, en unos años, recuperar la tradición” [<http://www.betlemistes.com>]. Fecha de consulta 16/10/2018.
- 14 El artesano portuense Ángel Martínez García (1882-1946) realizó la figura del cura enseñando a los niños como maestro de escuela, pero no como símbolo de presencia de lo sagrado, por lo que lo excluimos de esta relación.
- 15 “El capellà. El figuren amb robes talars i proveït d'un para-sol, puix que representa que va a passeig. Hi ha para-sols molt graciosos fets de filferro i cartó que revelen gràcia i enginy. N'hi ha en què la part corresponent a la tela és feta per un pa de fang que els dóna aspect ingrat i sobretot molt matusser. És obligat que el para-sol sigui vermell. Hi ha capellans que van a peu i d'altres muntats en un ruquet” (Amades, 1959: 302).
- 16 Un capellán de los Hermanos Vidal aparece reproducido en Azón Masoliver (2012: 83).
- 17 “Un Belén artístico monumental y un Belén popular. Un Belén en que la erudición y el arte han desplegado sus cuidados, y otro que ha brotado espontáneamente del alma del pueblo. El primero nos ofrece artísticas figuras de pastor, con indumentaria hebrea. Las casas son de la época. Altas palmeras se yerguen al borde de pozos que recuerdan el de la samaritana. El Belén popular admite todos los anacronismos. Arranca sus figuras de nuestra vida actual –el pastor, será por ejemplo, un pastor de nuestras montañas-, y las enmarca en un cuadro de realidad inmediata” [“Como se hace un Belén”, (Varios, 1948: 28)].
- 18 “¡Qué litúrgico nos parece esto de actualizar, de perpetuar el Misterio de la Natividad con anacrónicos adoradores de arcilla!” (Iribarren, 1954: 8-9).
- 19 “La escena del Nacimiento llega más derecha y más intensamente al alma de los niños representada en paisajes de nuestras tierras, en noches nevadas de nuestro clima y con pastores como los de nuestros campos, que en la más perfecta de las investigaciones arqueológicas” (Figuras de nacimiento, 1906: sin paginar; De Beryes, 1944: 23-25 y Prados y López, 1944: sin paginar).
- 20 “En su afán de propiedad histórica, la “Asociación de Pesebristas” de Barcelona ha llegado, hasta cierto punto, a establecer algo así como los cánones de lo que deber ser el Belén bíblico, tanto en la indumentaria de las figuras como en el paisaje que las rodea, y así ha llegado a plantear la cuestión en un terreno verdaderamente científico, erizado de problemas, en cuya resolución ha de jugar la arqueología un papel muy importante [...] La intención, indudablemente, es muy buena; pero, ¿verdad que con ello se desvanece ese inefable y delicioso aire de ingenuidad infantil que, juntamente con la piedad, debe ser la característica fundamental del Belén?” (Vázquez-Prada, 1946: sin paginar; 1947: sin paginar).
- 21 En las bases del XXI Concurso de Pesebres organizado por la V.O.T. de San Francisco de Asís de Manresa (Barcelona), en su tercer punto se hacía constar que “serán excluidos del Concurso los

Pesebres de estilo modernista, futurista y cubista, así como los de marcado anacronismo” (Villegas i Martínez, 2007: 88-89).

- 22 “¿Qué importa que las pastoras vistan como nuestras aldeanas o como las de la Edad Media o como hebreas? No importa, porque Jesús nació y nace en todos los pueblos, en todos los climas, en todos los siglos y en todos los corazones de los hombres de fe” (Gutiérrez Navas, 1959: 22-23).

Bibliografía

- AA. VV. (1940): *Noticias de belenes barceloneses (siglos XVIII y XIX)*. Barcelona: Archivo Histórico de la Ciudad.
- AA. VV. (1948): *El libro de Navidad*. Barcelona: Montaner y Simón.
- ABELLÁN LÓPEZ, P. [1919]: *P. Abellán López. Fábrica de figuras finas de barro imitación porcelana*. Sin fechar, (escrito a lápiz 1919). Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- AMADES, J. (1959): *El Pesebre*. Barcelona: Editorial Aedos.
- ARBETETA MIRA, L. (2000): *Oro, Incienso y Mirra. Los Belenes en España*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- ARBETETA MIRA, L. (2001): *Ya vienen los Reyes. Belenes en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Fundación Siglo.
- ARIAS MARTÍNEZ, M. (2008): *Museo Nacional de Escultura VI: La escala reducida*. Valladolid: Ministerio de Cultura. Secretaría General Técnica. Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación y Diputación de Valladolid.
- AZÓN MASOLIVER, M. (2012): Joan Carulla i el col·leccionisme de pesebres, *El Pessebrisme a Catalunya i Mallorca. Segles XVII-XX*. Palma: Monestir de la Puríssima Concepció: 83.
- BANAL, I. y MAÑÀ, J. (2009): *Fent camí per la molsa. Les figures del pesebre popular*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. Districte de Ciutat Vella; Artesania Catalunya, Departament d’Innovació, Universitats i Empresa, de la Generalitat de Catalunya y Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalana, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, de la Generalitat de Catalunya.
- BANDA Y VARGAS, A. de la y ROMERO TORRES, J. L. (2001): *Figuras románticas andaluzas. Caja San Fernando*. Sevilla.
- BARRUTI, M. y VINYOLES, L. (1980): *Les figures del pesebre popular*. [s.n.]: 83. Barcelona.
- BELÉN [1951]: *Belén. Artesanía del barro. Figuras artísticas y para nacimientos. Tarifa de precios de artículos para nacimientos*. Sin fechar, (escrito a lápiz 1951). Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- BERYES, I. de (1944): *Devoción y arte de España. Los Belenes, El hogar y la moda, Núm. 1.195*. Barcelona.
- BOLARÍN MOLINA, Andrés (s.f.): *Fábrica de Figuras Artísticas y para Belén. Tarifa de precios de artículos de Belén*.
- CARBONELL I GOMIS, I. (2010): *Las Figuras Autóctonas del Pesebre. V Cuaderno del Pesebre*. Ignasi Carbonell i Gomis: 8. Barcelona.
- CENTENO, G. (1996): *Monasterio de Santa María de Jesús*. Sevilla: Guadalquivir Ediciones.
- DE AMAT CORTADA Y SANJUST, R. (1777-1815). *Calaix de Sastre. Manuscrito. Vol XII, 440*. Recogido en (1940): *Noticias de belenes barceloneses (siglos XVIII y XIX)*. Archivo Histórico de la Ciudad: 8. Barcelona.
- DELEGACIÓN NACIONAL DE LA SECCIÓN FEMENINA DEL MOVIMIENTO (1968): *Navidad*. Madrid: Editorial Almena.
- DÍAZ, M.^a J. y GÓMEZ, J. M.^a (1997): *El arte belenístico de la Región de Murcia*. Murcia: Consejería de Cultura y Educación. Dirección General de Cultura. Biblioteca Regional de Murcia. Editora Regional de Murcia.
- (1906): *Figuras de nacimiento, Blanco y Negro, Núm. 816*. Madrid: Prensa Española.

- GARCÍA-VERDUGO, J. M. (2018): Los barros malagueños de Navidad, *Belén, Núm. 36*. Asociación de Belenistas de Madrid: 62-71. Madrid.
- GONZÁLEZ GALLEGO, I. (1969): El belén como posibilidad infantil, *VI Exposición Internacional de Arte Belenista. Navidad, 1968*. Valladolid: Asociación Belenista Castellana: sin paginar.
- GUTIÉRREZ NAVAS, A. M.^a (1959): Los nacimientos del Museo de Artes Decorativas, *Teresa. Revista para todas las mujeres, Núm. 73*. Madrid.
- ICORBAL (s.f.): *Icorbal. Artesanía del barro. Imágenes - Figuras decorativas - Figuras para Belenes. Tarifa de precios*. Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- IRIBARREN, J. M.^a (1938): Nacimientos, *Y. Revista para la mujer*, 11, Madrid: Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S.: 3.
- IRIBARREN, M. (1954): En Navarra. Plenitud de vida y de verdad, *El Español. Semanario de los españoles para todos los españoles, Núm. 266*. [s.n.].
- LLOMPART MORAGUES, G., CR. (1981): *El Nacimiento. La historia del "Nacimiento" en Mallorca, isla de Europa*. Barcelona: Compañía Roca-Radiadores, S.A.
- LLOMPART MORAGUES, G., CR. (2006): *Betlem Tradicional Mallorquí*. Palma: Museu de Mallorca.
- MARTÍNEZ, Elías (1953): *Elías Martínez. Fabricante de figuras de barro para el Belén y estatuaria religiosa. Tarifa General de Precios para Comerciantes. Figuras para Belén*. Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- MIRETE RUBIO, J. A. [1951]: *Juan Antonio Mirete Rubio. Fábrica de juguetes de madera y cartón. Imágenes. Figuras de capricho y para Belenes. Artículos de Carnaval. Tarifa de precios de figuras artísticas y para Belén-Imágenes*. Sin fechar, (escrito a tinta 1951). Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- MOLERA TORÁ, G. (s.f.): *Gregorio Molera Torá. Fábrica de Juguetes de Madera y de Cartón-Piedra. Figuras Artísticas y para Belén. Tarifa de precios de artículos de Belén*. Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- MONTANER, P de.; MASSOT, M.^a J. y SEGUÍ, J. (2005): *El betlem tradicional mallorquí. L'evolució de les figures del betlem mallorquí als segles XVIII-XX*. Palma: Ajuntament de Palma. Servei d'Arxius i Biblioteques.
- MONTLLÓ BOLART, J. (2017): La batalla del pesebre en Cataluña, *Belén, 35*, Asociación de Belenistas de Madrid: 60-69. Madrid.
- MORENO, R. (1953): Mosaico de temas navideños, *Momento, Núm. 145*: 8-10.
- MUNOA (1955): Belén Popular. Figuritas de trapo o pastelina, *Teresa. Revista para todas las mujeres*, 24, sin paginar. Madrid.
- ORTIGAS MÉNDEZ, M. [1942]: *Manuel Ortigas Méndez. Fábrica de juguetes, figuras artísticas, religiosas y para Belén*. Sin fechar. y *Manuel Ortigas Méndez. Fábrica de figuras artísticas y para Belén. Tarifa de precios de artículos de Belén*. Sin fechar, (escrito a tinta 1942). Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- PALOMAR I ABADIA, S. (1985): *El Nadal Popular: Pessebre i Pastorets. El cicle nadalenc (2)*. Reus: Àrea de Cultura de l'Ajuntament de Reus.
- PEÑA MARTÍN, A. (2013): Costumbres en torno al nacimiento tradicional, *Pandereta*, 12, Asociación de Belenistas de Elche: 105-108. Elche.
- PEÑA MARTÍN, A. (2013a): Pastores hebreos vestidos a la manchega. Representaciones artísticas de los pastores en el nacimiento tradicional, *Belén, 32*, Asociación de Belenistas de Madrid: 84-89. Madrid.
- PEÑA MARTÍN, A. (2015): Villancicos delante del Portal. Fiesta en el nacimiento tradicional, *Pandereta, Núm. 14*. Asociación de Belenistas de Elche: 83-86.
- PEÑA MARTÍN, A. (2015a): Aquello que se marchó... Oraciones y villancicos ante el Nacimiento, *Anunciata*, 21, Federación Española de Belenistas: 52-56.
- PEÑA MARTÍN, A. (2015b): Pastores de la Alcarria en el nacimiento tradicional, *A Belén*, 12, Asociación de Belenistas de Guadalajara: 17 y 18. Guadalajara.

- PEÑA MARTÍN, A. (2016): *La Navidad en España en el siglo XIX. El Nacimiento y sus tradiciones*. Zamora: Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- PEÑA MARTÍN, A. (2016a): Los buenos Reyes, las cartas agradecen. La fiesta de Reyes en el siglo XIX, *Pandereta*, 15, Asociación de Belenistas de Elche: 70-74. Elche.
- PRADOS Y LÓPEZ, M. (1944): Belenes para la Nochebuena española, *Fotos. Semanario Gráfico*, Núm. 408. Madrid.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, V. (2003): Ángel Martínez artesano portuense creador de un estilo peculiar. El Puerto de Santa María. El Puerto de Santa María: Ayuntamiento de El Puerto de Santa María. Concejalía de Cultura.
- RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, V. (2012): Ángel Martínez. Artista del Barro. El Puerto de Santa María: Academia de Bellas Artes Santa Cecilia y Asociación Belenista Portuense Ángel Martínez.
- ROMERO TORRES, J. L. (1993): *Los barroes malagueños del Museo Unicaja de Artes Populares Mesón de la Victoria*. Madrid: Cinterco.
- RUZAFÁ, J. (1925): *Fábrica de Figuras de Barro Policromado. Julio Ruzafa. Murcia. Listín de precios. 1925*. Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín.
- SERRANO MOÑINO, P. (s.f.): *Fábrica de Juguetes de Barro y Figuras para Belenes. Tarifa oficial de precios*.
- SOLANO ILLÁN, A. (1943): *Adolfo Solano Illán. Manufactura de piel y juguetes de cartón. Tarifa de precios del artículo de Belén*. Archivo Colección Nacimiento Tradicional Peña Martín
- SOLDEVILA INIESTA, F. (2001): La barraca murciana, *Cangilón. Revista Etnográfica del Museo de la Huerta de Murcia*, 22, Asociación de Amigos del Museo de la Huerta de Murcia - Alcantarilla: 37-51. Murcia
- VALDIVIESO GONZÁLEZ, E. y MORALES MARTÍNEZ, A. J. (1980): *Sevilla oculta. Monasterios y conventos de clausura*. Sevilla.
- VALLEJOS, G. X. (1942): *Pastoral de Navidad (Belén). Poema escénico en seis cuadros*. Madrid: Ediciones Alonso
- VÁZQUEZ-PRADA, F. (1946): La Asociación de Pesebristas ha llevado hasta las islas del Pacífico los belenes al estilo español, *Fotos. Semanario Gráfico*, Núm. 512. Madrid.
- VÁZQUEZ-PRADA, F. (1947): Pleito entre los partidarios del belén bíblico y los del popular, *Fotos. Semanario Gráfico*, Núm. 565. Madrid.
- VILLEGAS I MARTÍNEZ, F. (2007): *150 anys de pesebres i pessebristes a Manresa*. Barcelona: Llibreria Sobrerroca Editor.

Sacralización y organización de un territorio: orígenes y transformación del culto en cuevas. El caso del Monasterio de la Armedilla, en Cogeces del Monte, Valladolid

Consuelo Escribano Velasco*

Territorio, ritos y sacralidades.

El Monasterio de la Armedilla se encuentra a unos 3 km al oeste de la localidad de Cogeces del Monte, al sureste de la provincia de Valladolid. Allí se conservan las huellas de la historia en un auténtico paisaje cultural y natural del que aún restan elementos más que notables. Sobre la ladera norte de la cuesta del páramo, en el valle del arroyo Valillana o Valdecas, se identifican las principales estructuras constructivas del conjunto levantadas en diferentes y sucesivas plataformas artificiales. Cuenta la Historia de los Jerónimos, escrita por el padre José Sigüenza, cronista de la orden en el siglo XVI, que el monasterio de la Armedilla se localiza sobre una ladera orientada al norte, harto desacomodada y con una fuente de agua dura. Refiere que el origen del culto a la virgen se asienta sobre la leyenda del hallazgo de una imagen en una antigua cueva, donde fue escondida de moros, y que el Concejo de la villa de Cuéllar dispuso para su atención de un ermitaño y aposentos para los peregrinos.

Tal cavidad, más bien un pequeño covacho o abrigo situado en la zona alta del valle, pudo haber sido un lugar frecuentado en épocas pretéritas (Alonso, Ruano, Escribano, 2006). La propuesta se basa, entre otras cuestiones, en el análisis de los datos arqueológicos del territorio y sus leyendas. Las prospecciones arqueológicas y algunas excavaciones arqueológicas realizadas en la zona, permiten reconocer que estos valles y parameras fueron ocupados de forma intensiva durante los compases intermedios de la Edad del Bronce, hacia el 1500 a C habiéndose hallado diferentes asentamientos de hábitat al aire libre y ocupación, tal vez de carácter funerario, en la cueva cercana de Valdelaperra.



Fig. 1 – Imagen de la iglesia de la Armedilla desde el sur.

* Consuelo.escribano9@gmail.com

Arqueóloga de la Dirección General de Patrimonio. Junta de Castilla y León. Presidenta de la Asociación de Amigos del Monasterio de la Armedilla



Fig. 2 – Localización

De modo fortuito hace unas décadas, se halló, por un agricultor de la zona en los poyatos de la Armedilla, un depósito de brazaletes bronceos decorados, justo en frente de la futura cueva de la Virgen. El conjunto ha sido datado en el Bronce Final, hacia el cambio de milenio, o en los primeros compases de la Edad del Hierro.

Poco o nada sabemos respecto al hallazgo de dicho depósito. Salvo que hasta 6 o 7 brazaletes idénticos fueron arrastrados por los trabajos de arada y que es posible que aparecieran restos óseos.¹

En la actualidad es imposible hallar nada en superficie y desde luego, una vez reconocido el entorno en el valle, no hemos detectado evidencia arqueológica alguna de estos momentos. ¿Se trata de una ocultación? ¿es posible que fuera un depósito votivo? Si así fuera, todo hay que decirlo, su situación frente a la boca de la cueva, del otro lado del valle, debería ser tenida en cuenta.

En el entorno de la leyenda y la magia, hemos de exponer que no faltan en este territorio las leyendas en torno al agua, las cuevas y los seres mágicos. Una doncella rubia que mora en el interior de la tierra y custodia la entrada de una cueva se aparecía en la cercana Cueva de la Mora, en la localidad de Aldealbar.



Fig. 3 – Imagen del paramento este de la ermita de la cueva de la Armedilla

Mouras, moras y hadas son legendarias en toda Europa y bien conocidas en ámbitos similares al nuestro con leyendas tan parecidas que sólo pueden configurarse si existe un sustrato sacralizado ancestral. Así ocurre en la salmantina cueva de la reina Quilama, por poner sólo un ejemplo.

Estas creencias en torno al agua se vinculan con manifestaciones del patrimonio inmaterial intangible de los pueblos, conocidas a través de la tradición oral o escrita, la simbología y los rituales, conformando lo que se conoce como los Imaginarios del Agua. Historias de mujeres, serpientes y dragones se cuentan entre los mitos más extendidos y ancestrales de la Humanidad desde Canaán, hasta Grecia y Roma: Pitón y la Sibila o las Nereidas son sólo un ejemplo de ello.

En Minguela, a escasos km de la Armedilla se reconoce una cavidad mínima conocida como la Cueva de Castrogordo, de la que, dice la tradición, salió una serpiente que envenenó las leche de los habitantes, provocando así el abandono del pueblo para siempre.



Fig. 4 – Dibujo de brazalete bronceo de los Poyatos de la Armedilla. Angel Rodríguez

El culto a las mouras/hadas de las cuevas está ligado a ciertos espacios de poder luego convertidos en lugares de memoria: cuevas con agua, fuentes y pozos encantados elevan un lugar natural a referencia identitaria de la comunidad relacionados con misterios y ritos iniciáticos en España (Martos Núñez y Martos García, 2013; Martos Núñez, 2015), Portugal, Francia, Italia y las Islas Británicas, pero su ámbito se extiende temporal y espacialmente por toda Europa y fuera de sus fronteras.

Algunas de aquellas cavidades, como la de Valdelaperra, han sido utilizadas a lo largo de milenios, si bien se propone, para la Prehistoria Reciente, una funcionalidad funeraria.

Otros tantos abrigos y cuevas del centro de la cuenca del Duero fueron ocupados por eremitas desde época hispanovisigoda, tal y como ocurrió en el conjunto de las Pinzas en Pesquera de Duero, los eremitorios de Molpeceres, las covachas del cerro del castillo en Peñafiel y Quintanilla de Arriba y las de Mérida.

Traemos a colación todas estas cuestiones porque, desde nuestro punto de vista, bien pudieran traducir, a falta de confirmación arqueológica, la existencia de sistemas en los que se produce una superposición de ocupaciones y de cultos, ligados a las divinidades telúricas de la tierra y las aguas, a la espiritualidad y los ritos de sociedades desde épocas pretéritas.

Con el cristianismo, fuentes de agua y cuevas sacralizadas son, mediante el recurso de las apariciones marianas directas o en imagen, apropiadas para la dedicación cultural a la Virgen María y/o bajo la advocación de San Juan Bautista. Los ejemplos son numerosos, constituyendo la cercana ermita de Hontangas, en Segovia, un ejemplo paradigmático pues conservaba una lauda de época romana con una dedicatoria a una divinidad indígena Aeio Daicino, hoy desaparecida. No faltan los santuarios antiguos ligados a fuentes que fueron sacralizados en época prerrománica, como Santa Lucía del Trampal, en Alcuescar (Cáceres) donde comparecen decenas de aras de Ataicina, diosa de los Mirobrigenses.

También conviene traer a colación otras singulares apariciones marianas en cuevas y fuentes, como la Covadonga, desde donde se vence al enemigo con una gran batalla, la Fuencisla, en Segovia, Sonsoles en Ávila y el culto al Bautista, en San Juan de Baños en Baños de Cerrato, Palencia.

Esta sacralización no es sólo una personificación alegórica sino una profunda percepción del agua en las cuevas –el útero terrestre– en términos de metáfora, y elementos simbólicos cargados de significados siendo las deidades remotas “señoras de las aguas”.

Una transformación mediante una transposición cultural similar a las anteriores debió dar lugar a las fabulosas leyendas que giran en torno a la divinización cristiana de la cueva del Valdecas o Vadi-llana, origen razonable de aquella plasmada por el cronista jerónimo del siglo XVI, José Sigüenza, para el culto en el que luego fuera ermita y posterior monasterio de la Armedilla y que narra la supuesta aparición de una imagen de la Virgen María en una cueva, escondida de moros, hallada por unos pastores, a su decir, hacía unos 400 años. (Sigüenza, 2000).

El Concejo de Cuéllar, en respuesta a tal “hallazgo”, se hizo cargo del lugar, situado en la zona septentrional de su Tierra y dispuso que fuera atendido por un ermitaño y que se labraran aposentos para atender a los muchos peregrinos devotos de la imagen, que allí se juntaban y daban limosnas. La leyenda fue ampliada y agrandada hasta la desmesura en el XVII por el párroco cogezano D. Juan de Rodrigo (Viloria García, 2006).



Fig. 5 – Imagen románica de la Virgen de la Armedilla

Asociada a la cueva y al agua, la virgen constituyó un elemento más de la apropiación territorial convirtiéndose en objeto de veneración y peregrinación a partir del siglo XII y hasta el XIX.

Desde la desamortización de Mendizábal la imagen se encuentra acogida en la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción, en Cogeces del Monte (Valladolid), donde fue trasladada tras el abandono forzoso del monasterio jerónimo de la Armedilla. Allí ha permanecido, primero expuesta, como imagen de vestir, en un retablo barroco, hasta su desmontaje total hace unas décadas, y en la actualidad, colocada sobre una repisa de piedra caliza blanca de Campaspero.

Durante mucho tiempo la imagen se consideró una virgen negra, pero la restauración realizada en 1986 por Don Francisco y Doña María del Carmen Santamaría, bajo el patrocinio de la Caja de Ahorros Popular, puso de relieve que solo las manos postizas eran de color negro y el ennegrecimiento aparente no era más que superficial pues el rostro original era claro y los ojos de un azul intenso.

La escultura románica se había tallado en madera de pino con la parte trasera ligeramente ahuecada para aligerar el peso de la talla para luego ser engasada mediante lienzo de lino, enyesada para cubrirlo y finalmente pintada, habiendo llegado a nuestros días la policromía original en un aceptable estado de conservación.

La imagen, probablemente realizada en el último cuarto del siglo XII, habría sido encargada para ser venerada en la cueva de la Armedilla, respondiendo a un tipo de imaginería medieval de la madre como trono de Dios, (Theotokos), además de madre de Cristo (Cristotokos) y como tal madre se asentaba a su vez sobre otro trono, el de reina y madre, perfectamente identificable en la decoración pintada.

Del culto a la Virgen María de las gentes de toda la comarca por tratarse de una imagen muy milagrera, se hacía cargo el Concejo de la Villa de Cuéllar, en cuyos límites más norteños se hallaba la cueva. Su mantenimiento debió parecer gravoso y el concejo acabó ofreciéndolo enseguida a una comunidad monacal cercana, hecho este que conocemos mediante documento fechado el 21 de marzo de 1147, a los monjes cistercienses de Sacramenia, siendo su abad Raimundo, este lugar denominado “Sancte Marie Armidelle”²², en el que se cita:

“Concilium Collar... voluntate spontanea nemine cogente, per Dei amorem per nostrorum parentumque nostrorum salutem concedimus locum illum sante Marie de Armediella domino Raimundo eiusdem loci abati que etiam est sante Marie et santi Iohannis de Sacramenia ceterisque fratribus in eodem loco sub ordine santi Benedicti in posterum mansuris et modo manentibus”.

Sin entrar en más detalles, y a pesar de que la historiografía ha dado por supuesto que los de Sacramenia fundaron allí su monasterio y que se ha copiado y repetido hasta la saciedad, parece que la callada fue la respuesta y jamás existió un monasterio cister en la Armedilla, cuestión que ya nos habíamos atrevido a poner en entredicho previamente, basándonos en la observación y análisis de las características de las estructuras conservadas en la zona del claustro (Alonso, Ruano y Escribano (2006) y conclusión a la que llega, vía documental, Antonio García Flores quien en su tesis doctoral, vino a defender y publicar que la Armedilla fue una de las fundaciones fallidas de la orden (García Flores, 2010).

De este modo, sostenemos que la ermita, ermitiella, armidelle, Armedilla fue gestionada por el Concejo cuellarano desde el siglo XII hasta comienzos del XV, cuando se hicieron cargo del lugar los jerónimos.

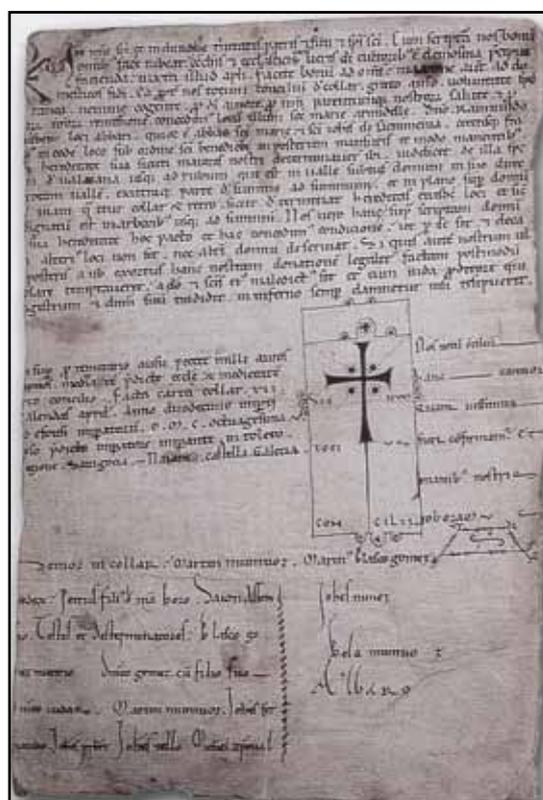


Fig. 6 – Donación de la Armedilla al abad de Sacramenia. AHN

El covacho primigenio debió mostrarse enseguida como insuficiente para albergar el número, cada vez mayor, de peregrinos que allí acudían y para el uso de la comunidad, por lo que acabó levantándose un templo adosado, convirtiéndose enseguida en una iglesia semirrupestre dedicada al culto de la imagen y que ha sido profundamente transformado a lo largo de los siglos.

Recientemente hemos tenido ocasión de comprobar la existencia de restos de policromía sobre los enlucidos de los restos de la plementería de la bóveda estrellada de una capilla funeraria gótica, de la que restan exiguas piezas, en colores rojo y azulado o verdoso.



Fig. 7 – Ermita semirrupestre de dos naves

Una nueva y decisiva transformación debió producirse a comienzos del siglo XV con la llegada de los monjes la orden de San Jerónimo procedentes de la Mejorada, en Olmedo y la conversión de la ermita en un centro monacal en el contexto de un trabajo de amojonamiento y control del territorio iniciado por D. Fernando de Antequera.

Durante los últimos años del siglo XIV los enfrentamientos con la Comunidad de Villa y Tierra de Peñafiel se agudizaron, especialmente a partir de 1390. El infante Fernando, el de Antequera, señor de Cuéllar y Peñafiel, emitió diversas cartas firmadas el 4 de julio de 1396 en Medina del Campo solicitando el aprovechamiento pacífico de los términos comunales que sus padres, los reyes Juan I y Leonor de Aragón habían preceptuado a priori, que consistían en el amplio territorio comunal entre los términos de Langayo y Cogeces del Monte, iniciándose así un interesante proceso de deslinde que siempre dentro de una determinada cordialidad se extenderá hasta el siglo XX.

Se ordena que ambos concejos pasten, aren y corten los términos comunes cumpliendo la ordenanza que sobre ellos tienen hecha. La finalidad de las cartas de don Fernando de Antequera era llegar a una solución definitiva y concluir una situación conflictiva.

En diciembre de 1401, el infante encarga a su vasallo, el juez Sancho Fernández de Medina del Campo, que dirija las delimitaciones y ponga en los límites, para lo que se ordena la colocación de hitos de piedra. Los concejos son informados de tales términos y de su derecho a imponer queja en el caso de no estar conformes.

El día 5 de enero de 1402 se reúne Sancho Fernández con los procuradores de las dos villas junto con sus escribanos y testigos que conocían bien el terreno, en “*el lugar do es el majano do se acostumbra a facer la yunta entre los concejos de Cuéllar y Peñafiel*”, se refiere a un término perteneciente actualmente a Campaspero pero que se encontraba entre los actuales despoblados de Minguela y Oreja, este espacio conocido como la Yunta, recibe ese nombre porque allí se “se ayuntaban” (se juntaban) los representantes de Cuéllar y Peñafiel para tratar los asuntos de ambos lugares. El lugar está señala-

do por una piedra cilíndrica, un hito o mojón, muy cercano a las ruinas del antiguo monasterio de Nuestra Señora de Valpeñoso, donde estaba en ese momento el poblado de Oreja, allí se pusieron de acuerdo en cumplir lo que don Fernando había detallado en sus cartas. La siguiente reunión tuvo lugar en Cogeces del Monte, el día nueve de enero, sin embargo, al no ponerse de acuerdo el trabajo sobre el terreno no comenzó hasta unos días después en que se reunieron en el actual despoblado de San Mamés, que se encuentra entre Cogeces del Monte y Langayo, para comenzar cuidadosamente la acotación y colocación de hitos en los límites de Cuéllar y Peñafiel.

Hasta mediados de febrero se extendió la labor de apeamiento, de la que se da cuenta fiel a diario y finalmente en agosto el rey confirmó la sentencia dada por su juez.

En este marco, el infante Fernando, ofrece el lugar de la antigua ermita a los monjes de la orden de San Jerónimo de la Mejorada, en Olmedo, para que realicen una fundación de la orden, formalizándose documentalmente en 1402, aunque los monjes debían llevar viviendo y organizando el espacio monasterial ya unos años.

Es ahora cuando se levantan las primeras construcciones en torno a la ermita semirrupestre, para lo que es necesario modificar las pendientes de la ladera.

Esta nueva nivelación supone la disposición de las fábricas en diferentes terrazas, de modo que el claustro, situado inmediatamente al norte de la ermita queda a un nivel, mientras que el alzado de la panda sur del mismo, se sitúa en una cota superior.

La fundación se formaliza documentalmente en 1402 comenzando a levantarse nuevas construcciones en el entorno de la cueva/ermita semirrupestre.

La construcción del claustro reglar del XV modificó el grosor de los muros de aquella doblando ampliamente su sección. El claustro distribuye en tres plantas las dependencias de los monjes, situándose, según obra en las actas capitulares del monasterio conservadas en el Archivo Histórico Nacional, en la planta baja, el refectorio, la Sala Capitular, las cocinas y el cementerio de monjes, en la primera planta la celda del Arca, la celda Prioral, las celdas de monjes, las necesarias (letrinas) y la librería (biblioteca), y en el piso alto, la barbería, enfermería, botica de la enfermería y hospedería.

A lo largo del tiempo y por diversos motivos algunas de estas son trasladadas de lugar.

El capítulo aprobaba la tenencia de por vida de las celdas adjudicadas a ciertos hermanos, que así lo solicitaban, a cambio de que hicieran reparaciones y obras de mejora. Los hermanos de buena familia y con recursos económicos podían así tener acceso a las mejores celdas, mientras que los hermanos más pobres compartían los espacios.



Fig. 8 – Escudo de Beltrán de la Cueva. Espadaña iglesia jerónima del XVI

El levantamiento de la alta alta pared sur del claustro motivó la necesidad de aumentar la sección del muro de la antigua ermita, que hoy se ve doblado en dos lienzos. Aprovechando las nuevas posibilidades constructivas, se levantó una pequeña iglesia de aula única y cabecera rematada en ventana ojival, que distaba de la antigua ermita treinta gradas, lo que acabó convirtiendo la cueva en una cripta.

El lugar recibía numerosas donaciones de hidalgos cuellaranos a cambio de poder enterrarse en la misma.

Aprovechando las nuevas posibilidades constructivas, debió levantarse una pequeña iglesia de aula única y cabecera rematada en ventana ojival, que distaba de la antigua ermita treinta gradas, lo que acabó convirtiendo la cueva en una cripta.

Un siglo después, a comienzos del siglo XVI, siendo los de la Cueva los señores de la villa de Cuéllar, se levantó a su costa, ya fuera de la clausura, una nueva iglesia en la Armedilla, a instancias del capítulo de los monjes jerónimos que habían puesto en conocimiento de los duques los problemas que a su vida cotidiana ocasionaba la afluencia constante de peregrinos a la cripta.

Las reticencias de los señores duques fue persistente pero los monjes insistieron hasta convencerles de la necesidad de construir un nuevo templo más amplio, situado sobre la antigua zona de paso del agua a las huertas, en el que se erigiría además una cripta para que la imagen de la virgen se sintiera como en su casa original.

La nueva iglesia de planta de cruz latina con larga nave de cuatro tramos y cabecera de tramo recto resolvía su cubierta con bóvedas estrelladas cuyo arranque puede observarse en la zona de la cabecera y del transepto, donde aún se ven las ménsulas en las que apoyaban.

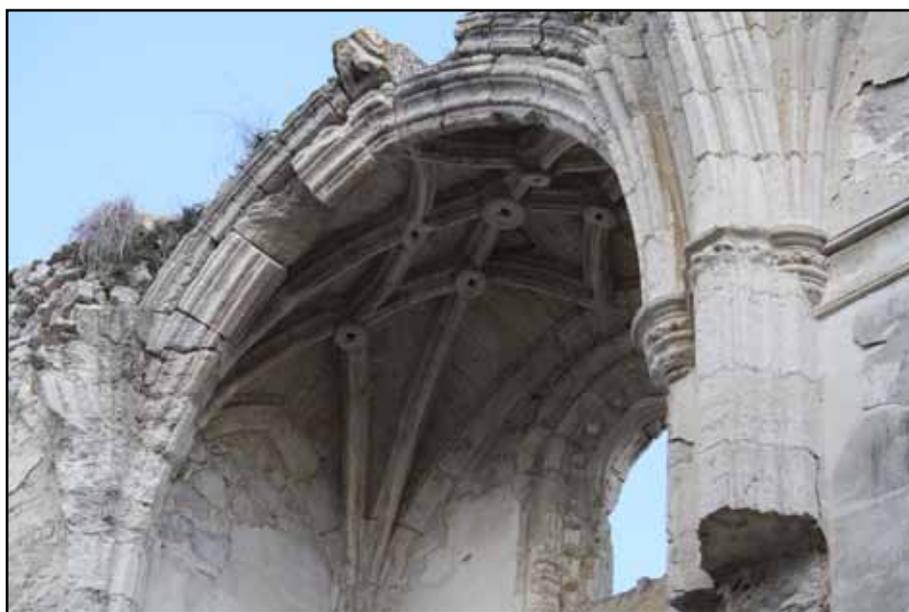


Fig. 9 – Bóveda estrellada en el crucero

El altar, al que acabó trasladándose la imagen de la virgen en el XVII, se encontraba en alto accediéndose mediante escaleras -debajo de todo el ábside se hallaba una nueva cripta- y a los pies se hallaba el coro levantado bajo el que se accedía a la iglesia desde el exterior de la clausura.

Los pináculos de la espadaña, que preside el escudo ducal de D. Beltrán de la Cueva, son de estilo gótico muy tardío, pero la portada principal que se hallaba a los pies de la iglesia, renacentista.

En el transcurso de los trabajos de investigación realizados en los últimos años, pudo recuperarse el dato del reconocimiento del conocido como “tímpano Spencer”, hoy en el Museo de Historia de la ciudad de Lawrence, en Arkansas, la pieza desaparecida del tímpano de dicha puerta.



Fig. 10 – Tímpano Spencer. Fot. Museo de Historia de la Ciudad. Lawrence.

Hacia mediados del siglo XVI habría finalizado la construcción y decoración de la iglesia dando lugar al traslado de la virgen en 1552. En su lugar de origen se encargó una figura pintada de la que hoy nada queda. La imagen pasó a formar parte del retablo del altar mayor, que hoy se halla en la iglesia de Nuestra Señora del Manto de Riaza.

La devoción a la imagen de la Virgen y su carácter milagrero provocaron una afluencia permanente de peregrinos a la Armedilla y el patrocinio de los aristócratas. Donaciones permanentes y promoción de obras marcaron la vida del territorio desde un punto de vista político, social, económico y cultural a lo largo de la historia sobrepasando los límites de las órdenes desamortizadoras que transformaron profundamente un devenir milenario.



Fig. 11 – Retablo de la Armedilla en Riaza

Sistema hidráulico

Como hemos venido viendo, existía en este lugar una fuente de agua continua que había perforado la blanda caliza del terreno creando una oquedad recóndita en la parte alta del valle. Es precisamente esta abundancia de agua la que favorece el paso del ganado y el asentamiento del monasterio que así aseguraba su aprovisionamiento para el consumo humano, el riego de la huerta del convento imprescindible para la supervivencia y la autonomía de los monjes.

Esta fuente de agua, conocida como el Arcamadre, favorecía la existencia de un lugar verde, con sombra, tranquilo, en definitiva un lugar fresco y sosegado, ubicado en un paisaje único en su entorno caracterizado por la aridez y lo suficientemente alejado de la población más próxima.

Además la abundancia de agua permite configurar los espacios del monasterio. Los monjes la canalizan bajo las construcciones aterrazadas y la distribuyen para el uso tanto doméstico (abastecimiento e higiene) como hortelano. El arca madre constituye el punto de captación del agua que se canalizaba a través de atarjeas que contenían tubos machihembrados de cerámica que con una cierta y pequeña pendiente hacían discurrir el agua favoreciendo un aprovechamiento excepcional y evitando que se derramara.

Esta abundancia de agua, unida al aterrazamiento del terreno, permitía la existencia de agua corriente en todos los pisos del claustro y acababa saliendo hacia la huerta que contiene la cerca. Existieron además otras fuentes citadas en la documentación y cuya ubicación pormenorizada aún desconocemos, como la Fuente del Obispo.

La Cerca y el molino

El monasterio contaba, englobado por su cerca levantada en mampostería caliza, con el curso del arroyo Vadillana, que discurre por el fondo del valle. Sabemos, gracias a los documentos analizados, que era un arroyo irregular que alternaba periodos de estiaje con periodos de arroyada y que en estos últimos gracias a su configuración natural y a la obra del hombre, se producían embalses que eran aprovechados para obtener energía. Por esto los frailes construyeron un molino hidráulico del tipo conocido como de cubo.

Hoy sólo se conserva el muro de la presa bajo una abandonada arboleda de propiedad privada.

La Botica

Las cuentas halladas entre la documentación del siglo XVIII correspondiente a las transacciones comerciales del monasterio dan cuenta, entre otras cuestiones, de la venta de boticas a los monjes de Valbuena. El prestigio del boticario de la Armedilla es, en esos momentos, incuestionable. A ese mismo siglo corresponde la serie de vajilla de Talavera de la que conocemos los botes y un mortero metálico que se custodian en el Colegio de Farmacéuticos de Valladolid.

Del resto de la botica sólo podemos afirmar que fue adquirida por uno de los compradores de los restos armedillenses tras la desamortización y que hacia los años 70 se hallaba en Madrid.

La Casería y el Palomar

Además de frailes y donados, atendían las necesidades de la Armedilla otras muchas personas: zapateros, lavanderas, guarnicioneros, muleros, etc. que habitaban sobre el páramo situado en las inmediaciones del monasterio en torno a un espacio central, con las traseras de las viviendas y almacenes unidas configurando un espacio cerrado sobre sí mismo y que era conocido como la Casería.

Sus restos, conocidos por la fotografía aérea de los años 80, fueron desmantelados durante la Concentración Parcelaria del municipio. En su lugar se levantan unos cipreses.

Otra enorme estructura, en esta ocasión levantada en el siglo XVIII sobre el antiguo palomar, hacia el este del conjunto, correspondía a un nuevo edificio al que se trasladaron los novicios y su maestro. Los cimientos de sillares de caliza se alzaban en tres hiladas hasta los años 90 del siglo XX. Una subsolación de la finca en este sector acabó por hacer desaparecer toda evidencia del mismo.

La Desamortización y sus demoledores efectos

Los decretos desamortizadores que culminaron con el definitivo de Mendizábal supusieron una pérdida paulatina del carácter y los bienes del centro monacal, de los que los inventarios de los monjes dieron sucesivas cuenta. Entre los años 1836 y 1937 con el decreto desamortizador y la salida de los monjes se abre un proceso de deterioro que la conducirá a la ruina que hoy observamos.

Se salvan en el proceso bienes concretos como la imagen de la Virgen, que es trasladada a la parroquia de la localidad, junto con la cajonería de nogal de la sacristía y un cuadro de la Virgen de Guadalupe, cuestión que permite cierto mantenimiento del culto en el territorio.

En 1859, mediados del siglo XIX la Armedilla es comprada por dos vecinos de Peñafiel, D. Anselmo García, residente en Cogeces y otros vecinos de Quintanilla y Cogeces del Monte, dando comienzo a su explotación como cantera para construir casas y cercados. Numerosos escudos, ménsulas, puertas, y sillares de las localidades de la zona dan cuenta de ello.

La Comisión de Monumentos en 1912 se interesa por el expolio y plantea estudiar un destino para los restos artísticos. En esta década visita la Armedilla D. Francisco Antón, interesándose por documentar las ya ruinas existentes. Realiza fotografías de enorme interés entre las que podemos traer a colación que en la portada ya había desaparecido el tímpano gótico decorado y que fue vendido por un anticuario segoviano, Juan Gil, al arquitecto americano, Arthur Bynes. Hacia 1920, la portada de la iglesia es extraída y trasladada al Museo Nacional de Escultura de Valladolid que la recolocó en el patio de la Casa de Cervantes.

Del mobiliario y ornamentos litúrgicos como libros, cálices, incensarios, campanas, vestimentas, altares, imágenes y objetos de culto, conocemos que en la iglesia cuellarana de San Miguel se depositaron numerosas alhajas de plata, entre las que aparecen inventariadas una corona de plata con piedras, cuatro ángeles, una media luna, una palomilla, dos platillos y cuatro vinajeras.

Las campanas, hechas pedazos, se llevaron a Segovia para fabricar monedas.

Al menos uno de los órganos del templo se trasladó a la parroquial de San Lorenzo de Valladolid.

La sillería de coro de nogal que tenía cincuenta y siete asientos altos y bajos fue solicitada y trasladada hasta la iglesia parroquial de Rueda, donde hoy se conservan únicamente nueve de aquellos.

La imagen de la virgen de la Armedilla, la cajonería de nogal de la sacristía y un cuadro, el de la Virgen de Guadalupe, ya habían sido trasladadas como consecuencia directa de la desamortización y por orden expresa del mismo proceso a la parroquia de la Asunción de Cogeces del Monte, en cuya iglesia parroquial se encuentran.

Recientemente se ha acometido un extenso trabajo de catalogación de ropajes litúrgicos en este templo, en el que hemos podido documentar, entre otras muchas piezas, un terno completo de seda blanca bordado en oro y seda de colores procedente de la Armedilla.

Peregrinación, procesiones y territorio

La Armedilla ha sido, al menos durante siete siglos, un centro de constante y permanente atracción de peregrinos. El carácter milagrero de la imagen mariana aglutinó a las gentes de la Comunidad de Vila y Tierra de Cuéllar y de todo su entorno que acudían constantemente hasta allí solicitando salud, descanso, bonanza, el fin de las sequías y solución a sus problemas cotidianos.

La Virgen de la Armedilla, con orígenes culturales y devociones tan primitivos, fue durante toda la historia del monasterio, y aún en la actualidad, venerada en forma de procesiones. Así, durante el siglo XIV, en 1313 y 1321 se constatan dos peregrinaciones a la Armedilla por parte del Concejo de Cuéllar para pedir agua ante la pertinaz sequía, según testimonio fechado en 1489, mientras que en el siglo XVI queda acreditada documentalmente, si bien es posible que ya se realizara con

anterioridad, la celebración de una procesión desde el monasterio hasta la villa de Cuéllar, a la que el cabildo eclesiástico local quedaba exento de asistir, aunque debían salir a recibirla al llegar a las eras (Velasco Bayón, 1987:275).

A la imagen se recurría por su fama de milagrera cuando la situación del campo llegaba a límites peligrosos teniéndose constancia de que, al menos tres ocasiones, se sacó la imagen en procesión a estos efectos a lo largo del tercer cuarto del siglo XVII. La primera aconteció en 1651, año en que toda la zona se vio afectada por una terrible plaga de langosta que afectó muy negativamente al monasterio, por lo que se recurrió a «la Reina de los Ángeles» para remediar la situación. El 30 de abril se llevó en procesión a la Virgen hasta Cogeces del Monte, en compañía de representantes de todo el sexmo de Valcorba —salvo Santibáñez—, «cosa nunca oída, ni vista, ni imaginada», donde permanecería en su iglesia veinticuatro horas (en Viloría, 2002:110). Posteriormente, en 1664, año terriblemente seco, se volvió a recurrir a la imagen románica, circunstancia que el entonces cura de Cogeces, Juan de Rodrigo, describió así (2006:58):

“Vino Nuestra Señora de la Armedilla a esta iglesia a 27 de mayo, y llegar a ella y comenzar a llover con grandísima abundancia fue todo en uno. Vinieron todos los religiosos acompañándola, y el lugar de Aldea del Val. Quedó toda la tierra con grandísima devoción porque fue patente milagro”.

Más de un siglo después, en 1797, de nuevo con motivo de una acuciante sequía se puso a «Nuestra Señora en rogativa», haciéndola una novena y bajándola del retablo mayor «a donde está la espina», y se la ofrecieron velas, para lo que los cogezanos y otros devotos dieron al menos una arroba de cera. Igualmente se estableció que durante la novena se sacase a la Virgen en procesión en una ocasión «hasta la Cruz que llaman de Nuestra Señora y volviese por el Camino del Pinar pero que por ningún título se llevase al lugar de Cogeces». Desconocemos las causas del impedimento de llevar a la virgen al pueblo, aunque quizás haya que pensar que, al ser los propios cogezanos quienes solicitaban la realización de la novena, sus pretensiones fuesen un poco más allá y quisieran, como en los casos anteriores, retener la imagen durante un tiempo en su iglesia parroquial.



Fig. 12 – Delimitación del BIC, en azul, y su entorno, en verde

Recuperación, protección, socialización y puesta en valor

A partir del año 2004 comienza una nueva etapa de revisión, investigación y socialización de la Armedilla imbuida de ideales patrimoniales. Incluida la ruina en el Inventario Arqueológico de la provincia de Valladolid, se promueve su declaración como BIC (Bien de Interés Cultural), que se hace efectivo en el año 2007 con la Categoría de Monumento englobando el conjunto arquitectónico y la cerca e interior de la misma, como entorno³.

Años antes se habían promovido algunas actuaciones para la recuperación de un cierto uso y la conservación de las ruinas. A mediados de los años 80 el Ayuntamiento de Cogeces del Monte se había hecho con la propiedad del lugar en un 95% de los restos arquitectónicos y estaba promoviendo la realización de una romería, hoy consolidada tras tres décadas de convocatoria en el mes de agosto. Para ello se habilitaron unas gradas sobre la línea de cierre de la cerca y el levantamiento de un pequeño edificio sobre la zona de la posible portería.



Fig. 13 – Hacia 1920 Francisco Antón visita la Armedilla

A finales de los 90, la llegada de fondos estructurales europeos (Feder), propició una actuación de consolidación de los paramentos y coronación de muros en tres de los lienzos de la iglesia jerónima del siglo XVI.⁴

No es hasta 2004 cuando comienza la realización de una actividad cultural centrada en la investigación, conservación, protección y socialización del lugar. Recuperar el significado histórico, patrimonial, cultural y natural del territorio centran los ejes del trabajo. Se ponen en marcha proyectos de levantamiento planimétrico⁵, primero mediante escáner digital fijo y después fotogrametría con drones⁶, vaciados archivísticos⁷, lecturas murarias en el contexto de la Arqueología de la Arquitectura, excavaciones arqueológicas⁸, visitas guiadas, paneles divulgativos, presencia en ferias de patrimonio, teatralizaciones, representaciones, conciertos, colaboraciones con diferentes departamentos de la Escuela de Arquitectura de Valladolid y máster de la misma, etc, han constituido un trabajo que se ha visto impulsado por la iniciativa social y amparado por las administraciones.

El Ayuntamiento de Cogeces del Monte, a mediados de los años 80 se había hecho con la propiedad del lugar en un 95% de los restos arquitectónicos y estaba promoviendo la instalación de una romería que se ha consolidado tras tres décadas de convocatoria en el mes de agosto. Para ello se habilitaron unas gradas sobre la línea de cierre de la cerca y el levantamiento de un pequeño edificio sobre la zona de la posible portería.

A finales de los 90, la llegada de fondos estructurales europeos (Feder), propició una actuación de consolidación de los paramentos y coronación de muros en tres de los lienzos de la iglesia jerónima del siglo XVI.

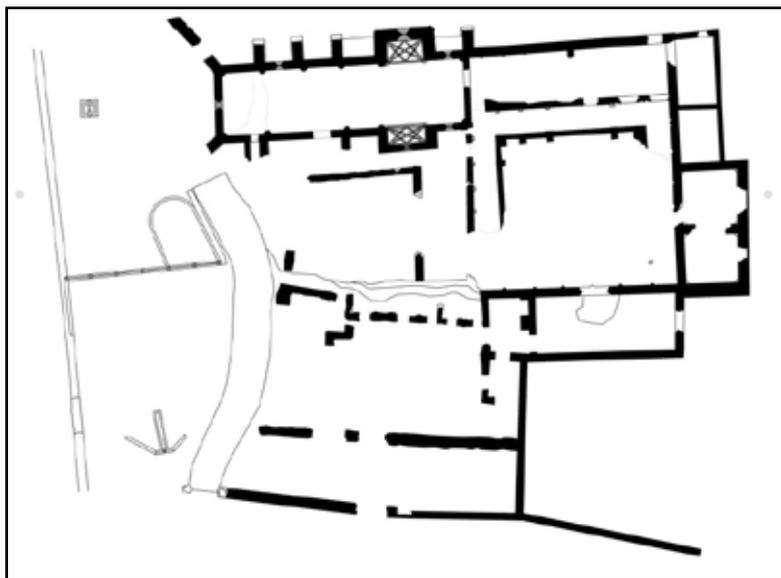


Fig. 14 – Planta del monasterio tras las excavaciones arqueológicas realizadas en el claustro en 2007

Desde 2004 se pusieron en marcha actividades culturales que han procurado convertir este lugar en un revulsivo cultural, han propiciado la investigación, conservación, señalización y divulgación así como las propuestas de un trabajo integral de puesta en valor que, a día de hoy, sigue su curso.

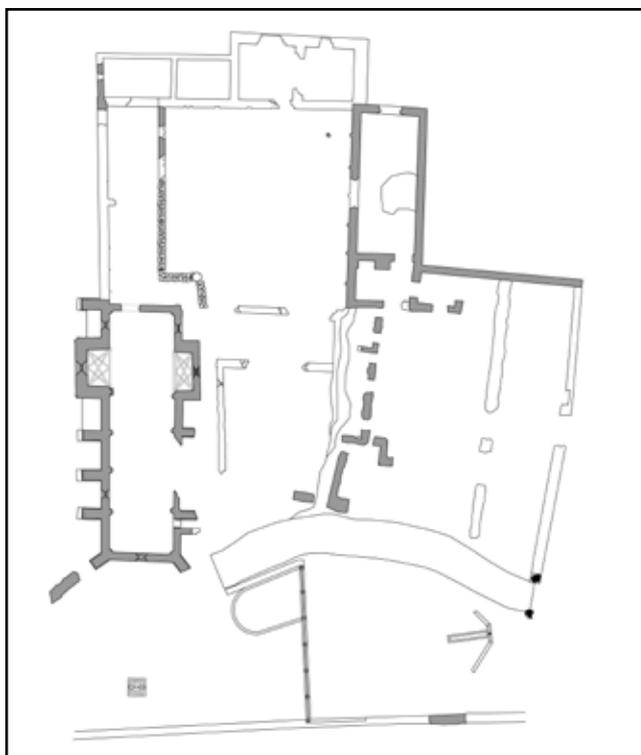


Fig. 15 – Planta de los restos constructivos de la Armedilla con la Cueva de la Virgen y una bodega. LABPAP (Laboratorio para la Investigación en el Paisaje Arquitectónico, Patrimonial y Cultural). Fundación General de la Universidad de Valladolid

La creación en 2017 de la Asociación de Amigos del Monasterio de la Armedilla tiene por objetivo propiciar desde la sociedad civil un futuro posible para este lugar, basando su iniciativa en la investigación, conservación y puesta en valor a través de la socialización, la formación, educación en Patrimonio Cultural y el voluntariado. Participan sus miembros de la idea de que este lugar, de importancia singular en el imaginario colectivo, aglutina valores naturales y culturales de primer orden que han de ser conocidos y apreciados, que pueden cumplir funciones para la cohesión social en torno a tales valores y constituir un espacio de convivencia, tolerancia, conocimiento y proyección cultural y social. De igual modo estima que la conservación es fundamental por tratarse de un bien legado del pasado que hay que permitir que las generaciones venideras conozcan y disfruten.

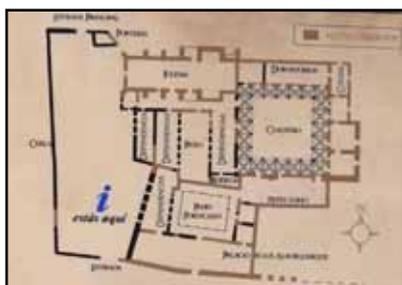


Fig. 16 – Plano en panel divulgativo del itinerario señalizado

Basa su actividad fundamental en la generación de propuestas de mantenimiento, conservación y restauración, la investigación, divulgación, realización de actividades culturales y lúdicas, presentación pública de los trabajos a través de la divulgación y presentación en foros generales y especializados, la dimensión turística sostenible, el mecenazgo y el establecimiento de convenios marco de colaboración con entidades públicas y privadas.



Fig. 17 – Visitas guiadas por voluntarios de la Asociación de Amigos del Monasterio de la Armedilla

Desde su constitución ha puesto en marcha colaboraciones con la escuela de Arquitectura de la Universidad de Valladolid, la Junta de Castilla y León, la Diputación Provincial de Valladolid y el Ayuntamiento de Cogeces del Monte, con el que ha firmado un Protocolo de Colaboración en 2017, así como con empresas del sector del turismo y la restauración.

Los eventos culturales celebrados en forma de proyectos de investigación, cursos formativos, proyectos educativos e interpretativos, recreaciones históricas, conciertos, etc. Gozan de una proyección social amplia que ha ayudado a recabar ayuda económica y un decidido apoyo social.

Paso a paso, esta iniciativa, consigue atraer la atención de los establecimientos bodegueros y hosteleros del valle del Duero, que comienzan a entender el atractivo natural y cultural de este emblemático hito patrimonial.



Fig. 18 – Cartel de presentación en la bienal Ar&Pa 2016

Notas

- 1 Siempre según información oral de un hecho acontecido hacia 1950
- 2 Archivo Histórico Nacional, Legajo 7521. A la donación se añade el hecho de que se trata del primer documento en el que se cita al Concejo de Cuéllar, según recoge Velasco Bayón, B. (1996): Historia de Cuéllar. Segovia
- 3 (BOCYL 17 de octubre de 2007 y BOE del 10 de diciembre de 2007)
- 4 Proyecto de consolidación de las ruinas del monasterio jerónimo-cisterciense de la Armedilla promovido por el Ayuntamiento de Cogeces del Monte, de Enrique Villar Pagola, Francisco J. González, Rodrigo Zaparaín, ejecutado en 1999
- 5 Realizado con scanner digital por el Laboratorio de Fotogrametría de la Escuela de Arquitectura de Valladolid.
- 6 Realizado por Cuadrante, Virtualización, Restauración y Difusión del Patrimonio Construido en 2017 para la Junta de Castilla y León. Dirección General de Patrimonio Cultural.
- 7 SERCAM S.C. Estudio documental del Monasterio Jerónimo de Nuestra señora de la Armedilla, Cogeces del Monte, Valladolid. Informe inédito depositado en la Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León 2007
- 8 SERCAM S.C. Informe de los trabajos arqueológicos EN EL Monasterio de la Armedilla, Cogeces del Monte, Valladolid. Informe inédito depositado en la Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León 2007

Bibliografía

AHN. Clero. Legajo núm 7521.

ANTÓN, F. (1942): *Monasterios Medievales*. Valladolid.

ALONSO, S., RUANO, M.A. Y ESCRIBANO, C. (2006): “Estudio, caracterización y reconstrucción virtual del Monasterio de Nuestra Señora de la Armedilla, Cogeces del Monte (Valladolid)”. *Actas del IV Congreso Internacional “Restaurar la memoria” Arqueología, Arte y Restauración. Arpa 2004.* / coord. por Javier Rivera Blanco, 2006 p. 515-532.

ESCRIBANO VELASCO, C. (2000): Socialización, puesta en valor e interpretación para la gestión del patrimonio cultural y natural a escala local. Programación, ejecución y reflexiones en Cogeces del Monte, Valladolid, *Estudios de Patrimonio Cultural 04*, p. 25-49.

ESCRIBANO VELASCO, C. (2011): “Economía del patrimonio y gestión del patrimonio cultural a escala local. Cogeces del Monte (Valladolid)”. En *Economía del Patrimonio Cultural: actas VII Congreso Internacional AR&PA 2010*, Valladolid, 12, 13 y 14 de noviembre de 2010, p. 267-281.

ESCRIBANO VELASCO, C. (2016): Historia y evocación en La Armedilla, *Revista Atticus*, 31, p. 17-26.

ESCRIBANO VELASCO, C. (en prensa): Origen, caracterización y evolución del Monasterio Jerónimo de Santa María de la Armedilla, en Cogeces del Monte (Valladolid). *Primeras Jornadas de Monasterios de Valladolid 2017*.

GARCÍA FLORES, A. (2000): La iglesia del Monasterio jerónimo de Santa María de la Armedilla (Cogeces del Monte, Valladolid): documentos para la historia de su construcción y de otros objetos artísticos, *Memoria ecclesiae*, 17, 2000 (Ejemplar dedicado a: Arte y Archivos de la Iglesia; Santoral Hispano-mozárabe en las Diócesis de España. Actas del XIV Congreso de la Asociación celebrado en Barcelona (Segunda parte) (13 al 17 de septiembre de 1998) / coord. por Agustín Hevia Ballina), p. 195-218.

GARCÍA FLORES, A. (2002): “El Monasterio jerónimo de la Armedilla (Cogeces del Monte (Valladolid): dispersión y pérdida de su patrimonio Artístico, bibliográfico y documental”. *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos, vol. II. Actas de las V Jornadas de castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*. Archivo Histórico provincial de Guadalajara, 2001. Guadalajara, p. 1041-1060.

GARCÍA FLORES, A. (2010): *Arquitectura de la Orden del cister en la provincia de Valladolid (1147-1515)*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

GONZÁLEZ DÍEZ, E. Y MARTÍNEZ LLORENTE, F.J. (2002): *El blasón heráldico de los reinos de León y Castilla*. Valladolid: Cortes de Castilla y León.

HERGUEDAS VELA, M. (2017): “La dispersión de obras de arte para su conservación: la portada de Nuestra Señora de la Armedilla”. en Zalama et alii (coord.) *El legado de las obras de arte. Tapices, pinturas, esculturas. Sus viajes a través de la Historia*. Universidad de Valladolid.

LOSA HERNÁNDEZ, R. (2008): En torno a los orígenes del monasterio de Santa María de la Armedilla, Cogeces del Monte (Valladolid), *Estudios del Patrimonio Cultural*, 00, p. 20-31.

MARTOS NÚÑEZ, E. Y MARTOS GARCÍA, A. (2013): Ecoficciones e imaginarios del agua y su importancia para la memoria cultural y la sostenibilidad, *Alfa (Osorno)*, 36, p. 71-91.

MARTOS GARCÍA ALB. Y MARTOS GARCÍA, AITANA (2015): Poética del agua en las narraciones tradicionales textos y contextos, *Literatura y Lingüística*, 324, p. 41-62.

.SERCAM S.C. (2007): “Estudio documental del Monasterio Jerónimo de Nuestra señora de la Armedilla, Cogeces del Monte”, Valladolid. *Informe inédito depositado en la Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León*.

SERCAM S.C. (2007a): Informe de los trabajos arqueológico en el Monasterio de la armedilla, Cogeces del Monte, Valladolid. . *Informe inédito depositado en la Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León*.

SIGÜENZA, J. (2000): *Historia de la orden de San Jerónimo*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

VELASCO BAYÓN, B. (1996): *Historia de Cuéllar*. Segovia.

VILORIA GARCÍA, J.M. (2006): *Los pueblos del Sexmo de Valcorba*. Diputación de Valladolid.

VILORIA GARCÍA, J.M. (2006a): *Curiosidades Históricas. Personas e instituciones*. Diputación de Valladolid.

WATTENBERG GARCÍA, E. (coordinadora); 2009: *La Botica de San Ignacio. Farmacias del siglo XVIII en el Museo de Valladolid*. Valladolid. Junta de Castilla y León.

Enlaces:

<https://amigosarmedilla.wordpress.com/>

<http://gihec.blogspot.com.es/2013/11/la-armedilla-arqueologia-con-emocion.html>

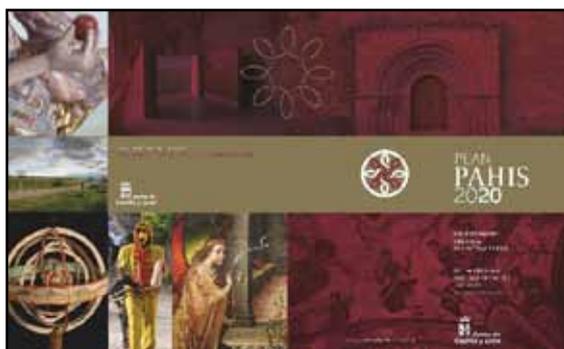
<http://ermitiella.blogspot.com.es/2013/11/la-armedilla-cogeces-del-monte.html>

Ermitas y santuarios en Castilla y León: Inventario, documentación y estudio

Benito Arnáiz Alonso*

En el marco estratégico del *Plan PAHIS 2020, del patrimonio cultural de Castilla y León*, (aprobado por la Junta de Castilla y León por Acuerdo 22/2015, de 9 de abril, BOCYL 15 de abril de 2015), y de las competencias de la Dirección General de Patrimonio Cultural, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, se está ejecutando desde el año 2015 un proyecto de registro y documentación de las ermitas y santuarios localizadas en el ámbito territorial de la Comunidad Autónoma. El proyecto se está desarrollando progresivamente en el tiempo y se organiza por provincias al objeto de facilitar su gestión, la consulta y ordenación de la información y la colaboración con las Diócesis de Castilla y León o con los informantes y agentes externos. Esta distribución facilita también la dotación de los recursos económicos públicos y la contratación administrativa de los profesionales y empresas que recopilan la información. Por otra parte, posibilita un mejor seguimiento de los trabajos, el contraste con los equipos de los aspectos contemplados en las estipulaciones técnicas de los encargos y la supervisión de la base de datos de bienes integrantes del patrimonio cultural de Castilla y León, donde se incorporan los correspondientes registros de estos bienes, una de las tareas contempladas en estos trabajos de inventario y documentación. Un aspecto de partida que hay que tener en cuenta, por tanto, es que la ejecución del proyecto todavía no se ha concluido, por lo que las conclusiones y datos son provisionales; no obstante, la información obtenida permite extraer un conjunto de conclusiones que pueden aplicarse al conjunto del territorio y determinar los aspectos que requerirán una mayor profundización o una investigación en la que se emplee otra metodología.

El proyecto tiene como base unas directrices generales aplicables a las diversas tipologías que integran el patrimonio cultural. Se enmarca en una estrategia de documentación y protección activa que pretende impulsar instrumentos de gestión y tutela de estos bienes, especialmente vinculados e interrelacionados con el territorio y caracterizados por la diversidad de ubicación, origen, historia y aspectos inmateriales que confluyen en estas construcciones y que afectan a personas y a grupos sociales. También contempla el proyecto el diagnóstico del estado de conservación de las edificaciones y su entorno y una atención a la valoración de riegos referidos a los rituales y expresiones inmateriales y, en su caso, a los criterios o acciones de salvaguarda y continuidad.



Hasta la fecha se ha trabajado en las provincias de Ávila, Salamanca, Valladolid y Zamora por el equipo integrado por Pedro Javier Cruz Sánchez y Beatriz Sánchez Valdelvira, durante los años 2015-2016; en la provincia de Soria, durante el año 2017, por la empresa Strato, Gabinete de Estudios sobre patrimonio histórico y arqueológico, con el equipo formado por Miguel Ángel

* arnalobe@jcyl.es

Etnógrafo de la Dirección General de Patrimonio. Junta de Castilla y León

Martín Carbajo, Jesús Carlos Misiego Tejeda, Gregorio J. Marcos Contreras y Francisco Javier Sanz García. En el 2018 y en el 2019, está en ejecución la provincia de Segovia, por un equipo dirigido por Miguel de Andrés Hernando e integrado por Jorge de Andrés Martos, Javier Domínguez Fuentes, Rubén Miguel Velasco.

La información y datos de este texto proceden de las memorias técnicas redactadas por estos equipos y por la documentación depositada o integrada en la base de datos de la Dirección General de Patrimonio Cultural, de la Junta de Castilla y León.

Planteamientos y objetivos generales

Sobre este tipo de bienes de marcadas características religiosas, pero también con una relación inseparable del territorio y con el sustrato cultural acumulado a lo largo de la historia, existe un amplio número de estudios y censos cuantitativos, efectuados desde ópticas profesionales específicas, pero falta todavía, creemos, análisis globales desde ópticas integrales que permitan valorar el significado y la importancia de estas edificaciones y sus enclaves en un contexto cultural amplio y lo que suponen para los colectivos sociales relacionados con las mismas. El proyecto nace también con la idea de potenciar estudios interdisciplinares que aborden la documentación y estudio de estos hitos sacros como parte integrante de una cultura local o comarcal con múltiple significados, que se manifiestan en diversas expresiones creativas y rituales en los que participan un amplio colectivo de personas que se identifican con ellos y que los valoran.

El proyecto contempla múltiples acciones. En primer lugar, la recopilación de información y documentación histórica y su sistematización en registros con fichas específicas. Esta labor conlleva la consulta de archivos, trabajos de investigación, estudios técnicos y bibliografía diversa. Requiere, así mismo, la colaboración de instituciones, entidades locales, asociaciones sociales – cofradías, hermandades, grupos de desarrollo, gestores y dinamizadores -, y, evidentemente, de sus titulares. En un segundo proceso, la incorporación de manifestaciones y expresiones inmateriales, rituales, devociones, creencias, bien activas o en retroceso. Esta tarea supone la ejecución de trabajo de campo etnográfico con la realización de entrevistas y, cuando no ha sido posible – por plazos de ejecución y por la amplitud del ámbito territorial -, la recopilación y sistematización de la información existente. El cumplimiento de este objetivo ha sido uno de los aspectos del proyecto que ha tenido mayores dificultades en su desarrollo y que ha implicado la realización de selecciones en función de datos previos o la síntesis de aportaciones, estudios y datos anteriores.

En el apartado de información arquitectónica y desde una perspectiva técnica se incluye, en alguno de los proyectos, la documentación gráfica de una selección de construcciones y la elaboración de propuestas sobre la necesidad de efectuar acciones de protección, conservación, intervención o estudios específicos. La ejecución de los trabajos ha ido matizando y completando los criterios de clasificación en diversas tipologías: ermitas, ermitas-humilladeros o humilladeros, capillas camineras y oratorio, santuarios. Y dentro de las mismas se ha especificado su sencillez o su grado de complejidad en función del desarrollo arquitectónico, de la ubicación, de la relación con recorridos sagrados y de la celebración de rituales y manifestaciones inmateriales.

El conjunto de información y documentación se va incorporando en la base de datos de patrimonio cultural de Castilla y León. Una base de datos de carácter territorial, en la que cada bien está georreferenciado e integrado en la infraestructura de datos espaciales institucional. Base de datos interrelacionada en la que además de situar y delimitar los bienes en el territorio se establecen los vínculos entre cada uno de ellos.

A la hora de hacer una valoración del conjunto de estas construcciones se ha de tener en cuenta que en la actualidad no se conservan todas las ermitas construidas históricamente; se estima que pueden pervivir entre el 20-25 % de edificaciones arquitectónicas. No obstante, se dispone de un elevado número de registros de lugares inventariados como yacimientos o enclaves arqueológicos, en cuya documentación se incorporan testimonios de esta tipología de construcciones religiosas

con diferentes restos arquitectónicos o incluso con estructuras por debajo de la cota cero. Así mismo, la documentación histórica permite constatar la existencia de ermitas a lo largo del tiempo que no se conservan en la actualidad.

En su conjunto este plan permitirá: analizar la representatividad de todos los bienes documentados – construcciones, enclaves territoriales-paisajísticos y expresiones y manifestaciones inmateriales -; efectuar una valoración del estado de conservación de las construcciones; y estimar la vitalidad y continuidad en la transmisión de las manifestaciones inmateriales.



Fases de planificación específica de los trabajos

Cada proyecto específico de inventario, documentación y estudio de ermitas, responde a un planteamiento general, pero conlleva una organización y calendario de los trabajos que se matizan ligeramente en función de la propia estructura de las empresas y de los equipos profesionales, del plazo de ejecución establecido, de la disponibilidad de colaboradores e informantes y de las fechas de celebración de las manifestaciones de carácter inmaterial.

La primera tarea se centra en la recopilación de información: fuentes documentales y bibliográficas; estudios históricos y técnicos; reseñas y noticias locales; blogs, páginas de internet y redes sociales. Para ello, se contacta con el conjunto de instituciones culturales, entidades eclesíásticas, organismos administrativos, investigadores, titulares de los bienes, asociaciones, informantes y participantes en las diversas manifestaciones inmateriales. Con esta información se organiza y planifica la siguiente fase de trabajo de campo, que incluye el desplazamiento por el territorio y la documentación directa de cada enclave y edificio, que puede conllevar también el desarrollo de entrevistas informales y la recopilación de información oral sobre su localización, las leyendas asociadas, las celebraciones festivas, las romerías, las rogativas u otro tipo de manifestaciones. Supone también la implicación y colaboración de las diferentes especialidades de los profesionales de cada equipo de trabajo en las diversas tareas.

Con la información recopilada *in situ* se puede ir completando el conjunto de fichas que se incluye en la base de datos de patrimonio cultural y elaborar las geometrías que constituyen la referencia territorial de los bienes. Esta incorporación de datos en función de la organización interna del equipo y de los plazos se puede ir efectuando en diversos momentos. Información que se va cotejando y comprobando por los supervisores del trabajo, técnicos de la administración vinculados al proyecto, tanto de los órganos centrales como territoriales. Estos registros en la base de datos es la que permitirá obtener listados y tablas de trabajo, así como la confección de mapas que constituyen la base para lograr una visión de conjunto y una valoración de los datos recopilados.

A partir de este cúmulo de información se realiza el correspondiente análisis de distribución territorial, interrelación de estas edificaciones con el entorno natural y urbano, clasificación por tipologías constructivas, estudio de las advocaciones y su relación con los enclaves y con la cronología de los templos, interpretación de las devociones, rituales y manifestaciones, importancia de las instituciones sociales históricas, incidencia de la valoración social en la vitalidad y continuidad de estas prácticas culturales. Este análisis cuantitativo y cualitativo constituye la base para la

elaboración de conclusiones y la elaboración de propuestas de salvaguarda de las manifestaciones, de conservación e intervención en las edificaciones, de creación de posibles itinerarios culturales, de estudios necesarios y de acciones de difusión.



Parámetros básicos en el análisis de ermitas y santuarios.

A la hora de documentar y estudiar este tipo de construcciones hay un conjunto de facetas interrelacionadas que han puesto de manifiesto la complejidad y diversidad de factores necesarios para su conocimiento e interpretación dentro de su contexto cultural. Reseñamos a continuación brevemente alguno de los aspectos más notables.

Enclave territorial.

La observación externa proporciona un primer rasgo de caracterización y permite catalogar la diversidad de los lugares en los que se localizan estas construcciones. Enclaves que están relacionados con los ámbitos de celebración ritual, con los recorridos sacros, con los entornos en los que vive, se desplaza y se expresa un colectivo social, que se interrelaciona con el medio natural en el que encuentra sus recursos y con otros colectivos sociales con los que comparte territorio o con los que mantiene relaciones de vecindario. Más adelante se detallarán algunos de estos enclaves en función de su significado, frecuencia o excepcionalidad y las razones que explican esta ubicación.

Dimensión temporal

Los enclaves territoriales de ermitas y santuarios responden, en gran parte, a una continuidad histórica en su ocupación y a la pervivencia de su valor simbólico y sagrado. Su referencia en el paisaje puede haber pervivido durante varias centurias y milenios; sin embargo, los rituales y simbolismo ir cambiando o adaptándose a diferentes contextos y prácticas culturales. En este sentido tiene especial relevancia como en las sociedades actuales, con unos parámetros y paradigmas culturales muy diferentes a los de hace unas décadas, estos lugares continúan siendo espacios de celebración, de participación y relación social, aunque su valor y sentido haya variado notablemente tanto para las personas como para los colectivos.

Esta dimensión temporal se manifiesta también en las fechas de celebración y asistencia a las ermitas, estrechamente unidas a la advocación del titular del templo y a los ciclos estacionales agrarios y ganaderos que han caracterizado predominantemente a la economía de las sociedades agropecuarias históricas. Tiempo de fiesta y ritualidad que en algunos lugares tiene unas características conmemorativas especiales al celebrarse estos ciclos con intervalos de tiempo de varios años de duración.

Espiritualidad

Estas construcciones están relacionadas con un amplio conjunto de prácticas y expresiones espirituales que van desde devociones personales a manifestaciones colectivas. Los propios orígenes de muchas de las ermitas están vinculados con hechos fantásticos y legendarios: aparición de la Virgen a pastores, con relatos que se expresan con características muy similares en diferentes lugares; o descubrimiento de su representación en una talla oculta antiguamente para salvarla. La religiosidad popular se expresa de manera intensa en estos templos que acogen ofrendas y reliquias que son testimonio de peticiones y agradecimientos por curaciones y milagros. Esta devoción personal se suele expresar en una fuerte emotividad que da sentido y contribuye al mantenimiento de estos espacios.

Convivencia y relación social

Las prácticas rituales colectivas se desarrollan especialmente en los recorridos devocionales, en romerías y en el conjunto de actos relacionados con la celebración de la festividad. Actos colectivos organizados por encargados específicos, habitualmente mayordomos de cofradías y hermandades, y en los que participan un amplio colectivo social en las diferentes fases ritualizadas: procesiones, traslado de imágenes y enseñas, bailes, cantos, oraciones, comidas colectivas, entre otras muchas. Prácticas y rituales con una amplia diversidad de acciones que entremezcla los aspectos litúrgicos y devocionales con los aspectos lúdicos, dando lugar a un complejo conjunto de actos repleto de símbolos y significados.

Ritos, expresiones y creatividad

Este conjunto de manifestaciones devocionales individuales y colectivas han generado un amplio legado de prácticas y creaciones culturales que abarcan tanto elementos tangibles como aspectos inmateriales. En primer término, todo lo relacionado con la propia elección y construcción del espacio sagrado y las edificaciones asociadas, que dependiendo de cada enclave pueden incluir un diverso conjunto de componentes: caminos sacros, cruceros, templos, vivienda de ermitaños, y espacios festivos, entre otros. La devoción va unida a la veneración de una imagen: de la Virgen, de Cristo, de un santo o santa; cuya representación iconográfica se expresa en una obra creativa de distintas características materiales. Junto a las imágenes existe un diversificado y cuantioso conjunto de elementos litúrgicos y devocionales, colectivos o personales, que incluyen cruces procesionales, pendones, ofrendas, exvotos, estampas, medallas, etc. La tradición oral, por otra parte, ha conservado



multitud de narraciones sobre los orígenes legendarios, milagros y creencias que conforman un amplio y diversificado muestrario. Creatividad que se muestra también en repertorios musicales, en bailes y danzas desarrollados en diversas prácticas rituales.

Diversidad tipológica constructiva

El desarrollo del proyecto de inventario y documentación de ermitas ha permitido ampliar, y precisar las tipologías constructivas que, en ocasiones, eran ambiguas o ambivalentes. Se han establecido como tipologías arquitectónicas las siguientes construcciones: ermitas, humilladeros, santuarios, capillas oratorio y capillas camineras. No han sido objeto de atención en este plan de inventario las construcciones, que pudiendo responder a estas tipologías, tienen un carácter arqueológico, aunque se han incorporado aquellas que estando en situación de abandono o ruina pueden ser analizadas constructivamente. Los enclaves o ruinas consideradas arqueológicas han servido para efectuar, en algunos casos, análisis históricos o de distribución territorial.

Partiendo de las definiciones de ermita de los diccionarios históricos y actuales, de las características y diversidad de aspectos relacionados con estas construcciones y de los análisis efectuados en los trabajos realizados se pueden resaltar una serie de rasgos que nos sirven para precisar los contenidos de esta tipología.

En las ermitas no hay un culto litúrgico permanente, aunque, las situadas en las proximidades de núcleos urbanos, pueden ser un lugar de encuentro o visita frecuente por las personas que tienen una especial devoción o que se ocupen de su mantenimiento. Las celebraciones y prácticas culturales en ermitas están asociadas con ritos festivos y devocionales, vinculadas con el ciclo festivo eclesiástico y con el calendario agrario. Tienen una diversidad de advocaciones relacionadas con su origen, con las devociones históricas o con la ubicación. Son lugares de especial devoción íntima y colectiva que se manifiesta en un amplio y complejo conjunto de rituales individuales y colectivos – romerías, desplazamiento de imágenes, ofrendas, exvotos, peticiones -, en experiencias vitales y sensitivas. Y en relación con esta devoción personal y colectiva el mantenimiento suele estar vinculado a agrupaciones sociales como cofradías y hermandades. Tal y como hemos indicado anteriormente localizamos ermitas en enclaves y emplazamientos diversos: núcleos urbanos, entorno de las poblaciones, a la vera de caminos y en emplazamientos territoriales destacados o que constituyen hitos de referencia (lugares elevados, valles, cavidades, fuentes, etc.) ; localizaciones que también responde a prácticas devocionales específicas de determinados momentos históricos en los que se promueve un culto especial a determinados santos protectores, a principios doctrinales, o a la organización territorial-eclesiásticas de las diócesis de las que dependen. La diversidad constructiva conforma un amplio muestrario tipológico, en función del número de naves, de la existencia de atrio o pórtico, de la existencia de espadaña, de construcciones anexas y de la de la delimitación física del dextro o espacio sacro en torno al edificio. Cada ermita está levantada en un momento cronológico concreto y sus características constructivas pueden mantenerse más o menos inalteradas o estar modificadas en momentos posteriores, lo que ofrece un amplio muestrario de estilos y cronologías, que se extiende desde época altomedieval a la actualidad, con momentos de notable ímpetu constructivo, como el correspondiente a toda la edad moderna.



Una segunda tipología constructiva está integrada por los humilladeros, que en ocasiones se denominan también ermitas-humilladeros, que por su origen, ubicación y devoción reúne unas características y cualidades específicas. El Diccionario de la Real Academia Española define a los humilladeros como *“lugar devoto que suele haber a las entradas o salidas de los pueblos y junto a los caminos, con una cruz o imagen”*. Son templos de sencilla construcción, con diversas sub-tipologías, interrelacionados con la estructura urbana, la ordenación del territorio y la movilidad de la población de una localidad. En la actualidad algunos han quedado insertos en los cascos urbanos por la ampliación de la superficie construida. Se ha señalado en los diferentes trabajos documentales una posible evolución tipológica de estos hitos de referencia espacial y devocional, que iría desde un crucero simple o crucero en templete hasta un templo, sencillo o complejo, en este último caso puede tener atrio, doble puerta de acceso, relieves decorativos y crucero; en algunos territorios se utiliza una tipología similar en diferentes localidades, que atestigua una práctica histórica y modelos devocionales extendidos geográficamente. Son construcciones de carácter penitencial, cuya advocación frecuente suele ser la de Cristo, la Vera Cruz, el Manso Cordero y su titularidad y mantenimiento está vinculado con las Cofradías de la Pasión y la Vera Cruz. No obstante, algunos humilladeros tienen la advocación de un santo protector de la peste, especialmente San Roque o San Sebastián. Su construcción se potencia fuertemente a partir del Concilio de Trento con el impulso por la Contrarreforma de las cofradías penitenciales. El culto devocional está presente en diversos momentos del calendario litúrgico y de ritualidad colectiva: la Invencción de la Cruz o Cruz de Mayo, la Exaltación de la Cruz en septiembre, Semana Santa, Bendición de Campos, rogativas. Con frecuencia estos templos están vinculados e integrados en caminos sagrados o de devoción penitencial entre la iglesia parroquial y estos emplazamientos, flanqueados por un Vía Crucis. Y en determinadas prácticas religiosas la imagen que custodia el humilladero tiene un especial protagonismo por su traslado de ida y vuelta con la parroquia.



Vinculadas también a la vera de los caminos, con dimensiones reducidas y con otras características constructivas y devocionales, se han incluido en el proyecto las que se han denominado capillas camineras. Con semejanzas con los petos de ánimas en Galicia, alminhas o fiéis de Deus portugueses y a los peirones de Aragón, se han documentado en la comarca de Sanabria por el equipo técnico que ha desarrollado el proyecto. Formalmente están constituidas por un basamento o pilar con



hornacina que custodia una imagen de la Virgen, en la mayoría de los casos, o de algún santo y remate en cruz. Suelen ser un lugar de depósito de ofrendas relacionadas con el culto a los muertos y de oraciones por las almas del purgatorio. En otros enclaves de Castilla y León, se localizan también una tipología de pequeñas capillas camineras en forma de pequeño templo con cubierta a dos aguas y un vano que deja contemplar la imagen interior, como alguna construcción que se localiza en el valle de Valdebezana al norte de la provincia de Burgos.

En núcleos urbanos como construcciones exentas, mayoritariamente, o bien adosadas –en arcos de recintos murados, en grandes templos - o en el interior de otras edificaciones civiles o religiosas, o en grandes fincas agropecuarias, se encuentran capillas oratorio. Pueden ser de culto abierto o insertas en espacios de culto privado, de familias, cofradías u órdenes religiosas. La tipología es diversa, pero destacan los edificios de esmerada construcción, con elementos decorativos de época histórica, diferenciadas por sus dimensiones y calidades de los edificios de su entorno.

Una tipología excepcional y compleja por sus orígenes, historia, devoción, ubicación y características constructivas, está integrada por los santuarios. Están ubicados en enclaves de especial relevancia: elevaciones e hitos en el paisaje, grutas, fuentes, límites territoriales. Un entorno propicio para relacionarlo con manifestaciones sobrenaturales y con propiedades taumátúrgicas de determinados elementos de la naturaleza - agua, grutas, piedras... -, y en los que suele existir una continuidad devocional a lo largo del tiempo. Estos territorios sagrados están vinculados con la aparición de la Virgen, el martirio o la vida ejemplar de una persona considerada santa, la existencia de reliquias o de una imagen de especial veneración. A quienes profesan devota y especial veneración o quienes invocan la protección del patrono del santuario, obtienen curación, remedio o les proporciona salud física, material o espiritual. Estos privilegios y favores convierten a estos lugares en foco de peregrinación con un culto devocional que se ha prolongado en el tiempo y que alcanza gran intensidad en las fechas de la festividad del titular del santuario. En esos momentos se celebra una romería a la que acude un cuantioso número de asistentes de un amplio ámbito territorial y se desarrollan actos litúrgicos específicos, rituales de participación colectiva y muestras de devoción privada. Los muros se singularizan con exvotos, cuadros, imágenes, figuras de cera y objetos varios que simbolizan y recuerdan los beneficios recibidos. Arquitectónicamente los santuarios están integrados por varias construcciones ocupando una amplia superficie: espacios de acogida y dependencias para atender a los asistentes; el templo y diversos espacios devocionales; residencia para el santero; hospedería, lugares y edificios para comida; e incluso elementos naturales relacionados con sus cualidades benefactoras. Estos enclaves sagrados tienen una amplia área de influencia, sobrepasando los territorios locales y extendiendo su territorio por las comarcas circundantes, por toda una región, por varias provincias y en lugares próximos a la frontera por Portugal.





En la tabla incluida a continuación se indica el número y porcentaje de edificios de cada tipología registrados en cinco de las provincias de Castilla y León en las que se han realizado trabajos de inventario y documentación.

	Ermitas	Humilladeros	Santuarios	Capillas Camineras	Capillas Oratorio	Total
Ávila	132	72	6	1	12	223
Salamanca	170	87	10		14	281
Valladolid	90	102	10		3	205
Zamora	180	40	17	5	14	256
Soria	378	14	4		2	398
TOTAL	950	315	47	6	45	1.363
%	69,70 %	23,11 %	3,45 %	0,44 %	3,30 %	100 %

Tabla: registro de bienes en la tipología de Patrimonio Arquitectónico Religioso con las sub-tipologías que se indican, en las provincias en las que se realizó la documentación en 2016-2018. Fuente base de datos de patrimonio cultural de la Dirección General de Patrimonio Cultural, Junta de Castilla y León (octubre 2018).

Diversidad de emplazamientos y enclaves

La ubicación de las ermitas, humilladeros, santuarios y capillas en el territorio y en los núcleos urbanos, perceptible en cuanto a sus características físicas y relevancia, precisa en la mayoría de las ocasiones de una lectura o interpretación para conocer su significado histórico y simbolismo. Para profundizar en su comprensión se requiere también del análisis de múltiples factores: advocación, documentación histórica, rituales, manifestaciones devocionales, leyendas y tradiciones. Sin una pretensión de exhaustividad y partiendo de la información y análisis efectuados en los proyectos realizados por los equipos de investigación en las diferentes provincias, realizamos a continuación una enumeración de los enclaves frecuentes y una aproximación a su significado cultural, aunque hay que tener en cuenta que habitualmente un emplazamiento representa pluralidad de simbolismos y significados.

En primer lugar, tienen una especial relevancia la ubicación de alguno de estos templos en espacios naturales de características excepcionales, por su frondosidad, por sus recursos hídricos, por estar en cuevas o abrigos, por estar en gargantas de cursos fluviales o desfiladeros de montaña, o por localizarse en lugares elevados, entre otros emplazamientos posibles. Escenarios propicios para encuadrar sucesos extraordinarios, lugares adecuados para detectar o sentir la presencia de alguna manifestación sobrenatural o para atribuir determinadas cualidades o propiedades a esos elementos de la naturaleza.

La importancia histórica de determinados enclaves en la visualización y el control del territorio y la existencia de asentamientos humanos previos ha propiciado la continuidad en la ocupación de los antiguos castros con su sacralización y apropiación simbólica mediante la construcción de templos cristianos, con frecuencia dedicados a las múltiples advocaciones de la Virgen.

Los modos de vida y la obtención de recursos de las sociedades históricas hasta mediados del siglo XX, caracterizados fundamentalmente por las actividades agrícolas y ganaderas, y la dependencia de los ciclos de la naturaleza, explica la elección de enclaves e hitos relacionados con el control del agua, de pastos y de arbolado. Unidos a estos aspectos la existencia de rituales y romerías en los que se trasladan las imágenes estacionalmente y se efectúan plegarias y rogativas para bendecir los campos, asegurar cosechas o alejar tormentas. Lugares que constituyen referencias espaciales dentro del territorio de una población. Y unido a estas cualidades, las peticiones y actos encaminados a conseguir el remedio o evitar la propagación de pestes y enfermedades. Testimonio de esta importancia es el amplio porcentaje de ermitas dedicadas a San Roque, San Sebastián, San Blas, San Gregorio, San Cristóbal, San Jorge, San Miguel, Santa Bárbara. Esta ubicación en lugares de referencia está compartida en múltiples casos entre varias localidades, situándose las ermitas en terrenos comunales y repartiéndose su mantenimiento de común acuerdo, celebrando también conjuntamente romerías y festividades.

Un conjunto excepcional por su reducido número, aunque significativo, es el de las ermitas que disponen en sus inmediaciones de recintos destinados a representaciones o a espectáculos relacionados con actividades taurinas y que muestra la vinculación de estos lugares con los recursos económicos del entorno.

Relacionado con la movilidad y con la importancia estratégica de puntos específicos de los caminos agropecuarios, se levantan un nutrido grupo de ermitas al borde de cañadas, veredas y cordeles vinculados con la trashumancia o con la actividad trasterminante local o comarcal. La protección y atención de caminantes y peregrinos ha sido una necesidad y constante histórica. Junto a dependencias para ofrecer comida o alojamiento, curar heridas y atender enfermedades, se han levantado ermitas y santuarios al lado de puentes para cruzar los grandes cauces fluviales, o en lugares peligrosos de paso o en puntos preparados para el descanso. Templos vinculados con la devoción de santos relacionados con la peregrinación y con la atención a los peregrinos y viajeros: San Antón, San Nicolás, San Tirso, San Amaro; titulares de diversas ermitas o templos a lo largo del Camino a Santiago.

Al hablar de capillas camineras y humilladeros ya hemos mencionado su ubicación a la vera o cruce de los caminos en los núcleos o entornos urbanos y su relación con recorridos devocionales o vía crucis, camino señalado con cruces recordando el realizado por Cristo hacia el Calvario, o la devoción penitencial con el culto a las ánimas del purgatorio, en tránsito de expiación de sus culpas y purificación de sus pecados.

Algunos de las construcciones que hoy denominamos o consideramos ermitas, fueron antiguos templos parroquiales o templos conventuales, que en su evolución histórica han sufrido también un cambio de uso y con frecuencia han quedado aislados en zonas despobladas o alejadas de los núcleos urbanos, transformando su función y significado.



Sociabilidad, religiosidad, ritos y expresiones inmateriales.

Las ermitas constituyen un conjunto de edificaciones estrechamente vinculadas con el territorio, señalizando enclaves o hitos significativos para las poblaciones locales o para colectivos más numerosos, y reuniendo en torno de ellas acontecimientos y hechos reales o ficticios relacionados



con la tradición oral y la historia, concitando en fechas determinadas la asistencia o peregrinación de personas identificadas con un entorno, con una devoción, con unos rituales. Su documentación y estudio son finalidades necesarias para conocer y evaluar el patrimonio cultural de un área geográfica y analizar las concomitancias y diferencias con otros lugares. El proyecto de las ermitas pretende además de valorar las características arquitectónicas, reconocer la diversidad de emplazamientos y analizar la vitalidad de las manifestaciones rituales vinculadas con estos lugares como proceso de constatar la identidad y el arraigo de las personas con un entorno natural y con los vecinos, con quienes comparte experiencias, vivencias y símbolos afectivos.

En este amplio conjunto de aspectos culturales se han recopilado datos o informaciones, o se han estudiado algunos ámbitos y aspectos de carácter inmaterial; indicamos a continuación una selección de estos:

- Advocaciones religiosas, como testimonio de hitos y corrientes de devociones históricas, relacionadas con rituales vinculados con el entorno natural, con coyunturas temporales – ciclos adversos, epidemias y pestes -, con creencias personales y colectivas.
- Leyendas sobre orígenes de los templos y de las devociones asociadas: patrones repetitivos referidos a la aparición de la Virgen a los pastores; vinculación de la imagen con un territorio; ocultación y descubrimiento de la imagen; leyendas sobre la vida de santos/santas; poderes taumátúrgicos
- Romerías, peregrinaciones, concentraciones devocionales, que se celebran en festividades religiosas, con recorridos rituales, en los que se emplean una amplia diversidad de bienes – lugares, edificios, imágenes, estampas, grabados...-. Existe una compleja riqueza de rituales y de expresiones inmateriales: ofrendas, bendiciones, procesiones, bailes, músicas, organización reglada de actos y participantes.
- Reliquias, exvotos, promesas y narraciones de hechos milagrosos.
- Devociones, invocaciones de protección que han pervivido en el tiempo.
- Rituales, momentos y lugares de sociabilidad
- Transmisión, pervivencia, vitalidad y transformación de los rituales, con las expresiones inmateriales, su simbolismo y significado.

En un territorio tan amplio en el que se está realizando el trabajo las advocaciones de cada lugar nos ofrecen datos relevantes para el análisis e información cultural e histórica. Indicamos a continuación algunas referencias que nos muestran el alcance e importancia de esta información.

Las distintas advocaciones de la Virgen suponen el 43% de las denominaciones de las ermitas registradas; distribuyéndose entre las específicas y directamente relacionadas con los episodios de su vida, con su devoción y con sus cualidades: Natividad de la Virgen, Inmaculada Concepción, Anunciación, Visitación, Asunción; Virgen del Rosario, del Carmen, del Socorro. Las vinculadas con la vida y pasión de Cristo: Virgen de la Soledad, de las Angustias, del Buen Suceso, de los Remedios, de la Esperanza. Las relacionadas con la situación de las ermitas: Virgen de la Vega,

del Otero, de las Nieves, de las Fuentes, de la Encina, del Olmar, del Castañar, de la Estrella, del Castillo. Las advocaciones que responde a devociones locales: Virgen de Sonsoles, de la Fuencisla, de Cubillo, de Canteces, de Medianedo.



Continúa en importancia numérica las ermitas dedicadas a los santos protectores contra la peste y enfermedades: San Roque, San Sebastián, San Fabián; las vinculadas con la actividad agropecuaria: San Isidoro, San Antón; las relacionados con la peregrinación y los viajes: San Cristóbal; San Nicolás; las que tienen como titulares a santos y santas mártires, también protectores y fuente de virtudes: Santa Bárbara, Santa Magdalena, Santa Catalina, San Lorenzo, San Tirso, San Bartolomé; y a otros santos con papeles destacados en la vida y muerte de los creyentes cristianos: San Miguel, San Jorge; y a personajes relacionados con la vida de Jesús: San Marcos, Santiago o con el desarrollo de la doctrina cristiana: San Gregorio. En total suponen un 33% del conjunto de los registros de ermitas documentadas.



Dedicadas a Cristo hay un 13% de las ermitas inventariadas, que están relacionadas con la Pasión: Ecce Homo, Jesús Nazareno, Cristo Crucificado, de la Expiación, de la Agonía, de la Buena Muerte, del Sepulcro, del Manso Cordero; vinculadas con la Esperanza: Cristo de la Luz, de la Salud, del Amparo, de los Afligidos, de la Misericordia; con emplazamientos locales: Cristo del Barco, del Caño de Valvanera. Relacionadas también con Cristo están las ermitas dedicadas a la Santa Cruz y a la Vera Cruz.

Del conjunto de advocaciones a los santos sobresalen especialmente las ermitas dedicadas a San Roque, patrón contra la peste, cuya devoción se extendió por toda Europa a partir del siglo XV; supone más del 18% de las ermitas. Continúa la devoción a San Miguel, con un 8% aproximadamente, siguiendo San Cristóbal, San Sebastián, San Antonio, San Marcos, San Isidoro, entre un 3% y un 4% cada uno de ellos; y con menos protagonismo: San Bartolomé, San José, San Antonio de Padua,

San Blas. Entre el santoral femenino sobresale la dedicación a Santa Ana, con más del 26%, a Santa Bárbara, con más del 18%, Santa María Magdalena, en torno al 12%; con algo más del 6%, Santa Catalina; del 5% Santa Cecilia, y del 2% Santa Lucía, Santa Martina y Santa Marta.



En la tipología de humilladeros predominan, con algo más del cincuenta por ciento, las dedicadas a Cristo, continuando las diversas advocaciones de santos, con casi un 17%, seguidas de las dedicadas a la Virgen, que superan el 11%, y a la Vera Cruz o Santa Cruz, con el 4,65%. Los Santuarios están vinculados mayoritariamente con la devoción a la Virgen, a la que se dedican más del 87%.

Durante el desarrollo del trabajo se ha efectuado la documentación de una selección de manifestaciones inmateriales, fundamentalmente las romerías celebradas en santuarios y ermitas, tanto las de ámbito local como las que atrae la devoción de varias localidades, comarcas o territorios más extensos, sobresaliendo la cercanas a Portugal por la participación de personas que habitan en uno y otro lado de la frontera. De los 1.363 edificios registrados se han documentado 142 romerías.



Las romerías son celebraciones festivas repletas de ritos y cargadas de simbolismo. Constituyen expresiones culturales complejas por la participación y relación de personas procedentes de distintos grupos sociales y de distintos estatus, por su vinculación con los ciclos estacionales y las actividades agropecuarias, por su integración en un entorno territorial en el que suponen un hito destacado y por el que se discurre a través de un itinerario sacro y ritualizado. Este conjunto de ceremonias, de actos y su significado han cambiado a lo largo del tiempo, manteniéndose en la actualidad algunas prácticas que, a pesar de no tener una utilidad práctica inmediata o haberse trasladado de fecha, suponen una importante manifestación y legado cultural que implica la interrelación de múltiples personas. El lugar, el momento, la organización, el desplazamiento, los elementos que se usan (imagen, cruces, enseñas, pendones,...), los rituales de comida, la música, la danza, la devoción, las subastas, los alimentos elaborados, la participación y convivencia, la asistencia externa, son aspectos que confluyen y dotan de significado a estas manifestaciones y expresiones culturales de un colectivo social, que continúan con una vitalidad importante.



Registro y base de datos relacionada

Toda la información que se recopila en este y otros proyectos promovidos por la Dirección General de Patrimonio Cultural sobre los bienes culturales se integra en una base de datos común en la que cada tipología tiene su ficha de identificación general y su ficha específica en la que se incorporan tanto datos descriptivos como campos de análisis. Los distintos bienes se interrelacionan entre ellos, de manera que en los bienes inmuebles se incorporan los muebles que custodian y las manifestaciones y expresiones inmateriales se vinculan con los espacios territoriales, los núcleos urbanos y los edificios. Cada uno de los bienes se georreferencia y contiene además de la documentación de diferentes características – textos, planos, fotografías -, un apartado en el que se incluye todas las acciones relacionadas con su gestión: diagnóstico, protección y reconocimiento cultural, régimen de visitas, inversiones, proyectos y acciones efectuadas en los mismos.



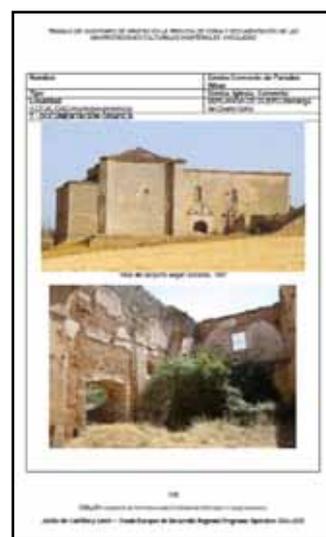
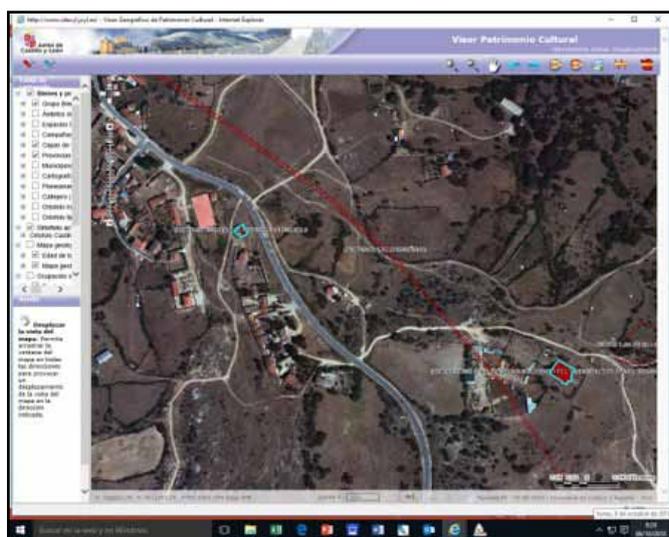
Esta base de datos es accesible por los técnicos de la administración vinculados con la gestión del patrimonio cultural y es también utilizada por empresas y profesionales externos en sus funciones de consulta e incorporación de información. De esta manera los datos y documentación recopilada sobre las ermitas de Castilla y León se han ido integrando en la base de datos de patrimonio cultural e interrelacionando con otros bienes culturales con los que tiene conexión. La diversidad

de bienes culturales, la amplitud y complejidad de información, la continua revisión de inventarios y progresiva actuación sobre los mismos, implican que esta base de datos se vaya completando y ampliando de manera progresiva e ininterrumpida.

Documentación del estado conservación

Dentro del Plan de documentación de ermitas se incluye un análisis de la representatividad de los bienes registrados, tanto de las construcciones como de las manifestaciones inmateriales. Para los edificios se ha solicitado un diagnóstico del estado de conservación general de las construcciones inventariadas, con graduación de su gravedad, identificación de las causas de degradación y, en su caso, medidas de intervenciones básicas. Así mismo, se solicita una valoración de la vitalidad y continuidad en la transmisión de las manifestaciones inmateriales, junto a posibles propuestas de salvaguarda. A partir de estos datos se pueden obtener propuestas de protección, estudio en profundidad, intervención y difusión.

El extenso ámbito territorial, el amplio conjunto de bienes arquitectónicos registrados y la selección de las manifestaciones inmateriales, únicamente ha permitido centrar la atención en un número representativo y limitado de romerías y edificaciones. Por ello, el plan se interrelaciona y complementa con otras acciones de la Dirección General de Patrimonio Cultural que posibilitan ampliar esta muestra representativa incluyendo la documentación fotogramétrica y diagnósticos específicos en bienes arquitectónicos y el estudio de expresiones inmateriales.

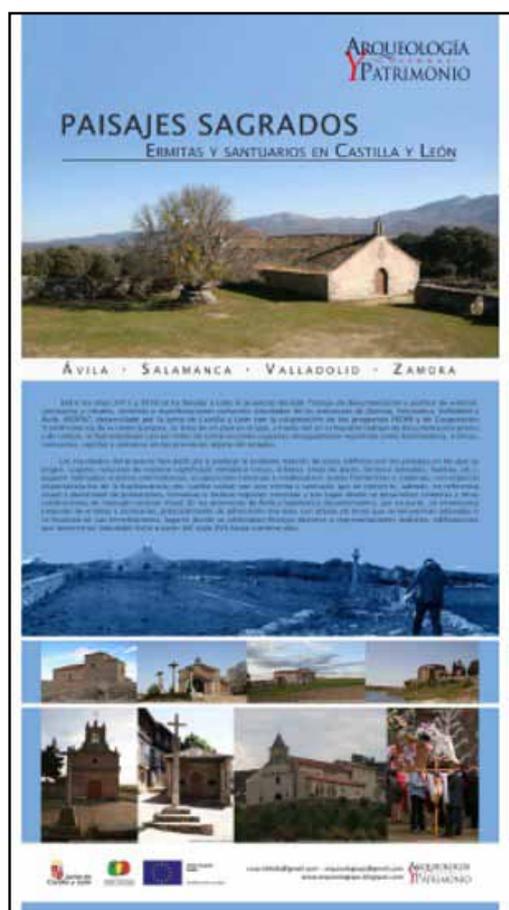


Difusión e investigación

La labor de difusión de los resultados se ha efectuado por los equipos de profesionales de cada uno de los trabajos. La información recopilada y el análisis de los datos se han expuesto en jornadas técnicas en el marco de la Bienal Ibérica AR&PA, organizada por la Dirección General de Patrimonio Cultural, en las ediciones de los años 2016 y 2018. Por parte de la empresa Arqueología y Patrimonio Cultural, integrada por Cruz Sánchez y Sánchez Valdevira, se ha creado el Laboratorio de Paisajes Culturales Sagrados de Castilla y León, vinculado con el Museo Etnográfico de Castilla y León, que ha puesto en marcha un programa continuado de actividades. Destacamos entre ellas la organización del “I Congreso internacional de los paisajes culturales sagrados. Antropología, espacios, prácticas y arquitecturas”, celebrado en octubre del año 2018. Estos profesionales, a su vez, han emprendido diversas investigaciones y estudios sobre esta temática, que van complementando la información obtenida en un primer momento en la labor de inventario.

Conclusiones

El plan de inventario y documentación de ermitas ha mostrado la importancia histórica y cultural de los enclaves de estas construcciones. Su emplazamiento es significativo en la organización simbólica y económica del territorio a lo largo del tiempo, muestra las ventajas de la ocupación continua de determinados hitos de referencia y sirve de memoria de enclaves despoblados. Testimonia la trascendencia del entorno natural en la obtención de recursos, en la creación de mitos y leyendas, en la configuración de escenarios para apariciones y redescubrimientos. Su situación testimonia en diversas localidades la implantación de devociones y rituales, en función de corrientes espirituales y doctrinales, o la capacidad para intervenir en evitar adversidades, plagas y enfermedades. La interpretación de estos emplazamientos, junto con la información extraída de la documentación histórica y los datos aportados por el trabajo etnográfico, permiten acercarnos a un análisis del territorio desde una óptica cultural integral.



Un segundo aspecto destacado es la vinculación de las ermitas con la ordenación del tiempo en las sociedades agropecuarias históricas. Las celebraciones y rituales religiosos festivos han estado interrelacionados con los ciclos estacionales y con el ritmo de cosechas. Los cambios en los modos de producción agropecuarios han transformado esta relación y su significado, lo que ha supuesto, en algunos casos, el traslado de las fechas del santoral para adaptarse a otros ritmos laborales y para mantener la participación de las personas implicadas. Esta concurrencia y protagonismo social prosigue, como se ha constatado en el desarrollo del trabajo; continuando la vitalidad de romerías y ritos festivos y un interés de los colectivos sociales en su organización, conservación y mantenimiento, con iniciativas para su promoción y perduración. Estas celebraciones constituyen momentos de encuentro y convivencia que fomentan la participación de personas emigradas o que viven y trabajan en otros lugares y regresan a sus localidades de origen para convivir con familiares o disfrutar de momentos festivos y emotivos. Y aunque se puedan modificar rituales, trasladar fechas, utilizar nuevos símbolos y otorgar distintos significados de los que existían históricamente, son importantes para mantener la identidad con el lugar y los lazos de vecindad.

El plan de inventario y documentación de ermitas ha dejado también constancia de la pervivencia cuantitativa parcial, en la actualidad, de las construcciones de estas características que se han levantado a lo largo de los siglos. Una parte importante de edificios han desaparecido o se han arruinado. Es un proceso continuado debido a múltiples razones: la despoblación de localidades a lo largo de la historia; los procesos migratorios, fundamentalmente a partir de mediados del siglo XX; la reforma litúrgica y de la práctica religiosa a partir del Concilio Vaticano II (1959-1965), que aminoró las creencias más personales y populares, e influyó en la reducción de cofradías y hermandades, principales mantenedoras de prácticas rituales en las ermitas. No obstante, la documentación escrita y la constatación arqueológica de los vestigios arquitectónicos permiten conocer y completar el número de monumentos que se han construido. Por otra parte, diversas acciones de instituciones públicas y privadas – administración autonómica, entidades locales y



provinciales, diócesis, obispados y parroquias, cofradías y asociaciones-, están impulsando, en los últimos años, actuaciones de restauración y conservación de estas construcciones y, con ello, el mantenimiento de celebraciones religiosas y festivas.

Este plan de inventario y documentación de ermitas está todavía en ejecución y falta realizar el trabajo en cuatro de las nueve provincias de Castilla y León; no obstante, la información recopilada hasta el momento permite constatar la presencia e importancia de estas construcciones en todo el territorio y su papel para mantener la identidad de muchas personas con su lugar de origen y con su familia. El plan está suponiendo también el impulso de nuevas vías de investigación y estudio, ya sea por la administración o por investigadores, y analizar el patrimonio cultural desde perspectivas integradoras, que tengan en cuenta los paisajes, los bienes inmuebles y muebles, las prácticas y significados culturales. Labor que necesita de su continuidad especialmente en la profundización de la interpretación y examen de todos los elementos culturales que contextualizan y dan significado a estas construcciones.

Bibliografía

CRUZ SÁNCHEZ, P.J. (2015-2016): *Memoria inventario y documentación de ermitas y santuarios y manifestaciones inmateriales vinculadas, en las provincias de Ávila, Salamanca, Valladolid, Zamora*. Informe custodiado en la Dirección General de Patrimonio Cultural, Junta de Castilla y León.

STRATO, Gabinete de Estudios sobre patrimonio histórico y arqueológico (2017): *Memoria inventario y documentación de ermitas y santuarios y manifestaciones inmateriales vinculadas, en la provincia de Soria*. Informe custodiado en la Dirección General de Patrimonio Cultural, Junta de Castilla y León.

Laboratorio Paisajes Culturales Sagrados Castilla y León. Museo Etnográfico de Castilla y León. Las actividades y los trabajos de investigación se pueden consultar en: <http://www.museo-etnografico.com/sagrados.php> (dirección web febrero 2019)

Los cultos a las aguas y sus santuarios asociados. Oviedo y las fuentes-ninfeo del noroeste

Beatriz González Montes*

Rogelio Estrada García**

José Avelino Gutiérrez González***

Los cultos naturalistas, que implican a la tierra, a las aguas, y al resto de elementos primigenios han protagonizado las primeras manifestaciones religiosas. El agua, en concreto, como sustancia de la que depende la supervivencia de la especie, ha tenido un protagonismo claro, estando siempre rodeado de numerosos enclaves arqueológicos y estructuras de todo tipo, entre las que se incluyen las fuentes, los balnearios, y otros objetos relacionados como la epigrafía, o los exvotos. Este conjunto de creencias, protagonizadas por la veneración al agua como elemento natural fueron evolucionando e incorporando una variante estrechamente relacionada con la curación, produciéndose así el nacimiento de los cultos salutíferos dedicados al agua en cuanto a sus propiedades curativas (Cabero *et al.*, 2010).

Como es evidente, las aguas que primero llamaron la atención por sus propiedades salutíferas fueron las más fácilmente reconocibles, es decir; las sulfurosas, por su característico olor a azufre, y por supuesto las termales por sus elevadas temperaturas; no obstante, los distintos tipos de aguas mineromedicinales van siendo descubiertas y utilizadas de manera intensiva (Delibes de Castro, 2009: 48).

Respecto a las estructuras, una de las principales que debemos destacar, sin duda alguna, es la *Fonte do Ídolo* de Braga, una obra en la que se combina la arquitectura con la epigrafía, y donde se evidencia uno de los procesos más importantes que experimentan los cultos a las aguas en la Península Ibérica con la llegada de los romanos, el sincretismo. De hecho, los nuevos estudios ponen en relieve cómo un monumento prerromano, o un lugar sacro anterior continúa siéndolo a lo largo del tiempo, aunque ahora promovido y fomentado por las élites romanas (Garrido Elena *et al.*, 2008; Tranoy, 2002).

La *Fonte do Ídolo* es el ejemplo de cómo, con la llegada de los romanos, se mantienen los anteriores cultos a las aguas, entrando en juego nuevas divinidades, desconocidas en la Península hasta ese momento como Salus, la Fortuna Balnearia -pese a que su carácter ha sido cuestionado (Perea Yébenes, 1997: 160) -, Fons, las Matres, y por supuesto, las ninfas, que se unen a las anteriores, de manera que los espacios de culto, que también lo son de poder, se mantienen pero ahora controlados indirecta y progresivamente por los nuevos gobernantes (Andreu Pintado, 2010: 194 y ss.).

Hay que tener en cuenta que en el mundo romano la relación con los cultos salutíferos a las aguas es compleja, debido a que en ella se entrelazan dos conceptos diferentes, por un lado la veneración del

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación *Formas de ocupación y organización del espacio en el norte peninsular: el territorio astur entre época antigua y medieval a través del registro arqueológico y paleoambiental* (MCINN-AEI-FEDER HAR2016-78036-P)

* gonzalezmonbeatriz@uniovi.es

Investigadora contratada del Programa Severo Ochoa de ayudas predoctorales para investigación y docencia en el Principado de Asturias. Universidad de Oviedo. Área de Arqueología.

** rogelioestrada@uniovi.es

Arqueólogo consultor.

*** avelino@uniovi.es

Catedrático de Arqueología. Universidad de Oviedo.

agua, porque en ella habitan divinidades que pueden llevar a cabo la curación, pero al mismo tiempo son conscientes de que esa curación también se produce por causas médicas, pues son numerosas las obras de médicos de la Antigüedad, como Galeno, Areteo, Oribasio, o Celio Aureliano, entre otros muchos que evidencian este conocimiento sobre las virtudes de las aguas mineromedicinales (Oró Fernández, 1997).

Un ejemplo de esta doble dimensión en el mundo antiguo con respecto a las aguas salutíferas la encontramos en la figura de los *aquileges*, interpretados como fontaneros o como ingenieros hidráulicos, dependiendo de los autores; en todo caso, profesionales que eran conscientes de las propiedades curativas o salutíferas del agua. Conocemos tres casos de *aquileges*, dos de ellos en la Península Ibérica, que hacen dedicaciones a divinidades de las aguas. La primera de ellas fue localizada en Leyre (Navarra) (Montero, 1990: 251); se trata de un voto a las ninfas, mientras que la segunda se encuentra en Boñar (León) (Diego Santos, 1972: 9 y ss.) y es una dedicación, tallada en la roca, a una fuente salutífera de un balneario utilizado hasta tiempos recientes.

Además de la epigrafía, la evidencia arqueológica más clara de este tipo de creencias son los llamados ninfeos, en principio estructuras dedicadas a la veneración a las ninfas. Sin embargo, una vez llegados a este punto debemos hacer una serie de aclaraciones terminológicas. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, inicialmente, la palabra *nymphaeum* alude a la gruta sagrada de las ninfas; fue a partir del siglo I d.C., cuando este término comenzó a ser utilizado, ocasionalmente, para referirse a estructuras en forma de edículo (Settis, 1973: 705).

Los autores contemporáneos tienden a utilizar la palabra ninfeo, sobre todo la historiografía francesa¹, para referirse a fuentes monumentales, en las que no necesariamente tuvo que haber un culto a estas divinidades. Parece más lógico utilizar la palabra ninfeo para referirnos a estructuras asociadas al culto de las divinidades acuáticas, sean o no ninfas, y desde luego teniendo muy presente la posibilidad de que teniendo muy presente la posibilidad de que algunas de estas construcciones, originariamente diseñadas con fines culturales, acaben transformándose en meras estructuras de suministro de agua.



Fig. 1 – Fuente de la Mortera (Gijón)

No obstante, volviendo a la idea originaria de los ninfeos como gruta en la que habitan las ninfas, en el noroeste de la Península Ibérica, y en concreto en Asturias tenemos un ejemplo característico. Se trata de la llamada “fuente de la Mortera” (figura 1), localizada en Tremeañes, en una zona industrial

de Gijón que desvirtúa el entorno. Es una oquedad tallada en la roca de donde mana un flujo de agua. Es especialmente interesante porque en sus cercanías fue encontrada un ara con una dedicación a la Fortuna Balnearia; *Fortunae/ Balneari/ T. Pompeius Pe/ reginianus pro salute/ sua et suorum/ dicavit* (Diego Santos, 1985: 40). Las noticias sobre su descubrimiento indican que en los alrededores aparecieron los restos de un hipocausto, de estucos, latericio, y de toda una serie de materiales que parecen evidenciar la presencia de una instalación romana. No obstante, las sucesivas reformas, tanto de esta fuente como de su entorno, impiden establecer una cronología. En el caso de la inscripción, y como adelantábamos anteriormente, la Fortuna Balnearia ha sido una deidad muy cuestionada, siendo generalmente relacionada con ámbitos militares. Esto ha llevado a algunos autores a la conclusión de que es salutífera solo en relación con la higiene, entendida ésta como un medio para conservar la salud (Perea Yébenes, 1997). No obstante, en este caso concreto, y tal y como apunta Francisco Diego Santos, en la expresión *pro salute sua et suorum* se ha de ver que el dedicante pide a la diosa, para él y los suyos, el bienestar y la salud corporal (Diego Santos, 1985: 42).

En todo caso, a partir de principios siglo I d.C., la idea de ninfeo cambia, o más bien se amplía y pasa a referirse a un variado conjunto de construcciones, de las que tenemos notables ejemplos en las *domus* de Pompeya y Herculano, entre otras ciudades. Como por ejemplo los edículos de la casa de la *Fontana Piccola*, la de *Degli Scienziati*, o la *dell'Orso* (Neuerburg, 1965; Rogres, 2013). Es decir; nos encontramos ante un nuevo tipo de estructura, que, a las funciones culturales anteriores incorpora la de morada de la divinidad, y pequeño templo familiar.

En la Península Ibérica en general, y el noroeste en particular, la influencia de este modelo se materializa mediante la aparición de toda una serie de estructuras hidráulicas abovedadas, de difícil datación². Entre ellas deben destacarse las dos fuentes ovetenses de Rúa y Foncalada. La primera sumamente relevante para estos estudios pues es uno de los pocos monumentos de estas características que ha sido hallado e investigado con metodología arqueológica y del que se ha obtenido una datación radiocarbónica, gracias a la que podemos asignarle una cronología romana.



Fig. 2 – Fuente de Rúa (Oviedo). El manantial se sitúa en el ángulo inferior derecho de la imagen.

La fuente de Rúa (figura 2) es una construcción de la que únicamente conservamos las huellas de su caja de cimentación tallada en la roca sobre la que se erigía. Estas huellas evidencian una estructura, abierta al este, que se cerraba con muros de 2,30 m, de los cuales el sur se encuentra ligeramente desviado, lo que muy probablemente se corrigió al levantar un edículo, que seguramente sería muy

similar al de Foncalada (Estrada García, 2014: 196). Se abastecía de un manantial que se encontraba en su parte trasera, siendo conducida el agua al interior del edículo mediante un rebaje en la roca. En el lado abierto de la estructura se talló el lecho rocoso para insertar un bloque monolítico de arenisca, con unas medidas de 1,20 x 0,46 m fijado mediante un compacto mortero hidráulico. Este bloque, que remataba en una pequeña cazoleta, era el inicio de la larga canalización de agua. La toma de una muestra del mortero hidráulico que fijaba este bloque, y el posterior análisis de las motas carbonosas que contenía, arrojaron una datación, con una calibración a 2σ entre los años 240 y 420 d.C. Por otro lado, un análisis detallado del canal evidencia la presencia continua de rebajes en la roca del mismo. Se trata de las huellas de varias losas de piedra que iban colocadas cubriendo el canal y que no se han conservado. Esto implica que el único lugar en el que se podía recoger agua en la fuente de Rúa era en una cazoleta de reducidas dimensiones y escasa profundidad, en la que no podían recogerse grandes cantidades de agua e incluso la operación de llenar un recipiente sería lenta e incómoda. Así, no es descabellado que la interpretación de esta estructura, pase por el planteamiento de que cumplía, más bien, las labores de un ninfeo, de un lugar de culto, siendo, por tanto, su cometido principalmente ritual.



Fig. 3 –Fuente de Foncalada (Oviedo)

En el caso de Foncalada (figura 3), nos encontramos ante una construcción de mayor tamaño que la de Rúa, que además se diferencia de esta en la captación de agua; mientras que la primera la recogía de un manantial localizado en su parte trasera, la segunda era canalizada desde una surgencia probablemente situada a poca distancia de la trasera del edículo, al suroeste. Algunos autores consideran a Foncalada como una construcción civil atribuida a Alfonso II (Ríos González, 1999; García de Castro, 1995: 92) o Alfonso III (Arias Páramo, 2009: 18 y ss.), debido a las inscripciones (Valdés Gallego, 2018) y a la cruz tallada en su remate, no obstante, tanto su tipología, como algunos detalles de su estructura permiten plantear una cronología antigua, que, en todo caso, solo podrá ser totalmente refutada mediante la realización de dataciones. Uno de los detalles más interesantes de Foncalada es su sillería, a través de la cual se puede intuir una cuestión, que confirma el estudio petrológico de sus paramentos; la cubierta de la fuente está reconstruida (Rojo *et al.*, 2004).

A simple vista resulta evidente que el frontón no es simétrico y se encuentra ligeramente descentrado con respecto al arco de la bóveda, además, en la parte trasera podemos ver una diferente modulación de hiladas con incluso la recolocación de sillares a tizón, un fenómeno inusual, en la arquitectura romana y sin embargo frecuente en la altomedieval hispana (Gutiérrez González, 2019).

En cuanto al estudio petrológico que adelantábamos anteriormente, a través de él sabemos que la arenisca es la piedra presente en la parte baja y media de la construcción, los muros y las bóvedas, mientras que en la parte más alta del edificio aparecen dos tipos de caliza. Un dato a tener en cuenta es que estas areniscas pertenecen a la formación Lastres presente en la costa asturiana, en Gijón, Tazones, Ribadesella etc. mientras que las calizas pertenecen a dos tipos distintos: la primera de ellas es la caliza de la Formación Piedramuelle, presente en un cinturón que bordea Oviedo por el sur, mientras que el otro tipo es la de la Formación Oviedo presente en todo el casco urbano y además intensamente extraída y explotada durante la Edad Media. En resumen, este estudio indica que una parte de la fuente, casi con total certeza, la original, está erigida con areniscas traídas expresamente para su construcción desde la costa, con los evidentes esfuerzos técnicos que ello supone, mientras que las calizas se localizan en los alrededores del asentamiento, respondiendo, por tanto, a una restauración o reparación. Es decir; en un momento determinado la fuente de Foncalada sufrió un desmantelamiento de su cubierta, que posteriormente fue rehecha. Es muy probable que la cubierta actual, o al menos parte de ella, sea una reconstrucción del siglo XIX, pues tenemos noticias en las actas de la Comisión de Monumentos Histórico y Artísticos de Oviedo de varias reformas en 1848 (VV.AA., 1872). Este proceso de desmontaje de la cubierta de Foncalada, tal y como ocurre con la mayor parte de las fuentes abovedadas del noroeste, y como veremos posteriormente, no es un hecho aislado, sino que forma parte de un proceso que se repite en muchas de estas estructuras de manera recurrente. De hecho, en el caso de monumentos que han tenido un uso intenso a lo largo del tiempo, como es el caso de Foncalada, los desmantelamientos y reconstrucciones de las cubiertas pueden producirse en más de una ocasión. Hay que tener en cuenta que los edículos, además de su posible valor sacro, no dejan de ser elementos de prestigio y de poder, tal y como se representa, esculpido en la roca, en el caso, anteriormente mencionado, de la *Fonte do Ídolo* de Braga.

Además de la cubierta, otro elemento fundamental para entender una posible cronología y uso del monumento es la recogida del agua que fluye de la fuente. En este caso el caudal discurre por un canal tallado en la roca que pasa por un escalón cayendo en una cazoleta, igualmente tallada en la roca, para continuar por un estrecho canal. Se ha barajado la hipótesis de que contara con un estanque; no obstante, esta canalización tallada en la roca hace improbable su existencia, al menos en una primera fase, aunque no es descartable en una posterior. El acceso a la cazoleta que recoge el agua se produce mediante dos escalones que salvan el desnivel entre el plinto de la fuente y el canal. Si analizamos todo este conjunto nos encontramos ante un problema muy similar al de la fuente de Rúa, y es que su tipología y diseño no parecen responder al de una fuente suministradora de agua; la cazoleta es pequeña, insuficiente e ineficaz para tal fin, mientras que el canal lo es aún más, de hecho, la existencia de un estanque posterior puede deberse a un intento por hacer su diseño más funcional como estructura civil de suministro de agua. Así pues, si Foncalada no parece diseñada para funcionar como una fuente al uso, y además tiene una tipología similar a la de Rúa, a la de los ninfeos pompeyanos, y a la de toda una serie de fuentes que veremos posteriormente, lo más lógico es pensar que nos encontramos ante algún tipo de edificio destinado principalmente al culto a las aguas.

A estas dos construcciones de Rúa y Foncalada las acompañan toda serie de estructuras hidráulicas de la zona de Oviedo. Debemos tener en cuenta que la ciudad se asienta sobre un terreno kárstico en el que las surgencias de aguas subterráneas son muy comunes. Así, hay que destacar, del mismo modo, las aparecidas en las excavaciones de la primera mitad del siglo XX de Hevia y Buelta (Buelta *et al.*, 1948 y 1984), especialmente las acontecidas en el conocido como jardín de Pachu, que han sacado a la luz varias canalizaciones hidráulicas, o las excavaciones en el claustro de San Vicente, con motivo de la remodelación del Museo Arqueológico (Requejo Pagés, 2014). En estas últimas se ha encontrado un depósito labrado en la roca con unas dimensiones de 10 metros de longitud por entre 4 y 1 de anchura y con una profundidad de 1,80 m (Requejo Pagés, 2014: 589). Lo interesante de este hallazgo es que las dataciones asociadas a este depósito, sitúan su construcción en la misma cronología que la fuente de Rúa, con unas fechas entre 237 y 420 d.C (Requejo Pagés, 2014: 591).-calibrado a 1σ- lo que en dataciones radiocarbónicas es una fecha casi idéntica.

Estos testimonios parecen evidenciar que en la zona de Oviedo se concentraron toda una serie de vestigios que apuntan hacia un importante foco de ritos a las aguas (Gutiérrez González, 2019), en época romana, algo perfectamente factible si tenemos en cuenta, las propias características físicas de la zona, de las que ya hemos hablado, así como el hecho de que el enclave se encuentra en una zona en la que confluían distintas vías romanas, espacios donde era habitual situar lugares culturales (Gutiérrez González, 2019).

Además de Rúa y Foncalada, este tipo de fuentes abovedadas, tal y como adelantábamos anteriormente, se encuentran en toda la Península Ibérica en general y en el noroeste en particular; no obstante las dos estructuras ovetenses pertenecen a una tipología minoritaria, que comparten con el ninfeo de la ciudad romana de Graccurreis (Alfaro, La Rioja) (Hernández Vera *et al.*, 1995) y, en cierto modo, con la estructura de Muro de Ágreda, en Soria, situada junto a los restos de la ciudad romana de Augustobriga. Esta tipología está caracterizada porque la entrada de agua se produce a través de la estructura exterior de la fuente, no a través del depósito. De hecho, estas fuentes, a excepción de la de Muro de Ágreda, que parece tener una solución mixta, no cuentan con un receptáculo bajo ellas en el que se acumule el agua, fluyendo libremente desde sus edículos hacia el exterior. No obstante esto no significa que el agua no pueda llegar hasta ellas desde un depósito o receptáculo, a partir del cual saldría la canalización que las suministra, funcionando a la manera de los *castellum aquae* romanos.



Fig. 4 – Fuente de Valdealcón (León)

La mayor parte de las fuentes del noroeste se caracterizan por tener un depósito bajo ellas donde acumulan el agua, que o bien entra en este depósito por su parte baja, es decir; captando directamente el manantial, o bien por alguna canalización, o abertura en uno, o varios, de sus laterales. En algunas ocasiones los fondos de estos depósitos los conforma la roca geológica pulida. Uno de los ejemplos más significativos de este tipo de construcciones es la fuente leonesa de Valdealcón (figura 4), una pequeña estructura, con la bóveda probablemente recolocada y toda una serie de reformas posteriores que supusieron una ampliación de la primitiva construcción. Dentro de su depósito puede verse una cuidada captación de agua que entra por el lateral noroeste, apreciándose asimismo la entrada de sedimentos junto al agua que han colmatado una pequeña parte del fondo. Este factor

es clave porque descarta otra de las posibilidades que podrían servir para perfilar la cronología de estas estructuras: la presencia de objetos arqueológicos en su interior. Hay que tener en cuenta que en relación a los cultos al agua no eran las aras las únicas ofrendas que se hacían: en muchos casos, en los que el dedicante no podía permitirse un monumento epigráfico, por el motivo que fuera, ofrecía una moneda como ofrenda, una costumbre que ha perdurado hasta nuestros días aunque perdiendo gran parte de su simbolismo. La entrada de sedimentos en los depósitos de este tipo de fuentes supone que necesitaban estar sometidas a procesos sistemáticos de drenaje y limpieza que evitaran la colmatación de las mismas. Mediante estos procesos se destruyó cualquier evidencia arqueológica, de hecho en lugares similares, expuestos también a constantes manipulaciones, como son los casos de los balnearios de Cuntis (Pontevedra), la Hermida (Cantabria), entre otros, o la fuente de la Reana de Velilla del Río Carrión (Palencia), solo se han podido recuperar algunas monedas, que sobrevivieron a las sucesivas limpiezas, porque quedaron atrapadas en grietas u oquedades, pasando de este modo desapercibidas (Abad Varela, 1992:140 y ss).



Fig. 5 – Fuente de Valdepolo (León)

El segundo factor que erige a la fuente de Valdealcón como un ejemplo de esta tipología, está estrechamente relacionado con un hecho que anteriormente adelantábamos con respecto a Foncalada, y es el desmantelamiento sistemático de las cubiertas de este tipo de fuentes. En este caso, y otros que veremos posteriormente, no tiene sentido construir una bóveda, con el evidente trabajo y esfuerzo técnico que ello supone, para posteriormente dejarla a merced de los elementos (además la cubierta en frontón es un elemento característico de los templos clásicos). Las huellas arqueológicas de esta cubierta son evidentes, tanto en Valdealcón en particular como en el de otras muchas fuentes en general. En este caso la huella de la cubierta se manifiesta en los dos testigos que quedan en sus laterales, y que, casi con total seguridad servirían de base, o de arranques sobre los que se levantaría un edículo muy similar al de Foncalada y al de otras estructuras en las que ha sido reconstruido. De hecho, en esta fuente fue probablemente el desmantelamiento de la cubierta lo que comprometió seriamente la estructura e hizo que la bóveda se desplomara, o bien en el momento en que se desmanteló la cubierta, o bien posteriormente a causa de su exposición, constante, a los elementos. Además, hay serios indicios de que la bóveda ha sido recolocada, pues las piezas, o “dovelas” que la componen no coinciden entre sí, dando la sensación que son sillares de la primitiva bóveda reutilizados, y, además el resto de la cubierta responde a una reconstrucción y ampliación muy posterior evidenciada con un tipo de fábrica totalmente distinto.

Otros casos nos los encontramos en la fuente de Valdepolo (León) (figura 5), que –pese a las intensas modificaciones que ha sufrido y al estado de deterioro en el que se encuentra– aún conserva

los arranques a ambos lados de la cubierta, o en San Pedro de la Viña (Zamora) donde no sólo se conservan los arranques, sino también los restos de una pequeña parte de la estructura que cubría y protegía la bóveda.

A este respecto, las evidencias de reparaciones son evidentes en varios casos, como, por ejemplo, Piedras Albas y Prada de la Sierra, (ambas en León) que sufrieron procesos muy agresivos de desmontaje de sus cubiertas seguidos de reparaciones locales y toscos intentos de reconstrucción. En el caso de la primera, estos intentos supusieron comprometer seriamente la estructura hasta el punto de que varias dovelas están desplazadas y con riesgo evidente de desplome. En la segunda, una parte muy importante de la bóveda, o quizás toda ella, se derrumbó siendo sustituida por tablones de madera y sillares que responden a una fábrica muy posterior.



Fig. 6 – Fuente de Bonella (León), detalle de su inscripción

Todos estos casos, a los que se une el de Foncalada, nos están hablando de un proceso sistemático de desmontaje de las cubiertas de las fuentes abovedadas. No podemos especular sobre una única causa, sino más probablemente sobre dos, estrechamente relacionadas entre sí. La primera de ellas, y seguramente la de más peso, es que la cubierta es la parte del monumento que se puede desmontar, con vistas a reutilizar sus sillares en otras construcciones, sin comprometer, en teoría, la arquitectura del edificio. La segunda causa guarda una estrecha relación con las estrategias e intentos llevados a cabo por parte del cristianismo para intentar erradicar los cultos paganos. Hay que tener en cuenta que estas fuentes no solo presentan una forma “oikomorfa” que recuerda a la morada de la divinidad, sino que, al mismo tiempo, su frontón las convierte en templos, en lugares de veneración, por lo que, desmontándolos lo que se está haciendo es intentar desviar el culto pagano, o herético, de ellos. De hecho, en los sucesivos concilios de Toledo (Castillo Maldonado, 2007) se ve el esfuerzo de la Iglesia por controlar este tipo de cultos, así como en las obras de algunos autores como San Martín, en su célebre *De Correctione Rusticorum* (Pereira, 1996). No obstante la estrategia más exitosa fue por la que abogó Gregorio el Magno, que consistía en terminar con las estructuras de culto pagano, pero no con los lugares, construyendo en ellos nuevas edificaciones cristianas, o adaptando las ya existentes al culto cristiano (Martínez Angel, 1998:32). Así muchas fuentes fueron puestas bajo la advocación de vírgenes y santos cristianos (Díez de Velasco, 1985), a este respecto, debemos recordar el ejemplo de Santa Mariña de Augas Santas (Galicia), donde

por medio de la sacralización de una santa cristiana se reconduce un culto muy anterior (García Quintela, 2015). Estos últimos procesos son más extrapolables a las estructuras más antiguas como Foncalada, siendo más improbables en las fuentes abovedadas con depósito.



Fig. 7 – Fuente de Bonella (León)

La evidencia arqueológica de este proceso se produce en dos direcciones, por un lado, mediante la reconstrucción de la cubierta de algunas de estas fuentes con el añadido de epigrafía, tanto alusiva a los poderes políticos, como cristiana mediante la inserción de una cruz. Pese a que las cruces son elementos relativamente frecuentes, no ocurre lo mismo en el caso de las inscripciones, habiendo de destacar entre ellas la fuente de Bonella (León) (figura 6 y 7), donde se incluye en uno de los laterales de la estructura la inscripción de un hagiotopónimo *Johannes (IHNE)*, con una reminiscencia a san Juan y las creencias acuáticas, aunque seguramente esta inscripción, por el tipo de letra posiblemente del s.XIII, muy probablemente está reutilizada³. Esto nos lleva a la segunda vía de cristianización: la construcción de estructuras cristianas relacionadas con las fuentes, y es la que encontramos en lugares como San Juan de Baños, en Palencia, célebre por la curación, por medio de una fuente de agua de Revesvinto, y donde se han localizado vestigios de cultos romanos, precisamente a las ninfas (Escorza, 1997, Fita, 1902). Actualmente junto a la iglesia se encuentra una fuente de doble arcada⁴, que seguramente deba datarse a partir del s.XVI. Otro lugar que debe ser mencionado es Velilla del río Carrión, donde se encuentra la fuente de la Reana, ya citada por Plinio (García y Bellido, 1961), junto a la cual fue construida la ermita de San Juan de las fuentes divinas.

En los momentos finales de la baja Edad Media, y sobre todo en el Renacimiento, esta tipología constructiva vuelve a ser utilizada, aunque con varias modificaciones. No obstante, curiosamente uno de los lugares en los que nos la encontramos es en los monasterios, como en Santa María de Matallana (Valladolid) o en Santa María de Moreruela (Zamora).

Además, dentro las tipologías de las fuentes abovedadas con depósito, hay varios ejemplos, acaso posteriores, de estructuras con importantes variaciones tipológicas en Santa María y Villarodrigo de Ordás (León), santa Colomba y Valdemanzanas de Somoza (León), o Rabanal del Camino (León) (Cela Pérez *et al.*, 2012:5), esta última relacionada no solo con la Iglesia sino también con el Camino de Santiago.

Al mismo tiempo comienzan a aparecer tipologías derivadas, como es el caso de las dos fuentes adinteladas de Manjarín y Villar de Ciervos, la primera de ellas con depósito. O de los modelos abovedados pero sin edículo de Palacios de Jamúz (figura 8), Pradorrey, o las dos estructuras de

Bonillos, todas ellas en León. Estas obras destacan por el uso de un sillarejo en el que se mezclan todo tipo de materiales pétreos, muy diferentes de los bloques bien escuadrados y generalmente de un solo tipo de piedra con los que cuentan las estructuras anteriormente mencionadas. Por último, hay que destacar el caso de Destriana (León) y otros lugares del sur de León y norte de Zamora, donde esta tipología se utilizó, y sigue utilizándose pero no para construir fuentes, sino para construir pozos.



Fig. 8 – Fuente de Palacios de Jamúz (León)

No obstante aunque el modelo constructivo perdure, una pregunta lógica que podemos hacernos es qué ocurre con el simbolismo de estos lugares. Un caso característico es el de la fuente de las Infantas (Cerra Bada, 2002: 41), en Arangas de Cabrales (Asturias), donde a la tipología tradicional de gruta que veíamos en la estructura de Tremañes, se le añaden elementos cristianizadores, en esta ocasión utilizando a la virgen de Covadonga, lo que no deja de ser curioso pues este enclave es una gruta donde manaba el agua y que también fue cristianizada. Otro caso es el de la fuente Cambroña, (Asturias). La fuente Cambroña es uno de los pocos lugares donde se documenta un fenómeno que ya condenaba san Martín en *De Corretione Rusticorum*, y es arrojar pan a las fuentes. Esta estructura tiene en torno a ella una leyenda, recogida por Aurelio del Llano (1982) en la que se fusiona el pan, la noche de San Juan y las *xamas*, herederas directas de las ninfas, evidenciando cómo las estructuras y los cultos sobreviven en el tiempo, aunque vean transformada su función y simbolismo.

Notas

- 1 Sirvan de ejemplo, entre otros muchos: AUPERT, P. (1974): *Le nymphée de Tipasa et les nymphées et "septizonia" nord-africaines*. Roma: École Française de Rome; ROTH-CONGÉS, A. GROS, P. (1983): Le sanctuaire des eaux à Nîmes. Le nymphée, *Revue archéologique du Centre de la France*, Tours: Laboratoire Archéologie et Territoires, 22-2, p. 131-146; LAVAGNE, H. (1970): Le nymphée au Polyphème de la Domus Aurea, *Mélanges de l'école française de Rome*, Roma: École Française de Rome, 82-2, p. 673-721.
- 2 A este respecto hay que mencionar los meritorios trabajos de: ESPARZA, A. GONZÁLEZ, F. LARRAZABAL, J. PRIETO, M. (2007): *Fuentes abovedadas "romanas" de la provincia de Zamora*, Zamora: Junta de Castilla y León; RUBIO MARCOS, E. (1994): *Arquitectura del agua. Fuentes de la provincia de Burgos*, Burgos: Junta de Castilla y León; OTERO TORAL, M. (2009): *Fuentes rurales del término de Toro*, Cuadernos de investigación, Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo; MEDEIROS FREITAS, A. (2005): *Fontes de abastecimento de água: fontes de mergulho, fontes de chafariz e marcos fontanários*, Valpaços: Câmara Municipal de Valpaços.

- 3 Agradecemos al profesor Mário Barroca (Universidad de Oporto) la lectura, interpretación y comentarios sobre el epígrafe.
- 4 Esta cronología está basada en los resultados de las intervenciones y dataciones realizadas en las fuentes abovedadas de san Pedro de Villafáfila y Valdealcón, que serán publicadas próximamente.

Bibliografía

- ABAD VARELA, M. (1992): La moneda como ofrenda en los manantiales, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie Historia Antigua*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, p. 133-192.
- ANDREU PINTADO, J. (2010): “Indigenismo y romanización en Lusitania: sobre el culto a las divinidades salutíferas acuáticas”, en, NOGALES BARRASATE, T. *Origen de la Lusitania romana (siglos I a.C. I d.C.)*, VII Table Ronde internationale sur la Lusitanie romaine, UNED: Toulouse-Mérida, p. 184-209.
- ARIAS PÁRAMO, L. (2009): *San Tirso, Foncalada y santa María de Bendones*, Oviedo: Ediciones Nobel.
- AUPERT, P. (1974): *Le nymphée de Tipasa et les nymphées et “septizonia” nord-africaines*. Roma: École Française de Rome.
- CABRERO, J. PERÉX, M. MIRÓ, C. HERNANDO, A. FRADE, H. MARTÍN-ESCORZA, C. (2010): El culto a las aguas en la Lusitania romana: novedades arqueológicas y epigráficas, *Bolletino Di Archeologia on line*, volumen especial: 1-9.
- CASTILLO MALDONADO, P. (2007): Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: testimonio y utilidad de la hagiografía, *Ilu. Revista de ciencia de las religiones*, XVIII Universidad Complutense: Servicio de Publicaciones: 247-284. Madrid, p. 263 y ss.
- CELA PÉREZ, de A. FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, V. (2012): Las fuentes del Camino de Santiago francés a su paso por el Bierzo, *Osmundo, Revista de la Asociación de amigos del Camino de Santiago de El Bierzo*, Ayuntamiento de Ponferrada: 3-32.
- CERRA BADA, Y. (2002): Espacios sagrados en el Oriente de Asturias, *Etnografía y Folklore asturiano. Conferencias 1998-2001*, Principado de Asturias. Real Instituto de Estudios Asturianos: 37-52. Oviedo, p. 41.
- DELIBES de CASTRO, G. (2009): “El hombre y el agua: algunas curiosidades de su relación en la Prehistoria”, en ILLARREGUI, E. (coord.), *Arqueología del agua*, Ayuntamiento de Herrera de Pisuerga. p. 39-61.
- DIEGO SANTOS, F. (1972): Estudio epigráfico del “Conventus Asturum” e inscripciones romanas de la provincia de León, *Archivum: revista de la facultad de Filología*, Oviedo: Universidad de Oviedo, Tomo XXII, enero-diciembre, p. 5-20.
- DIEGO SANTOS, F. (1985): *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1985): Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana, *Archivo Español de Arqueología*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto de Historia, vol. 58, 151 y 152.
- ESCORZA, C.M. (1997): “El agua de la fuente de San Juan de Baños (Palencia): carácter y variación estacional”, M. J. PÉREX AGORRETA (ed.). *Termalismo Antiguo (I congreso peninsular. Actas)*, UNED-CV:67-76. Madrid.
- ESPARZA, A. GONZÁLEZ, F. LARRAZABAL, J. PRIETO, M. (2007): *Fuentes abovedadas “romanas” de la provincia de Zamora*, Zamora: Junta de Castilla y León.
- ESTRADA GARCÍA, R. (2014): Excavaciones arqueológicas en la ampliación del museo de Bellas Artes de Asturias, *Intervenciones en el patrimonio cultural asturiano*, Oviedo: Gobierno del Principado de Asturias. Consejería de Educación, Cultura y Deporte, p. 192-215.
- FERNÁNDEZ BUELTA, J. M. (1948): Ruinas del Oviedo Primitivo. Preliminares para un estudio sobre lo hallado en las excavaciones, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, nº IV, Oviedo, p. 73-102.
- FERNÁNDEZ BUELTA, J. HEVIA GRANDA, V. (1984): *Ruinas del Oviedo Primitivo*, Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- FITA, F. (1902): Inscripciones visigóticas y suévicas de Duñas, Baños de Cerrato, Vairoom, Baños de Bande, y San Pedro de las Rocas, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, T. 41, p. 476-511.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C. (1995): *Arqueología Cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*. Oviedo.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (2015): La construcción del paisaje cristiano de Galicia: hacia la definición de un modelo de transformación, *Estudos do Quaternário*, Braga, 12, p. 143-159.

- GARCÍA Y BELLIDO, A. FERNÁNDEZ DE AVILÉS, A. (1961): *Fuentes Tamáricas. Velilla del Río Carrión (Palencia)*, Excavaciones Arqueológicas en España, 29, Diputación Provincial de Palencia: Palencia.
- GARRIDO ELENA, A. MAR, R. MARTINS, M. (2008): *A Fonte do Ídolo*, Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho: Braga
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A. (2019): Arqueología de la temprana Edad Media en Asturias: sobre los orígenes antiguos de Oviedo, *Arqueología de época histórica en Asturias*, RIDEA, p. 13-46.
- HERNÁNDEZ VERA, J. A. ARIÑO GIL, E. NUÑEZ MARCÉN, J. MARTÍNEZ TORRECILLA, J. M. (1995): Graccuris. Conjuntos monumentales en la periferia urbana: puentes, presas y ninfeas, *Graccuris. Revista de Estudios Alfareños*, Alfaro, 4, p. 159 y ss.
- LAVAGNE, H. (1970): Le nymphée au Polyphème de la Domus Aurea, *Mélanges de l'école française de Rome*, Roma: École Française de Rome, 82-2, p. 673-721.
- LLANO DE, ROZA DE AMPUDIA, A (1982): *El libro de Caravia*, Instituto de Estudios Asturianos: Oviedo.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (1998): Reflexiones sobre el paganismo y la cristianización, *Medievalismo, Boletín de la Sociedad Española de Estudios medievales*, 8, p. 19-34.
- MEDEIROS FREITAS, A. (2005): *Fontes de abastecimento de água: fontes de mergulho, fontes de chafariz e marcos fontanários*, Valpaços: Câmara Municipal de Valpaços.
- MONTERO, S. (1990): Conocimiento técnico y creencias religiosas de una profesión: los aquileges, *Faventia*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, vol. 12, p. 247-252.
- NEUERBURG, N. (1965): *L'architettura delle fontane e dei ninfei nell' Italia antica*. Napoles: G. Macchiaroli.
- ORÓ FERNÁNDEZ, E. (1997): “Las aguas mineromedicinales en la medicina de la Antigüedad”, en PERÉX AGORRETA, M. J. (ed.) *Termalismo y religión: consideraciones generales. Termalismo Antiguo (I congreso peninsular. Actas)*, Madrid: UNED-CV, p. 229-234.
- OTERO TORAL, M. (2009): *Fuentes rurales del término de Toro*, Cuadernos de investigación, Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo.
- PEREA YÉBENES, S. (1997): “Baños para soldados y el culto a Fortuna”, en PERÉX AGORRETA, M. J. (ed.) *Termalismo y religión: consideraciones generales. Termalismo Antiguo (I congreso peninsular. Actas)*, Madrid: UNED-CV, p. 149-167.
- PEREIRA, X. E. (1996): *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De Correctione Rusticorum*, Universidade da Coruña: La Coruña.
- REQUEJO PAGÉS, O. (2014): *Arqueología y territorio en el sector central de Asturias: la cuenca del río Nora entre el periodo tardorromano y la antigüedad (siglo IV- inicios del siglo VIII d.C.)*, tesis inédita. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- RÍOS GONZÁLEZ, S. (1999): La fuente de Foncalada: paralelos técnicos, formales y funcionales, *Zephyrus*, 52, Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 261-278.
- ROGERS, D. (2013): “Il piacere dell'acqua: i ninfei di Pompei”, en GHELLER, V. (ed.) *Ricerche a confronto Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente*. Bolonia-Trento: Edizioni Saecula, p. 154-160.
- ROJO, A.; MATEOS, F. J. y VALDEÓN, L. (2004): Caracterización petrológica de los morteros de la fuente prerrománica de Foncalada, *Trabajos de geología*, 24, Oviedo: Ediciones Universidad de Oviedo, p. 165-175.
- ROTH-CONGÉS, A. y GROS, P. (1983): Le sanctuaire des eaux à Nîmes. Le nymphée, *Revue archéologique du Centre de la France*, Tours: Laboratoire Archéologie et Territoires, 22-2, p. 131-146.
- RUBIO MARCOS, E. (1994): *Arquitectura del agua. Fuentes de la provincia de Burgos*, Burgos: Junta de Castilla y León.
- SETTIS, S. (1973): “‘Esedra’ e ‘ninfeo’ nella terminología architettonica del mondo romano. Dall'età repubblicana alla tarda antichità”, en GRUYTER, W. de (ed.), *Anstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I. 4: 661-745. Berlín.
- TRANOY, A. (2002): “A Fonte do Idolo”, en GUIMARÃES, C. y SOARES CARNEIRO, L. *Das religiões da Lusitânia. Saxa Loquantur*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 31-32.
- VALDÉS GALLEGO, J.A. (2018): Los textos inscritos en la Foncalada de Oviedo, *Medievalismo*, 28, Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, p. 319-336.
- VV.AA. (1872): *Resumen de las actas y tareas de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de la provincia de Oviedo desde 1844 a 1866*, Oviedo: Imprenta de Eduardo Uría.

Caminos de invierno y caminos de verano en la ruta del Salvador: el paso por el Santuario de Bendueños (Lena, Asturias)

Xulio Concepción Suárez*

David Ordóñez Castañón**

“Mas aunque el camino sea uno solo,
los modos de recorrerlo varían
con arreglo a la variedad de ser
de quienes lo recorren”
(Ibn Arabí)

1. Anotación inicial

Muchas discusiones se suceden a veces en términos excluyentes: ¿cuál es la ruta verdadera del llamado *camín francés*, *camín de peregrinos*, del Salvador, entre León, Astorga y Oviedo? Preguntas que sólo conducen a confusión de los propios peregrinos y estudiosos del paisaje religioso, o simplemente del paisaje costumbrista, lugareño, montañero, caminero... El resultado es que la relativa escasez de datos toponímicos antiguos, la más o menos moderna cartografía con detalles de las rutas, dio lugar a señalizaciones excluyentes que, incluso, llegan a poner señales jacobeanas y vieiras por carreteras asfaltadas, que nunca fueron sobre camino alguno; de caja completamente nueva. Mejor convendrían los trazados camineros antiguos, o modificados por los propios caminantes en su caso, cuando los hubieran necesitado (Fernández García, 2013: 30ss).

El conjunto de esas rutas explicadas, señalizadas –sin exclusiones marginantes–, podría servir a los caminantes de hoy (ya lo están haciendo algunas) para que decidan ellos mismos, al tiempo, que valoren los paisajes alternativos en sus detalles: ermitas, iglesias parroquiales, fuentes, albergues, pequeños edificios monacales, caserones con tradición monástica, símbolos de cruces, conchas o vieiras...; por más que tantas veces algunos de estos parajes ya sólo estén documentados en la memoria de los nativos; o reducidos a establos, paredes derruidas o vestigios dispersos entre el silencio de las zarzas.

El caso es que en demasiadas ocasiones sólo nos quedan los datos toponímicos, apenas documentados en la memoria oral de los mayores. Es el caso del topónimo Sansalvaor que se sitúa casi simétrico en las laderas del río Fierros: por la margen izquierda del río (orientación al norte-noreste), el Preu Sansalvaor: finca mayor de La Frecha, entre La Casa Nueva y Salas; no por casualidad, junto al Preu L'Hospital, hoy bajo las escombreras de la llamada Variante de Payares. De forma casi paralela, por la margen derecha del río (orientación sur-suroeste), La Iría Sansalvaor de Güetses: conjunto de fincas que fueron sembradas hasta hace unas décadas, y que mantienen la tradición de que hubo una capilla y un cementerio, con algunos restos encontrados –siempre voz oral–. Sobre todo, fueron tierras de *semar*.

En consecuencia con las coincidencias, el nombre de La Iría Sansalvaor de Güetses nos lleva a sospechar que, tal vez en su origen, se deba más bien al paso del *camín* principal de Parana directamente por esa vertiente más *soleyera* entre los monasterios de esta zona (Santa María de Orría, San Pelayo...), como atestiguan los nativos mayores (un camino amplio, relativamente conservado

* xulioocs@gmail.com / www.xulioocs.com

Miembro de Número del Real Instituto de Estudios Asturianos

** david.ordonez@ehu.es

—ETS de Arquitectura; Universidad del País Vasco UPV/EHU

todavía); o al desvío en Las Puentes del *camín* de Yanos por Fresneo, en esos días más invernizos en los que convenía tomar la dirección más soleada, frente a la de Herías, más sombría. Se suma la circunstancia de que a los vecinos de Güetses se les llamó *franceses*, aunque para algunos sólo se trata de un sobrenombre debido a la *francesada*, la inversión *francesa* en su tiempo. Nunca aclarada tampoco una referencia documentada.

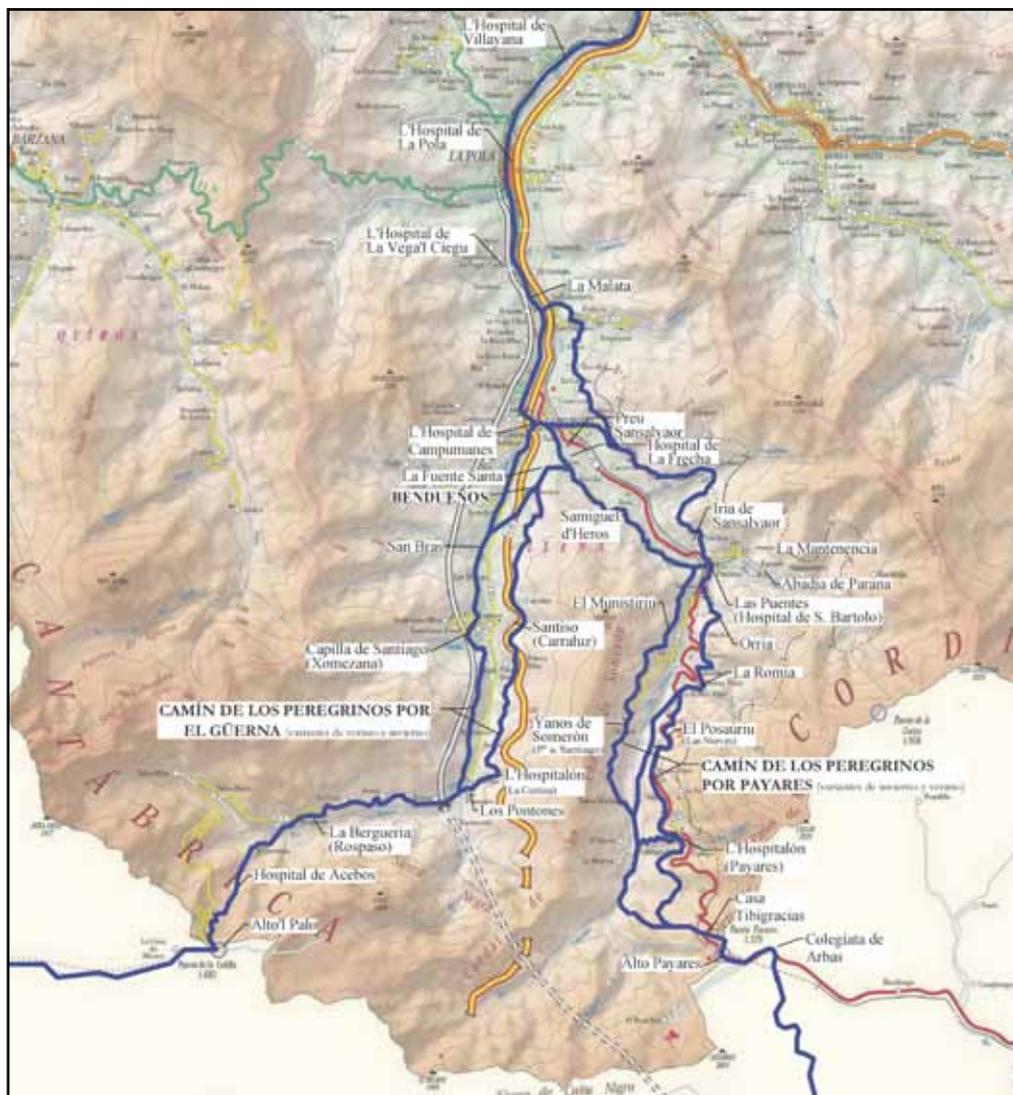


Fig. 1 – Mapa esquemático de las variantes del Camino del Salvador a su paso por Lena, con diversos indicios toponímicos. Elaboración de los autores.

Paralelismos y contrastes camineros

Estas dos alternativas casi paralelas entre ambas laderas opuestas (Heros, Herías y Güetses, Malveo) tienen, por tanto, varias coincidencias de interés: por ejemplo, El Preu Sansalvaor de La Frecha tiene al lado El Preu l'Hospital, con ruinas conservadas, y muy respetadas por los propietarios, hasta que llegaron las palas y los *bulldózer* de la Variante; por la otra parte, La Iría Sansalvaor de Güetses conserva esa tradición de que fue cementerio y tuvo capilla. En palabras de Marcos Martínez, hablando de la capilla actual del pueblo: “Pero la capilla de S. Salvaor de Buelles no estaba donde hoy [...], los vecinos de Uéches (sic) la desmontaron del lugar en que estaba, donde no ha mucho quedaban los cimientos, y la trasladaron al que ocupa actualmente más próximo al caserío” (García Martínez, 1954: 413).

El mismo autor relaciona el topónimo –el hagiónimo aquí– con el camino de Santiago por esta ladera más soleada del Payares: “La capilla [...], antes de nuestra guerra de liberación tenía una

imagen de S. Salvador (la que estaba en la capilla desaparecida), presidiendo el único altar. Este detalle de la advocación del Redentor –matiza el autor– lo considero muy significativo, sobre todo en la ruta de las peregrinaciones que iban a San Salvador de Oviedo” (*Ibid.*, p. 414).

Marcos García concluye el artículo con una reflexión sobre el entorno del monasterio de Santa María de Parana, próximo a Güetses: “si se trata de organizar el sistema de hospedaje para los viandantes y se incluye al Abad de Parana entre los expertos en la cuestión, ello ha de significar forzosamente que Parana no queda muy lejos de la ruta de la peregrinación y que tal vez allí reposaban los que no querían ir a Santiago sin rendir culto al Salvador” (*Ibid.*, p. 424).

Con otra coincidencia en paralelo: sobre El Preu l’Hospital y Sansalvaor –La Casanueva, La Frecha– está Santolaya (bajo Herías, con abundante documentación de monasterio altomedieval (Díaz Palacios, 1991: 243-247 y Torrente Fernández, 2006), justo sobre Viñamayor (que se decía las viñas del monasterio). Y, siguiendo la estructura en paralelo, por la otra vertiente de Güetses, entre Parana y La Iría Sansalvaor está El Preu Santolaya, tal vez no por casualidad, bajo El Rasón de La Viñuela (viña pequeña, en este caso); se suma, todavía aquí El Preu la Mantenencia, al par también del Preu y Cuadra de Santolaya, citado en el año 1036 como *ecclesia Sanctae Eulaliae super riuulum Arrogium*, (Libro de la Regla Colorada: folio XIX, línea 20) actual Arroyo, El Puente Arroyo..., zona justo bajo estos *praos* y cuadras del Rasón y La Mantenencia.

Se trataría de una atención más a los caminantes entre tanto monasterio y monasterio, por precarios que fueran por estas *pindias* montañas. Muchas coincidencias, por tanto, en torno a dos caminos que se diría fluyen parejos a media ladera del Payares, por vertientes opuestas en su posición respecto al sol y a las sombras del valle, por aquí llamado río Fierros.

Por el valle del Güerna, encontramos otros cuantos paralelismos toponímicos, sobre todo, que no parecen fruto de la casualidad tampoco: por la ladera más veraniega del río (margen derecha), queda L’Hospitalón de La Cortina, La Fuente l’Armita de Alceo, La Casa las Novenas de Santiso en Carraluz (con voz oral de hospedaje peregrino); por la vertiente más inverniega, El Castañeru del Camín Francés (El Pando, Reconcos), La Yana Chamartín, Santa Cristina, el barrio de Santiago (casa que fue escuela, y capilla entre las dos Xomezanas); y La Calzá, o Camín Francés para los nativos mayores (tramo de camino, en parte deteriorado, que descendía antes amplio y sinuoso por Los Barreos, hacia El Ventorrillo de Las Monas, camín de Sotietso, Campomanes...

Todavía, con alguna posible desviación más por esta ladera más propicia a la andadura en el invierno o con mal tiempo: La Capilla l’Breu (Vatse Zurea), en el antiguo camino que procedía de Xomezana por Las Borias, Las Cangas, Zurea..., y seguía a Tiós, para unirse en Campomanes también. Quedan los detalles para otra ocasión.



Fig. 2 – Señalizaciones diversas en el camín del Salvaor a su paso por Lena. Lo cierto es que nunca hubo una ruta única, sino una red de caminos: unos más al sol, otros más a la sombra, desvíos, atajos... David Ordóñez Castañón.

2. Los caminos de peregrinos

Por los caminos de Santiago, por los caminos de peregrinos...: más bien, siempre en plural por estas montañas

En el llamado camino jacobeo –camino de Santiago– entre León, Astorga y Oviedo, habría varias derivaciones de la ruta principal: una, por Piedrafita do Cebreiro, más directa por Lugo al sepulcro del Apóstol y, sobre todo, al Cabo Finisterre, kilómetro cero del peregrino más caminero; otra, desde León, ya se vendría por Pola de Gordón a Arbas y Pajares abajo a Campomanes; y otra, desde Astorga, se podría elegir por San Emiliano, El Puerto La Cubilla, Riospaso, Los Pontones, Campomanes..., como queda atestiguado en el topónimo El Camín Francés entre La Cruz y Reconcos: un tramo de camino ancho por el *castañeru* actual que cubre los altos del pueblo; justo sobre las casas del Pando. Y a San Salvador de Oviedo, como reza en la copla:

*“Quien va a Santiago,
y no va al Salvador,
visita al criado
y no visita al Señor”*

El caso es que, a juzgar por la toponimia y algunos documentos escritos, hay dos entradas desde la zona leonesa, no del todo explicadas hasta la fecha. Tal vez la más antigua fuera la del Pajares por la importancia de la Abadía de Arbas, suficientemente documentada como hospital por Vicente García Lobo (García Lobo, 1980) desde el s. XII (tesis doctoral, 1980); y por Matías Díez (Díez Alonso, 1996: 16), donde leemos: “eran atendidos los peregrinos, pues gozaba este hospital de ampliar rentas para ello”.

El problema para asegurar el trazado de los caminos está en la escasez de datos concretos escritos: no hay una abundante toponimia menor –microtoponimia–, específica en los documentos, en esos kilómetros que separan los altos de los puertos (Pinos, La Cubilla; Arbas, Pajares) y los puntos de llegada a los valles: Campomanes, la Pola... Por ejemplo, respecto al valle del Güerna, con más de 30 km de ruta por el medio entre la vertiente leonesa y la asturiana, dice José Díez (Díez Menor, 1964: XIX):

«De la ruta de León-Oviedo se registran dos variantes, una por Campo Sagrado-Puente Orugo-Pinos-Campomanes-Oviedo, soslayando el Puerto de Pajares. Así la hizo Luis, rey de Francia, llamado “el Mozo”, según nos dice el historiador francés Roberto Gagué, realizando la ruta con su suegro el Emperador D. Alfonso...»

Es decir, desde la vertiente leonesa de Pinos y San Emiliano, por La Cubilla, L’Alto’l Palo, Monasterio d’Acebos..., sólo confirma el historiador francés que hay un camino de romeros por el valle del Güerna que llega a Campomanes. Y otro por el valle del Pajares, que llega a Pola de Lena. Así afirma el mismo autor, José Díez (*Ibid.* p. XIX): “Y la otra León-Gordón-Arbas-Tibigraces (Pajares)-Pola de Lena-Oviedo». La ausencia de topónimos concretos citados es similar por ambos valles colaterales: en unos 30 km, no se detallan nombres menores por los que pase.

Otros notables viajeros documentan también desde su perspectiva extranjera la desviación del camino principal por León hacia la montaña asturiana. Es el caso del peregrino italiano Bartolomeo Fontana que, en 1539, se desvía en las proximidades del hospital de San Marcos por la ‘Strata Sancti Salvatoris’, hacia Oviedo. Toma esta ruta en atención al dicho de que «quien va a Santiago y no a San Salvador, visita al siervo y deja al señor». De este trayecto, repleto de dificultades por la nieve y la orografía, testimonia: «O Asturia, bella Asturia, tu sei piu bella e sei piu dura».

La versión francesa de los caminos romeros

Las referencias de viajeros extranjeros, por exiguas que hayan sido en las citas, nos resultan muy gratas para confirmar las rutas de Lena como desviaciones de peregrinos desde el camino principal más directo de León por Astorga y Piedrafita de Cebreiros. Así disponemos de las notas breves del viajero francés Jean Pierre Lurdos (s. XVI), a su paso por el Payares, recogidas por Vázquez de Parga (Parga *et al.*, 1948-49: tomo II, p. 468-489):

«... después de pasar el Puerto Pajares, distante [...] un cuarto de Santa María de Arbas, hay que tomar la derecha hasta “Begarnia” (Veguillina) [traducción de La Viguitsina de los nativos, Puente de los Fierros actual, zona de La Estación]. Marnier nombra “Larnie” (La Rumía) después de Pajares, lugar este último donde dice que se acostó en buenos lechos en su hospital».



Fig. 3 – Alto Payares (La Raya), entre la antigua Colegiata de Arbas y la Casa Tibi Gratias, tras el cual el caminante emprende un pronunciado descenso por el Valle Payares. Xulio Concepción Suárez.

Vázquez de Parga interpreta así al viajero francés, Jean Pierre Lurdos, a su paso por “Pahars”, en el s. XVI. Ya desde el alto del Pajares, el francés sólo nombra dos topónimos traducidos a su fonética propia: *Pahars* (obviamente, Pajares, con un intento evidente de aspiración velar); y *Rumía* (con tilde autóctona en el diptongo; y cierre de átona inicial, incluso, como siempre hicieron los lugareños de La Rumía; hoy más bien ya La Romía para casi todos. Ambos topónimos son exactos, pero no hay muchos más en toda la redonda, ni a lo largo del camino (unos 15 km hasta Fierros); ni a lo ancho del valle, pues a uno y otro lado de la ruta hay bosques, montes, arroyos..., que tuvo que, por fuerza, topar de paso. Pero no los cita por las razones que fueran.

El francés traduce también a su modo La Viguitsina, Viguillina, Veguillina..., que escucharía: él dice Begarnia, ya más difícil de justificar en la fonética respecto a esta vega originaria que llegó a nosotros. Pero sirve como referencia local, y traducción a su modo, del paisaje caminero que encontraba Jean Pierre Lurdos en su tiempo, como testigo de paso. Continúa Vázquez de Parga (*Ibid.* tomo II, p. 469):

“Descendiendo siempre por la ladera derecha del valle, serpentea el camino hasta el lugar de Puente de los Fierros... A la entrada de este lugar había un puente por el que se pasaba para dejar el río a mano derecha, y a la izquierda existía un hospital para refugio de peregrinos”.

El caso es que Jean Pierre Lurdos, por lo menos, nos aclara, ciertamente, que el camino descendía por la margen derecha del río Valgrande, aunque nada precisa desde La Romía a Fierros por La Viguitsina. Sólo podemos suponer que él habría hecho la ruta de los monasterios por esa zona a media ladera: es decir, por La Romía, Naveo, Orria (Horria), Las Tsindias, Vitsar de Parana, El Cuadrazal, Las Viñas y Las Puentes de Fierros. Con sus notas suponemos que uno de los caminos romeros bajaba por la margen derecha del río Valgrande, nunca por el fondo del valle, como en ocasiones se encuentra señalizado en estos tiempos –siguiendo el trazado que marcan las carreteras asfaltadas, por razones que no se comprenden del todo–.

Con la evidencia de un nombre transparente: La Romía

El topónimo ofrece pocas dudas. Los peregrinos franceses del s. XV usaban el término *chemin romiu* para referirse al “camín comunau de Sent-Jacques”, a partir de *romei* (en realidad, porque que procedía de Roma). Y, así, el camín francés se debió ir generalizando a partir de la traducción viajera

del *chemin romiu*, que aparece en las Ordenanzas de Oviedo, donde se les llama *romios*, con abundante documentación en este punto (Parga *et al.*, 1948-49: tomo II, p. 42 y nota 95). La derivación verbal es clara: *Roma, romeo, romeía, romía...*; paralela a otras romances como de *colonia, colonia* (la condición de los llevadores, los renteros, los colonos); de *montero, montería...* (los que recorren el monte de caza, en las *cacerías*).

El nombre de La Romía (la de Baxo y la de Riba) podría atestiguar que el camino principal, tal vez el primitivo, bajaría antes por la vertiente de Payares, más segura y relativamente mejor de transitar por la abundancia de pequeños monasterios en la ladera. La otra, la de Yanos, tenía el escollo más serio de las calizas de Serralba: crestón afilado de varios metros a lo largo y a lo ancho de la peña, con una pequeña hendidura en el medio (justo bajo La Ninina de Serralba), que se lograría abrir al paso con los siglos, una vez levantado el hospedaje de Munistiriu (La Berguera, la alberguería, que dice la palabra sobre La Fuente actual); hoy mismo el camino estrecho vuelve a estar cerrado al paso por desprendimientos de rocas que dejaron la senda del todo intransitable hasta la fecha.

Alberto Montero Prieto añade el dato de La Capilla las Nieves: “En la bajada del puerto de Pajares se halla fundada, concretamente entre Flor de Acebos y La Romía, una capilla bajo la advocación de Ntra, Sra. de las Nieves. Es muy probable que, tanto por su nombre como por el lugar despoblado en que se halla situada, fuese construida para refugio de peregrinos y transeúntes, datando, quizás, del s. XVII” (Montero Prieto, 1993: 20). El dato paralelo de La Capilla de la Brañuela –valle allerano de Vegará, paralelo al Puerto Sanisidro–, con su patrona Nuestra Señora de las Nieves, confirmaría estos supuestos (Fernández García & Concepción Suárez, 2013: 13 ss).



Fig. 4 – Praderías en las que se encuentran las ruinas del hospital de Acebos, al pie del Alto'l Palo. Después, el descenso por el Valle del Güerna: Riospaso, Teyeo, Los Pontones... Xulio Concepción Suárez.

3. Caminos al sol y caminos a la sombra (Concepción Suárez, 2018: 17 ss).

Por la alternativa soleada de Santa Marina, Yanos de Somerón, La Berguera, Munistiriu...

Como se viene apuntando más arriba, al paso de los años, con las mejoras en el trazado de los caminos y la abundancia relativa de los albergues, se podrían buscar alternativas adecuadas a la época del viaje: desde esos tiempos altomedievales –s. VIII-IX– se fueron levantando por estos valles del Payares diversas hospederías, hospitales, monasterios..., sobre todo los que se sitúan en

la margen derecha del río Valgrande: L'Hospital de Payares, Monasterio de Orria, Santa María de Parana (restos de la capilla en la finca (García Martínez, 1954: 423), San Pelayo de Parana, Santolaya del Rasón... (muy documentados algunos).

Ya desde el s. XI, irían proliferando este tipo de instituciones monacales, lo mismo por el Payares que por el Güerna, como atestiguan documentos y topónimos referidos a hospedajes, posadas, albergues, santuarios...; es el caso de varios lugares que se siguen llamando L'Hospital, L'Hospitalón, Alceo los Caballeros, Munistiriu... Casafraes, Fraimanes, Casabián, Ventaveranes, La Venta la Ciega, El Ventorrillo, La Berguera, La Breguera, La Belguería, La Casa los Probes, L'Horro los Probes, Tsázaro...

Por la vertiente más soleada, o por la más visiega, según el tiempo...

Con la relativa hospitalidad que pudieran aportar los nuevos centros de hospedaje, por vertientes más o menos empinadas sobre unos valles profundos, siempre más o menos boscosas también, las rutas podrían diversificarse y acortar distancias por las dos *fasteras* enfrentadas de cada uno; siempre se podría elegir entre la más segura, pero la más larga y sinuosa; o la más corta, aunque sólo fuera posible en ciertas épocas del año. Incluso, podrían alternar de ladera: por la más soleada –la más *soleyera*–, la propicia a los meses o días de mal tiempo; o por la más sombría –la más *avesea*–, la más llevadera en los meses y días de calor.

Eso podría indicar topónimos simétricos sobre los cauces del río Valgrande y del río Güerna; uno más al este; el otro, más al oeste. Es el caso de Las Puentes, Los Pontones, La Puenti'l Quempu, El Puente Samiguel, El Puente Saldorio... El nombre antiguo de Campomanes supone la confluencia de los dos ríos y de los caminos paralelos por ambos valles: Trambasaguas (entre las aguas de los ríos).



Fig. 5 – Paralelamente al Payares, en el Güerna está la encrucceya de Los Pontones, en el fondo del valle, lugar hoy muy maltratado por las obras de la variante ferroviaria de Payares.
Xulio Concepción Suárez.

De modo que, las nuevas construcciones medievales al lado de los caminos habrían mejorado el servicio a los caminantes que podrían decidir las rutas alternativas en función de diversos criterios, pero, sobre todo, del tiempo atmosférico. Así, si el tiempo era –o se volvía– invernizo, habría que buscar la ladera más soleada del valle. Por ejemplo, ya en La Casa Tibigracias, sobre La Mortera Payares, habría una

primera desviación del camino primitivo: hacia abajo, a la derecha, seguía por La Capillona, La Isuela, Las Campas, La Mortera, Yana Colmena, Doñastasia, L'Hospital (Montero Prieto, 1993: 117ss), La Pría, La Triema... (bajo el actual pueblo de Payares); para enlazar hacia Las Nieves, La Romía..., con el *camín más fonderu* que procedía de Samiguel del Río. Es de notar que el camino no cruzaba exactamente entre las casas del pueblo, ante la iglesia, ante la fuente... Tal vez cuestión de prevención, normativas vigentes, educación caminera... Se observa al paso por muchos pueblos.

Por lo dicho, es posible que, un poco posterior, fuera la desviación desde La Casa Tibigracias a Samiguel del Río por Polación: el camino que bajaba amplio por El Quentu los Muertos, El Mayéu l'Estudiante, El Xugu los Bolos, Los Cochadiechos, La Fabariega, Polación, La Fuente, La Güerta, Las Panizaliegas, La Cuandia, Los Texales, El Canticu Salas... Y Samiguel del Río; desde aquí, seguía por Santa Marina a Yanos de Somerón (iglesia de Santiago), una vez abierto el paso desde Munistiriru a Fresneo entre las calizas de Serralba. Hoy, cerrado casi al completo entre estas peñas.

La estrategia alternativa parece evidente: en La Puente Santamarina (la puente mayor) el camino continuaba –como lo sigue haciendo hoy– hacia Santamarina y Yanos de Somerón..., buscando la senda más soleada en invierno o con mal tiempo, por la margen izquierda del río. Si, en cambio, el cielo aseguraba días mejores, o incluso, si hacía demasiado calor, en el mismo Samiguel retomaban la dirección a la sombra, la más boscosa por la margen derecha del río: la que salía por Vitsar de Payares, Las Matas, Reguerascura, Las Nieves, El Pasaúriu, La Romía, Naveo, Monasterio de Orria, Vitsar de Parana...

Con la nueva encrucijada en Las Puentes de Fierros, para decidir los cambios: los puentes mayores para sus tiempos

En todo caso, las aguas de Samiguel podían decidir las direcciones también según estuvieran de agitadas y *las puentes* transitables. Parecida circunstancia habría significado para los caminos el nombre de Las Puentes, ya en Fierros (los puentes grandes), con su Hospital recordado hoy todavía en toponimia y en los documentos (*Ibid.* p. 123ss). Vinieran por Munistiriru y Fresneo o por Orria y Parana, los caminantes podrían volver a decidir el cambio de ladera o no; si seguía el mal tiempo, habría que redireccionar la ruta por la ladera más soleada, en los días más cortos del invierno, sobre todo –margen derecha del río Valgrande–: la de Guetses, Casorvía, Malveo... Queda el topónimo La Iría de Sansalvaor, justo entre Las Puentes y Güeches, casi paralela al Preu Sansalvaor: entre La Casa Nueva de La Frecha y Salas de Campomanes, junto al Preu L'Hospital. Tal vez en ambos casos la referencia inmediata al Camino del Salvador, una vez santificado como en tantos otros casos.

Si, en cambio, hacía demasiado calor, se buscaba la sombra de la más boscosa –margen izquierda del río Valgrande–: la ruta desde Fresneo o desde Las Puentes por Las Tablas, El Cabanón, Samiguel d'Herros, Herías... Quedarían Las Puentes –las tres puentes mayores de lo que hoy es Fierros en su conjunto– como lugar de la encrucijada para decidir de nuevo la andadura, según el día o la época del año: incluso con el nombre mal traducido a Puente de los Fierros (inexistente en la memoria de los mayores). Las Puentes: con su género femenino dimensional, en continuidad del romance asturiano con el que tenía en la lengua latina.

Hasta que llegó el paso sobre las mismas riberas más fonderas: por Vegavieyos y Malabrigo (nombre evidente sobre el paraje)

Con las mejoras de los valles y el relativo control de las aguas y los boscajes en las riberas de los cauces, el nombre de Vegavieyos podría completar el mosaico caminero de la zona siglos después: el lugar ya en la misma vega del río Valgrande, por el que descenderían más tarde los caminos de ambas laderas –los caminos antiguos, *vieyos*–, una vez abierto el paso entre las profundidades

y estrechamientos rocosos del río; entre las peñas de Malabrigo: nombre transparente, sólo con mirar aquellas rocas y pendientes más *visiegas* (sombrias) por ambas laderas; o por Tárano y Taranín: zonas calizas donde resuenan más estridentes los relámpagos y los rayos en días de tormentas. Los caminos más altos, a media ladera, los más antiguos no habrían podido antes cruzar las estrechas vegas de Vegavieyos, en algunos puntos rocas peladas sobre las mismas aguas del río.



Fig. 6 – Capilla y hospital de San Bartolo, junto al puente medieval (hoy desaparecido), durante la construcción del ferrocarril. Tras la encrucceya de Las Puentes, dos variantes por una y otra ladera del Valle Payares; por Heros, Samiguel, Tsázaro..., o por Güetses, Casorvía, Malveo...Paul Sauvanaud, ca. 1884 (BNE).

Y así, alternando de laderas, o ya por las riberas del río Fierros, seguirían los caminos del Payares, más o menos paralelos (al sol o a la sombra), hasta juntarse de nuevo en Campomanes: antes, Trambasaguas, las del Güerna, y las del Lena; por algo Regueretsena, justo en La Barraca La Frecha; el '*regueru* que da al río Tsena', El Reguiru L'Esbitsón. Ya de Campomanes abajo, habría que seguir programando andaduras más o menos al sol o a la sombra, pero las dificultades no serían comparables a las de los altos y pendientes boscosas desde El Payares, pues los valles se vuelven ahora más amplios, los rigores de las nieves más suaves, y las pendientes menores.

La inteligencia de los caminantes, en definitiva y a la vista, traducida a la estrategia de los caminos por los montes de Tsena. Varios de estos caminos por el Payares y por el Güerna quedan descritos en el libro *Por las montañas de Lena* (Concepción Suárez, 1998: 71-100).



Fig. 7 – Vista de la ribera de Vegaviños. David Ordóñez Castañón.

Los documentos romeros de un camino: La Berguera y Munistiriu

Tal vez, el enclave toponímico mejor conservado de la desviación del *camín* francés en Samiguel del Río por la vertiente más soleada de Yanos, sea el nombre actual de La Berguera, La Breguera para otros (simple metátesis fónica), la alberguería: manantial abundante –hoy perdidas las aguas en parte–, que fluye bajo el lugar de Munistiriu, recinto suficientemente documentado por David Ordóñez (Ordóñez Castañón, 2014) en un artículo sobre aquella institución monacal. A juzgar por la palabra, al lado del rústico monasterio, en parte aún levantado hoy, se deduce una alberguería primitiva, luego transformada con el tiempo en institución con posesiones, como indican las fincas circundantes: caso de La Iría, con abundantes marcas en el terreno de sembrados hasta épocas recientes.

Justo pasadas las cuadras actuales de Munistiriu, el camino que procedía espacioso de Yanos de Somerón, se bifurca: el *camín* de los carros, el más ancho, se desvía arriba y a la izquierda hacia Fuentes, Espinas, Fresneo...; y el llamado *camín* de las *xarrés*, o el *camín* de a pie, continúa recto hacia Serralba, para cruzar la peña y juntarse de nuevo al que había bordeado las calizas por encima tras Las Varas, en dirección a Fresneo; en realidad, el mismo camino amplio y empedrado, aunque pendiente, que descendía de los altos de Las Morteras; hoy muy difuso entre las malezas circundantes.



Fig. 8 – El Munistiriu, hoy apenas unas cuadras, muy transformadas y semiderruidas. Xulio Concepción Suárez.

4. La desviación romera al Santuario de Bendueños

Ya en Herías, La Fuente los Peregrinos en Trascasa: la bifurcación de los caminos

Finalmente, en Herías, el *camín de peregrinos* no entraban en el pueblo, sino que lo bordeaban por encima; en Pumaralgo tomaban en el camino en llano de Trascasa, donde está La Fuente los Peregrinos; hoy, con las aguas casi perdidas, no se puede beber (sólo para el ganado). La verdad es que esta fuente no se recuerda en el pueblo como de agua potable: tal vez fuera sólo para los animales, o para la higiene de los viandantes. Pero hubo de tener mucho uso, pues conserva todavía un buen barcal, y un recinto amplio de pradera en semicírculo, con un muro en piedra de un par de metros de altura, que protege el conjunto de posibles desprendimientos de las fincas del Hortal, antes siempre sembradas, como indica el nombre.

El *camín de peregrinos* seguía bordeando las casas por detrás de La Güertancima, donde se bifurcaba: a la izquierda, ascendía a Bendueños en marcada pendiente, por El Montán, Castro, La Barrera y El Quentu la Cruz –poco más de un kilómetro en el rodeo–; a la derecha, descendía suave por detrás de La Güertancima y por debajo del Montán, hacia El Cochéu; único tramo, hoy muy conservado y respetado por los propietarios colaterales –unos cien metros–; sin cementos a discreción, y a diferencia de otros tramos por el pueblo, irreconocibles ya en las pedreras enterradas. Volvía a ascender un poco y seguía a Campomanes por Las Cuestas, El Caliru, El Quentu; bastante transitado hoy. La bifurcación, la siguen haciendo los caminantes en estos mismos días, tantos siglos después, una vez reabierto por Sandra L'Albergue de la Capilla junto al Santuario.



Fig. 9 – El Quentu la Cruz, desde el que comienza a divisarse el Santuario de Bendueños. Xulio Concepción Suárez.

Los cofraes, ofrecíos y con escapularios

Paralela a la costumbre caminera que viene del otro lado del Payares, está muy arraigada en todos los pueblos del valle la tradición oral del peregrinaje de los nativos y feligreses a Bendueños. Y hasta en parte se mantiene viva, entre los mayores la memoria de los *cofraes ofrecíos*: los vecinos y vecinas de los pueblos próximos por ambos valles (Payares y Güerna), que caminaban descalzos, con las alpargatas o las madreñas en la mano, a medida que se iban acercando al Santuario de Bendueños. Por el camino de Herías (procedencia sureste), lo hacían a partir del Quentu la Cruz, a unos cuatrocientos metros del Santuario; y por el camino de Alceo (procedencia suroeste), desde La Reguera Malpique, a una distancia parecida.

Se recuerda especialmente esta forma de andadura cuando los feligreses acudían a la novena, en la semana anterior a la Fiesta Bendueños: cuarenta días después de Pentecostés; y, en algunos casos, lo hacían con los famosos *escapularios*: una especie de peto doble sobre los hombros, a la espalda y el pecho, unidos por cordones. Se recuerda también la forma más sacrificada: algunos hacían los últimos metros –unos cien– de rodillas, y rezando el *rosariu*, acompañados de familiares y amigos que los habían ofrecido. Sólo memoria viva, que se va con los mayores para siempre, claro está: cada año se va alguna persona mayor, y con ella, el documento oral; y su imagen sólo conservada en la retina ya casi centenaria tantas veces. No encontramos fotos.

De los cultos prerromanos, a los cultos marianos: la desviación al Santuario de Bendueños

Pero la coincidencia de los *ofrecíos* en el Santuario desde los dos valles paralelos no ha de ser casual. Una tradición mariana tan arraigada entre los nativos pudiera atestiguar una conexión paralela entre los romeros que procedían de la vertiente leonesa por el valle del Payares y el valle del Güerna, respectivamente: si había una creencia lugareña tan arraigada por los pueblos de sendos valles, no sería de extrañar que tuviera su continuidad paralela entre los usuarios de paso. La Virgen de Bendueños fue, y en parte sigue siendo, la protectora de las enfermedades para propios y extraños: muchos creyentes llevan su imagen en la cartera, en el coche...; y hasta los emigrantes de estos pueblos, allá por los años sesenta, la llevaban por tierras europeas o americanas. Como siguen siendo muchos y muchas las que siguen rezando a Nuestra Señora de Bendueños cuando plantean operaciones, se recuperan de enfermedades...

La razón parece evidente: el culto mariano no deja de ser la traducción del culto prerromano a la divinidad gala, *Vindos*, ‘el dios solar’, el que cura las enfermedades, a través de la romanización *Vindonnus* (*Vindos dominus*); el Señor Dios, el Dios Sol, el protector de la salud todo el año. Con Santa María delante, el lenguaje cristiano no haría más que traducir, reconvertir todo un culto prerromano a la nueva religión extendida por los cristianos (Concepción Suárez, 2016: 153-202). Teónimo muy documentado en la toponimia indoeuropea asturiana por Martín Sevilla (Sevilla Rodríguez, 1979 y 1980).

De esta forma, el paisaje cultural y cultural quedaba asegurado por la Iglesia en un lugar tan vistoso como es el pueblo de Bendueños, actualmente mejorado no sólo por los caminos de llegada, sino por el Albergue que da cobijo a los peregrinos, al estilo de la antigua usanza: cama, agua, refugio, alimento..., según la época del año. El mismo nombre de Peña Ubiña –*Penubina*, entre los lugareños– confirmaría los supuestos: primero, la **pinna vindia*, **la pinna alvindia* (la peña dedicada a la divinidad Vindia); luego, la **pinna albinea*, pura traducción semántica de los romanos, con una simple metátesis fónica del adjetivo: desde **lavindia*, hasta **alvindia*, *albinea*..., ya sólo hay unos pasos fónicos repetidos en topónimos semejantes por otros lugares (Concepción Suárez, 2017: 137 ss.).

El objetivo de Bendueños en el GPS virtual de los caminantes actuales

Resulta significativo un dato escuchado a los vecinos de Samiguel del Río estos mismos días: cuando los peregrinos que proceden de los altos de Payares por Polación pasan por el pueblo, ya preguntan por Bendueños³: cuánto queda, cómo está el camino, si hay forma de pernoctar allí... Se deducen dos detalles: que prefieren la versión sosegada de Santa Marina, Yanos de Somerón, frente al rodeo de La Romía, Parana... –la originaria, tal vez–; y que su objetivo es el paso por el Santuario de Bendueños, como parada importante en el camino del Salvador a Oviedo o a Compostela –la que se fue asentando con las nuevas comunicaciones–.

Otras coincidencias de los valles en Bendueños

Como se fue apuntando, la toponimia conserva varias alberguerías conectadas por el *camín* de peregrinos del Payares y por el *camín* francés del Güerna. Ya se dijo que el nombre de La Berguera –o La

Breguera—, junto a Munistiriú supone un primer dato caminero evidente por el Payares; lo mismo que su correlato en el Valle del Güerna, casi simétrico en altura, en Riospaso: La Belguería, justo a la entrada sur del pueblo, no por casualidad junto a lo que fue L'Horro los Probes, derruido hace unos años inexplicablemente. Sólo queda el nombre para contarlo: y mientras sigan los mayores en el *pueblu*... Tampoco es casual que hoy mismo Riospaso conserve otra alberguería, ya moderna, en lo que se llamó El Palacio, poco más abajo, hacia la iglesia. La tradición caminera conectada, una vez más, sólo en la memoria de los nombres.

Ambos albergues del Güerna y del Payares confluyen sus estelas junto a la iglesia de Bendueños, en la llamada Casa los Frailes: l'Albergue actual (o Casa de Novenas); o la Caballeriza: cuadra en la estancia baja del aldeaño de la iglesia, que se decía destinada a las cabalgaduras; la sala superior se creía destinada ciertos peregrinos, enfermos, curas, frailes mismos... Voz oral ya muy difusa en estos días. No obstante, el acceso a la Casa de la Cofradía debía ser muy restringido: según los documentos, sólo accesible a curas y cofrades, por lo que romeros debían pernoctar en la Casa de Novenas.

L'Hospitalón de La Cortina, La Casa las Novenas de Carraluz...

Con otros hospedajes parecidos por ambos valles simétricos, traducidos a otros nombres semejantes. Por ejemplo, en La Cortina, sigue en pie, aunque muy transformado en usos ganaderos, L'Hospitalón —para otros, La Casona—: un caserón relativamente conservado en dos plantas, con las puertas orientadas al saliente; y con signos visibles de las estancias que fueron habitadas: *cebatos*, tablones, paredes con el fumo y el sarrío del *tsar*... En la planta inferior, las cuadras; y, entre ellas, un arco en piedra *toa-toba*, piedra pómez— que se dice fue entrada a la capilla del hospital. En la memoria de los nativos sigue muy arraigada la voz oral de que L'Hospitalón fue alberguería de peregrinos.

Poco más allá de La Cortina y Piñera, por el camino antiguo a Carraluz sigue la memoria de La Casa de Novenas: un edificio anexo a la iglesia de Santiso, por su pared sur, hoy conservada en parte, con un portal que tuvo delante, ahora desaparecido; también tenía un rincón con signos de que se hacía el fuego del *tsar*, por lo menos para calentarse. Dicen los del *pueblu* que servía de refugio a los caminantes de paso por el *camín* a Bendueños. El nombre de Las Novenas parece justificado también: la capilla en honor de San Tírso, era muy frecuentada por fieles en busca de la salud pedida o perdida, sobre todo para los *güesos*; así se conservaron con el tiempo restos de muletas, manos de cera..., ofrecidos al *Sentu* —San Tírso— con carácter suplicatorio.

Y un dato importante: en La Casa las Novenas de Carraluz había unos hábitos disponibles para los *ofrecíos*, que los solían llevar durante la procesión alrededor de la Iglesia, por La Campa; los hábitos solían ser los que dejaban los fieles muy agradecidos, después de conseguir la gracia pedida; otros, los ponía la iglesia a disposición de los que venían sin ellos para rezar y ofrecerse. Estos hábitos tenían dos tamaños: para los guajes y para los mayores.

Esta iglesia de Santiso, bajo el pueblo, fuera de las *caleyas*, tenía funciones en algo parecidas a la de Bendueños, aunque menos frecuentada, menos vistosa a media ladera; pero en algo recuerda un pequeño santuario a juzgar por la creencia popular; por ejemplo, tenía dos partes: la del altar, el presbiterio, que estaba cerrada al público con una verja; y la de la nave, con la puerta de salida siempre abierta a los vecinos o caminantes de paso; no se cerraba nunca. Por eso, al otro lado de la verja había un cepu donde los fieles echaban los donativos, que así quedaban protegidos de alguna manera.

5. Con una leyenda para justifica el Santuario Mariano: la fuente santa

Una leyenda muy arraigada, recuerdan los vecinos y vecinas de Bendueños, y algunos mayores de los pueblos circundantes: la Virgen que se apareció a unos segaores en forma de imagen de madera. Y se apareció —reza en la voz oral— en La Fuente Santa: el manantial de aguas bajo el pueblo, siempre consideradas medicinales por los vecinos; un agua que brota de la piedra sillar en

la finca La Güerta la Fuente –hoy Preu la Fuente–, a pocos metros bajo las casas, por El Camín de Peregrinos a Campomanes. Con el desarrollo de las carreteras y el estrechamiento de los caminos empedrados, y la invasión de los artos y las *xebes* colaterales, esta fuente se fue quedando casi olvidada en el silencio de aquellas fincas; pero el pequeño chorro, siempre fresco y cristalino, nunca ha dejado de fluir *migaya*. Bien lo saben los andarinos y andarinas de a pie cada año que vuelven por el camino antiguo al Santuario de Bendueños. Seguimos bebiendo en ella.

Con una nota más entre otras sensaciones imaginadas y transmitidas en la infancia: el agua siempre nos sabía a *anís dulce*. Por esto, siendo *guajes cansaos de andar a yerba*, los mayores nos mandaban a por agua a esta fuente, convencidos de que era mucho mejor que el de las otras de las fincas del contorno. No valía el agua del *preu* donde se estaba segando o *agarabantando*: por fuerza había que *dir catar agua* a La Fuente Santa. Una vez con el barril o la lechera ante el caño, lo primero que hacíamos era beber nosotros, sobre todo para convencernos de que estábamos bebiendo un agua poco menos que milagrosa: paladeábamos despacio un trago tras otro entre los dientes y los labios, a ver si con ello aparecía un poco de anís que compensara la sensación de yerba y de calor a la hora de *esparder maratsos*.

Una Virgen, sobre una carreña arrastrá por la *parexa* en el *camín* de los peregrinos

Recuerdan los vecinos y vecinas la leyenda (Concepción Suárez, 2014: 559-562): que, un día de verano, allí se apareció La Virgen de Bendueños a unos *segaores*; llevaban segando desde el amanecer, y, a eso del mediodía, la sensación de cansancio y de agotamiento fue tan grande que se dirigieron a la fuente para calmar la sed. Bebieron ansiosos y agradecidos, sobre todo, porque estaban comprobando que ese día el agua sabía intensamente a un dulce anís. Ilusionados y reanimados para seguir segando con fuerzas redobladas, levantaron la cabeza del manantial, y entonces comprobaron que, entre la yerba espesa tras la fuente, se había levantado estática la figura de una Virgen que los miraba complacida.

Asustados los *segaores* –continúa la voz oral– subieron nerviosos al pueblo para comunicar la noticia y llevarse con ellos la figura de la imagen aparecida. Bajaron todos los vecinos y vecinas con una *parexa* de *gües* y una *carreña*, dispuestos a subir la Virgen a la ermita del pueblo. Pero se corrió la voz por todos los *tsugares* de la redonda, y entonces subieron los de Campomanes a reclamarla como suya, puesto que estaba en el *camín* de peregrinos que descendía también a su pueblo.

Y comenzaron las disputas. Los de Campomanes trajeron fuertes *parexas de gües*, y una carreña grande para llevarse La Virgen *camín* abajo de la ladera. Pero los poderosos bueyes no fueron capaces de mover del sitio la carreña con la imagen, a pesar de que era cuesta abajo. Cabreados con sus bueyes, volvieron a Campomanes y trajeron otra *parexa* más fuerte: pero tampoco pudo mover la carreña de la fuente. Entonces, pusieron en *gabita* las dos *parexas*: no arrastraron ni unos centímetros la carreña con la Virgen del lugar de la fuente...

Tocó el turno a los de Bendueños, con su *parexa* más humilde: un par de *gües* normales, más bien *ruinos*, los del pueblo. Y, sin más problemas, a la primera, subieron la carreña con La Virgen por el camino pendiente y empedrado, el de los peregrinos, a pesar de que era cuesta arriba. Sin más discusiones, comprendieron todos los presentes en *conceyu* que La Virgen quería *dir pa Bendueños*. Y se acabaron las disputas: entre la Virgen y los bueyes más *ruinos*, dejaron la cosa en paz.... Desde entonces la imagen está en El Santuario de La Campa, con su fiesta celebrada cada año en primavera. Y los vecinos y vecinas de Campomanes nunca más pusieron en duda la voluntad de la Virgen en este punto. Por esto, cada año acuden como romeros a la campera, como si nada hubiera pasado...

La justificación de la salud en el Santuario, ahora, con el culto al agua también

En fin, en esa ininterrumpida sucesión de las culturas, se van tejiendo elementos confluyentes en cada tiempo; en este caso, la sencilla cristianización del orden simplemente natural también: el agua que da vida y mantiene la salud diaria, unido al Sol, la luz, el calor tan necesario en las montañas; el valor imprescindible de un manantial saludable, y en verano especialmente; el culto debido al agua.

Y, así, se podrían ir tejiendo los nombres de Vindonnus y de Santa María: el culto precristiano y el culto mariano. Con el relato literario, una vez más, la imaginación, la ilusión, la creatividad popular, nos dejó esta pequeña trama oral que, sin duda, años atrás pasaría de *güelos* a nietos en las noches invernales *al mor del fueu* del *suelu*, junto a la lumbre; porque ello sería posible sólo entonces, en unos tiempos tan lejos de la televisión y las redes sociales, en que los niños escucharían sin parpadear una de tantas interpretaciones sobre la historia de cada paraje del poblado y del entorno. El paisaje religioso en este caso.



Fig. 10 – Presbiterio del santuario. En el centro de la foto, la imagen de la Virgen de Bendueños (s. XVIII), colocada sobre las andas procesionales. Sobre ella, en una peana elevada, la talla románica de Santa Bárbara (s. XII). Xulio Concepción Suárez.

En definitiva, tal vez la justificación de un Santuario con nombre prerromano de milenios antes de llegar los cristianos. La versión de La Fuente Santa puede significar, sin más, la transformación de un centro de culto pagano (que se decía), dedicado al dios Vindos (el ‘dios blanco, el sol, que cura las enfermedades’). Aquel primitivo culto de los nativos sería aprovechado sabiamente por los cristianos para transformarlo (reconducirlo) hacia los nuevos tiempos romanos y medievales. Y así se iría desarrollando una nueva religiosidad popular, anteponiendo, simplemente, una Santa al nombre del dios precedente.

De esta forma reconducida, el nuevo culto a La Virgen María llevaría consigo todas aquellas otras creencias precedentes, ya arraigadas entre los nativos de la zona: curar, sanar, mejorar, prevenir..., en la salud de personas y ganados, comenzando con el calor del sol, y continuando con las aguas medicinales, por supuesto. Hoy se celebra la fiesta anual de primavera con diversos nombres: La Virgen de Bendueños, l’Asunción, La Virgen de Pentecostés... Pero siempre con Bendueños y su magia sanadora detrás.

La confluencia final en Campomanes

Como se vino apuntando, los diversos caminos romeros por los valles del Güerna y del Payares, confluyen en Campomanes; desde Bendueños, el camino del Payares (el de Herías) y el del Güerna (el de Alceo los Caballeros y La Cortina) continúan ya unidos ladera abajo hacia Campomanes; un camino bien conservado hasta los años setenta: amplio, empedrado en buenos tramos, uniforme en el descenso, con gruesos muros de piedra entre las fincas colindantes, de forma que la caja de la andadura no se viera nunca afectada al paso de personas o carruajes. Hoy, en cambio, intransitable en su mayoría, una vez que las pistas todoterreno y las carreteras lo consideraron innecesario.



Fig. 11 – El Santuario de Bendueños: la convergencia visual de las vertientes y los caminos.
Xulio Concepción Suárez.

El camino descende por el barrio inferior del pueblo en dirección noreste, pasa delante el Horro Florentina, sigue por Solapresa, La Fuente Santa, Tsamas, El Capitán, El Tarrañín, Nocea, Los Varitsongos, Casafraes, Valdefraes...; por cierto, de nombres evidente: la casa de los *fraes*, el valle de los *fraes* (los hermanos); lo mismo que Fraimanes, al otro lado de la loma en la vertiente de Herías a Samiguel d’Heros, al paso del camín de los peregrinos también. Finalmente, el camino entra por El Casti3n (el castill3n, el castro grande antiguo), barrio cimero de Campomanes; pasa por La Fuente’l Vatsé, La Vega..., y seguirá cauce del río Lena abajo, tras La Puente Briendes y El Palacio Revillagigedo.

El mismo Jovellanos, en sus diversos viajes por el Pajares, habla de la importancia de Campomanes como lugar de paso y de estancia por los caminos, si bien con bastantes incomodidades a veces; con mejor estancia, otras:

“En el lugar de Campomanes se halla muy decente posada, con cuyo auxilio y el de una muy cuidadosa y limpia asistencia que se logra a poca costa, empiezan a olvidarse las molestias de un viaje y de un camino penoso [el de León a Oviedo, sobre 1765]. Allí tuvimos, entre otras cosas, regaladísimas truchas, buena leche y excelente fruta; y vea usted que nada nos faltó para hacer una cena bucólica de las más agradables de todo el viaje” (Jovellanos, 2003: 58).

Pues, ciertamente, Campomanes debió desarrollar con el tiempo toda una estructura de instalaciones y servicios, por precarios y rústicos que fueran, al servicio de caminantes, viajeros, arrieros..., lamentados por Jovellanos en alguno de sus viajes más incómodos, que le debieron resultar menos placenteros para la estancia. Pero abundan unos cuantos nombres y restos arquitectónicos, más o menos conservados en torno al camino: La Ponte Briendes, La Casa Postas, L’Hospital –documentado por Alberto Montero Prieto (1993: 137ss)–, La Capilla l’Hospital, El Portal3n, La Pará, La Ferrería, Ferreras, El Baite, El Bite (cruces de carreteras actuales), La Fuente’l Caño, La Rúa...

En fin, siglos atrás, cuatro caminos por sendas laderas enfrentadas sobre los ríos del Payares y del Güerna: dos, más al sol para los días malos, invernizos, con los suelos *barrizosos*, *anublados*; dos más a la sombra para los más soleados, *agostiegos* y sofocantes, al frescor de los boscajes que miran más bien al norte. Como se dijo al principio, habría que elegir, incluso con algunos condicionantes añadidos: el acecho de los salteadores, más frecuentes por las rutas más trilladas; o la necesidad de limosna o de cobijo fuera de los pueblos más frecuentados... Y otros imprevistos ocasionales en tiempos bastante más precarios para los caminos también: en palabras de Marcos García: “Los

caminos del monte son perecederos, pero no persistentes. Si un corrimiento de tierras borra o sepulta uno, el tránsito humano vuelve a trazar otro, si no exactamente por el mismo sitio, por lugar inmediato” (García Martínez, 1954: 424).

Ya desde Campomanes, las dificultades serían bastante más llevaderas sobre las espaciosas vegas y riberas del río Lena; y así se fluyen las cuatro versiones romeras ya más unificadas, camino Corneyana, L’Escobal, Alceo Felgueras, Palacio, Santa Cristina, La Vega’l Ciegu, La Ponte... Y La Pola, Mieres del Camino..., que sigue marcando la ruta en la palabra.

En definitiva, como dice Pablo Ardisana, porque:

*“Acaso el camino comienza
en las palabras para lentamente
ir hilvanándose en los pasos,
esfuerzos, sed, fatiga...”*
(Pablo Ardisana)

En conclusión

Una vez más, por el lenguaje del suelo, por las palabras del paisaje, siempre escuchadas a los lugareños, llegamos a dibujar trazados de caminos con frecuencia olvidados —o silenciados, excluidos— por intereses diversos: en el caso del *camín* francés, se diría que no hay derechos de exclusividad, como tampoco lo confirman los documentos escritos; no hay uno que haya sido utilizado siempre, en todas las épocas del año, en todos los tiempos desde el principio de las peregrinaciones, ni que tenga un sólo nombre en todo su trazado.

Porque en valles tan profundos, boscosos, pendientes, como los de Payares y Güerna, no sólo podría haber un camino, si no que, por los topónimos, por la memoria oral —y por los escasos documentos textuales y gráficos— deducimos hasta cuatro variantes. Como tampoco hay un solo nombre: no sólo se llamó *camín del Salvador*, sino que en los distintos pueblos lo recuerdan como *camín de peregrinos*, *camín francés*, *camín de los romeros*...; lo de *camín xacobéu*, se oye menos y parece más reciente.

Tampoco habría que llegar a un sitio concreto en cada valle, sino que los romeros hacían sus desvíos, más o menos, programados, o siguiendo las costumbres de los nativos con los que convivían un tiempo casi por obligación; siglos atrás, las distancias no se recorrían en los tiempos con los que medimos ahora los espacios a recorrer. Una vez más, la unidad, pero dentro de la diversidad: la caminera, la religiosa, la multicultural, la etnográfica —la etnolingüística, en su conjunto— también.

Notas

- 1 Luis VII de Francia (1120 – 1180), llamado “el Joven”, se casó en segundas nupcias con Constanza de Castilla (1136 – 1160), hija de Alfonso VII de León y Castilla. Quizás por sus fuertes convicciones religiosas emprendió en 1154 la peregrinación hacia Santiago, inicialmente de incógnito. Al descubrirse su identidad, su suegro decidió acompañarlo en su peregrinaje por el norte pensinsular, escoltados los dos por un séquito de nobles y prelados.
- 2 Roberto Gaguin (Calonne-sur-la-Lys, Artois, 1433 - París, 1501). Ministro General de la Orden Santísima Trinidad; destacado humanista, amigo personal de Erasmo de Róterdam, y gran reformador; escritor, autor de varias obras.
- 3 Según datos de los albergues municipales, aproximadamente el 90% de los peregrinos eligen esta vía.

Bibliografía

- CONCEPCIÓN SUÁREZ, X. (1998): *Por las montañas de Lena: una lectura del paisaje a ritmo de silencio y de mochila*. Oviedo: Ediciones KRK, p. 71-100.
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, X. (2014): *Por los pueblos de Lena. La voz de los mayores, los oficios artesanos, los cambios de los tiempos*. Oviedo: Edita Hifer.
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, X. (2016): “La toponimia sagrada de Los Picos: del Monte Vindio a Covadonga...”, en *Covadonga: Historia y arte, Naturaleza y tradición*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, p. 153-202.
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, X. (2017): *Diccionario etimológico de toponimia asturiana. Edición revisada y actualizada*. Oviedo: HiFer Editor.
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, X. (2018): Entre la Meseta y el mar, siempre por los caminos de Lena, *Revista Vindonnus*, 2.
- DÍAZ PALACIOS, E. (1991): El monasterio de Santa Eulalia de Herías, en *Repoblación y Reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*. Aguilar de Campoo : Centro de Estudios del Románico.
- DÍEZ ALONSO, M. (1996): *Historia y actualidad de la Villa y Real Colegiata de Santa María del Arbas del Puerto*. León: Gráficas TECNICROM.
- DÍEZ MENOR, J. (1964): Prólogo, en *Las primeras rutas jacobeanas (parte documental)*, de Vicente José. Oviedo: Imprenta La Cruz.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, J. & CONCEPCIÓN SUÁREZ, J. (2013): *La Ermita de Nuestra Señora de La Brañuela: Viajeros, peregrinos y vaqueros en el camino allerano por el puerto Vegará*. Imprenta Gófer. Cabañaquinta.
- GARCÍA LOBO, V. y J. M. (1980): *Santa María de Arbas. Catálogo de su archivo y apuntes para su historia*. Madrid.
- GARCÍA LOBO, V. (1987): *Santa María de Arbas*. León: Hullera Vasco-leonesa.
- GARCÍA MARTÍNEZ, M. (1954): El monasterio de Santa María de Parana, *BIDEA*, 23. Oviedo., p. 413.
- JOVELLANOS, G. M. (1993): Cartas del viaje de Asturias. (Cartas a Ponz)- Ediciones KRK. Oviedo.
Libro de la Regla Colorada. Archivo de la Catedral de Oviedo, folio XIX, línea 20.
- MONTERO PRIETO, A. (1993): *La ruta jacobea en Asturias. Hospitales de peregrinos en las rutas desde los puertos de La Cubilla, Pajares, Piedrafita, Vegarada y San Isidro hasta la S. I. C. B. M. de San Salvador de Oviedo*. Mieres del Camino: Imprenta Firma.
- ORDÓÑEZ CASTAÑÓN, D. (2014): *Arquitecturas olvidadas en la montaña central asturiana: el munistiriu de llanos*. XI CIATTI. Congreso Internacional de Arquitectura de Tierra. Cuenca de Campos, Valladolid.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, M. (1979): Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos en el norte de la Península Ibérica, *Memorias de Historia Antigua*, III, Universidad de Oviedo, p. 261-271.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, M. (1980): *Toponimia de origen indoeuropeo prelatino en Asturias*. Oviedo: IDEA, p. 84-99.
- TORRENTE FERNÁNDEZ, I. (2006): El monacato en el territorio de Lena: sociedad y poder, *Territorio, Sociedad y Poder*, 1, p. 221-238.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M^a. y URÍA RÍU, J. (1948-1949): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*.- Tomos I, II, III. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Arquitectura y religiosidad: la ampliación del Santuario de Bendueños en su apogeo económico y espiritual (ss. XVII-XVIII)

David Ordóñez Castañón*

Xulio Concepción Suárez**

1. Introducción

Como sucede en la mayoría de construcciones históricas, el edificio del Santuario de Bendueños es resultado de un largo proceso de transformaciones arquitectónicas, acaecidas desde su fundación, en fecha incierta (al menos desde el s. X) hasta hoy en día. El cuerpo principal del templo fue reconstruido íntegramente a finales del s. XVI (fecha de la que datan la nave, portada y sacristía), si bien se fueron agregando consecutivamente otras construcciones (la Casa de la Cofradía, la Casa de Novenas o Casa los Frailes, el Camarín, el pórtico y el Cuarto de las Arcas, además de altares y capillas). La mayor parte de ellas fueron levantadas en el transcurso de apenas cien años, entre los siglos XVII y XVIII, coincidiendo con una época de auge del culto popular mariano y de bonanza en el campo asturiano. El conjunto resultante, de tipología comparable a otros santuarios marianos en Asturias, contiene los espacios oportunos para satisfacer las necesidades derivadas del culto, las peregrinaciones, las solemnidades y festividades multitudinarias, la cofradía sacerdotal y la administración de su patrimonio.



Fig. 1 – Vista del pueblo de Bendueños, un paisaje típico de la montaña central asturiana. Las ampliaciones y mejoras de los edificios religiosos en los siglos XVII y XVIII se deben en buena parte al aumento de la productividad agrícola. Julio Tomillo – Flash Lena.

* david.ordonez.castanon@gmail.com

ETS de Arquitectura, Universidad del País Vasco UPV/EHU

** xulioocs@gmail.com

Real Instituto de Estudios Asturianos (RIDEA)

Afortunadamente, se conservan dos fuentes fundamentales para su estudio: el Libro de Fábrica (1666-1763) y el Libro de la Cofradía de Sacerdotes (1716-1747), que aportan abundante información de diversa índole sobre este periodo histórico. Gracias al primero, a través de sus cuentas (y, especialmente, de las anotaciones que las acompañan y de las visitas pastorales) podemos conocer la historia del edificio (obras de ampliación, mantenimiento y embellecimiento), de su mobiliario y ajuar litúrgico (adquisiciones y reparaciones, tanto de materiales fungibles como de otros bienes suntuarios); también ofrece interesantes datos sobre la administración de sus rentas (censos, aparcerías de ganados, fincas, etc.), sobre las aportaciones de los devotos (limosnas, ofrecimientos), sobre prácticas rituales y festividades, etc. El segundo libro informa sobre la peculiar cofradía de sacerdotes fundada en el santuario, recogiendo actas de sus acuerdos, estatutos y relación de cofrades.

Sendos manuscritos fueron examinados ya por D. Agustín Hevia Ballina (1996), sin embargo, lo que ahora se pretende es profundizar en la situación económica y religiosa del santuario en su etapa de mayor prosperidad (ss. XVII y XVIII), tratando de explicar la eclosión constructiva del mismo y la funcionalidad de los nuevos espacios, en relación con el contexto productivo, social, y espiritual de la montaña asturiana.

2. Prosperidad agraria y pujanza económica

El siglo XVI y la huella del renacimiento en Bendueños

El siglo XVI fue un periodo de desarrollo económico débil en Asturias. En términos arquitectónicos, la región permanecía en una posición marginal dentro del panorama artístico español, lastrada por la generalizada pobreza de sus poblaciones, su aislamiento geográfico e irrelevancia política. El arte del renacimiento llegó con retraso al Principado y su impacto fue limitado fuera de la capital y de algunos centros monásticos relevantes. Salvando puntuales excepciones, los elementos renacentistas no abundan en el medio rural. La penosa situación económica de las aldeas, dependientes de una agricultura y ganadería aún renqueante, no permitía la renovación de las primitivas iglesias parroquiales.



Fig. 2 – Vista desde la campera del santuario, con la Casa de la Cofradía en primer plano (adosada a la iglesia) y la Casa de Novenas a la derecha (frente al pórtico). Julio Tomillo – Flash Lena.

Por esta razón, la obra de reconstrucción del santuario de Bendueños, emprendida en 1581, no debe ser desdeñada a pesar de su modestia. Fue encargada al maestro cantero trasmerano García de Buega¹, que en ese momento ejercía como aparejador en la Catedral de Oviedo. La portada principal, diseñada de acuerdo a los modelos cultos del renacimiento, refleja la preocupación humanística por alcanzar la belleza formal mediante la armónica proporcionalidad entre sus partes; conceptos innovadores que coexisten con la tradición constructiva gótica, especialmente en la ejecución de las bóvedas, hoy desaparecidas casi por completo. La Casa de Novenas, reformada posteriormente, podría datar de este mismo periodo².

Tras una obra tan costosa, el santuario no debió afrontar grandes transformaciones durante algunas décadas. Los siguientes trabajos de cierta envergadura reflejados en el Libro de Fábrica fueron los de la Casa de la Cofradía. Ya estaba en construcción en 1668 y no fue concluida al menos hasta 1678, momento en el que se abonaron 1600 reales a los canteros (AHDO, f.24r). La duración de la obra (más de 10 años) sugiere la insolvencia del santuario a mediados del s. XVII. Ciertamente, los primeros registros del libro revelan escasos ingresos, que procedían básicamente de las rentas de dos prados y de las limosnas del cepo, del terno y de las veces que se salía con la imagen pidiendo por los lugares.

Los aumentos productivos en el campo asturiano (ss. XVII y XVIII)

Sin embargo, en los años posteriores la capacidad económica del santuario mejoró significativamente, pudiendo emprenderse sucesivas obras de ampliación y mejoras, como veremos a continuación. Se trata, en realidad, de un fenómeno común a la mayoría de iglesias rurales, que ha de contextualizarse en un periodo de recuperación socioeconómica del campo asturiano. La introducción del maíz a comienzos del siglo XVII supuso una auténtica revolución en el medio rural (sobre todo en los valles costeros y centrales). La *borona* ofrecía rendimientos agrícolas muy superiores puesto que no reemplazó a los cultivos anteriores, sino que se combinó con ellos (principalmente la escanda), permitiendo la intensificación del aprovechamiento del suelo. Además, estos cambios repercutieron positivamente en la ganadería, ya que también aumentó la producción de forrajes (Fernández Álvarez, 2005), redundando en el incremento de reses bovinas. Aunque buena parte del ganado era propiedad de los vecinos, también se extendió la cesión en aparcería³, que, en zonas de montaña como la que nos ocupa, debía suponer aproximadamente un tercio del total (Rodríguez Gutiérrez, 1984: 105).

Las nuevas condiciones productivas se tradujeron en un notable crecimiento demográfico y en la mejora de las perspectivas de vida del campesinado, pero favorecieron especialmente a los propietarios rentistas, que aprovecharon su poder para beneficiarse del aumento de los excedentes a costa de los colonos. Por tanto, clero y nobleza dispusieron entre el siglo XVII y XVIII de mayores recursos para abordar la renovación de palacios y edificios eclesiásticos en toda Asturias, incorporando el barroco como estilo predominante. Como sucedió en nuestro caso, se agregaron nuevas capillas y edificios funcionales y los interiores fueron enriquecidos con esplendorosos retablos, pinturas, mobiliario, y otros ornamentos.

La eclosión constructiva en Bendueños (1685-1744)

La contabilidad de la fábrica de Bendueños refleja, por un lado, un significativo aumento de los ingresos desde las últimas décadas del s. XVII procedentes de nuevas rentas, del aumento de la comuña y también del incremento piadoso, con abundantes donaciones, tanto por parte de nobles locales como del vecindario devoto. Por otro lado, muestran el afán por mejorar el propio edificio, con importantes desembolsos destinados a las sucesivas obras de reforma, así como para la adquisición de nuevo mobiliario y ajuar litúrgico.

Si bien la Casa de la Cofradía se había concluido en 1678, no sin dificultades, la mejora económica de la fábrica permitió afrontar pocos años después numerosas obras simultáneamente. Así, en 1685 se arregló parte de una pared y techo deteriorados, se realizaron dos altares colaterales (con

frontales y pinturas) y se enlosó la nave (por cuyo elevado coste hubo de recurrirse al anticipo de D. Sebastián Bernardo de Miranda, señor de Campomanes) (Hevia Ballina, 1996: 512).

Saldadas las deudas, y tras un lapso en el que los ingresos se invirtieron en comprar ganados para la comuña, con el s. XVIII comenzó una nueva fase de transformaciones: en 1702 el camarín ya estaba en construcción, obra que costó cerca de 1500 reales (a los que hay que sumar los gastos de retejado, acarreo y otros arreglos) y cuyo pago generó ciertas disputas (Ordóñez Castañón, 2017). También se reformó la Casa de Novenas (1702) y se recibió la cajonería de la sacristía (1701), una magnífica obra de carpintería para guardar con la mayor decencia los ornatos del santuario. A los pocos años, considerando el Visitador “tener alcance bastante este santuario”, mandó que se pintase el camarín, trabajo culminado en 1710 con un coste de 1100 reales, que fue calificado de “exorbitante”, aunque justificado dada la suntuosidad del resultado (AHDO, f. 118v-127r).

Las obras volverían una década después, aunque entremedias se hicieron algunos trabajos menores (arreglos en el campanario, tareas de retejado, etc.). En 1721 la capilla de San José –quizás un vestigio de la primitiva iglesia– se encontraba “a pique de arruinarse”, por lo que fue reconstruida y se trajo una nueva imagen (el retablo se hizo en 1772). También se encargó un retablo para la capilla mayor (no sabemos si nuevo o aprovechado), ya que el anterior no debía lucir lo suficiente para el empaque del santuario, y se trajeron más confesionarios (AHDO, f. 161).

En el último periodo de obras que recoge el Libro de Fábrica se amplió o reformó la Casa de Novenas (1741) y se reparó la Casa de la Cofradía. Poco después (1744) se construyó el pórtico (probablemente en sustitución de uno previo), por el que se pagaron 896 reales, y al mismo tiempo se hizo el Cuarto de las Arcas, pegado a él, en donde se habían de guardar las crecientes donaciones en especie que hacían los devotos (pan y arvejos sobre todo).

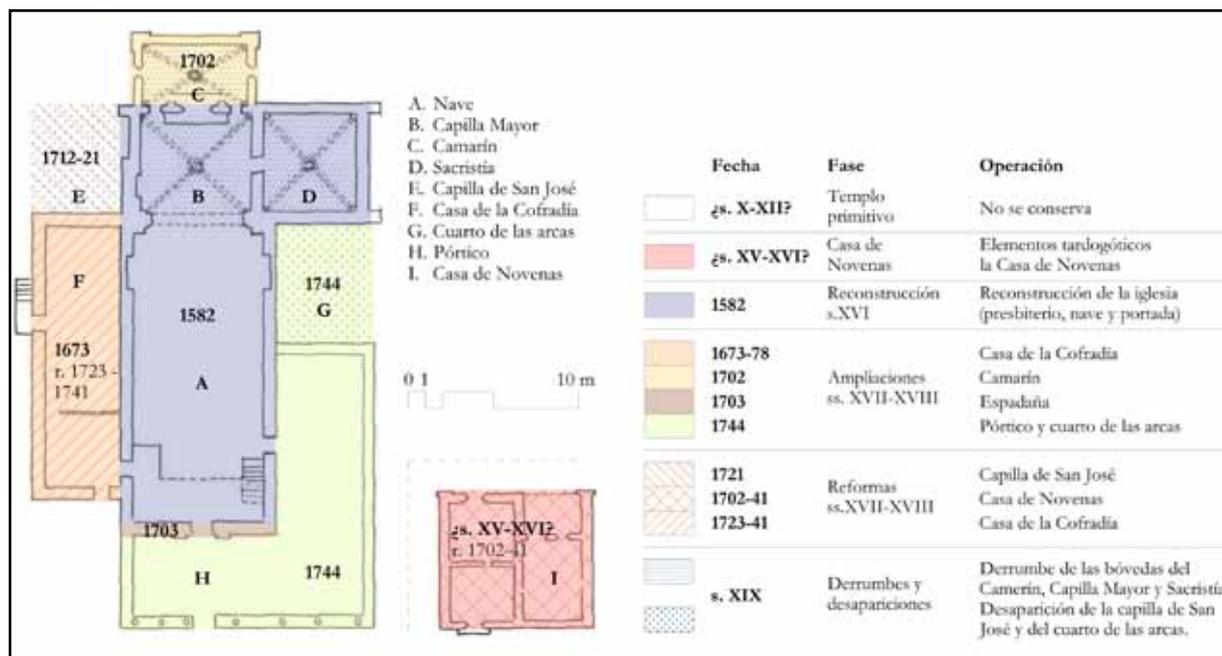


Fig. 3 – Síntesis de fases constructivas del Santuario de Bendueños. Análisis de los autores sobre levantamiento de Germán Ramallo.

La comuña de la Fábrica

Esta eclosión arquitectónica se explica en parte por el incremento de las rentas procedentes de la comuña del santuario. Hasta 1685 no constan ingresos por aparcerías y son, al principio, de ovejas y carneros principalmente. En los años posteriores, parte de los fondos disponibles se fueron invirtiendo en ganado vacuno, que era dado a varios llevadores⁴. La adquisición de nuevas reses fue

una constante en las siguientes décadas, lo que permitió la realización de nuevas obras a medida que se recuperaba, con creces, la inversión. Así, el recuento de 1719 manifiesta el crecimiento de la comuña, que ese año se componía de dos vacas, otras cuatro preñadas y otras tres “con *ternal* al pie”, tres novillos, cinco magüetas y otras tres preñadas, tres *añojos* y algún otro ganado ovino. El precio de venta de una vaca oscilaba normalmente entre los 80 y 100 reales, hacia 110 los bueyes, los novillos hacia 80 reales y cada carnero un ducado (11 reales).

Al aumentar el número de reses dadas en aparcería se hizo necesario llevar un control riguroso de las mismas en un libro de registro⁵. La comuña era mayoritariamente de vacuno, aunque también había algunas cabezas de ovino. Anualmente, a menudo en el mes de octubre, el mayordomo procedía a recontar el ganado que llevaba cada cuidador, visitando para ello los pueblos donde se encontraba (Herías, Llanos, Jomezana, Zurea, Piñera, Ronzón, etc.). Anotaba cada una de las reses, señalando el tipo y edad (vaca, xato/a, novillo/a, magüeta, anoyo/a, ternal...), también el color (pardo o sanguíneo, casi siempre), e incluso su nombre propio (Parda, Moca, Garrafa, Cotolla, Pinta, Maniega...). En el caso de las vacas, especificaba si estaban preñadas o tenían crías. Junto a cada res, el mayordomo siempre indicaba el tipo de contrato de aparcería, que normalmente era *medio a medio*, aunque también había alguno *a la ganancia* (Real Academia Española, 1780).

En una comuña de *medio a medio*, el propietario y el llevador aportaban la mitad del valor del ganado, de modo que las pérdidas y las ganancias se dividían por igual y el desempeño del criador se veía compensado por el aprovechamiento íntegro de los esquilmos (la leche, para hacer *mantegas* y *quiso*; el *cutso*, para abonar las tierras, y la fuerza de tiro del animal). El contrato *a la ganancia* era mucho más gravoso para el aparcerero ya que el propietario recuperaba el capital antes de dividir el lucro, “de manera que si mueren o padecen menoscabo algunas cabezas apreciadas, lo que faltare para completar el capital, se ha de sacar de la cría, o del aumento de valor que hayan tenido las demás cabezas apreciadas que hubiere en la comuña antes de partir las ganancias”. No obstante, el contrato podía deshacerse si el tenedor reintegraba a la fábrica el importe de su participación, como vemos en el ingreso de “cincuenta y cuatro reales que el susodicho [Matías Gutiérrez, de Llanos] tenía sobre la comuña y la deshizo” (AHDO, f. 125r).

En el Libro de Fábrica se reflejaba anualmente el importe de todas las transacciones del ganado, tanto el “descargo” causado por las “entradas” (adquisiciones) como el “cargo” de las “salidas” (ventas), desglosándose el monto que correspondía respectivamente al santuario y al llevador en función del tipo de contrato. A veces, cuando se vendía una res, se indicaba que se había llevado “a la feria”. Las pérdidas también quedaban apuntadas, en uno u otro libro, especialmente cuando se producían por alguna causa aciaga, bien por enfermedad, por “haberse despeñado” o “de los lobos”. En estos casos, el pellejo del animal se recuperaba y se repartía de acuerdo al tipo de contrato. En el libro de registro también se reflejaba si había habido alguna incidencia reseñable con el tenedor como, por ejemplo, que acumulase deudas con el santuario. Asimismo, el Visitador revisaba la gestión de las comuñas, mandando en varias ocasiones que el mayordomo se deshiciese de aquellas reses más viejas y menos provechosas y apercibiéndole para que ningún aparcerero trocase o vendiese animales sin consentimiento.

Rentas de la *Fábrica*

A diferencia de otros centros religiosos, el santuario apenas percibía rentas de bienes raíces. Sólo tenía la mitad del prado de Puertas, en términos de Reconcos (siendo la otra mitad de la parroquia de Telledo), cuya renta se pagaba habitualmente en escanda. Tenía también una pieza de prado en la mortera de Fabares, en Mamorana.

Aunque no fuesen ingresos realmente significativos, se perdieron en 1806, cuando D. Ramón Valledor y Navia, juez primero del concejo de Lena, mandó que se rematasen las fincas de diversas instituciones, entre ellas las pertenecientes al Santuario de Bendueños, atendiendo a una Real Orden para la venta de bienes afectos a obras pías. Los tasadores únicamente inventariaron dos

propiedades: la mitad del prado en la mortera de Reconcos (quizás el antedicho de Puertas), que rentaba por entonces 22 reales, y dos días de bueyes de heredad y pradera en el sitio que pega con la Casa de Novenas, que rentaba “13 copinos de escanda por la medida de Lena”. La primera se remató a favor de D. Tomás Pola, de Piñera, en 502 reales, mientras que la segunda fue para Josef Muñiz, de Bendueños, en 4351 reales. (AHPA, Caja 10479/03).

Capellanías y fundaciones piadosas

Resultaban más lucrativos los 110 reales de réditos que se ingresaban por un censo tomado por el señor de la Casa de Campomanes. Se trata, en realidad, de las rentas correspondientes a la Capellanía de Bendueños, cuyo patronato ostentaba el poseedor del Mayorazgo de Campomanes. Fue fundada en 1674 por Doña Catalina Bernaldo de Quirós y D. Sebastián Bernardo de Miranda, dando cumplimiento a las últimas voluntades de D. Rodrigo Bernardo de Miranda, su hijo y hermano, respectivamente (AHPA, Caja 10367/02). En una cláusula de su testamento había dispuesto otorgar 1000 ducados a la fábrica del santuario y que “su empleo fuese disposición de la dha D^a Catalina Bernaldo su madre [sic]”. Ésta acude ante el Sr. Ordinario del Obispado quien, sin embargo, considera que sería mucho más provechoso fundar una capellanía con las misas que les pareciere pues “con esso abrá en dho. templo capellán propio que la sirva y será de grande conveniència por no le aver y ser Santuario de mucha devoción [sic]” (AHPA, Caja 10367/02).

Del auto de este mismo documento se desprende que las autoridades eclesiásticas desconfiaban de la gestión que la Cofradía pudiese hacer de una donación económicamente tan abultada, argumentando que la ermita disponía de todos los ornatos necesarios y caudal suficiente. Por ello, el Sr. Provisor decide conmutar la donación por la fundación de una capellanía colativa, sita en el altar mayor, con la obligación de una misa perpetua en cada año en todos los días de Nuestra Señora⁷. No obstante, a la fábrica del santuario se le asignan finalmente 200 ducados de principal y 10 de réditos (110 reales). Para la congrua del capellán⁸ se consignan los restantes 800 ducados de principal y 40 de réditos.



Fig. 4 – Vista de la nave de la iglesia. José Ramón – Flash Lena.

D. Sebastián Bernardo de Miranda y sus herederos inmediatos siguieron abonando los réditos a la fábrica⁹, cesando los pagos unos años después de que la pujante Casa de Campomanes entroncase con el poderoso linaje de los Marqueses de San Esteban del Mar del Natahoyo y los sucesores del Mayorazgo se desplazasen para residir definitivamente en Gijón¹⁰. A esta conclusión llega D. Francisco Heres Valdés, administrador de los bienes que dichos señores tenían en Lena cuando, en 1827, escribe al Sr. Marqués al respecto de la providencia del Tribunal Eclesiástico para hacer los apeos de la Capilla de Bendueños¹¹. Según dice, en ese momento el santuario “no está en posesión de más renta que la de 99 reales de réditos sobre la casería de la Carcanima en las inmediaciones de Muros”. Seguidamente, reconstruye los diversos traspasos que experimentaron las fincas afectadas por la capellanía¹², sugiriendo dicho administrador que el pago de los réditos de la capellanía debió ser incompleto y efímero¹³.

Limosnas y donaciones piadosas

Además de los nobles, muchos vecinos demostraban su devoción a través de limosnas y donaciones. El Libro de Cuentas refleja distintos tipos de aportaciones, que también fueron progresivamente en aumento a la par que se fomentaba, como veremos, el culto mariano. Una parte importante de las limosnas se recogían del cepo (los sábados, durante los petitorios de cada mes y de aportaciones de los peregrinos), pero las mayores cuantías se colectaban en la Pascua de Pentecostés, que en algún año pasaron de 150 reales¹⁴. También se recogen los ingresos por las limosnas del *terno*, normalmente más modestas. Además, en 1669 se encargó una imagen “para pedir”, con la que salían “pidiendo por los lugares”.

En dicha festividad de Pentecostés también había procesión y algunos años hubo músicos y “soldadesca”, cuya hermandad recaudaba caudalosas propinas, con las que habían de pagarse obras en el santuario, como la del camarín. Sin embargo, la administración de este dinero fue opaca y dio lugar a disputas. Tras varios apercibimientos del Visitador para que la fábrica las cobrase, e incluso intervención del tribunal eclesiástico, finalmente en 1706 el mayordomo de la hermandad de la soldadesca hace entrega al santuario de 453 reales de limosnas pendientes (Ordóñez Castañón, 2017). Los Visitadores, por otra parte, también eran muy rigurosos con el cobro de otras deudas pendientes, exigiendo todos los años que “si alguno debiese algunos maravedís a este Santuario los paguen dentro de un mes so pena de excomunión mayor y evitación de la misa y oficios divinos”.

El Libro de Cuentas recoge otros donativos extraordinarios de diversa cuantía, desde unos pocos maravedís hasta cinco ducados (55 reales) que en 1712 dio “un hombre de Busdongo” (AHDO, f. 124v) o 90 reales “de una vaca que ofreció en limosna un devoto” en 1711 (AHDO, f. 131v). Asimismo, era muy habitual que los donativos se hiciesen en especie, generalmente en arvejos y escanda, con aportaciones regulares que sumaban entre una y dos fanegas de pan al año (y algún año incluso más). Por ejemplo, en 1715 “Doña Mencía Fernández Ladreda ofreció de su devoción por sí y por su hijo D. Rodrigo de Miranda Ponce, en el ínterin que éste no tomase estado, media fanega de pan en cada un año para la fábrica de Nuestra Señora de Bendueños” (AHDO, f. 140v).

3. El auge de la devoción mariana

El origen del culto mariano en Bendueños

A juzgar por la interpretación toponímica de varios investigadores, el culto en Bendueños podría remontarse siglos atrás del santuario cristiano (Concepción Suárez, 2017). Parece estar en relación con el teónimo Vindonnus (de *Vindos dominus*), una alusión al dios Apolo, divinidad indoeuropea referida al ‘dios blanco’ o ‘dios solar’, invocado por los pueblos nativos para sanar enfermedades y proporcionar un clima benigno. Este nombre podría estar en relación con otros topónimos sagrados

próximos, como Tarano y Taranín (quizás referencia a Taranis, dios del cielo y las tormentas) y Xuviles (correspondiente a Júpiter, asociado igualmente al rayo), en el entorno de un conjunto de poblados y castros prerromanos (El Castro, El Castiitsu, El Castiión, La Pena'l Castiitsu, etc.).

Posteriormente, con la cristianización del paisaje cultural y cultural previo, el nombre pagano fue reformulado por la nueva religión, que añadió la advocación de Santa María y actualizó el culto, perpetuándose a través de la devoción a la Virgen, curadora de enfermedades. La primera alusión al santuario data del año 905, en una “discutida” donación del rey Alfonso III y su mujer, Jimena, a la mitra ovetense, recogida en el Liber Testamentorum, refiriéndose al templo como “ecclesia sanctae Mariae de Vendonios”¹⁵. Ya por entonces existiría una primitiva edificación, que podría haber sido sustituida en época románica y luego reconstruida nuevamente en 1581.

La Cofradía Sacerdotal: exaltación mariana al calor de la Contrarreforma

Cuando en Europa surgen los movimientos protestantes, poniendo en duda algunos dogmas católicos como la virginidad de María, la Iglesia reacciona, entre otras medidas, dando mayor protagonismo a los santuarios marianos, que gozaban de un fuerte arraigo popular. Se pretendía asegurar así el adecuado adoctrinamiento de los fieles mediante un reforzado discurso teológico entorno a la Virgen. Si bien el Concilio de Trento se había celebrado entre 1545 y 1563, no fue hasta empezado el siglo XVII cuando se desarrolla un verdadero movimiento mariano que determinará nuevas formas de devoción a María, en un claro empeño por ensalzar su culto y protegerlo del descrédito y desprestigio que manifestaban los protestantes europeos.

Por tanto, la fundación en 1620 de la Cofradía Sacerdotal de Bendueños, “Ad maiorem Dei gloriam et honorem Beatae Mariae semper Virginis”¹⁶, sólo puede entenderse en el contexto de la Contrarreforma. Sólo dos años antes, en 1618, el papa Paulo V había promulgado un decreto en defensa de la Inmaculada Concepción, por el que se sostiene que María, la madre de Jesús, se mantuvo libre de pecado desde su nacimiento. Se trataba de una cofradía muy singular, casi única en Asturias, ya que estaba integrada solamente por los sacerdotes de los arciprestazgos de Lena de Suso y Lena de Yuso y no admitía cofrades legos¹⁷, con la excepción del Señor de la Casa de Campomanes¹⁸. Los fines de la cofradía eran: prestarse mutua ayuda los sacerdotes, ofrecer sufragios por los que fallecían y fomentar la devoción a Nuestra Señora de Bendueños, tanto entre ellos mismos como entre los feligreses puestos a su cargo (Hevia Ballina, 1996: 519-520).



Fig. 5 – Cubierta del Libro de la Cofradía de Bendueños (1716-1747) y dos de las páginas iniciales, en las que se transcriben los estatutos de la Cofradía, fundada en 1620. Éste, junto con el Libro de Fábrica (1666-1763), constituyen las principales fuentes documentales para el estudio de la historia del santuario. David Ordóñez Castañón.

En este esfuerzo de exaltación de la Virgen, el arte y la arquitectura resultaron ser útiles herramientas para atraer e impresionar a los devotos. Muchos santuarios fueron ampliados y ornamentados en estilo barroco y rococó que, mediante novedosas formas sinuosas, efectos ópticos y juegos lumínicos, conseguían una estética escenográfica que lograba cautivar a los fieles. En Bendueños, la cofradía impulsó un conjunto de edificios funcionales, sin por ello descuidar en absoluto el aspecto devocional: se procedió a la renovación de los retablos, de imágenes y del ajuar litúrgico. Y, sobre todo, se construyó y decoró el camarín, una estancia creada específicamente para dignificar y venerar a la Virgen, como explicaremos.

Perdones e indulgencias

Para fomentar la concurrencia de devotos a Bendueños y acrecentar el culto a su Virgen, la Cofradía buscó beneficiar a los romeros a través de perdones e indulgencias plenas (remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados), que podían conseguirse visitando el santuario en fechas señaladas. La primera de ellas fue otorgada en Roma, el 3 de septiembre de 1723, por el papa Inocencio XIII. Concedió al santuario “altar privilegiado” todos los sábados del año, fiesta de los Fieles Difuntos y su octava, según consta en el memorial del Libro de la Cofradía (AHDO, f. 43-44).



Fig. 6 – Sumario de las Indulgencias concedidas a los cofrades de Nuestra Sª de Bendueños por el papa Benedicto XIV (1748). David Ordóñez Castañón.

En 1748 el Papa Benedicto XIV concedió “a los Cofrades de Nuestra Señora de Bendueños, primeramente Indulgencia Plenaria perpetuamente y remisión de todos sus pecados a los que verdaderamente (contritos, confesados) y comulgados se entrasen Cofrades de dicho Santuario [...]”. También “concede perpetuamente Indulgencia Plenaria a dichos Cofrades para el día de la fiesta principal de el referido Santuario, que se celebra el Martes de Pascua de Pentecostés, desde las primeras vísperas a la puesta del sol [...]. Ytem concede perpetuamente a dichos Cofrades siete años y siete quarentenas de perdón, desde las primeras Vísperas hasta la puesta del sol, en los quatro sábados de los meses de Marzo, Junio, Septiembre y Diciembre, en los quales celebran los dichos Cofrades las festividades de dicho santuario (sic) [...]”¹⁹.

Por último, con fecha 6 de agosto de 1861, el papa Pío IX concedió privilegio de Indulgencia Plenaria, visitando este histórico santuario en las fiestas de la Purificación, Anunciación, Asunción, Natividad y Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen, y Pascua de Pentecostés (Fernández Álvarez, 1990). La repetida concesión de indulgencias refleja, por un lado, el enérgico impulso del culto a la Virgen por parte de la cofradía sacerdotal y, por otro, una cierto peso eclesiástico al conseguir tal privilegio de varios Papas.

Solemidades y festividades

Como resultado del empeño contrarreformista por salvaguardar el culto mariano de los agravios protestantes, en torno a los santuarios surgieron cofradías y se incentivaron una serie de costumbres y prácticas de veneración que podemos documentar en Bendueños: peregrinaciones, novenas, petitorios, procesiones..., que conformaron, en conjunto, una rica y colorida religiosidad popular.

La fiesta mayor se celebraba el Martes de Pentecostés, “invocando a María como Madre de Dios de Bendueños” (Hevia Ballina, 1996: 518). Era una celebración multitudinaria, a la que acudían devotos de todos los lugares de Lena y de otros pueblos de Asturias. La misa de aquel día era (y sigue siendo) una ceremonia de gran solemnidad, cuidadosamente preparada por el sacristán, cantada y acompañada de gaita y tambor y posterior procesión. Asistían numerosos sacerdotes, que también oficiaban vísperas el día anterior.





Fig. 7 y 8 – Sendos momentos de la concurrida procesión de la Virgen de Bendueños en torno al santuario, en una fiesta a finales de los años ochenta. No faltan los elementos tradicionales de las romerías asturianas, como la puya'l ramu, el sonido de la gaita y el tambor y las danzas y bailes populares. Xulio Concepción Suárez

Durante varios años participó la antedicha hermandad de la soldadesca, una especie de desfile de mozos vestidos de militares, dirigidos por un capitán, que representaban un espectáculo o pantomima militar²⁰. Las soldadescas se documentan en diversas localidades castellanas, extremeñas y andaluzas, si bien no conocemos otros casos en Asturias. También se contrataban gitanos y flautistas –se documentan al menos en una ocasión (AHDO, f. 132v)–, posiblemente para representar algunas de las conocidas como “danzas de gitanos”, que eran muy populares en Oviedo durante las fiestas del Corpus de los siglos XVII y XVIII (García Valdés, 1983).

Manifestaciones de la devoción popular

Sobre aquel primitivo culto precristiano, la Iglesia supo cultivar la devoción por la Virgen de Bendueños, dando lugar con los siglos a una tradición piadosa que permanece aún muy arraigada entre los lenenses. El fervor se expresaba en las principales celebraciones, a las que concurrían centenares de devotos a suplicar por algún familiar enfermo, a rogar por el alma de algún fallecido reciente, a pedir por la prosperidad de la familia o por la fertilidad de alguna moza. Ofrecían para ello diversos sacrificios y limosnas y muchos permanecían en el santuario durante la novena.

Hevia Ballina describía hace unos años con lucidez las diferentes expresiones de la devoción en aquellas festividades en Bendueños: “pies descalzos subiendo trabajosamente por los senderos y las rutas del santuario; rodillas desolladas por el sacrificio marcando huellas en las losas de la ermita; confesión y penitencia en los días grandes de solemnidad, cuando era posible ganar indulgencia plenaria rezando entre estas paredes; miles de cirios encendidos a los pies de la Señora, portados por los ofrecidos en procesión; hábitos de mortaja con que acudían quienes pasado especial apuro sobre sus vidas, rondando por ellas el peligro y la enfermedad, habían encontrado alivio en la Madre de Dios de Bendueños; ofrendas de escanda y arvejos que producían generosamente estas tierras de bendición; limosnas de ramos de pan y lacones; bienes ofrecidos en donación para asegurarse

sufragios por el eterno descanso después de la muerte; animales ofrecidos en comuña de devoción a la Virgen [...]. Cuánto saben estos vetustos muros de madres que acá acudieron para encomendar al hijo de sus entrañas en trance de perdición; de madres que un día vieron al hijo pequeño postrado en la cama de la enfermedad; lágrimas de dolor en la cuita, de alegría y regocijo en el favor; de padres y hombres maduros, que quizás después blasfemaban como carreteros, pero que nadie les quitara de venir a la fiesta de Bendueños, porque también allí la Madre invitaba a confesión” (Hevia Ballina, 1986).

4. Los nuevos espacios del santuario y su funcionalidad

Como se acaba de exponer, el periodo analizado (ss. XVII-XVIII) se caracteriza, por un lado, por el aumento de rentas e ingresos (en buena parte por la expansión de la comuña) y, por otro, por el apogeo de la piedad mariana, promovido por la Cofradía Sacerdotal conforme a los mandatos contrarreformistas. Ambos factores permiten explicar la construcción de nuevos edificios, tanto devocionales como funcionales.

Construcciones devocionales

De entre los espacios culturales de Bendueños, además de la capilla mayor y la desaparecida capilla de San José, debemos destacar singularmente el camarín (o *camerín*), una tipología de estancia creada *ex profeso* en la Contrarreforma con la finalidad de enaltecer el culto a la Virgen. Consiste en un reducido espacio adosado al presbiterio, levantado en 1702 por el maestro cantero Pablo de Cubas Ceballos²¹, y profusamente decorada con las pinturas murales de Toribio Fernández Vaquero. De su arquitectura podemos decir que, bien por las limitaciones presupuestarias o por convicción del autor, sigue los preceptos del clasicismo, con fachadas de superficies desornamentadas y bien proporcionadas. Sus alzados, exteriores e interiores, se ordenan de acuerdo a proporciones racionales y trazados reguladores para conseguir un aspecto sobrio pero armonioso (Ordóñez Castañón, 2017).



Fig. 9 – Volumen del camarín, adosado al presbiterio, construido en 1702 por el maestro cantero Pablo de Cubas. David Ordóñez Castañón.

Este espacio y sus murales, cuyo estudio ha emprendido Rosa Álvarez Campal (2017), resultan de gran interés por ser uno de los pocos camarines barrocos en Asturias y por la peculiaridad de su iconografía. Aunque se trata de un camarín muy modesto, cumple satisfactoriamente con los cánones católicos relativos a estas construcciones, cuya finalidad es conmover a los feligreses para que intensifiquen su fe en la Virgen. En dicho empeño, la propia disposición arquitectónica del espacio contribuye a generar una atmósfera de secretismo y teatralidad con la intención de sugestionar al devoto. Tratándose del lugar más sagrado del santuario, la ubicación idónea es en la parte más alejada de de los fieles, tras el presbiterio, ligeramente sobreelevado y con acceso simbólicamente “tortuoso”. El feligrés con derecho de acceso al camarín debía realizar una especie de rito iniciático. La entrada a la estancia, momento en el que se descubre su misterio, sólo podía realizarse tras efectuar este recorrido alegórico, después de atravesar toda la nave, cruzar la reja del altar y ascender la grada del presbiterio, transitando de este modo desde la parte más pública y abierta del templo hasta el lugar más privado e íntimo. Diversos mecanismos arquitectónicos contribuyen a alimentar el misterio de la estancia, como el acceso indirecto, por sendas puertas situadas a ambos lados del Retablo Mayor, o el juego lumínico efectista que se produce cuando el transparente que contiene la imagen de la Virgen es iluminado por la luz que penetra desde el ventanal, estratégicamente situado en el paño trasero del camarín.

Una vez dentro, las pinturas jugaban un papel fundamental para lograr conmover y convencer al visitante. Siguiendo la interpretación de Rosa A. Campal, no son aquí un elemento meramente decorativo, sino que a través de ellas se presenta un relato teológico en torno a las virtudes de la Virgen, mujer nacida sin pecado original y que, por su vida ejemplar, gozó del privilegio de subir a los cielos. Las pinturas ilustran simbólicamente esta ascensión del plano terrenal al espiritual, aleccionando al devoto de cómo alcanzar la recompensa de la vida eterna. “Toda la narración se articula por medio de una sencilla composición pictórica ascendente que cubre por entero los cuatro paños de la sala y que representa los tres niveles que se superan para alcanzar el cuarto y definitivo, correspondiente con la bóveda celestial” (Álvarez Campal, 2017).

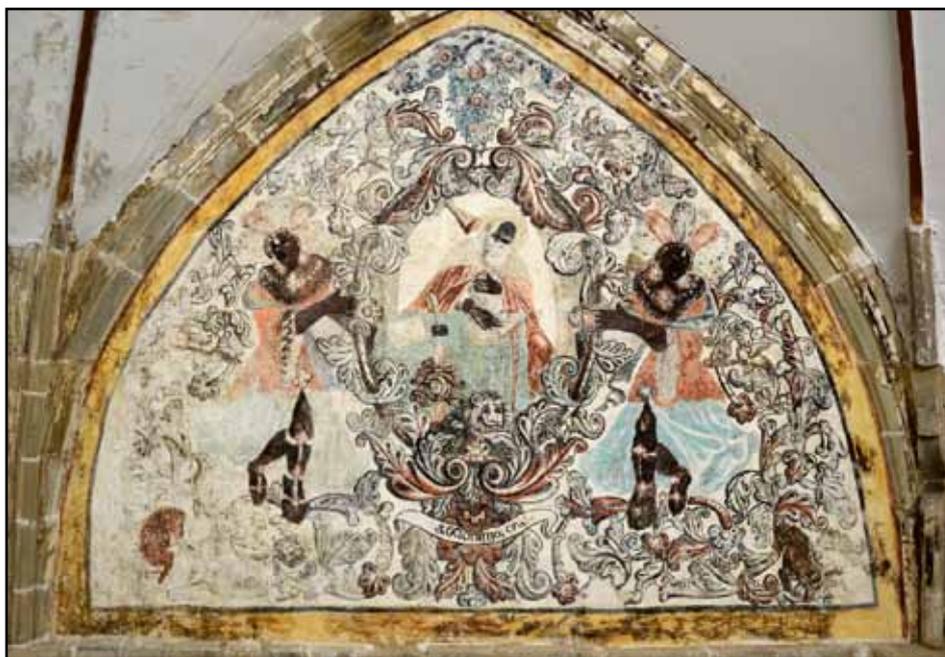


Fig. 10 – Tímpano del lienzo norte de las pinturas murales del camarín, pintadas en 1710 por Toribio Fernández Vaquero y restauradas en 2018 por Carlos Nodal Monar. David Ordóñez Castañón.

Estas pinturas presentan una serie de singularidades y problemas de interpretación, aún no resueltos por completo. Aunque la ejecución artística del ciclo mural es pobre, resulta muy interesante el repertorio iconográfico, dominado por las figuras de los Doctores de la Iglesia Latina. Aparecen

en actitud de teólogos, sentados y escribiendo, acompañados de sus correspondientes atributos. La figura de cada uno de ellos se inscribe en un óvalo creado a base de hojarasca. Destacan en particular a San Ambrosio y San Jerónimo, cuyos medallones son portados por sendas figuras, aparentemente femeninas, de tez oscura, que visten exóticos tocados de plumas, collares de perlas, pendientes de espejuelos y llamativos vestidos que dejan ver su cuerpo semidesnudo mientras ejecutan un movimiento reverencial. La representación de los Padres de la Iglesia podría estar en relación con la Cofradía Sacerdotal, al tratarse de personajes eminentes de la teología católica. Sin embargo, no está clara la motivación de incorporar las llamativas figuras de apariencia indígena; tal vez simbolizen la victoria de la doctrina católica sobre aquellas herejías que la Contrarreforma trataba de combatir (Álvarez Campal, 2017).

Construcciones funcionales

La gran capacidad de atracción del santuario originó la necesidad de dar cobijo a los romeros que acudían, tanto a las festividades como a lo largo del año (incluyendo a los peregrinos jacobeos). Para ello se construyó la Casa de Novenas, del s. XVI, aunque reformada posteriormente. Se trata de una construcción exenta de dos plantas; la inferior debía usarse como cuadra para el ganado. La planta superior debía estar compartimentada; en una zona vivía el ermitaño al cuidado del santuario mientras que otro espacio se destinaba al alojamiento de fieles y peregrinos.

La Casa de la Cofradía, como su nombre indica, albergaba a los cofrades cuando éstos acudían a las juntas o a las celebraciones religiosas. Consiste en un edificio alargado de dos plantas, adosado a la nave del lado del evangelio. En el piso bajo se encontraban las caballerizas. El espacio del piso superior, accesible por el patín situado en el lateral, se dividía antiguamente en dos estancias, separadas por un tabique de *cebatos*: una para pernoctar y otra para celebrar las comidas y reuniones. Desde el cuarto contiguo a la tribuna podía pasarse, a través de una puerta aún conservada, al coro alto, donde rezaban el oficio común y donde en ocasiones también desarrollaban las juntas.

En 1744 se realizó el atrio o pórtico (posiblemente sustituyendo a otro previo) que rodea el frente y parte de un lateral de la iglesia. Como en buena parte de las iglesias asturianas, sirve para acoger a la multitud de fieles que en las principales festividades no cabían en el interior del templo.



Fig. 11 – Vista del pórtico y de la espadaña, construidos en 1744 y 1703. David Ordóñez Castañón.

Precisamente, estas ocasiones en las que concurrían vecinos venidos desde diversos lugares del concejo, eran aprovechadas para realizar todo tipo de transacciones. A menudo, en el atrio se establecía un notario que iba registrando los tratos que se alcanzaban: ventas, arriendos, trueques, acuerdos matrimoniales, etc. El pórtico también era utilizado por la propia Cofradía para celebrar sus sesiones, cuando no lo hacían en el coro alto.

Al mismo tiempo que se construía el pórtico, se hizo anexo un pequeño cuarto para custodiar las arcas en las que se guardaban las donaciones en especie (a menudo escanda y arvejos, como hemos visto) que los devotos hacían a la Cofradía. La necesidad de este espacio da cuenta de la prosperidad del santuario a mediados del siglo XVIII, momento en que son muy abundantes este tipo de ofrendas.

5. Conclusiones

Las diferentes partes que componen el conjunto edilicio de Bendueños obedecen a una estricta funcionalidad: como centro devocional al que acudían numerosos fieles, como lugar de peregrinación, y como sede de una peculiar organización que gestionaba su patrimonio (la Cofradía Sacerdotal de Bendueños). A pesar de su relativa modestia, son reflejo de la influencia que ejercía en el entorno, no sólo en el plano espiritual, sino también económico, social... Asimismo, estos espacios nos remiten a una serie de rituales festivos, religiosos e intercambios comerciales y culturales entre los pueblos lenenses, que ponen de manifiesto la relevancia de los santuarios como lugares de encuentro.

Las diversas obras de renovación y ampliación del edificio y sus ornatos, recogidas en los libros de Fábrica y de la Cofradía, son resultado de un periodo de prosperidad económica y espiritual entre los siglos XVII y XVIII. Aunque apenas disponemos de documentos sobre las décadas posteriores, diversos indicios apuntan a que en el siglo XIX el santuario entró en una fase de estancamiento y regresión. El abandono del patronato de los Bernardo de Miranda o la desamortización de sus bienes supusieron la pérdida de considerables rentas. Esto impidió no sólo que se continuasen realizando reformas, sino que tampoco se pudo mantener adecuadamente lo existente, arruinándose, aún por razones inciertas, la Capilla de San José, el Cuarto de las Arcas y las bóvedas nervadas del camarín, del presbiterio y de la sacristía.

No obstante, la arraigada devoción popular por la Virgen de Bendueños se prolongó hasta nuestros días y, aún en la actualidad, las festividades del santuario congregan a numerosos lenenses en romería. Además, la reciente declaración BIC del templo y los últimos trabajos de restauración, ofrecen renovadas expectativas para confiar en la conservación de este patrimonio en el futuro.

Notas

- 1 Aunque la reedificación del santuario se ha atribuido a Gutierre de Buega, como así figura en la escueta nota que inaugura el Libro de Fábrica, creemos que su autor fue García de Buega, como recoge González Echeagaray (1991).
- 2 Mientras que Germán Ramallo Asensio (1982) sitúa la construcción de la Casa de Novenas a finales del siglo XV de acuerdo con la filiación tardogótica de algunos elementos conservados, otras fuentes retrasan su datación al siglo XVI (Barroso Villar y Gil López, 1982). Miguel Cimadevilla (2016) coincide con la interpretación del primer autor.
- 3 En Asturias, al conjunto de ganados dado en aparcería se le denomina *comuña*.
- 4 En los años 1696 y 1697 se da un fuerte impulso a la comuña de vacuno, con la compra de varias cabezas (vacas preñadas o con crías), importando un descargo de 425 reales.
- 5 El registro de aparcerías es un legajo sin paginar añadido al final del Libro de Fábrica.

- 6 Valga como ejemplo el registro de algunos ganados en aparcería con Ignacio Morán, vecino de Ronzón (octubre de 1715): “[...] primeramente una vaca llamada Pinta color parda *a ganancia* en siete ducados, tiene un ternal al pie *medio a medio*; más otra vaca llamada Cotolla color pardo *a ganancia* en tres ducados y lo más que valiera *medio a medio*, está preñada; [...] más un magüeto de tres años llamado Cotollo, negro, *medio a medio* [...]”
- 7 “Autto: En la Ciudad de Oviedo a doçe días del mes de febrero de mill y seiscientos y settenta y quattro. Vistos estos auttos por el Sr. Doctor D. Marçelo de la puente provisor general de este ovispado y Rector en la insigne Unibersidad de ella = dijo que usando de la Jurisdicción ordinaria que su merced exerce y aviendo Reconoçido que la dha hermita de nuestra señora de Vendueños tiene los ornatos neçessarios vastante fabrica, y hedeñio con todo lo neçessario al culto divino, y que si se le aplica la Renta de los mill ducados que a su fabrica deho por legado piadoso D. Rodrigo Bernardo de Miranda vecino que fue del lugar de Campomanes será ocañion el que se oculten entre los mayordomos sin provecho ni util de dho templo sin el mayor servicio de Dios = Y por tanto comutaba y commutto dha manda en una Capellanía colatiba sitta en dha hermita en el altar mayor con obligaçion de una missa perpetua en cada un año en todos los días de nuestra Señora de por año a la que aplica de Renta quarenta ducados y los diez Restantes de dho legado y su Renta los aplica a la fábrica de dha hermita y de ellos se haga cargo a los mayordomos y da el patronato y nominaçion de ellos al suçesor en el mayorazgo del dho D. Rodrigo como vien echor los quales se ayan de deçir dhas missas por su alma y los demás suçesores, los que estan en pecado mortal, cofrades. y exaltaçion de la Santa Fee Católica poniendo por interçession a dha imagen y por este su auto que firmo assi lo mando y proveyo yo = Doctor Puentte [sic]” (AHPA, Caja 10479/03).
- 8 El primer capellán fue Martín Suárez, estudiante clérigo de menores, vecino de Herías.
- 9 Desde 1675 el Libro de Fábrica registra anualmente los 110 reales de réditos de la capellanía, que en 1706 se rebajaron a 66 reales por haberse redimido parte del censo.
- 10 Doña Josefa Bernardo de Miranda, señora de la Casa de Campomanes, se había casado en 1714 con D. Alonso Antonio Ramírez de Jove Fernández Miranda, II Marqués de San Esteban del Mar de Natahoyo. En este linaje recaería posteriormente el título de Condes de Revillagigedo.
- 11 Archivo de los Condes de Revillagigedo, Casa de Campomanes, L.2, nº26 (consultada copia en AHPA, Fondo Padre Patac, 221468/30). *Misiva de D. Francisco Heres Valdés al Señor Marqués de San Esteban –D. Juan Antonio Armada y Guerra–, sobre Bendueños (1/X/1827).*
- 12 “En este estado pero sin que la casa hubiese pagado nunca rédito alguno, llegamos a D. Alonso Ramírez primer poseedor de este nombre quien vendió a Cueto entre otros bienes dicho prado de Matamala con cuyo importe redimió la mitad de un censo de 12000 ducados impuesto en San Isidro de León por D. Carlos Ramírez para meter tres hijas monjas una en San Pelayo y dos en Santa Clara, y siguiendo al prado de San Cristóbal le dio D. Sebastián Bernardo a su hijo D. Blas que casó en Logrezana con D^a Melchora Quirós; este D. Blas lo vendió, y por último vino parar a Angulo, y en su quiebra pasó a Doriga, otros días de bueyes se dieron en dote a una hija que casó con un Rosal”. *Ibidem.*
- 13 “D. Alonso Ramírez o D. Carlos, que fueron los primeros enajenantes habrán recurrido al Tribunal y obtenido facultad para enajenar dichas fincas hipotecadas, más como nada de esto consta, aunque algo se trasluce por los réditos que se pagan en Muros, pues que no resulta allí finca alguna de la fundación, no sé de qué bienes se ha de hacer el apeo”. *Ibidem.*
- 14 En esta fecha habitualmente se sacaban del cepillo, dependiendo del año, entre 75 y 100 reales, y de vez en cuando incluso más (147 reales en 1702 y 243 en 1707). De las cantidades obtenidas del cepo había que descontar lo que se pagaba al sacristán y a los sacerdotes que asistían a la misa y a vísperas. A modo de anécdota, el libro de cuentas recoge que en alguna ocasión el mayordomo se encontró con el *pote* vacío “por haberse robado”.
- 15 Dona la “ecclesia sanctae Mariae de Vendonios”, junto a otras iglesias y propiedades entre “el Huerna y el Lena”. Archivo de la Catedral de Oviedo (ACO), C.54, f. 95-98.
- 16 Lema que inaugura el Libro de la Cofradía (1716-1747). En las primeras páginas el mayordomo copia algunas noticias del libro viejo, hoy desaparecido. Así, reproduce en primer lugar los estatutos de la cofradía; luego, pasa a hacer “memoria de las alajas” que “constan en el libro viejo ser todas de la Cofradía”.

- Posteriormente, relaciona los “sacerdotes que “fueron criadores de la Cofradía, entraron en el mes de enero del año 1620” y más adelante enumera todos los cofrades que entraron en los años siguientes.
- 17 En 1620 integraron la cofradía los párrocos de las feligresías de Jomezana, Castiello, Sotiello, Campomanes, Casorvida, Las Puentes, Telledo, Zureda, Piñera, Tuíza, San Lorenzo de Felgueras, Herías, Cabezón, Llanos y Pajares. En 1624 se incorporan como cofrades los párrocos de Ujo, de San Juan Bautista de Mieres, el abad de Parana, el cura de Lindes (Quirós), el de Ayones (Valdés), el capellán de Santa María de las Nieves (del hospital de la Vega del Ciego), el cura de Riello (León), el de Cabarcos (Mondoñedo), varios canónigos de la Colegiata de Santa María de Arbas y de la Catedral de Oviedo, entre éstos los arcedianos de Babia y de Gordón (entonces pertenecientes al obispado de Oviedo). Algunos cofrades, aún después de haber sido trasladados a parroquias lejanas, continuaban por voluntad propia como miembros de la Cofradía.
 - 18 Se le admitía con la condición de dar a su costa la comida para San Marcos a dicha cofradía, asistir en Campomanes al oficio general y pagar tres misas por cada cofrade que muriese; condiciones que en 1729 dejaron de cumplirse, por lo que el entonces señor de Campomanes fue excluido.
 - 19 Igualmente, “concede perpetuamente Su Santidad sesenta días de Yndulgenzia a qualquiera Cofrade, que asista a las Missas y Oficios Divinos, que se celebran en esta Capilla, como acostumbran los Cofrades o asistieren a las Congregaciones públicas o secretas de dicha Cofradía, determinadas a qualesquiera obra piadosa; o asistieren a las Processiones ordinarias o extraordinaria, así de dicha Cofradía, como de otras qualesquiera, que se hagan con licencia de el Ordinario [...]” También se conceden a los cofrades que “concurran oficiosamente a enterrar a los muertos, o a los que hicieren paces con sus propios enemigos o con los agenos o acompañasen al Santísimo Sacramento, quando se lleva a algún enfermo y a los que no pudiesen hacer esto, por estar impedidos, al son de la campana rezassen de rodillas la oración al Padre Nuestro y Ave María por el mismo enfermo, o a los que hospedasen a los peregrinos, o a los que los ayudasseen con limosnas o de otro modo socorran, o a los que visitasen los enfermos, consolándolos en sus trabajos, o a los que rezassen cinco vezes la oración de el Padre nuestro y Ave María por las Animas de los Cofrades difuntos o induxeren a algún pecador a verdadera penitencia, a los que enseñasen a los ignorantes los preceptos divinos y las cosas que conducen a la salud eterna, o a los que exerciesen qualquiera obra de misericordia espiritual o temporal y tantas quantas veces exercieren alguna de dichas obras de piedad [...] (sic)”.
 - 20 “En las carnestolendas (especialmente el domingo, lunes y martes), abundaban bailes y actuaban las suizas o soldadescas, integradas por un capitán, un sargento, un alférez y varios soldados. Su cometido consistía en recaudar limosnas para la obra y fábrica de la parroquia y en acompañar las procesiones, además de correr los toros en los festejos veraniegos” (Martínez Gil y Rodríguez González, 2004).
 - 21 La obra de este maestro cantero ha sido ampliamente estudiada por Vidal de la Madrid Álvarez (2006), aunque no se alude a las obras de Bendueños.

Bibliografía

- ÁLVAREZ CAMPAL, R. C. (2017): Las pinturas murales del camarín de Bendueños: una primera aproximación a su estudio, *Vindonnus: revista de patrimonio cultural de Lena*, 1, 32-43.
- ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE OVIEDO (AHDO): *Libro de Cuentas de la Fábrica de N.S. de Bendueños* (ref.: 40.5.9).
- ARCHIVO HISTÓRICO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS (AHPA). Fondo de Protocolos Notariales (P.N.); distrito de Lena. Escribanía de José Antonio Hevia Argüelles. Caja 10479/03. *Autos de la Obra Pía de Bendueños y otras* (8/I/1806).
- ARCHIVO HISTÓRICO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS (AHPA). Fondo de Protocolos Notariales (P.N.); distrito de Lena. Escribanía de Fabián González (el mozo). Caja 10367/02. *Fundación de una Cappellanía en Ntra. Sra. de Vendueños por Doña Cathalina Bdo. De Quirós* (19/I/1674).
- BARROSO VILLAR, J.M. y GIL LÓPEZ, J.M. (1982): Zona central sur; Quirós, Morcín, Riosa, Mieres, Lena y Aller,

Liño: Revista anual de historia del arte, 3, 549-623.

CIMADEVILLA RODRÍGUEZ, M. (2016): *Santuario de Santa María de la Asunción de Bendueños*. Informe histórico-artístico previo a su declaración BIC. D.G. de Patrimonio Cultural del Principado de Asturias.

CONCEPCIÓN SUÁREZ, X. (2017): El origen del santuario y el pueblo: del monte Vindio a Vindonnus y Bendueños. La lectura del paisaje en la memoria milenaria de los nombres de lugar, *Vindonnus: revista de patrimonio cultural de Lena*, 1, 4-19.

DE LA MADRID ÁLVAREZ, V. (2006): El arquitecto Pablo de Cubas Ceballos y la sacristía y camarín barrocos de Santa María del Naranco (Oviedo), *Liño: Revista anual de historia del arte*, 12, 55-69.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1780): *Diccionario de la lengua española*. Voz “comuña”.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, F. (1990): *Santuarios marianos de Asturias*. Madrid: Ed. Encuentro.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, J. M. (2005): “Edad Moderna”, en FERNÁNDEZ PÉREZ, A. y FRIERA SUÁREZ, F. (coords.), *Historia de Asturias*. Oviedo: KRK, 345-503.

GARCÍA VALDÉS, C. C. (1983): *El teatro en Oviedo (1498-1700) a través de los documentos del Ayuntamiento y del Principado*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, Universidad de Oviedo.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, M.C. (1991): *Artistas cántabros de la Edad Moderna: su aportación al arte hispánico*. Santander: Universidad de Cantabria, 95-96.

HEVIA BALLINA, A. (1986): *Sermón del Martes de Pentecostés (18/5/86)*. Manuscrito inédito facilitado generosamente por su autor.

HEVIA BALLINA, A. (1996): El Santuario de Nuestra Señora de Bendueños y su cofradía de sacerdotes, *Memoria ecclesiae*, 9, 509-526.

MARTÍNEZ GIL, F. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. (2004): "La fiesta en el mundo rural (siglos XVII-XVIII)", en: MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 281-320.

ORDÓÑEZ CASTAÑÓN, D. (2017): La arquitectura del camarín de Bendueños. Historia, proporción construcción, *Vindonnus. Revista de patrimonio cultural de Lena*, 1, 20-31.

RAMALLO ASECIO, G. (1982): *Memoria histórico artística de la iglesia de Santa María de Bendueños*. Manuscrito inédito.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, F. (1984): *Transformación y crisis de un espacio de montaña: el Concejo de Lena*. Ayuntamiento de Lena.

«Caminhos», projeto de um roteiro cultural no território raiano do Nordeste Trasmontano

Maria Emília Pires Nogueiro*

Introdução

O espaço definido para a implementação do projeto do roteiro cultural é guiado pela escultura a culto e em guarda nas igrejas franciscanas dos concelhos raianos do Nordeste Trasmontano:

- Bragança;
- Mogadouro;
- Vinhais.

Este território, periférico face aos centros mais populosos do país, continua a carecer de estudos relativos a grande parte do seu património histórico. Das diversas categorias de património, a escultura constituía o núcleo menos estudado, pese embora ser quantitativamente o conjunto patrimonial mais significativo. Terminada a investigação deste conjunto patrimonial (tese de doutoramento: Nogueiro, M.E.P., 2015, A Escultura da Ordem Franciscana da Diocese de Bragança-Miranda, Tesis Doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca, Espanha, disponível no Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca - <http://hdl.handle.net/10366/127868>) verificou-se a possibilidade de o divulgar a partir de um roteiro que se pretende que venha a promover o território, o edificado e a escultura. O objetivo principal da proposta de roteiro que o presente artigo regista é fomentar a intervenção cultural como fator de desenvolvimento local e tem como base a investigação para promover a ação sobre o território raiano do Nordeste Trasmontano.

O desenvolvimento do artigo está dividido nos seguintes pontos:

- Objetivos específicos a atingir com a implementação do projeto do roteiro cultural franciscano;
- Metodologias de investigação;
- Enquadramento territorial;
- Enquadramento histórico dos espaços sagrados envolvidos no roteiro:
 - Roteiro em Bragança;
 - Roteiro em Mogadouro;
 - Roteiro em Vinhais;
- Resultados da investigação: a escultura franciscana que fundamenta a originalidade do roteiro;
- Interpretação dos resultados: proposta do roteiro cultural franciscano, destinatários e parceiros.

Objetivos específicos a atingir com a implementação do roteiro

Os objetivos específicos a atingir com a implementação do roteiro foram estruturados de acordo com a versão revista do Código Deontológico de Museus Portugal, ICOM-Portugal (2009: 6-14). Pretende-se aplicar a presente intervenção cultural refletindo os princípios e normas que pautam os museus. Neste sentido o roteiro cultural franciscano aspira a:

* emilianogueiro@ipb.pt,

Escola Superior de Educação. Instituto Politécnico de Bragança

- Preservar e interpretar o património histórico local;
- Promover o património histórico local, no território periférico da raia transmontana, em benefício da sociedade e do seu desenvolvimento;
- Favorecer a interação da comunidade local com o património histórico local;
- Fomentar as redes de trabalho entre instituições públicas e privadas para o desenvolvimento local a partir do património histórico e natural;
- Fortalecer o turismo cultural local com base nas investigações científicas produzidas;
- Fomentar a criação de roteiros e percursos temáticos envolvendo o património cultural e natural das áreas periféricas aos centros urbanos, criando condições para a sua fruição, compreensão e promoção.

Metodologias de investigação

A par da elaboração de uma bibliografia ampla de consulta para o tema a tratar e da seleção da informação arquivística no Arquivo Distrital de Bragança, Arquivo Diocesano de Bragança e Arquivo Nacional da Torre do Tombo, foi efetuado o estudo das esculturas no local para a elaboração de um inventário exaustivo. Na definição dos procedimentos relativamente ao inventário tomaram-se por base os textos editados pelas instituições de tutela do património cultural (Nogueiro, 2015: XXIII-XXX)¹. Após a conclusão do inventário foi possível completar a análise formal e iconográfica que permitiu perceber os ritmos de produção, os encomendadores, as influências estilísticas e os modelos e narrativas mais frequentes. Os resultados desta investigação possibilitam o desenho do projeto que o presente artigo regista. A importante quantidade de escultura, o razoável estado de conservação de parte significativa das obras e as singularidades nas narrativas percebidas justificam o estabelecimento de um projeto cultural que as divulgue. A divulgação das esculturas, a partir da sua exposição, destaca o objeto inserido no edificado, e o edificado inserido no território. Para a implementação do roteiro privilegia-se o método da exposição como sistema comunicativo, de modo a desenvolver condições para o conhecimento, a compreensão e a promoção do património histórico. Pôr em cena objetos constitui uma linguagem visual, entendida e utilizada por todas na vida quotidiana (Fernandéz, 2002: 83).

Enquadramento territorial

Este território de fronteira é caracterizado pelo relevo montanhoso, solo rochoso, acidentado e escavado pela erosão. Atualmente está protegido pela área do Parque Natural de Montesinho que ocupa parte significativa do território a Norte de Bragança e Vinhais, e pelo Parque Natural do Douro Internacional que se estende a Este e Sudeste de Mogadouro. A proximidade com o espaço natural protegido envolve o roteiro franciscano que se desenvolve a partir do interior dos espaços sagrados. A paisagem protegida promove a diversidade de escalas de património fruído e aprofunda o deleite perante o território que o roteiro aspira destacar. O projeto do roteiro franciscano pretende revelar o território natural, agrícola e florestal que define a raia transmontana, os núcleos urbanos, o património edificado e os detalhes da escultura.

O património histórico no território definido é marcado pela forte presença de património religioso edificado. Das várias congregações religiosas que se instalaram no Nordeste Transmontano, foi a Ordem de São Francisco a responsável pela construção de maior número de conventos e de igrejas de maiores dimensões. Nestes contextos é, inquestionavelmente, a categoria da escultura a que mais se observa.

Esta realidade possibilita a criação de narrativas que interligam três núcleos urbanos distintos, partindo das coleções de escultura que estão expostas nas igrejas edificadas pela Ordem de São Francisco. Por se tratar de uma ordem mendicante, os franciscanos instalavam-se preferencialmente

nos espaços urbanos onde mais fácil e intensamente poderiam difundir a sua mensagem e garantir o indispensável à própria subsistência. Os núcleos urbanos do Nordeste Transmontano que mantiveram os edifícios franciscanos após o decreto de extinção das Ordens Religiosas do governo liberal, em 1834, foram Bragança, Mogadouro e Vinhais. A relação que o roteiro estabelece entre os três núcleos urbanos distintos permite reforçar os mecanismos propícios à criação de “territórios-rede”, seguindo as estratégias definidas por Covas, A. e Covas, M. (2013: 43-66), centradas na ação coletiva e na cooperação entre os territórios para minimizar assimetrias, consolidar a sustentabilidade e a coesão, integrando os territórios de reclusão.

Enquadramento histórico dos espaços sagrados envolvidos no roteiro

A Ordem de São Francisco chegou a Portugal pouco tempo após a sua fundação, em Itália, em 1209. No território em estudo, os Frades Menores chegaram a Bragança onde se fundou a primeira casa ainda durante o século XIII (Esperança, 1656: 50; Borges, 1721-24: 142; Alves, 1910-1977b: 243; Afonso, 1995: 333; Rodrigues, 1997: 416; Teixeira, 1997: 679). As Clarissas fundaram casa, também em Bragança, na segunda metade do século XVI (Borges, 1721-1724: 151-155; Castro, 1946: 195-212; Alves, 1910-1947b: 243; Rodrigues, 1997: 332, 333; Lalande, 2000: 356). Durante o conflituoso século XVII foi fundado o convento da Ordem Terceira Regular na vila de Mogadouro (Alves, 1910-1947^a: 382; Mourinho, 1995: 255-256). Na segunda metade do século XVIII, foi fundado o Seminário Apostólico, em Vinhais e pouco depois a Terceira Ordem Secular franciscana fabricaria o seu próprio templo contíguo ao seminário de Vinhais (Martins, 1929: 8; Castro, 1947: 317-347; Montes, 2000: 274-277; Rema, 1995: 322; Rodrigues, 2012: 164-193). Existiram outros conventos franciscanos no território da diocese, porém não resistiram até à contemporaneidade. As igrejas dos conventos franciscanos que se incluem no roteiro foram fundadas sob a proteção da nobreza local e rapidamente acrescentadas com o reforço do apoio real. Neste contexto, não podemos deixar de referir a persistência das mesmas famílias no âmbito da edilidade do poder local. A família Morais que no século XIII doou o terreno onde se fundou o convento franciscano de Bragança (Castro, 1947: 307; Rodrigues, 1997: 416; Teixeira, 1997: 676-678) entroncou mais tarde na família Morais Sarmiento que, no século XVIII, foi responsável pela fundação do Seminário Apostólico e, posteriormente, da Ordem Terceira em Vinhais (Castro, 1947: 349, 350; Montes, 2000: 276; Rodrigues, 2012: 175-177). A fundação do convento de Mogadouro relaciona-se com a poderosa família Távora (Alves, 1910-1947a: 382; Mourinho, 1995: 255).

A Ordem Franciscana assume, no Nordeste Transmontano, um forte vínculo com o poder local, constituindo, inquestionavelmente, a partir da evangelização dos princípios que preconizava, uma ferramenta de controlo social. As esculturas ilustravam a prática doutrinária franciscana, e simultaneamente consubstanciam as expressões dos medos, dos temores e desejos invocados pelos restantes encomendadores. Neste amplo grupo, identificamos as confrarias e as irmandades que na sociedade do Antigo Regime constituíam uma força social que, por vezes, escapava às orientações das classes dominantes.

Roteiro em Bragança

Adotámos uma ordem cronológica para estruturar o roteiro que se inicia em Bragança, onde se estabeleceu o primeiro convento ainda em época medieval. A lenda conta que foi São Francisco de Assis quem fundou o Convento de São Francisco de Bragança (Esperança, 1656: 49, 50). A lenda intensifica a aura mítica do templo, que já existia em 1271, pois refere-o o testamento de D. Afonso III (Borges, 1721-1724: 142; Alves, 1910-1947b: 243; Afonso, 1995: 333; Rodrigues, 1997: 416; Teixeira, 1997: 679). No interior da igreja, sacristia e sala do Despacho da Ordem Terceira foi inventariado um conjunto significativo de esculturas, além de vários fragmentos. O núcleo escultórico da igreja de São Francisco em Bragança constitui o mais numeroso e também o mais amplo no âmbito cronológico (Nogueiro, 2015: 69, 70). Aquando da extinção das ordens religiosas em 1834, o convento passa para o erário público. Em 1857 o convento albergou o hospital militar

e no século XX foi transformado em Asilo-Escola de São Francisco, destinado a crianças órfãs do sexo feminino. Na última década do século XX foi feita uma intervenção no edifício para o adaptar às funções de Arquivo Distrital de Bragança, função que ainda se mantém em toda a área conventual (Alves Batista, 2002, pp. 83-87). A igreja permanece a culto, apesar de raras vezes celebrado, e pertence atualmente à Venerável Ordem Terceira.

O roteiro prossegue no centro histórico de Bragança para o único espaço exclusivamente feminino do percurso que pertencia às Clarissas da 2ª ordem franciscana. Em 1598, depois de várias vicissitudes, a comunidade de religiosas ocupou o convento (Borges, 1721-1724: 151-155; Alves, 1910-1947b: 243; Castro, 1946: 195-212; Rodrigues, 1997: 332, 333; Lalanda, 2000: 356).

De todos os templos que o roteiro percorre, a igreja do extinto Convento das Clarissas, atualmente designada por Igreja de Nossa Senhora das Graças, constitui um espaço idóneo para compreender as alterações decorrentes do processo de desamortização e o conseqüente uso paroquial da igreja outrora conventual. Das esculturas que se encontram a culto no interior do templo apenas 4 são anteriores à extinção das ordens religiosas. A maioria das esculturas é obra do século XX, possivelmente substituindo outras, hoje desaparecidas (Nogueiro, 2015: 211). Após a extinção das ordens religiosas o Convento foi demolido e o espaço foi utilizado pela Santa Casa da Misericórdia para aí instalar um jardim infantil (Jacob, 1997: 98-99).

Roteiro em Mogadouro

Depois de Bragança, o roteiro segue para sul do distrito aproximando-se do Planalto Mirandês, cruza o rio Sabor e chega a Mogadouro.

No início do século XVII, em 1609, em plena época de domínio filipino e sob proteção da família dos Távoras, instalaram-se em Mogadouro os frades da Terceira Ordem Regular de São Francisco (Alves, 1910-1947^a: 382; Mourinho, 1995: 255-256). Durante a dinastia dos Filipes a deslocação da corte para Madrid, em consequência da perda da independência de Portugal, provocou a ruralização da nobreza nacional (Ferreira, 2008: 23-25). Com a continuada presença dos nobres nos seus territórios da província e a intervenção dos Távoras pode relacionar-se a fundação do Convento Franciscano em Mogadouro. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, o inventário do Convento de São Francisco em Mogadouro, produzido em 1834, após extinção das Ordens Religiosas, refere grande parte da escultura que ainda hoje podemos observar no interior do templo. Com algumas exceções, a maioria das imagens escultóricas ainda se encontra ao culto. No entanto, houve várias alterações dos locais originais das esculturas dentro da igreja e, sobretudo, houve uma rutura na memória relativa à identidade de muitas das figuras representadas, que apenas a consulta da documentação de 1834 nos permitiu identificar (Nogueiro, 2015: 271).

Em 1885 o convento sofreu um grave incêndio que devastou grande parte do edifício e, em 1927 um outro do qual foi recuperado no último quartel do século XX, período em que o interior do convento foi intervencionado para receber repartições públicas. Atualmente a Câmara Municipal de Mogadouro, um pequeno núcleo museológico e uma repartição das Finanças ocupam o espaço conventual. A igreja mantém as funções do culto religioso (Mourinho, 1995: 256).

Roteiro em Vinhais

O espaço urbano que mais tardiamente foi ocupado pela Ordem de São Francisco foi Vinhais. Obtida a licença régia de D. João V em 1740, os Missionários Franciscanos fundaram em 1752, o Seminário de Nossa Senhora da Encarnação em Vinhais (Martins, 1929: 8; Castro, 1947: 317-347; Rema, 1995: 322; Montes, 2000: 274-277; Rodrigues, 2012: 164). As missões insistiram prioritariamente na conversão, penitência e reforma dos comportamentos. O sermão, o ensino do catecismo, o desfile de procissões penitenciais, a realização de confissões, a difusão de devoções, diluição de discórdias e inimizades, a assistência aos presos nas cadeias e aos pobres e doentes nos hospitais constituíam

as principais atividades dos missionários. A comunicação a partir de meados do século XVII incluía a teatralização do sermão (Paiva, 2000, pp. 239-250). Os missionários apostólicos permaneceram em Vinhais até 1834. Nesses escassos 80 anos consolidaram um importante conjunto arquitetónico, reuniram um número considerável de objetos artísticos de uso cerimonial e uma destacável biblioteca. Contribuíram também para a fundação da Venerável Ordem Terceira que mantém o legado franciscano no território. O conjunto edificado do Seminário Franciscano de Missionários Apostólicos de Vinhais inclui a Igreja da Encarnação, de uma só nave, com a capela lateral de Nossa Senhora das Dores e a sacristia, a área conventual e o claustro. Dentro do perímetro da cerca do seminário existem duas capelas de uma via-sacra que guardam conjuntos escultóricos em terracota, que pese embora o mau estado de conservação constituem singulares exemplos devocionais (Nogueiro, 2015: 649-666). Após 1834, a igreja e o convento sofreram várias alterações, de modo a comportar as diversas funções que foram sendo atribuídas ao espaço. Inicialmente serviu de alojamento e mais tarde como quartel de destacamento militar. Finalmente, como seminário diocesano. A igreja mantém-se ao culto, mas o espaço conventual está parcialmente vazio. Em 2009, foi inaugurado o Museu de Arte Sacra da Ordem III de São Francisco instalado numa pequena parte do espaço conventual. O interior do templo e a disposição das esculturas foram bastante alterados após o registo de inventário de 1834 guardado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. No entanto, apesar das transformações, e perdas verificadas, é assinalável a quantidade de esculturas que se mantém a culto e em guarda na Igreja do Seminário Apostólico de Vinhais (Martins, 1929: 16; Nogueiro, 2015: 374). Contígua à igreja e convento dos Missionários Apostólicos de Vinhais, foi construída a Igreja de São Francisco da Venerável Ordem Terceira da Penitência, terminada em 1780. Constituída por leigos, foi a única irmandade da Ordem Terceira que, na Diocese de Bragança-Miranda, logrou construir o seu próprio templo. As restantes irmandades apenas detinham uma capela ou altar nos templos dos frades da Primeira Ordem, como ocorreu em Bragança e Torre de Moncorvo (Ribeiro, 1952: 280). Rodrigues (2012: 163-193) relaciona Domingos Álvares e Mateus Fernandes, mestres pedreiros minhotos, com a construção do edifício, dada a cuidada continuidade espacial entre a Igreja da Ordem Terceira e o edificado conventual pré-existente.

Destaca-se, do conjunto interior, a uniformidade conceptual do programa narrativo que os elementos decorativos ilustram. As narrativas relativas à Ordem Franciscana desenvolvem-se na escultura e na pintura que apenas retratam figuras que se relacionam com a Ordem de São Francisco. A Igreja dos Terceiros de Vinhais evidencia um ímpeto construtivo e decorativo que consubstancia um programa total. As estruturas retabulares, os púlpitos e a pintura dos tetos e paredes conjugam-se numa narrativa de encenação do espaço ausente nos restantes templos do roteiro (Nogueiro, 2015: 522-523).

Resultados da investigação: a escultura franciscana que fundamenta a originalidade do roteiro

Num território periférico, pouco povoado e com uma economia frágil, a Ordem Franciscana criou relevantes centros irradiadores de cultura e doutrina cristã que modelaram os comportamentos sociais. As esculturas desempenhavam um importante papel, dentro do conjunto edificado que as expunha, e mesmo no espaço público durante as cerimónias religiosas e nas missões evangélicas. Enquanto representações da expressão doutrinária, a iconografia das esculturas ilustrava tridimensionalmente os valores e o ideário a difundir. Entre as diversas categorias artísticas, a escultura constitui claramente a mais valorizada quantitativamente, face à pintura e até à talha retabular que cobre a maioria dos altares no interior dos templos. Nos cinco templos em estudo foram inventariadas 109 esculturas de vulto completo, na sua esmagadora maioria, do século XVIII. No entanto, encontramos alguns exemplares que podemos datar ainda dos finais do século XV, bem como, também em número reduzido, do século XVI, e uma crescente produção passível de ser enquadrada com o século XVII. A produção oficial relaciona-se com as oficinas do Porto e de Braga que localmente eram os principais centros divulgadores das tendências estilísticas, filtradas a partir de Alcobaça, Mafra ou Lisboa. Da produção local destaca-se, em Vinhais, a Oficina de Frei Domingos reforçando a ideia de autossuficiência das casas religiosas (Nogueiro, 2015: 648- 664).

Apenas excepcionalmente se percebem proximidades formais relativamente aos modelos italianos, espanhóis ou dos Países Baixos, mas são evidentes as influências devocionais que chegaram de Espanha e até do Brasil. (Nogueiro, 2015: 855- 858).

É como espaço comum de carácter simbólico que o roteiro vai tecendo a sua narrativa que se intensifica com a exploração iconográfica das esculturas.

A imagem além de uma figuração do real produz uma realidade sensível, um imaginário, operante na criação de outras realidades. No contexto do período moderno, em que maioritariamente foram produzidas as esculturas, as imagens assumem-se como fenómenos pedagógicos e também de conversão. Relativamente às esculturas do roteiro assumimos a hermenêutica da interpretação dos objetos como expressão de um coletivo. A expressão, catequética, traduz a Palavra, das Sagradas Escrituras, dos apócrifos, da Lenda Dourada ou *Flos Sanctorum* e das vidas e virtudes dos santos. A par das emanações eclesiásticas gerais e as particulares da ordem de São Francisco, também a devoção popular foi definindo os atributos, os gestos e invocações taumatúrgicas que envolvem as esculturas. Muitas das identificações das figuras representadas nas esculturas estavam já esquecidas, os quase duzentos anos que nos separam da extinção das ordens religiosas criaram uma rotura na memória dos coletivos que as esculturas refletem (Nogueiro, 2015: 709 - 710).

O culto cristológico e o mariano, o franciscano e antonino definem o principal fluxo devocional refletindo as normas eclesiásticas, mas também as crenças populares. A ampliação dos cultos, sobretudo ao longo do século XVIII, é observável em todos os espaços sagrados, bem como a contemporânea homogeneidade dos modelos representados e das oficinas de produção em série. A aproximação às imagens esculpidas dos templos franciscanos da raia trasmontana permite o confronto com a linguagem simbólica enquanto figuração do real, viva e expressiva. A imagem, corporalizada nas esculturas, consola e informa, fixa as memórias, os temores e os desejos. Através da sua materialidade e continuada preservação, as esculturas comunicam-nos o esforço e a comunhão coletiva que ecoam até nós (Nogueiro, 2015: 862- 869).

Interpretação dos resultados: proposta do roteiro cultural franciscano, destinatários e parceiros

O estudo do património histórico, neste caso das esculturas da Ordem de São Francisco na raia trasmontana, constitui a base do roteiro. O território-rede assumido é entendido como território-museu pela singular conservação do património móvel e imóvel mesmo após a medida de extinção das ordens religiosas de 1834 e das suas réplicas, e sobretudo porque urge colocá-lo ao serviço da sociedade e do seu desenvolvimento.

Adotando os princípios contemporâneos de um museu, a aplicação prática da investigação propiciadora à comunicação e exposição com fins de educação, estudo e deleite, envolve a mobilização de diversos agentes locais.

Covas, A. e Covas, M. (2013: 45) referem que Portugal regista “um sistema de poder, constituído, no topo, por um território-zona, verticalizado pela política partidária e extensivo ao sistema de governo e, na base, por um território-rede clientelar e burocrático, subordinado e hegemonizado pelo território-zona da política partidária e governativa”.

Este cenário destaca as mais profundas fraquezas que o território-rede onde se pretende intervir apresenta. A subordinação hegemónica à política partidária e governativa bloqueia o desejável trabalho em rede que um projeto de intervenção local para o seu desenvolvimento requer. Simultaneamente a carência de recursos humanos e económicos bloqueia a ação das instituições tutelares do património.

Neste sentido e seguindo a lógica da construção social de um território-rede já ensaiada por Covas, A. e Covas, M., consideramos que deve ser uma associação local de intervenção cultural a constituir-se como “actor-rede” deste “projeto comum transdisciplinar, fora do alcance da política

convencional, e construído a partir de uma visão multiterritorial, baseado numa ação coletiva inovadora e assente numa rede de cooperação multiterritorial” (Covas, A. e Covas, M., 2013: 45-46). Neste sentido destacamos a associação cultural - Tempo Líquido (projeto HISTÓRIA E ARTE). A intervir culturalmente no território desde 2007, a associação reúne, entre os sócios e parceiros, um conjunto de conhecimentos que viabilizam a aplicação prática do roteiro. Para a construção social do território-rede baseámo-nos nos princípios sistematizados por Carmo, (1999: 86) que configuram as estratégias de desenvolvimento comunitário. Começámos com o “princípio das necessidades sentidas” que resulta da experiência do projeto HISTÓRIA E ARTE da Associação Tempo Líquido na organização de roteiros orientados no território e da constatação da necessidade de aprofundar, temática e geograficamente, os roteiros, não só para dar resposta a uma demanda crescente de turismo cultural, mas também para possibilitar o prolongamento das estadias turísticas no território-rede. Ainda relativamente ao “princípio das necessidades sentidas”, tivemos consciência de um problema que afeta um número significativo de pessoas que tem sido sistematicamente excluído das instituições de ensino e educação. Deste contexto, destacamos quem trabalha de perto com a património histórico e religioso, das zeladoras aos guias locais e guardas do património. Julgamos pertinente a organização de um curso de curta duração que permita uma formação geral, neste caso sobre património e desenvolvimento local vocacionado para o património histórico com noções de conservação preventiva, história de arte e atendimento aos públicos. A formação técnica que se pretende implementar terá por base a ligação ao contexto onde os destinatários intervêm, fomentando a investigação apoiada na prática. Inerente à resolução deste problema está o “princípio da cooperação que refere como imperativo de eficácia a colaboração entre o sector público e privado” (Carmo, 1999: 86). A cooperação é um valor chave do conceito de território-rede, mas consideramos importante sublinhar neste âmbito a relação (ou melhor a falta de relação que se pretende colmatar) entre o público que destacamos e a educação. O esforço na educação e formação da população local permite-nos também fortalecer o “princípio da participação, que afirma a necessidade do envolvimento profundo da população no processo do seu próprio desenvolvimento” (Carmo, 1999: 86). Consideramos que este aspeto é imperativo para a autossustentação do território-rede. Uma vez mais nos socorremos da experiência no terreno que nos permite constatar que os projetos implementados a partir do exterior não só se refletem escassamente no desenvolvimento local como, reiteradas vezes, decorrem das necessidades sentidas pelos técnicos e não pela população local.

A criação do roteiro implica além da divulgação impressa também a divulgação virtual e a marcação no território. A apresentação do roteiro será antecedida por um congresso sobre o património histórico enquanto fator de desenvolvimento local. Com destaque para o património histórico do território da raia transmontana de modo a permitir a partilha pública dos estudos e conteúdos sobre a matéria. O território-rede definido pelo roteiro supõe um espaço que “comunica e expõe o património material e imaterial da humanidade e do seu meio envolvente com fins de educação, estudo e deleite” (ICOM, 2016). Pensamos ainda que é importante destacar o lançamento do projeto com uma exposição de arte religiosa que ocupará a Igreja de São Francisco de Bragança. A Igreja de São Francisco de Bragança, de todos os templos incluídos no roteiro, é o que apresenta maiores fragilidades no acesso ao seu interior, assim como carece de suportes expositivos para parte significativa das esculturas. A organização da exposição permitiria dotar o espaço de equipamentos facilitadores da fruição do património promovendo a visita de públicos que apenas excepcionalmente podem aceder ao interior do templo. A pluralidade de áreas de intervenção suscitadas pelo projeto do roteiro denuncia as fragilidades na coesão económica, social e territorial que pretendemos atenuar.

Considerações finais

Conforme ficou exposto, a Ordem Franciscana constituiu no território da raia transmontana, através das suas várias comunidades, importantes centros irradiadores de doutrina cristã até à sua extinção, em 1834. O forte sentido evangélico da Ordem responsável pela praxis doutrinária junto dos leigos, definiu os comportamentos sociais de um território de fronteira, rural e periférico com

forte presença de comunidades de judeus conversos. A nobreza local, a família real, as irmandades locais e até o clero secular participaram no contínuo engrandecimento das igrejas franciscanas. Das distintas categorias artísticas que se encontram no interior, a escultura constitui claramente a categoria mais valorizada quantitativamente. As esculturas da Ordem Franciscana da raia transmontana consubstanciam um caminho para entender as aproximações à linguagem artística nacional e as particularidades do património histórico do território de fronteira. Consideramos, tal como Masachs, que o património histórico e artístico pode ser entendido como espaço comum de carácter simbólico, quer a nível cognitivo quer emocional, assumindo-se como lugar idóneo para a comunicação e o desenvolvimento das relações humanas. Neste sentido, cumpre uma função social, na medida em que fomenta a comunicação entre diferentes elementos sociais estimulando a identidade cultural conjunta, gerando experiências comuns, favorecendo a cooperação e comportando-se como agente de socialização, beneficiando a construção de uma identidade coletiva de todos os cidadãos em torno ao conhecimento, à valorização e à implicação ativa com o seu espaço (Masachs, 2003: 103-136).

Propomos esta intervenção cultural no território do Nordeste Transmontano numa abordagem transversal partindo da imaginária esculpida como projeção simbólica do ideal moral, individual e social, preconizado pela igreja católica, o roteiro amplia-se enquanto percurso histórico e artístico, refletindo o diálogo entre as idiosincrasias do território e a história europeia em que este se insere. A identidade coletiva que se pretende fortalecer é necessariamente reflexiva e crítica, o confronto com a arte, a história e o ambiente que o roteiro envolve, gera um espaço idóneo para a comunicação e o desenvolvimento das relações humanas. O método de atuação, centrado na comunicação, privilegia a partilha de informação como instrumento de educação e constitui um instrumento eficaz para o fortalecimento da identidade cultural dos povos, e para o seu conhecimento mútuo, fundamento da integração.

O roteiro tem como base uma investigação circunscrita a um tema. Porém, julgamos que o formato é suficientemente amplo e universal para poder ser aplicado a outras áreas de investigação desenvolvidas, promovendo a ampliação do território-rede definido a partir do património histórico e artístico.

Notas

- 1 (Lei-Quadro dos museus portugueses) Artigo 19º. Lei n.º 47/2004 de 19 de agosto; Acedido a 21/07/2015. Disponível na página da Direção Geral do Património Cultural: <http://www.patrimoniocultural.pt/pt/museus-emonumentos/rede-portuguesa/lei-quadro-dos-museus-portugueses/> Normas de Inventário: Normas Gerais Artes Plásticas e Decorativas. Pinho, Cunha (2000); Normas de Inventário Artes Plásticas e Artes Decorativas – Escultura. Carvalho (2004).

Bibliografia

- AFONSO, B. (1995): Os Franciscanos no Distrito de Bragança, *Boletim do Arquivo Distrital de Vila Real - Revista de Cultura, Estudos Transmontanos e Durienses* n.º7. 333-351. Vila Real: Arquivo Distrital de Vila Real.
- ALVES BATISTA, M.I. (2002): O Convento de S. Francisco: Contributos para a sua história. In Arquivo Distrital de Bragança *A construção de uma identidade – Trás-os-Montes e Alto-Douro*. Bragança: Arquivo Distrital de Bragança.
- ALVES, F.M. (1910-1947a): *Bragança Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança Tomo I. (2ª edição, 2000)*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança / Instituto Português de Museus - Museu Abade de Baçal.
- ALVES, F.M. (1910-1947b): *Bragança Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança Tomo II. (2ª edição, 2000)*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança / Instituto Português de Museus - Museu Abade de Baçal.
- ALVES, F.M. (1910-1947c): *Bragança Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança Tomo III. (2ª edição, 2000)*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança / Instituto Português de Museus - Museu Abade de Baçal.
- BORGES, J.C. (1721-1724): *Memórias de Bragança*. Edição de 2012, Sousa, F. (Coord.). Bragança: Câmara Municipal de Bragança, C.E.P.E.S.E.
- CARMO, H. (1999): *Desenvolvimento comunitário*. Lisboa: Universidade Aberta.
- CARVALHO, M. (2004): *Normas de Inventário - Artes Plásticas e Artes Decorativas – Escultura*. Lisboa: Instituto Português de Museus.
- CASTRO, J. (1946): *Bragança e Miranda, (Bispado) Tomo I*. Porto: Tipografia Porto Médico, Ld^a.
- CASTRO, J. (1947): *Bragança e Miranda, (Bispado) Tomo II*. Porto: Tipografia Porto Médico, Ld^a.
- COVAS, A. e COVAS, M. (2013): A construção social dos territórios-rede da 2ª ruralidade dos territórios-zona aos territórios-rede construir um território de múltiplas territorialidades. *Revista de Geografia e Ordenamento do Território*, n.º 3 (junho), p. 43 - 66. Disponível em <http://www.cegot.org/ojs/index.php/GOT/article/view/89> acessado a 21-06-2016.
- DESVALLÉES, A., e MAIRESSE, F. (Eds.). (2013): *Conceitos-chave de Museologia*. Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus. Pp.64-67. Acessado a 28-08-2016, disponível em: http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Key_Concepts_of_Museology/Conceitos-ChavedeMuseologia_pt.pdf.
- ESPERANÇA, M. (1656): *Historia Seráfica Da ordem Dos Frades Menores de S. Francisco Na Província de Portugal, Tomo I*. 49, 50. Lisboa: Officina Craesbeeckiana; Acessado a 20-05-2015, disponível em: <http://purl.pt/20706/4/>
- FERNANDÉZ, L. A. (2002): *Introducción a la nueva museología*. Madrid: Alianza Editorial.
- FERREIRA, S. (2008): *A talha. Esplendores de um passado ainda presente (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Nova Terra.
- ICOM, International Council of Museums (2016): Definições: Museu. Acessado a 29-08-2016, disponível em http://icom-portugal.org/documentos_def,129,161,lista.aspx.
- JACOB, J.M.N. (1997): *Bragança*. Lisboa: Presença.
- Lei-Quadro dos museus portugueses*. Lei n.º 47/2004 de 19 de Agosto; Acessado a 21/07/2015. Disponível na página da Direção Geral do Património Cultural: <http://www.patrimoniocultural.pt/pt/museus-emonumentos/rede-portuguesa/lei-quadro-dos-museus-portugueses/>
- LALANDA, M.M.S.N. (2000): Clarissas. In Azevedo, C.M. (Dir.) *Dicionário de história religiosa de Portugal*. 353-355. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MARTINS, F.A. (1929): *Subsídios para a história religiosa do distrito de Bragança: a Ordem III e a casa do Fundador do convento de S. Francisco de Vinhais*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- MASACHS, R. C. (2003): Aprender arte en la ciudad, sensibilizar hacia el respeto y la valoración del patrimonio urbano. In Masachs, R. C. (Coord.), *Arte para todos: Miradas para enseñar y aprender el patrimonio*, (p. 103-136). Gijón: Trea.
- MONTES MOREIRA, A. (2000): Franciscanos. In Azevedo C.M. (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. 273-280. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MOURINHO, A.R. (1995): *Arquitectura religiosa da diocese de Miranda do Douro – Bragança*. 255. *Sendim*. Câmara Municipal de Miranda do Douro.
- NOGUEIRO, M.E.P. (2015): *A Escultura da Ordem Franciscana da Diocese de Bragança-Miranda*. Tesis Doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca, Espanha. Disponível no Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca: <http://hdl.handle.net/10366/127868>.

PAIVA, J. P. (2000): As missões internas. In Azevedo C. M. *História Religiosa de Portugal, volume 2*. Lisboa: Círculo de Leitores.

PINHO, E.; CUNHA, I. (2000). *Normas de Inventário - Normas Gerais Artes Plásticas e Decorativas*. Lisboa: I.P.M. (Instituto Português de Museus).

Portugal, I. C. O. M. (2009): *Código Deontológico do ICOM para Museus*. Lisboa: ICOM Portugal. Disponível na página de International Council of Museums ICOM-Portugal: http://icom-portugal.org/documentos_cd,129,131,lista.aspx.

REMA, H. (1995): A Ordem Franciscana em Tras-os-Montes. *Boletim do Arquivo Distrital de Vila Real - Revista de Cultura, Estudos Transmontanos e Durienses nº7*. 299-332. Vila Real: Arquivo Distrital de Vila Real.

RIBEIRO, P. B. (1952): *Os terceiros franciscanos portugueses; sete séculos da sua história*. Braga: Tip. Missões Franciscanas.

RODRIGUES, L. A. (1997): *Bragança no século XVIII. Urbanismo. Arquitectura, Volume I*. Bragança: Junta de Freguesia da Sé.

RODRIGUES, L. A. (2012): A ação dos padres de Brancanes em Vinhais. O Seminário da Senhora da Encarnação e constituição da Venerável Ordem Terceira da Penitência. In Ferreira-Alves, N. M. (Coord.) *Os Franciscanos no Mundo Português II. As Veneráveis Ordens Terceiras de São Francisco*. 163-193. Porto: C.E.P.E.S.E.

TEIXEIRA, V.R.G. (1997): A presença franciscana na região de Bragança-Miranda até ao séc. XV. In Comissão de Arte Sacra de Bragança Miranda (Ed.) *Páginas da História da Diocese de Bragança-Miranda, Actas do Congresso histórico 450 anos da fundação*. 671-683. Bragança: Comissão Executiva das Comemorações.

Hacia una recreación del santuario, de la mano del papa Francisco

Javier Fresno Campos*

1 - El santuario en el derecho canónico

El Código de Derecho Canónico de 1917, el primero elaborado, por codificación de las leyes anteriores dispersas que, en su conjunto, constituían el *Corpus Iuris Canonici*, se basa en la llamada “eclesiología de sociedad perfecta”, es decir, la Iglesia se entiende como una sociedad que posee en sí misma todos los medios para alcanzar sus fines (Benedicto XV, 1917; Pío XII, 1947). Esta autocomprensión de la Iglesia, surgida como reacción a los regalismos del siglo XVIII y a la pérdida del poder temporal en el XIX, pretende la autoafirmación del derecho que tiene la Iglesia a autoorganizarse, y por tanto a promulgar sus propias leyes.

En el ámbito de los lugares de culto “la Iglesia desea que los lugares donde se celebra habitualmente el culto (y también los que se dedicados al enterramiento de los fieles) estén destinados exclusivamente a él, dispuestos de manera que respondan lo mejor posible a ese fin” (Martín de Agar, 2013)”, y además de desearlo, mediante el Derecho de algún modo lo garantiza. Por eso establece la bendición o dedicación del lugar (el CIC de 1917 habla de consagración, pero el CIC de 1983 reservará ese término para las personas, y en el caso de los lugares habla sólo de dedicación). La dedicación del lugar se entiende como atribución exclusiva al culto por parte de la autoridad competente. En el extremo opuesto, cuando el edificio queda arruinado, pierde su funcionalidad o causas graves lo recomiendan, se procede a su execración: la retirada de su condición de lugar sagrado, de su adscripción al culto (CIC 1983, cc 1212, 1222). Un caso diferente es la “violación” de la santidad del lugar, cuando en él se realizan actos injuriosos; queda prohibido el culto en ellos hasta que no se repare la injuria (CIC 1917, cc 1172-1177; CIC 1983, cn 1211).

Los lugares dedicados gozan de un estatuto jurídico especial, que va más allá de su valor material, cultural o artístico, y se refiere a la santidad de que están revestidos. “El que un lugar sea sagrado, su relación con el culto religioso, le confiere la dignidad propia de lo que pertenece a Dios, de las *res sacrae*” (Martín de Agar, 2013:6). Antiguamente el carácter sagrado de un lugar lo excluía del comercio y de la jurisdicción civil; el ejemplo más característico de esta exención es el llamado derecho de asilo, que aún reivindicaba el CIC de 1917 y que en muchos países católicos se mantuvo algún tiempo por vía concordataria. El CIC de 1983 no pretende esa exclusión, pero sí afirma que a la autoridad eclesiástica le incumbe ordenar el culto y establecer las normas para que se respeten los lugares sagrados; y esas normas reciben habitualmente, por una u otra vía, un cierto reconocimiento por parte de la autoridad civil.

El CIC de 1917 era muy casuístico y ritualista, detallando por ejemplo los ritos de dedicación de un templo o las circunstancias de las en que existía violación. El CIC de 1983 relega muchos de esos aspectos a los libros litúrgicos, y en cambio tiene un mayor empeño por regular aspectos estrictamente jurídicos de su funcionamiento que no estaban contemplados. En esta línea hay que contemplar la inclusión en 1983 de la figura jurídica del santuario (CIC 1983, cc 1230-34), “una iglesia u otro lugar sagrado al que, por un motivo peculiar de piedad, acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar”.

Esta definición nos dice pues que lo que se está pretendiendo con semejante legislación es atender una realidad ya existente, que requiere por su propia naturaleza de una regulación especial. En efecto, incluye un juicio de autorización por parte de la autoridad eclesiástica sobre lo que está en

* jfresno2000@yahoo.es

Delegado para la Religiosidad Popular. Diócesis de Zamora

juego en el santuario (fenómenos espirituales, apariciones, doctrina), sea juicio tácito o expreso. Pero también incluye la regulación de determinados aspectos prácticos del funcionamiento del santuario: la designación de un rector y las competencias de su función, así como el dominio y forma de administración de los bienes del santuario (c 1232 §2).

Estos diversos aspectos quedan recogidos en el Estatuto del Santuario, un texto jurídico propio, aprobado por la autoridad competente sean diocesana, nacional o internacional. La concesión de estatuto propio no implica la atribución de personalidad jurídica, ni que como tal sea un lugar exento de la jurisdicción ordinaria. En ese sentido, el c. 1233 admite que “Se pueden conceder determinados privilegios a los santuarios cuando así lo aconsejen las circunstancias del lugar, la concurrencia de peregrinos y, sobre todo, el bien de los fieles”. Pero lo mismo se podría decir en forma negativa: dependiendo de las circunstancias puede no estar justificada la concesión de ningún privilegio (en el sentido jurídico: privilegio como una norma particular, no necesariamente favorable).

El c. 1234 incluye un acento pastoral, muy propio del CIC de 1983: “En los santuarios se debe proporcionar abundantemente a los fieles los medios de salvación, predicando con diligencia la palabra de Dios y fomentando con esmero la vida litúrgica principalmente mediante la celebración de la Eucaristía y de la penitencia, y practicando también otras formas aprobadas de piedad popular”. El párrafo 2 da normas acerca de la custodia y exhibición de los exvotos de arte popular y de piedad.

2 - La definición del santuario de 1999

El organismo responsable de las peregrinaciones era la Sagrada Congregación del Clero¹, y como tal elaboró en 1969 un Directorio General para la Pastoral del Turismo, *Peregrinans in terra*², que introduce ideas interesantes acerca de las peregrinaciones y santuarios. Como consecuencia de diversas experiencias pastorales, especialmente en Centroeuropa, y de las preocupaciones del Papa Pablo VI, se crea el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes³, un organismo para la atención de “la gente en movimiento”: migrantes, desterrados, refugiados, prófugos, pescadores y marineros, viajeros y personal de aviación, los pertenecientes al transporte por carretera, nómadas, los activos en circos y parques de atracciones, pero también los peregrinos y turistas.

Dentro de ese amplio campo se encarga como vemos de la pastoral de las peregrinaciones, aunque los santuarios como tales siguen en la Congregación del Clero, pero las intervenciones de ésta sobre el tema quedan reducidas al mínimo. El Pontificio Consejo organizará dos Congresos Mundiales de Santuarios y Peregrinaciones, además de otros muchos regionales y los de pastoral del turismo⁴.

Desde 1300, la iglesia celebra con periodicidad -actualmente cada 25 años- el Jubileo, continuando la tradición establecida en el capítulo 25 del Levítico. El Año Santo 2000, suponiendo además un cambio de milenio, revistió especial importancia para la cristiandad, y el núcleo característico del Jubileo, la peregrinación a Roma, fue preparado con especial esmero.

El Pontificio Consejo de Migrantes elaboró un documento titulado *La Peregrinación en el Gran Jubileo del Año 2000* (Pontificio Consejo de Migrantes, 1998); y posteriormente, en 1999, otro de mayor extensión y calado titulado *EL SANTUARIO. Memoria, presencia y profecía del Dios vivo* (Pontificio Consejo de Migrantes, 1999). La finalidad de este documento es “reflexionar sobre la naturaleza y la función del santuario” para “contribuir de manera eficaz a acoger y vivir el gran don de reconciliación y de vida nueva que la Iglesia ofrece continuamente a todos los discípulos del Redentor y, a través de ellos, a la familia humana” (Pontificio Consejo de Migrantes, 1999)”.

Desde el propio título, está ofreciendo una definición de lo que es un santuario, que en los sucesivos capítulos va a ir desgranando y explicando. “Es posible profundizar en el ‘misterio del Templo’ en tres direcciones, que corresponden a las tres dimensiones del tiempo y constituyen un triple arco en el que se apoya la teología del santuario que es memoria, presencia y profecía del Dios-con-nosotros”.

Con respecto al pasado único y definitivo del evento salvífico, el santuario se presenta como memoria de que nuestro origen está en el Señor del cielo y de la tierra; con respecto al presente de

la comunidad de los redimidos, congregada en el tiempo que transcurre entre la primera venida del Señor y la última, se presenta como signo de la Presencia divina, lugar de la alianza, donde se expresa y se regenera siempre de forma nueva la comunidad del pacto; y con respecto al futuro cumplimiento de la promesa de Dios, al “todavía no” que es el objeto de la esperanza mayor, el santuario se presenta como profecía del mañana de Dios en el hoy del mundo (Pontificio Consejo de Migrantes, 1999: n. 3).

La definición de santuario no es sólo cronológica, sino también teológica y pastoral. Hablar del pasado se refiere a la fe, y pone en juego nuestra capacidad de recordar no sólo las obras grandes que Dios ha realizado a lo largo de los tiempos en este santuario sino con toda la familia humana; nos pone a la escucha de su Palabra, anima la predicación y evangelización y excita en el creyente la adoración y la obediencia (de *ob-audire*, escuchar). El futuro es la meta a la que nos encaminamos con esperanza, hacia la que se encamina la historia de los hombres, que no es otro que el propio Cristo, omega de la creación; pero esa esperanza no es simplemente pasiva sino que se convierte en compromiso de transformación, en llamada a una caridad ardiente y eficaz. Y eso lo hacemos en un presente en que además y sobre todo celebramos -especialmente mediante la liturgia- que Dios efectivamente está acompañando, animando y sosteniendo el peregrinar de su pueblo.

Pasado, presente y futuro. Fe, esperanza y caridad. *Kerigma* (anuncio del evangelio, predicación), *liturgia* (celebración) y *koinonía* (comunión eclesial), *diaconía* (servicio). Una definición bellísima por su simplicidad y su lucidez para conjugar las dimensiones básicas del ser y del quehacer de la Iglesia y, por supuesto, todo un plan pastoral para los santuarios.

Podemos afirmar que esta definición, que tiene orígenes diversos⁵, es un texto magistral, y se ha mantenido y se mantiene vigente en la actualidad por su altura teológica y la claridad con que plantea las tareas fundamentales de un santuario. Pero ¿era suficiente? ¿Se podía decir algo más?

En diciembre del 2001, la Congregación para el Culto Divino promulga un Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia (Congregación para el Culto Divino, 2001), que sigue fielmente, recoge y sistematiza la doctrina existente hasta ese momento, además de aportar muchas sugerencias prácticas. El Capítulo VIII está dedicado a los Santuarios y Peregrinaciones.

3 - La acogida como acento pastoral

El documento de 1999 ya señala la importancia del término “acogida” como elemento primordial de la pastoral de los santuarios: “La disposición topográfica del santuario y de cada uno de sus ambientes, el comportamiento respetuoso que se exigirá incluso a los que vayan simplemente de visita, la escucha de la Palabra, la oración y la celebración de los sacramentos, serán instrumentos válidos para ayudar a comprender el significado espiritual de lo que se vive en él. Este conjunto de actos expresará la acogida del santuario” (Pontificio Consejo de Migrantes, 1999: n. 6). Pero enseguida se señala que esta acogida debe ser diferenciada. “una acogida adecuada a los peregrinos en el santuario, que tenga en cuenta lo específico de cada grupo y de cada persona, las expectativas de los corazones y sus auténticas necesidades espirituales” (Pontificio Consejo de Migrantes, 1999: n. 12).

El tema de la acogida diferenciada va a ser crucial en el sucesivo debate pastoral. En 2010, en el II Congreso Mundial, se puede decir que es el tema estrella, con aportaciones desde Italia, Francia, Líbano, México, Kazajistán, Colombia, Filipinas, Jerusalén o Portugal. El término ya aparece en el mensaje al Congreso del Papa Benedicto XVI: “Hay que cuidar, con singular esmero, la acogida del peregrino, dando realce, entre otros elementos, a la dignidad y belleza del santuario [...] los momentos y espacios de oración, [...] las prácticas de piedad... [...], obras concretas de solidaridad y misericordia y una constante disposición a la escucha” (Pontificio Consejo para la pastoral, 2010: 11).

S.E. Mons. Antonio María Vegliò, entonces presidente del Pontificio Consejo, lo explicaba de este modo en el discurso inaugural: “El segundo punto a subrayar del Mensaje Pontificio es la importancia de cuidar la acogida que brindamos al peregrinos, la cual se manifiesta en diversidad de ele-

mentos: desde los sencillos detalles hasta la disponibilidad personal a la escucha, pasando por el acompañamiento durante el tiempo que dure la presencia. Una acogida realizada por sacerdotes, religiosos o laicos, caracterizada por la calidad humana, por el respeto a los procesos personales, ayudando a desentrañar los interrogantes (o incluso a provocarlos). Esta concepción supone una actitud acogedora y comprensiva que aproveche cada ocasión como un verdadero kairós para anunciar el Evangelio y una oportunidad para facilitar el encuentro... Cada peregrino merece toda nuestra atención, y no puede ser ignorado en medio de la multitud. Y, en la medida de lo posible, debe ser acogido como individuo de forma personal.” (Pontificio Consejo para la pastoral, 2010: 33).

En muchos otros foros y en la literatura especializada se convirtió en el concepto de moda. No sólo en la teoría sino en la práctica, creando espacios de escucha y acogida, incluso contando con la asistencia de personal especializado. El concepto “escucha”, también denominado Counselling, procedente de la psicoterapia no directiva de Carl Rogers (Rogers, 1997), ha tenido y tiene un importante desarrollo eclesial en el campo de la pastoral de la salud (Bermejo, 2011), y desde ahí ha pasado, aunque tímidamente, a la pastoral general. Se trata de un tipo de atención personal que la Iglesia nunca había dejado de practicar, pero que se situaba tradicionalmente más en el terreno del sacramento de la Penitencia y de la dirección espiritual Exhortación Apostólica Postsinodal, 1984: 32). Ahora en el área de las peregrinaciones entramos en un tipo de pastoral más personalizada y menos enfocada a los grupos o itinerarios.

Cuando en 2010-2011 comenzamos a organizar la estructura de Iglesia para coordinar las iniciativas en la pastoral del Camino de Santiago, precisamente elegimos como nombre ACC, Acogida Cristiana en el Camino⁶.

4 - El C.E.L.A.M. y la religiosidad popular

Para entender el siguiente capítulo de esta historia es preciso caer en la cuenta de la importancia decisiva de Latinoamérica en la atención pastoral a la Religiosidad Popular. En 1955 se reúne, en Río de Janeiro, la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, creando un órgano estable, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), mucho antes que se creen a raíz del Concilio Vaticano II las Conferencias Episcopales Nacionales en todos los países⁷. Tras la reunión de Río siguieron otras en Medellín, Colombia (1968); Puebla, México (1979); Santo Domingo (1992); y Aparecida, Brasil (2007).

Un elemento que ha estado constantemente en estas reuniones, y en sus documentos conclusivos, ha sido la religiosidad popular, así como la atención a las peregrinaciones y a los santuarios. Aunque ha habido una evolución en la valoración y el enfoque pastoral, especialmente notable en la última asamblea, la de Aparecida, donde los obispos se reunieron en un santuario que recibe cada año millones de peregrinos⁸.

El mismo concepto Piedad Popular, que en los documentos conciliares y en las primeras declaraciones del CELAM se refería a algunas prácticas devocionales paralelas a la liturgia, desde la asamblea de Santo Domingo hace referencia sobre todo a la inculturación de la fe⁹. Este concepto “inculturación”, formulado con especial hincapié el año en que se conmemoraba el descubrimiento del continente americano y el paso del Evangelio a otras tierras y culturas, se llega a considerar como equivalente de auténtica evangelización¹⁰.

Tras una breve referencia en el Concilio Vaticano II (Sacrosantum Concilium, n 12-13), que realmente habla de ejercicios piadosos, se puede decir que la doctrina general de la Iglesia sobre el tema de la Piedad Popular han seguido la senda marcada por el CELAM. La Exhortación Evangelii Nuntiandi de Pablo VI (Pablo VI, 1975), que dirige a la RP algunas de las páginas más laudatorias nunca escritas, incorpora las orientaciones de la asamblea de Medellín. Juan Pablo II, al llamar a la Iglesia a una Nueva Evangelización, hace de este concepto casi una identificación con el de inculturación, lo que tendrá un amplio eco en la asamblea de Santo Domingo¹¹.

Aunque, evidentemente, el caso más notable de esta influencia será el cardenal Bergoglio, responsable de la redacción final del documento de Aparecida, marcado personalmente por esta asamblea (Mons. Fernández, 2017), y posteriormente elegido Papa con el nombre de Francisco. Multitud de los textos y orientaciones del Papa actual, pero especialmente su Exhortación Apostólica programática *Evangelii Gaudium* (Papa Francisco, 2013)¹², recogen estos enfoques sobre la inculturación y sobre religiosidad popular.

La Iglesia católica está dejando de ser europea a pasos agigantados. Hasta dónde llegará el influjo de la Iglesia americana aún no lo sabemos, pero es interesante analizar cómo ha sido hasta ahora, y en este caso concreto, en el terreno de la religiosidad popular.

5 - El influjo argentino

Puede ser una barbaridad afirmar que, de la mano del papa Francisco, la cultura de Argentina ha tomado carta de ciudadanía en la Iglesia. O tal vez no. Lo cierto es que algunas de las características de la cultura y de la sociología argentina, algunos aportes de la reflexión teológica y pastoral de ese país, se han encarnado en opciones de Mario Bergoglio y, de su mano, han pasado al magisterio universal.

Uno de esos elementos es la llamada “Teología del Pueblo”, surgida como una “rama autónoma” de la teología de la liberación pero que no tiene como núcleo la lucha de clases sino el concepto de “pueblo” (y el correlativo “antipueblo”), y la opción preferencial por los pobres entendidos ahora como los excluidos generados por la globalización, los del “descarte”¹³.

La Teología del Pueblo es una creación netamente argentina, que hunde sus raíces en la Teología del Pueblo de Dios del Concilio Vaticano II¹⁴, que se alimenta de un caldo social al que no es ajeno el justicialismo¹⁵ ni la cultura argentina en su conjunto¹⁶, que se desarrolla por varios autores teológicos argentinos entre ellos Lucio Gera y el jesuita Juan Carlos Scannone. Y ambos tienen un influjo directísimo en la mentalidad del también jesuita Mario Bergoglio (Scanonne, 2014).

La Teología del Pueblo parte, como vemos, de una idea “genial” del Concilio Vaticano II, que sin embargo había quedado un tanto marginada en el desarrollo postconciliar en favor de la eclesiología de Sacramento y de Comunión. Pero la desarrolla. Como veremos abundantemente en los escritos del Papa Francisco, el pueblo santo de Dios se encarna en los distintos pueblos de la tierra, no existe separado de ellos. Es decir, no existe religión sin inculturación. Walter Kasper lo ha llamado “Eclesiología del pueblo de Dios en concreto” (Kasper, 2015).

Esto tiene que ver con la cultura popular de cada pueblo, con la forma de vivir la fe de cada pueblo -la religiosidad popular-, pero también con las tensiones sociales de cada pueblo y su esfuerzo por construir una sociedad más justa.

Una característica de Buenos Aires, y de la mayoría de las urbes de América Latina, es que se trata de ciudades grandes. Por eso el pueblo al que se refiere Bergoglio/Francisco es un pueblo urbano, marcado por todas las gracias y desgracias de la vida en las megalópolis del siglo XXI. La ciudad genera posibilidades de vida pero también nuevos excluidos y descartados¹⁷. Podemos decir que Bergoglio es un obispo eminentemente urbano, y que Francisco es un papa que tiene la ciudad, la gran ciudad del siglo XXI, como hábitat¹⁸.

Para entender la repercusión que han podido tener estas reflexiones hay que reconocer que el mundo cultural argentino, y Buenos Aires en particular, son sociedades tradicionalmente abiertas al influjo occidental, y más concretamente europeo. Quizá por eso mismo es posible que prendan en ella las corrientes que vienen del viejo continente, pero también que se origine allí una suerte de pensamiento propio, original, capaz de influir en el resto de América Latina y hasta en todo el mundo¹⁹.

6 - La genialidad del arzobispo porteño

Cuando el jesuita Bergoglio es elegido obispo auxiliar y después titular de la archidiócesis de Buenos Aires, su ciudad natal, se encuentra una pastoral de conjunto bien organizada, que parte de un Plan Pastoral con sus objetivos, acciones y evaluaciones. Así se venía haciendo desde hacía años, pero él irá introduciendo un estilo propio (Martín Barrio, 2015), desde unas intuiciones personales más que reformando programas; señalará prioridades e invitará a modificar actitudes, generalmente a través de las homilías (de Cuaresma, del Jueves Santo, del Corpus...) o de cartas abiertas, como las Cartas a los Catequistas que escribe cada año el día de san Pío X (el 21 de agosto). Por ejemplo, una llamada a identificar los más débiles de la sociedad y hacer llegar hasta ellos la misericordia. O cuando propone renovar el fervor apostólico y la conciencia de ser ungidos.

Una propuesta tremendamente original de Bergoglio es la llamada a *santuarizar* Buenos Aires. No sabemos cuándo la formuló por primera vez. En el mensaje de Cuaresma de 2007 recuerda cómo “Esta realidad nos llamó, como Iglesia arquidiocesana, a procurar el modo de acoger a todos nuevamente haciendo de nuestras parroquias y geografías pastorales santuarios donde se experimente la presencia de Dios que nos ama, nos une y nos salva”²⁰. Ese mismo año, la Campaña Pastoral de Semana Santa lleva como lema: “Que Buenos Aires sea un santuario en el cual pasa Cristo muerto y resucitado para encontrarse con su pueblo”.

En la homilía del Domingo de Ramos de 2008 es muy incisivo: “El lugar de culto de Jesús hoy, más que el templo, es la calle. El pueblo fiel y creyente está en la calle. Hoy, el lugar del cristiano es la calle. El Señor nos quiere callejeando Buenos Aires y llevando su mensaje como él”²¹. Pero la propuesta pastoral para esa Semana Santa de 2008 concreta más la idea: “santuarizar las parroquias”. Ese mismo año señala al Consejo Presbiteral cómo se debe ir “procurando el modo de acoger a todos haciendo de nuestras parroquias, geografías pastorales”, y muy especialmente de las “periferias existenciales nuestra ciudad, santuarios donde se experimenta la presencia de Dios que es ternura que vino a nosotros, nos amó y nos salvó y continúa pasando por nuestra vida y derramando su bendición”²². La idea será recogida y amplificada por la prensa.

Previamente, en 2006, ya había escrito a los catequistas sobre la necesidad de saber escuchar, antes que hablar²³; como vimos, un ministerio de escucha especialmente directamente relacionado con una pastoral “moderna” de los santuarios.

Escucha, acogida, mirada a las periferias, cercanía, anuncio de un Dios que camina en medio de su pueblo, presencia animosa de los cristianos en medio de la sociedad... La idea es sugerente, ¿Es una “boutade”? ¿Una intuición fecunda? ¿Una genialidad? Algún contemporáneo, especialista en santuarios, se lo pregunta²⁴. También nosotros podemos preguntárnoslo.

Pero más allá de sugerir un nuevo estilo pastoral, para lo que nos ocupa ahora deberíamos preguntarnos si en todo ello no hay un cambio, un deslizamiento, del propio concepto de santuario que interesa a la Iglesia en su conjunto.

7 - La reorganización del papa Francisco

Además de las referidas menciones en la *Evangelii Gaudium*, en fecha mucho más reciente, el 1 de abril de 2014, el papa Francisco, mediante la Carta Apostólica “Sanctuarium in Ecclesia”²⁵, ha hecho un reajuste de las competencias sobre santuarios, que formalmente aún estaban en manos de la Congregación del Clero, ampliándolas, detallándolas y traspasándolas al Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización.

En esta Carta, en forma Motu Proprio, hace un elogio de los santuarios y de la piedad popular en su conjunto. “El Santuario tiene en la Iglesia un gran valor simbólico [...] Los Santuarios siguen siendo hoy en nuestros días en todas las partes del mundo un signo distintivo de la fe sencilla y humilde de los creyentes”.

De un lado está alabando el papel de los santuarios y las tareas que en él se realizan (anuncio de la Palabra de Dios, celebración de los sacramentos, testimonio de la caridad, compromiso en la evangelización). De otro lado, pone el acento en los que acuden, en su vivencia: “hacerse peregrinos es una verdadera profesión de fe [...] la esperanza de sentir más fuerte la cercanía de Dios [...] la confianza de ser escuchados y respondidos [...] la oración humilde y sencilla del pueblo de Dios”. Una “experiencia de verdadera espiritualidad que no puede ser devaluada”, y que se construye de elementos sencillos y vitales: “ir como peregrinos para encontrar un momento de descanso, de silencio y de contemplación en medio de la vida, a menudo frenética, de nuestros días [...] verdadero refugio para volver a descubrirse y recuperar las fuerzas necesarias”.

Y todo ello se enfoca ahora -es el objetivo del Motu proprio- a la evangelización. “Los Santuarios, en la variedad de su formas, expresan una oportunidad insustituible para la evangelización en nuestro tiempo. [...] Caminar hacia el Santuario y participar en la espiritualidad que expresan estos lugares ya son un acto de evangelización que merece ser valorado por su intenso valor pastoral. [...] Los peregrinos son llevados con la ‘pedagogía de la evangelización’ hacia un compromiso cada vez más responsable tanto en su formación cristiana, como en el testimonio necesario de caridad que se deriva de ella. El Santuario también contribuye en gran medida al esfuerzo catequético de la comunidad cristiana”.

El Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización es un organismo de reciente creación; constituido por el Papa Benedicto XVI en 2011²⁶, posteriormente, en 2013, se traspasan a este dicasterio las competencias en Catequesis, que estaban en la Congregación del Clero²⁷. Hay que reconocer que desde que el Papa Juan Pablo VI comienza a utilizar el concepto Nueva Evangelización, refiriéndose a reevangelizar territorios que fueron de cristiandad y están perdiendo la fe de forma notoria, se incluyó en esa tarea la atención a la Religiosidad Popular.

El Pontificio Consejo se ha encargado de la organización del Año Santo 2013, del Jubileo de la Misericordia 2016 y otras actividades relacionadas con la Misericordia (viernes de la Misericordia, Misioneros de la Misericordia), la Jornada Mundial de los Pobres... todas ellas iniciativas pastorales de carácter extraordinario de los Papas. Además de la catequesis, y ahora la atención a los santuarios. Precisamente para noviembre de 2018 ha convocado un I Encuentro Internacional de Rectores y Operadores de los Santuarios, en Roma.

En este cambio podemos ver tanto una estrategia evangelizadora como la especialización de un organismo en eventos extraordinarios.

Recientemente, del 1 al 5 de octubre de 2018, se ha celebrado en Costa Rica el VII Congreso Latinoamericano de Santuarios, auspiciado por el Pontificio Consejo. Incluso han estado presentes el presidente y el secretario del Dicasterio romano²⁸. Viendo el programa de ponencias y las conclusiones parece que se hubiera avanzado en un equilibrio entre un planteamiento clásico de la religiosidad popular, por ejemplo, la afirmación de la centralidad de la liturgia, reclamando la salvaguarda del valor del misterio de forma que sea percibida la santidad del lugar por los peregrinos, etc. (de hecho, el Congreso estuvo organizado por el Departamento de Liturgia de la Conferencia Episcopal de Costa Rica). Un planteamiento renovado: referencias a la inculturación, a la acogida de los peregrinos con sencillez y ternura... Y un planteamiento evangelizador, haciendo expresa mención del papel de la religiosidad popular en la catequesis, siguiendo la *Sanctuarium in Ecclesia*. De la santuarización de lo cotidiano del obispo Bergoglio no se ha dicho nada, que sepamos.

Concluyendo

Lo que hemos recopilado hasta aquí demuestra una evolución en el modo de pensar los santuarios de la Iglesia, en los últimos cincuenta años. Podríamos decir que significa:

- Un desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo, de estar centrados en la santidad de Dios y por tanto en que en ese lugar se le tribute un culto adecuado, del cuidado de la santidad del lugar y de la liturgia, a dar la importancia a la persona que a él acude, su situación personal, su psicología, su proceso de fe.

- Un cambio del quehacer, o si se quiere una ampliación, determinado por el documento de 1999: memoria, presencia, profecía. Recuerdo de las *Mirabilia Dei*, memoria de fe personal y comunitaria, predicación, evangelización; celebración, liturgia; testimonio de esperanza, compromiso transformador.
- Progresivamente se va incorporando en esa tarea el acoger y escuchar. Hay un movimiento de lo propositivo hacia lo pastoral, del hacer al recibir.
- También hay un desplazamiento de lo comunitario hacia lo personal. Sin perder la dimensión socio-cultural, el sentido de lo festivo tan importante en nuestros santuarios, es evidente que cada día aumenta el peso de la peregrinación personal y el turismo religioso individual o familiar. Y se pide que la atención pastoral del santuario se desplace del mismo modo.
- Un cambio de destinatario: del creyente como parte de una comunidad festiva/celebrativa a los llamados nuevos creyentes (Hervieu-Leger, 2004)²⁹ que buscan el encuentro con Dios en santuarios o monasterios, y las situaciones de ocio y tiempo libre, cada día más importantes.
- Una mayor atención a las situaciones de marginación. En lugares como Lourdes la centralidad de esas situaciones (los enfermos) ha sido fundamental desde el principio, pero hoy se percibe en todos los santuarios una preocupación por atender adecuadamente estos casos.
- Y finalmente el empeño por “santuarizar” lo cotidiano, manifestado por el arzobispo Bergoglio. ¿Una provocación? ¿Una idea genial destinada simplemente a apagarse? Recordemos la posición primitiva de los cristianos, de rechazo hacia los santuarios y lugares de culto. Para la Iglesia naciente, el Señor, su cuerpo, es el único lugar de culto válido: “Destruid este templo y en tres días lo reedificaré” (Jn 2, 19); y el evangelista agrega que “el templo al que se refería Jesús era su propio cuerpo.

Durante siglos, el culto cristiano no se hizo en templos sino en las propias casas; sólo con los *Martyrium*, los sepulcros de los mártires (y los lugares de la muerte de Cristo en Jerusalén) comienzan tímidamente las peregrinaciones. El lugar de culto adecuado al Padre es el propio cuerpo y la propia vida de los cristianos³⁰; la vida corriente, el trabajo, la familia; el tiempo de silencio, a solas y encerrado en tu habitación, “en secreto” (Mt 6, 6) y la calle. ¿Hay en la propuesta de Bergoglio un empeño de volver a los orígenes? En todo caso, es algo que está en el ADN del Evangelio.

Notas

- 1 Por la Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae* (15-8-1967), que reorganiza y cambia de nombre la antigua Sagrada Congregación del Concilio.
- 2 Ciudad del Vaticano, 30 de abril de 1969
- 3 Motu Proprio *Apostolicae Caritatis*, del 19.3.1970
- 4 Primer Congreso Mundial de la Pastoral de los Santuarios y Peregrinaciones *Camina hacia el esplendor, el Señor camina contigo*, Roma, 26-29.2.1992. Segundo Congreso Mundial *Y entró para quedarse con ellos* (Lc 24, 29), Santiago de Compostela, 27-30.9.2010. Además prueba y anima otros congresos regionales: cinco encuentros de responsables de la pastoral de peregrinaciones y santuarios en Europa (1996, 1998, 2002, 2004 y 2007), tres en Asia (2003, 2005 y 2007), y uno para el Medio oriente y los países del norte de África (2003); y reuniones en el continente americano coordinadas con el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), reuniones nacionales, cinco reuniones de las llamadas “Ciudad Santuario”, etc. Cfr. Broset Gavilá, J.J., A.M., *Presentación del Congreso*. En Pontificio Consejo para la Pastoral de Migrantes e Itinerantes. *Actas II Congreso Mundial de Pastoral de Peregrinaciones y Santuarios. Santiago de Compostela 2010*. Versión española. Ponencias. pag 38
- 5 Por ejemplo, la Nota pastoral de la Comisión Eclesial para la pastoral del tiempo libre, turismo y deporte “Venite, saliamo sul monte del Signore” (1s. 2,3) pellegrinaggio a e soglie terzo millennio), junio 1998, ya introduce el concepto de memoria como función del santuario. [Disponible en https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Nota_pellegrinaggio_1998.pdf Consultado octubre de 2018].

- 6 Cfr. <http://www.acogidacristianaenelcamino.es/2009/05/que-es-la-acc.html>, consultado en octubre de 2018.
- 7 Por ejemplo, la Conferencia Episcopal Española se crea en 1966.
- 8 “Celebrada en el sub-suelo de la Basílica, los participantes tenían como sonido de fondo las plegarias y los cantos de los peregrinos. Su contacto con ellos en las celebraciones y en sus encuentros dentro del santuario ha impresionado a los obispos y los hicieron superar todo enfrentamiento de grupos antagónicos para dar juntos una respuesta de esperanza a aquellos peregrinos, que se tornaron emblemáticos y representantes de todo nuestro pueblo”. Ulysses da Sila, J. CScR. (2010) *La Misión Continental en los Santuarios y desde los Santuarios*. Caacupé, Paraguay. [Disponible en http://www.celam.org/Images/img_noticias/doc24d9cc5019fe8f_06042011_254pm.pdf consultado en octubre 2018].
- 9 “La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural”. Asamblea del CELAM Santo Domingo, Conclusiones n. 36 [Disponible en <http://www.iglesiacatolica.org.uy/departamento-de-catequesis/files/2012/08/santodomingo.pdf> Consultado en octubre 2018].
- 10 “Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad”. “Toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio”. “La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús”. Asamblea del CELAM Santo Domingo (doc. Cit.) nn. 230 y 13.
- 11 “En nuestros días se hace necesario un esfuerzo y un tacto especial para inculturar el mensaje de Jesús, de tal manera que los valores cristianos puedan transformar los diversos núcleos culturales, purificándolos, si fuera necesario, y haciendo posible el afianzamiento de una cultura cristiana que renueve, amplíe y unifique los valores históricos pasados y presentes, para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo”. Juan Pablo II. Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo 12 de octubre 1992. [Disponible en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html Consultado en octubre de 2018].
- 12 demás de otras referencias a lo largo del texto, los nn. 122-126 se refieren a “La fuerza evangelizadora de la piedad popular”. Recogen varias citas del documento final de Aparecida.
- 13 “El cardenal Bergoglio denuncia una nueva esclavitud, los descartados”. Agencia Zenit 29 de septiembre de 2009. [Disponible en <https://es.zenit.org/articulos/el-cardenal-bergoglio-denuncia-una-nueva-esclavitud-los-descartados/> Consultado el 11 octubre 2018]. El término “descarte”, aplicado a los nuevos pobres e incluso a los abortados o a los bienes de la creación, estará presente en muchos de los documentos del papa Francisco.
- 14 “Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo”. Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 9.
- 15 “La verdadera democracia es aquella donde el gobierno hace lo que el pueblo quiere y defiende un solo interés: el del pueblo”. Juan Domingo Perón. *Veinte Verdades del Justicialismo Peronista*. 17 de octubre de 1950.
- 16 “Porque sos pueblo te quiero”, cantaba Nacha Guevara en *Te quiero*, aunque el poema sea del uruguayo Mario Benedetti [*Poemas de otros*, 1974].
- 17 “La ciudad produce una suerte de permanente ambivalencia, porque, al mismo tiempo que ofrece a sus ciudadanos infinitas posibilidades, también aparecen numerosas dificultades para el pleno desarrollo de la vida de muchos”. *Evangelii Gaudium* n. 74. De hecho, los nn. 71-75 de EG estarán dedicados a los “Desafíos de las culturas urbanas”.
- 18 “*Dios Vive en la Ciudad*”. Palabras iniciales del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana. Buenos Aires, 25 de agosto de 2011. [Disponible en <http://www.aica.org/documentos-s-Q2FyZGVuYWwgSm9yZ2UgTWVyaW8gQm-VyZ29nbGlvIFNK-586> Consultado en octubre 2018]
- 19 El Dr. Carlos María Galli, teólogo argentino, amigo y colaborador estrecho del Papa durante décadas, tenido por su “teólogo de cabecera”, abunda en esta. Por ejemplo en la conferencia en el Convenio “*De Puebla a Aparecida. Iglesia y Sociedad en América Latina*”, organizado por el Instituto de Estudios Políticos San Pio V (Roma, 26 enero 2017), lo formula así: “Con Francisco el Pueblo de Dios de

- América Latina completa su ingreso en la historia mundial”. [Texto disponible en <http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/articulos/el-pueblo-de-dios--el-pueblo-y-los-pueblos--el-papa-francisco-y-.html> Consultado en octubre 2018].
- 20 Disponible en <http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=bergoglio2007cuaresma> Consultado ende octubre de 2018.
- 21 Noticia en el periódico La Nación, disponible en <https://www.lanacion.com.ar/996087-el-lugar-de-culto-de-jesus-esta-en-las-calles> Consultado en octubre de 2018.
- 22 Card. Bergoglio, M.: Discurso en la primera reunión del Consejo Presbiteral de la Diócesis de Buenos Aires. [Disponible en <http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=bergoglio080415> Consultado en octubre de 2018]
- 23 “Estás llamado, como catequista a acompañar, a conducir a las aguas tranquilas para que el encuentro se haga fuente, fiesta, abrigo. Para eso se te exigirá que sepas escuchar y enseñes a escuchar tal como lo hizo Jesús. [...] Será parte de tu ministerio catequista no sólo saber escuchar y ayudar a aprender a escuchar, sino principalmente mostrar a Dios que sabe y quiere escuchar [...] Porque aprender a escuchar nos permitirá dar el primer paso para que, en nuestras comunidades, se haga realidad la tan anhelada acogida cordial”. Carta a los catequistas, agosto 2006. [Disponible en http://aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Bergoglio/2006/2006_08_Catequistas.html Consultado en octubre de 2018].
- 24 Sergio Zalba, laico integrante de la Comisión Nacional para la Pastoral de Santuarios, en un interesante artículo en Vida Pastoral de julio de 2008. [Disponible en <http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=319> Consultado el 11 de octubre de 2018]. En el artículo hay una pugna entre la concepción tradicional de pastoral de santuarios y las propuestas que intenta introducir el arzobispo Bergoglio.
- 25 Disponible en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/04/01/pon.html> [consultado en octubre de 2018]
- 26 Carta Apostólica en forma de “Motu Proprio” Ubicumque et Semper, del Sumo Pontífice Benedicto XVI, con la cual se instituye el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. Ciudad del Vaticano, 21-sept 2011 [Disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper.html Consultado en octubre de 2018].
- 27 Carta Apostólica en forma de “Motu Proprio” Fides per doctrinam con la que se modifica la Constitución apostólica Pastor bonus y se traspasa la competencia sobre la catequesis de la Congregación para el clero al Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización, Ciudad del Vaticano, 16 de enero de 2013. [Disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130116_fides-per-doctrinam.html Consultada en octubre de 2018].
- 28 Ver las Conclusiones en <http://www.pcpne.va/content/pcpne/es/news/conclusiones-del-vii-congreso-latinoamericano-de-santuarios---co.html> Consultado en octubre 2018.
- 29 Esta socióloga de la religión pone el acento en las nuevas identidades del creyente. No está desapareciendo la fe, pero están apareciendo nuevas formas subjetivas y desregularizadas de fe personal. Describe en particular el peregrino y el convertido.
- 30 Cfr 1 Cor 3, 16: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu Santo habita en vosotros?”. También 1 Cor 6, 15-20; 2 Cor 6, 16 y 1 Pe 2, 4 -5.

Bibliografía

BENEDICTO XV (1917): *Providentissima Mater*

BERMEJO, J.C. (2011): *Introducción al Counselling* (Relación de ayuda). Sal Terrae.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los sacramentos

(2002): *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia. Principios y Orientaciones*. Ciudad del Vaticano. [Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html#top Consultado octubre de 2018].

(1917): *Corpus Iuris Canonici* [CIC, 1917]

(1983): *Corpus Iuris Canonici* [CIC, 1983]

EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSTSINODAL (1984): *Reconciliatio et Paenitentia*. Ciudad del Vaticano, Num 32.

HERVIEU-LEGER, D. (2004): *El Peregrino y El Convertido. La religión en movimiento*. México: Ed. del Helénico.

KASPER, W. (2015): *El Papa Francisco, revolución de la ternura y el amor: Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Santander. Sal Terrae, 57-69.

MARTÍN BARRIO, J.L. (2017): *Introducción en Conocer a Bergoglio para comprender a Francisco. XLI Jornadas de Vicarios de Pastoral*. 13-15.

MARTÍN DE AGAR, J.T. (2013): "Lugares de culto. Marco de la regulación canónica y tipología", en *Régimen legal de los lugares de culto. Nueva frontera de la libertad religiosa. Actas del IX Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta*. EUNSA. Pamplona. [Disponible en <http://bibliotecanonica.net/docsam/btcamc.pdf> Consultado octubre 2018]

MONS. FERNÁNDEZ, V.M., arzobispo de la Plata (2017): *En Aparecida, Bergoglio fue preparado para ser Francisco*. Artículo en la revista Vida Nueva. 2-06-2017. [Disponible en <http://www.vidanuevadigital.com/tribuna/victor-manuel-fernandez-aparecida-bergoglio-fue-preparado-francisco/> Consultado en octubre 2012].

PABLO VI (1975): Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, acerca de la Evangelización del Mundo contemporáneo. Ciudad del Vaticano.

PAPA FRANCISCO (2013): Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el Mundo actual. Ciudad del Vaticano. [Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html Consultado en octubre 2018]

PÍO XII (1947): *Mystici Corporis* n 30

PONTIFICIO CONSEJO DE MIGRANTES (1998): *La Peregrinación en el Gran Jubileo del Año 2000*. Ciudad del Vaticano. [Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19980425_pilgrimage_sp.htm Consultado en octubre de 2018].

PONTIFICIO CONSEJO DE MIGRANTES (1999): *EL SANTUARIO. Memoria, presencia y profecía del Dios vivo*. Ciudad del Vaticano. [Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_sp.html Consultado en octubre de 2018]

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE MIGRANTES E ITINERANTES (2010): *Actas II Congreso Mundial de Pastoral de Peregrinaciones y Santuarios. Santiago de Compostela 2010*. Versión española.

ROGERS, C. (1997): *Psicoterapia centrada en el cliente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica

Constitución *Sacrosantum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia, nn. 12-13.

SCANONNE, J.C. (2014): "El papa Francisco y la teología del pueblo", *Razón y Fe*, 2014, t. 271, 1395, p. 31-50 [Disponible en https://www.razonyfe.org/archivo/doc_view/270-el-papa-francisco-y-la-teologia-del-pueblo?tmpl=component&format=raw Consultado en octubre 2018].

Senhor da Cruz de Barcelos: as transformações do espaço envolvente a partir do santuário

Joana Isabel Duarte*

Considerações prévias

O presente artigo tem como objeto de estudo o conjunto de transformações urbanas associadas à construção do templo do Senhor da Cruz (Barcelos, Portugal). Pretende-se estudar o *espaço sacro* (a igreja) em relação com o *ambiente* onde se inscreve, que o rodeia e que por ele se deixa transformar ao longo dos séculos.

O Senhor da Cruz presta-se a perspectivas de abordagens múltiplas se atendermos aos seus valores arquitetónicos, à excecionalidade da cultura material (o recheio ao nível de estatuária, talha dourada e azulejaria) e imaterial (visível nos contextos do imaginário religioso, litúrgico e lendário). A abordagem destes temas, neste trabalho, será apenas feita quando estes se revelem pertinentes para o entendimento do culto e dos câmbios urbanísticos. De facto, a ocorrência de uma hierofania (*i.e.*, a manifestação do sagrado que está na origem do culto) e a consequente edificação vai ditar a evolução espacial do território. O templo funciona, assim, como motor de desenvolvimento na estrutura urbana da então vila condal de Barcelos, assumindo-se como uns dos polos geradores de uma nova zona com importância religiosa e social, sacra e profana.

Consideramos que a relevância deste trabalho consiste na possibilidade de trazer à colação novas perspectivas de estudo do referido santuário, que durante os séculos XVII e XVIII constituiu «um dos mais afamados santuários de Cristo» (Almeida, 1990: 64) em Portugal, e que tem vindo a ser estudado por investigadores e entusiastas da história local sobretudo sob um ponto de vista histórico, artístico e arquitetónico – e menos na relação entre os espaços. Espera-se, assim, fornecer alguns contributos no âmbito das transformações do espaço sagrado em associação com a envolvente.

No que respeita à metodologia, para além da revisão bibliográfica, a consulta de documentos visuais como as fotografias e mapas revelaram-se fundamentais, tal como as visitas ao local e ao seu entorno. Todavia, assumimos como fragilidade a inexistência de fontes cartográficas e visuais para séculos mais remotos, que impossibilitam a sustentação imagética do que foi a nossa leitura (embebida, sobretudo, a partir de fontes textuais). Nesse sentido, os suportes visuais utilizados para demonstrar os espaços nos dias de hoje devem ser lidos com cuidado, pois não correspondem a uma transliteração espacial necessariamente coincidente com a realidade dos séculos passados.

1. Génese do Senhor da Cruz: edifício e espaços circundantes

1.1. O espaço como dimensão da existência humana e do sagrado

Um trabalho que pretenda associar a presença de um edifício arquitetónico à leitura do espaço, poderá seguir as diretrizes dos estudos no âmbito da *hierotopia* (Lidov, 2012), ou seja, da compreensão do território (*topos*) onde o sagrado (*hieros*) se manifesta. Os territórios são mutáveis e assumem formas criativas nas respostas às necessidades, às transformações dos espaços sacros e respetivas envolventes no decorrer dos tempos. O Senhor da Cruz manifesta essas modificações no espaço sagrado interior, ao nível de recheio e das formas de cultos, e ao nível externo, sendo este último o que nos interessa estudar.

* joanaisabelfduarte@gmail.com

Investigadora do Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (Universidade do Porto)

Norberg-Schulz refere que a arquitetura é um «espaço existencial», uma vez que o estabelecimento do homem no espaço corresponde à manifestação e ao reflexo das suas necessidades e também crenças (Norberg-Schulz, 1975: 135). Nesse sentido, o espaço é uma «dimensão da existência humana» (*Ibidem*: 7) e, por conseguinte, não pode deixar de abarcar a existência do sagrado, cuja crença se encontrava extremamente viva e vinculada nas mentalidades da Época Moderna. O sagrado é indissociável do território: como tão bem demonstrou Frei Pedro de Poiares no século XVII, a propósito do edifício de que nos ocupamos,

«Não se há de negar, que em certos lugares resplandecem mais & maiores benefícios de Deos, que em outros [...] Como nosso Deos, por causas de nós não sabidas escolhe mais hum lugar, que outro, escolheu a nobre Villa de Barcellos, pera abi mostrar varias Cruzes em três dias de Mayo & quatorze de Setembro, em todos os annos, sendo isto hum milagre continuo.» (Poiares, 1672: 25)

No século XX, o escritor Cesare Pavese reitera essa ligação dos espaços sacros ao território:

«Além, na fronteira entre o céu e um tronco, podia surgir o deus. O carácter [...] da fábula mítica, é a consagração dos lugares únicos ligados a um facto, a uma gesta, a um acontecimento. A um lugar entre todos se dá um significado absoluto isolando-o do mundo. Assim nasceram os santuários: [...] neles acontecem coisas que os tornam únicos e esse carimbo mítico distingue-os do resto do mundo» (Pavese, 2008: 145)

A fundação de locais sagrados é favorecida, muitas das vezes, por enquadramentos paisagísticos deslumbrantes que propiciam um sentimento de beleza e de espetáculo: veja-se a maioria dos santuários a norte do país, nas encostas de montes ou em escarpas. Toda a experiência do sagrado e do misticismo é a do âmbito do formidável e do admirável, mas também do inexplicável. Assim, como se denota das citações transcritas, reporta-se mais relevante a ligação de um espaço a uma gesta, a um acontecimento fora do normal: ao local é-lhe atribuído um significado especial que o distingue do mundo. O lugar sagrado – onde ocorre o milagre – é testemunhado e venerado, dando origem a uma edificação que perpetua e refaz, no decorrer do tempo, a memória desses acontecimentos, tal como sucede no objeto do nosso estudo, o Senhor da Cruz.

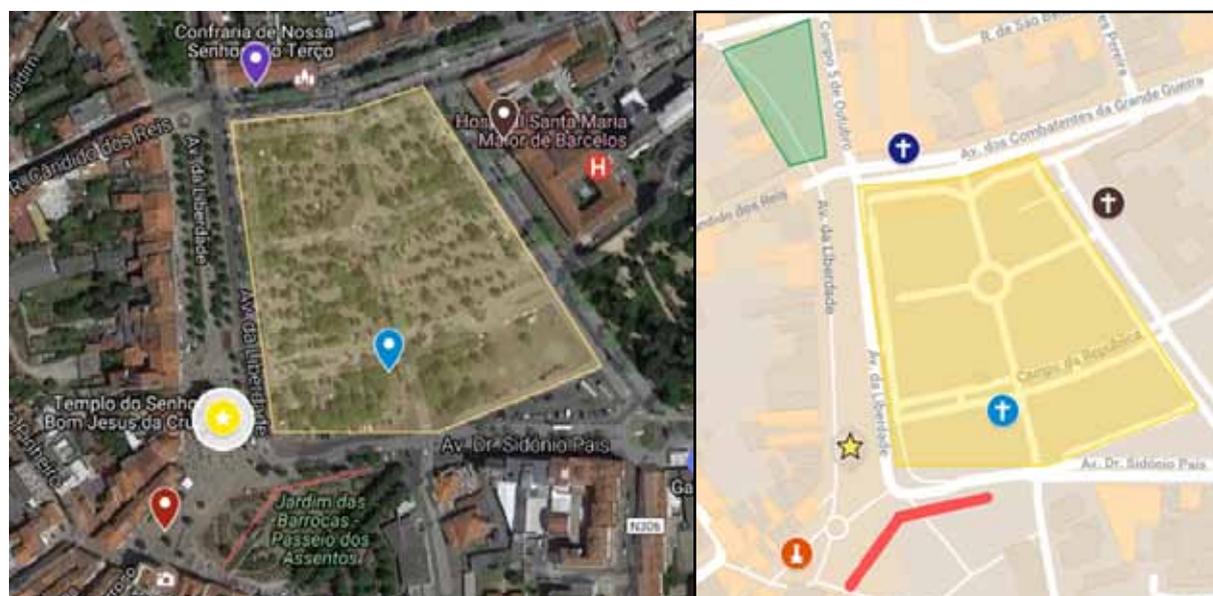


Fig. 1 e 2 – Mapa atual da zona envolvente do Senhor da Cruz. Assinalado como uma estrela: Santuário do Senhor da Cruz; a vermelho, o Largo da Porta Nova; a azul, a demolida Igreja dos Terceiros (localização aproximada, tendo por base fotografias); a castanho, a Igreja da Misericórdia (antiga Igreja do Convento de S. Francisco); a roxo, a Igreja Beneditina de Nossa Senhora do Terço. A área destacada a amarelo corresponde ao atual Campo da Feira, a área destacada a verde ao Campo 5 de Outubro e a linha vermelha corresponde à Fachada dos Jardim das Barrocas. Ver o mapa interativo, por nós criado, através da seguinte hiperligação: <https://drive.google.com/open?id=1WxDEV9pv8OeesUBGftjX0IGUjpc&usp=sharing>.

A ligação do edifício ao território é, pois, um elemento que não pode ser descurado no estudo das transformações dos espaços sacros. Carlos Alberto Ferreira de Almeida (Almeida, 1981) também nos alerta para a importância desse espírito do local (*genius loci*), que propicia e molda as comunidades, crenças e tradições (e, conseqüentemente, os espaços em que habitam). Nesse sentido, pretendemos analisar o papel do Senhor da Cruz para lá dos seus limites arquitetónicos, num espaço da vila predefinido (patente nas Figs. 1-2).

1.2. A criação de um espaço sacro. Do milagre ao templo. Senhor da cruz e imediações. O milagre e o culto

O milagre terá ocorrido no dia 20 de dezembro de 1504, por volta das novas horas da manhã, no «Arrabalde de Cima de Vila, não longe da antiga Ermida do Salvador» (Sampaio & Soucasaux, 127: 59), isto é, no início do Campo S. Salvador (espaço que englobava o atual *Campo da Feira*, mas também parte da Avenida da Liberdade e do Campo 5 de Outubro [vd. Fig. 2]) (Almeida, 1990: 63), que, à época, incorporaria «uma zona de souto de carvalhos» (Vinhas, 2004: 15). Foi encontrada por um sapateiro (João Pires), nesse local, uma cruz enegrecida de bom tamanho e forma perfeita. Segundo diversos relatos recolhidos em 1672 por Frei Pedro de Poiares, teriam ocorrido tempestades e caído raios (Poiares, 1672: 162 e 207) antes do aparecimento misterioso de tal cruz. Esta lenda origina a construção da ermida do Senhor da Cruz² e, mais tarde, do templo. Teotónio da Fonseca apresenta uma outra versão da lenda que nada tem a ver com esta³ e que se aproxima mais à lenda do Bom Jesus de Matosinhos. As crenças alimentam-se de outras crenças e formaram-se, assim, novas narrativas no imaginário popular, como a de que o Senhor da Cruz seria “irmão” de outros templos em Matosinhos e em Fão (Esposende):

«(...) o Senhor da Cruz antigo era irmão do Senhor de Matosinhos [2^a metade século XVI] e do Senhor de Fão [século XVII]: todos foram deitados ao mar (...) vieram juntos por mar, até que uma onda arrojou um à praia de Matosinhos, outro à praia de Fão e o terceiro levou-o a maré Cávado acima.» (Sampaio e Soucasaux, 1927: 60)

O Senhor da Cruz de Barcelos é o mais antigo dos três mencionados, a par do Bom Jesus de Matosinhos. O terreno do aparecimento da cruz é descrito como barrento e amarelado (Almeida, 1990: 101), facto que se poderá justificar com a proximidade do rio Cávado, que banha a cidade. Estes elementos afiguram-se importantes, pois não obstante Barcelos não ser uma vila costeira, cria grandes devoções no âmbito marítimo. A associação aos Bom Jesus de Matosinhos e Fão, ainda cantada pelo povo no século XX⁴, reforça essa ideia. Da mesma forma, como aponta Ferreira de Almeida, a ligação ao mar não pode ser entendida sem ter em conta os padrões devocionais do século XV, da *devotio moderna*, e o facto de uma imagem gótica do Senhor da Cruz [Fig. 5], ter feito, ela própria, uma viagem pelo mar até chegar à vila (Almeida, 1990: 24). É também no mar que o Bom Jesus da Cruz de Barcelos realiza alguns dos seus mais famosos milagres⁵.

Na senda da alimentação destas crenças populares, há ainda o registo do aparecimento contínuo de cruzeiros após a hierofania crucífera de 1504. Este milagre de multiplicação das cruzeiros aconteceu novamente no Campo da Feira, assim como no Campo de S. José, aquando do dia 3 de maio (que assinala a *Invenção da Cruz*, data em que atualmente se realizam as *Festas das cruzeiros*) e do dia 14 de setembro (dia da *Exaltação da Santa Cruz*) (Poiares, 1672: 86). O louvor à Santa Cruz arrasta-se para as freguesias, onde se edificam capelas com tal invocação, algumas das quais já no século XX (Vinhas, 2004: 16). O culto afastou-se cada vez mais do seu epicentro, para chegar ao Brasil, na época moderna, como atesta o recrutamento de “irmãos” (existiriam, entre 1720 e 1730, 226 inscritos) e remessas de emigrados em cidades como Salvador da Baía, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo (*Ibidem*: 17).

Construção da ermida

No mesmo dia em que o milagre ocorreu, um tabelião foi chamado para assinalar o ocorrido. O local terá sido cercado, de imediato, por pedras (Poiares, 1672: 84) e o espaço sacralizado com pro-

cissões solenes e uma cruz de madeira junto à vera cruz aparecida. É a partir deste mero *assinalar* com pedras que o espaço sagrado se começa a delinear, e cujas formas se transformaram múltiplas vezes ao longo dos séculos.

O primeiro edificado construído para assinalar e albergar o culto, localizava-se no Campo de S. Salvador (atual Campo da Feira) e consistia num espaço coberto por abobadada de pedra, sustentada em quatro pilares, nos quais se abriam quatro arcos. Quando um rico mercador barcelense, em 1505, chega da Flandres com a nova imagem do Senhor da Cruz [Fig. 5], terá sido necessário construir um edifício mais amplo e resguardado. Assim, abrigaram esta estrutura, deixando apenas uma abertura do lado poente, com uma grade de ferro, por onde se admiraria a imagem (Fonseca, 1987: 154).

Construção do templo

Como vimos, o culto começa por acontecer numa pequena ermida, quase imediatamente ao aparecimento da cruz. O início da construção de um edifício mais digno para albergar a imagem dá-se apenas dois séculos depois, em 1705. A recolha de fundos começou em 1698, e contou com a participação de muitos crentes, nomeadamente no Brasil – esmolos que eram não apenas em dinheiro, mas também em açúcar e madeira de jacarandá. Para o impulsionar do culto e do edifício, não podemos deixar de mencionar a ação da Real Irmandade do Senhor Bom Jesus da Vera Cruz, que já existiria antes de 1609.

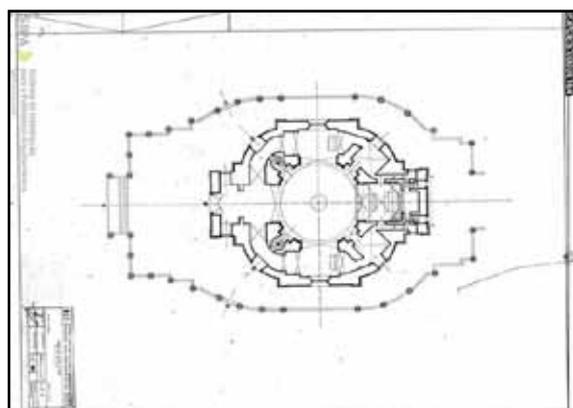


Fig. 3 – Planta do edifício do Senhor da Cruz. Fonte: SIPA. Disponível em linha em < http://www.monumentos.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=773>.



Fig. 4 - Senhor da Cruz (Barcelos): templo e balaustrada circundante. Registo fotográfico por Joana Duarte (outubro 2016)

O risco desse novo edifício [Fig.3] é atribuído a João Antunes, *insigne architecto* da Casa Real. Pretendia-se que este projeto se adaptasse às novas necessidades de culto, conferindo ao seu edifício uma dimensão pujante. A estrutura arquitetónica do projeto escolhido, parece – através de uma planta centralizada (de forma quadrada com cantos redondos, e uma nave central que surge num círculo, onde se ergue uma cúpula) – referenciar o templo de Jerusalém. Efetivamente, edifícios com uma planta centrada são privilegiados para a ideia de martírio (recorde-se, neste sentido, a arquitetura dos *martyria* paleocristãos), que se encontra intimamente ligado às invocações desta igreja – a Santa Cruz e o Senhor da Cruz. A igreja, aberta ao público em 1710, teve a si associada um grande número de empreiteiros, artistas e entalhadores importantes no contexto do norte do país, como Miguel Coelho (responsável pela talha da capela-mor – ainda em *estilo nacional* –, pelo cadeiral do coro, pela caixa de órgão, anjos lampadários), Luís Pereira da Costa, o entalhador dos altares laterais de 1736, onde já se denuncia um gosto joanino; Miguel Fernandes e João Neto de Lisboa, responsável pelos painéis de azulejos colocados em 1730 (Almeida, 1990: 65-66). Trata-se, pois, de uma construção com relativo porte, como denunciam as linhas arquitetónicas do edifício, depuradas, mas também o recheio interior que congrega talha dourada, estatuária, pintura e azulejaria.



Fig. 5 - Altar lateral (lado do Evangelho) com imagem gótica do Senhor da Cruz (século XVI). Altar entalhado por Luís Pereira da Costa (1738). Registo fotográfico por Joana Duarte (outubro de 2016)



Fig. 6 - Altar lateral (lado da epístola), com escultura de roca de Nossa Senhora das Dores (século XVIII/XIX). Altar entalhado por Luís Pereira da Costa (1738). Registo fotográfico por Joana Duarte (20 de outubro)

1.3. Revisão de terminologias associadas aos edifícios do senhor da cruz

As terminologias aplicadas na documentação e bibliografia relativamente ao Senhor da Cruz suscitaram uma reflexão sobre os seus usos. Se é certo que as designações – santuários, templo ou ermida – remetem-nos quase sempre para um entendimento, hierarquia e imagem, a verdade é que a sua aplicabilidade nem sempre se denota clara.

“Ermida”

Relativamente à denominação de «ermida»⁶, por demais presente na bibliografia especializada, desde os escritos de Mancelos Sampaio e Soucasaux (1927), Teotónio da Fonseca (c. 1950) aos mais recentes Ferreira de Almeida (1990) e Joaquim Vinhas (2004), remete-nos, numa primeira leitura e tendo em conta a sua definição mais canónica, para um certo apartamento daquela zona, não obstante a aparente proximidade com as portas da cidade [Fig. 1 e 7]. A partir dos mapas que dispomos atualmente e das descrições textuais, parece-nos que talvez esta zona não fosse, no século XVI, habitualmente frequentada (algo que é corroborado pelo facto de se tratar de um «souto de carvalhos») e correspondia a um campo fora de muros. Contudo, como refere o Professor Nuno Resende, nem sempre uma ermida pressupõe «distância efectiva a polos urbanizados» (Resende, 2011: 42), que é o que sucede no caso que aqui exploramos: o centro muralhado estaria a poucos metros da primitiva ermida. Por outro lado, a construção de ermidas pode estar, por vezes, mais associada a práticas de devoção próprias (Rosas, 2000: 49), abertas ao público, do que a um sentido eremítico ou apartado geograficamente.

Para sustentar esta tese, atenda-se à feira anual (de 1 a 15 de agosto) de Barcelos que acontecia nas cercanias desta zona, uma vez que no Campo S. Salvador se encontrava uma capela (chamada, também, de ermida) dedicada a esta invocação, que terá desaparecido no século XVII. Todavia, nesse mesmo século, já se utilizava a denominação de *Campo da Feira* ou *da Cruz*, em detrimento de Campo S. Salvador. Depreendemos, a partir de Ferreira de Almeida, que esta capela existiria já no século XV, e que seria, portanto, anterior ao milagre da Cruz (Almeida, 1990: 86). Nesse sentido, as imediações a que nos referimos já eram ocasionalmente frequentadas e a toponímia denota bem as transformações culturais e sociais associadas àquele espaço.

Para a compreensão holística deste fenómeno, teríamos de dispor de informações geomorfológicas para perceber até que ponto a capela de S. Salvador estaria apartada num sentido de acessibilidade condicionada (por exemplo, pela morfologia do terreno), pois como vimos em termos de proximi-

dade física, de quilometragem, a distância do polo central da cidade não se nos afigura significativa [Fig. 7]. Bem assim, é necessário ter em conta a proximidade com o Rio Cávado. Apesar de hoje ter a sua presença diminuída relativamente a épocas passadas – pois foi dominado pela mão humana, através de barragens – é importante colocar como hipótese a existência de um terreno mais acidentado até ao rio, até porque o deslumbramento paisagístico e os cenários acidentados e com alguma beleza, segundo Ferreira de Almeida, «favorecem o sagrado, o numinoso, facilitam a possibilidade de hierofanias» (Almeida, 1984: 78).



Fig. 7 – Mapa com delineamento da muralha de Barcelos (*versão aproximada*) na atual malha urbana. A negro: limites da muralha na Idade Média; Verde: estrutura do atual Campo da Feira (antigo Campo S. Salvador); Vermelho: atual Campo 5 de Outubro e Avenida da Liberdade, antigamente pertencentes ao Campo S. Salvador. O atual templo do Senhor da Cruz localiza-se no final desta Avenida e terá sido nestas imediações que terá ocorrido o primitivo milagre. Ponto rosa: Porta de entrada; Ponto Azul: Porta Nova (1530). Mapa desenhado tendo por base a monografia de Ferreira de Almeida (Almeida, 1990: 16-17).

“Santuário”

Como temos vindo a referir, é a manifestação milagrosa num determinado local (fora de muralhas) que dá origem à criação física – arquitetónica – do espaço sacro. É, pois, primordial indagar sobre o tipo de espaço sacro que se trata. Efetivamente, e embora a bibliografia de especialidade não o aborde nem o refira tanto nesse sentido, nem se encontre presente nas listas de igrejas-santuários institucionalmente, podemos considerar, sob o ponto de vista tipológico e conceptual, o Senhor da Cruz como um santuário. Bluteau, no século XVIII, apresenta a generalista definição de que santuário «é qualquer lugar em que há memória de cousas divinas» (Bluteau, 1728: 485). Já Ferreira de Almeida, identifica que «a atribuição de milagres é (...) essencial» (Almeida, 1984: 75) para se estar perante um santuário (e a Irmandade do Senhor da Cruz possui um *Livro dos milagres*, por sinal numerosos, atribuídos ao templo). Não devemos, ainda, esquecer a importância de um santuário em apelar a gente devota (através, por exemplo, de peregrinações e romarias), uma certa presença arquitetónica do próprio edifício e, não menos importante, a possibilidade de atribuição de indulgências, benesse concedida ao Senhor da Cruz pelo Papa Paulo V em 1609 (Trigueiros, Freitas & Lacerda, 1998: 32). De facto, o que impulsionava a grande movida a este templo não seria apenas a devoção à invocação da Cruz, mas também as indulgências de perdão de todos os pecados aos que visitassem o templo no dia da Invenção da Santa Cruz, bem como na festa da Nossa Senhora das Dores, com culto patente na mesma igreja [Fig. 6]. Esta última indulgência seria vitalícia, ao contrário das outras, que podiam ser revogadas.

Verificamos que o Senhor da Cruz congrega todos estes elementos. Neste sentido, considerámo-lo para efeitos deste trabalho, sob o ponto de vista conceptual e arquitetónico (nem sempre coincidente com o institucional), um santuário, por congregar todas as referidas valências e por ter sido entendido e designado como tal durante vários séculos.

Por outro lado, é importante ter em consideração que, tratando-se de um santuário, possui características distintas dos demais. A maioria dos santuários a norte do país encontram-se localizados em montes, em encostas e em lugares de deslumbramento paisagístico. No Minho, veja-se, por

exemplo, o Bom Jesus de Braga, a Senhora da Peneda (Arcos de Valdevez), o Senhor do Socorro (Ponte de Lima), entre tantos outros. De facto, tal não acontece em Barcelos: o lugar onde o milagre se manifesta, ainda que extramuros e numa zona não edificada («souto de carvalhos», terreno barrento), não era, como vimos, longínquo – a Porta Nova seria construída, alguns anos depois, a escassos metros do sítio.

Nesse sentido, e sob o ponto de vista urbano, o Senhor da Cruz insere-se numa categoria menos habitual, a de um santuário no centro de uma vila ou cidade, tipologia que, na nossa perspetiva, mereceria uma maior atenção nos estudos de história da arquitetura e urbanismo em Portugal.

2. O Santuário do Senhor da Cruz na relação com o espaço circundante (Vila)

O Senhor da Cruz, destacado com o seu adro balaustrado [Figs. 4 e 9], contribuiu para o desenho do espaço à sua volta, gerando uma nova zona urbana e vivências que se foram afastando das primitivas (cultuais).

O Senhor da Cruz enquanto polo gerador de uma estrutura urbana e novas práticas sociais

A Porta Nova da muralha [Fig. 7] foi construída em 1530 e o respetivo largo (entre a vila e o Senhor da Cruz) começou a urbanizar-se na segunda metade do século XVI. Cerca de um século depois, esta zona já se tornava o centro cívico de Barcelos (Almeida, 1990: 60). Como temos vindo a referir, consideramos que o culto ao Senhor da Cruz possa ter contribuído para esta urbanização. A toponímia dá-nos nota desta situação: se aquando o aparecimento da Cruz aquele terreno ficava nas imediações do Campo de S. Salvador, no século XVII, como a monografia de Poiares nos demonstra, já se tinha substituído por *Campo da Cruz* ou *da Feira* (Poiares, 1672: 154). Bem assim, durante os séculos XVI-XIX, todo o correr de casas que desde este templo se prolonga até ao Campo S. Salvador designava-se por «arrabalde da Cruz». Já no século XIX existe, inclusive, a denominação de «bairro da Cruz» (Vinhas, 2004: 19). Esta é, ainda, uma zona edificada (ver o correr de casas nas Figs. 8-9).



Fig. 8 – Avenida da Liberdade (antiga Dr. Oliveira Salazar). Fotografia tirada do Senhor da Cruz. Foto Beleza Porto (1938). Reprodução digital de bilhete postal ilustrado. 140x90cm. [s.l.]: Companhia Editorial do Minho.

Fig. 9 – Localização do Senhor da Cruz no espaço urbano, ladeado no lado esquerdo por casas. Registo fotográfico por Joana Duarte (outubro 2016).

Por estes motivos, consideramos pertinente trazer para a colação a possibilidade do Senhor da Cruz ter ajudado a constituir “polo gerador” de uma nova estrutura urbana. Se no início do século XVI este local era extramuros e correspondia a uma zona de soutos de carvalho, a situação é profundamente alterada, após o decorrer do milagre e início do culto, com todas as suas consequências a nível espacial. Por outro lado, não é nossa pretensão afirmar que este terá sido o único elemento

a concorrer para esta transformação – a existência de feiras anuais, a que já aludimos, em maio e agosto, e a construção da Porta Nova – que facilitou esta ascensão – não podem ser descuradas no estudo desta questão. De facto, as feiras e as romarias que se fizeram em redor do espaço podem ter contribuído para o florescimento do local enquanto meio urbano. Terá demorado menos de um século para que a feira anual “das Cruzes” suplantasse todas as outras.



Fig. 10 – Igreja do Senhor da Cruz, Terceiros e Misericórdia (ao fundo). [Sem autoria]. Década de 30 do século XX: Reprodução digital de bilhete-postal ilustrado. Fig. 11 – Fachada (século XVIII) e Jardim das Barrocas (projeto de Marques da Silva). Registo fotográfico por Joana Duarte (dezembro 2016)

Todavia, espelho claro do motor de desenvolvimento urbano que a igreja constituiu é a existência da atual Avenida da Liberdade [Fig. 1 e Fig. 8] e a sua organização e ajardinamento, que cria um eixo monumental para o santuário; assim como o Campo da Feira [Fig. 1 e Fig. 10], o Largo da Porta Nova, e, sobretudo, o Jardim das Barrocas [Fig. 11 e 12], que comunica formalmente com o Senhor da Cruz. A fachada do Jardim das Barrocas [Fig. 11 e 12], lateral ao Senhor da Cruz, teria sido construída para deixar mais “formosa” a parte sul do Campo da Feira, e ligar, através de um Passeio Público⁷, o Senhor da Cruz à Igreja dos Terceiros [Fig. 10], hoje desaparecida. Parece-nos claro, a partir de uma leitura do espaço, que a fachada do Passeio Público, atual Jardim das Barrocas serve para embelezar e emoldurar o Senhor da Cruz [Fig. 13]. O coroamento da fachada do templo, com as suas pirâmides que no vértice ostentam uma pequena esfera, encontram harmonia formal na fachada do Jardim das Barrocas, apesar de esta datar de outra época. Com efeito, este passeio público remonta aos finais do século XVIII (1781) e a sua fachada, com janelas e fontes de um «rebuscado estilo rococó», funciona «à maneira de miradouro» e como «recinto festivo do Bom Jesus» (Almeida, 1990: 62).

Sublinhe-se, assim, que o Senhor da Cruz acaba por congregar, como é habitual nos santuários, manifestações de cariz sagrado e profano. Todavia, por se encontrar no epicentro da cidade, o Senhor da Cruz tornou-se um polo de encontro social por excelência, sendo uma das zonas mais frequentadas da cidade. Atualmente, os serviços (tribunal, segurança social, turismo, biblioteca, comércio) associam-se a áreas de lazer e passeio (jardins, monumentos), o que contribui para a frequência destes espaços. Neste sentido, as dinâmicas sociais e urbanas circundantes do templo são, em parte, descendentes das transformações possibilitadas pela emergência de um culto e construção de um espaço sagrado.

Nas primeiras décadas do século XX, também o arquiteto Marques da Silva participou no urbanismo barcelense, em especial no aformoseamento do Campo da Feira e áreas adjacentes (como o desenho do Jardim das Barrocas de Marques da Silva) (Almeida, 1990: 87). O Campo da Feira e o Largo do Senhor da Cruz eram, à época (como ainda hoje) o centro das grandes comemorações públicas e a entrada da cidade, o *hall* da feira semanal. Embora a circulação de carros tenha chegado a ser feita pelo interior do que hoje é uma praça, atualmente, o monumento tem a sua circundante relativamente protegida da azáfama do trânsito. Assim, o edifício é perfeitamente destacado na paisagem, visível, inclusive, no além Cávado (Barcelinhos), graças à sua cúpula que o distingue dos demais edifícios. Nesse sentido, trata-se de um «ponto marcante» (Lynch, 2008: 53) ou de referência da urbe, pela sua distinção e evidência relativamente ao espaço circundante.



Fig. 12 – Fachada do Passeio Público do Jardim das Barrocas, com assentos, uma fonte e espaço ajardinado. Registo fotográfico por Joana Duarte (outubro 2016)



Fig. 13 – Senhor da Cruz «emoldurado» pela estrutura arquitetónica do Passeio Público. Registo fotográfico por Joana Duarte (outubro 2016)

Elementos que concorrem para a sacralização do espaço

Segundo as descrições de época, e aliado à leitura atual do espaço, entre o século XIX e os anos 30 do século XX terão existido, a circundar o Campo da Feira (lugar da hierofania) quatro igrejas: o templo do Senhor da Cruz que é, cronologicamente, o mais antigo (se atendermos à primitiva ermida); a Igreja da Misericórdia (1649); a Igreja beneditina do Terço (1713) e Igreja dos Terceiros (cujas obras foram concluídas em 1788).

É possível que a extensão do Campo a que nos referimos seria, antes do século XX, bastante mais ampla; pois incluiria o Campo 5 de Outubro e organizava-se ainda na Avenida da Liberdade, podendo contemplar as traseiras do templo do Senhor da Cruz, onde se vendiam legumes, castanhas e bolotas (Almeida, 1990: 79; 78). O sagrado e o profano coexistiam, portanto, de forma muito intrincada.

Ainda assim, se atendermos ao atual Campo da Feira, verificamos que num espaço relativamente circunscrito, as mencionadas igrejas encontravam-se de frente umas para as outras (Misericórdia, virada para poente, em frente ao Senhor da Cruz, virado para sudeste; Igreja do Terço – virada para o lado sul do Campo da Feira, no alinhamento onde estaria a Igreja dos Terceiros, virada para poente) [Fig. 10], deixando um espaço «vazio», o *Campo*, que é palco da feira semanal de Barcelos, bem como de manifestações sagradas e profanas ligada à Festa das Cruzes e romarias. Todos estes elementos – a circunção de igrejas, a ocorrência do milagre da Cruz, e, nos anos subsequentes, do *milagre contínuo* das Cruzes – contribuem para uma sacralização do espaço. Efetivamente, no século XVII, escreve-se que «(...) as cruzes que aparecerão no campo do Salvador, significassem, que no dito campo, se havia de fundar hum Convento de Frades» (Poiars, 1672: 155), o que demonstra a aura mística que se foi associando ao perímetro do Campo da Feira. Efetivamente, fundou-se um Convento dos Capuchos, que atualmente corresponde ao edifício da Igreja da Misericórdia.

É possível que existissem, após a construção da capela do Senhor da Cruz e neste mesmo espaço, outras ermidas e capelas que não subsistiram até nós e que não são glosadas pelos historiadores locais. A seguinte frase aponta para esse sentido:

«... Ermida do Espírito Santo no principio do Campo do Salvador, ou campo da Cruz, logo abaixo tem hua Capella da Immaculada Conceição metida nas casas do arrabalde, logo mais abaixo esta a Ermida, ou Capella da Santissima Cruz» (Poiars, 1672: 22)

A afirmação refere-se a um tempo em que ainda existia a ermida do Espírito Santo (no início da Avenida da Liberdade), e aluda a uma outra: a Capela da Imaculada Conceição, que estaria entre o correr de casas que descem até ao Senhor da Cruz [Fig. 8]. É, pois, mais um elemento que confirma o *carimbo místico* atribuído a esta zona da vila, fora de muralhas. Acresce-se a estes edifícios de prestígio, a existência, já em 1621, de um fontanário esculpido por João Lopes.

Por outro lado, se o Campo da Feira é palco de hierofanias e dominado, nos quatro pontos cardeais, por distintas igrejas (santuário, conventual, hospitalar) – todas elas a menos de 200 metros de distância entre si –, não é menos verdade que neste perímetro surgem manifestações de cariz social e comercial: a feira semanal de Barcelos e as já aludidas festividades, de cariz sacro e profano, associadas ao milagre da cruz. Estas duas valências, visíveis quer no largo do Senhor da Cruz, quer no Campo da Feira, demonstram que não houve conflito entre práticas de cariz mais social e comercial, com outras de génese mais religiosa. A arquitetura efémera das tendas, típicas de feiras, é coroada, assim, por essa imponente arquitetura granítica que corresponde ao Senhor da Cruz. Já o Campo da Feira, o Largo do Senhor da Cruz e o Jardim das Barrocas são espaços de sociabilidade por excelência desta urbe, e o centro «das suas representações mais simbólicas» (Almeida, 1990: 85), sejam elas sociais, comerciais ou religiosas.

Considerações finais

A hierofania crucífera, na génese da criação do Senhor da Cruz, transfigurou e individualizou o local de maneira indelével. O templo, qual novo polo gerador da vila, adquire as funções que não apenas sacras, mas também em contornos na *sociabilidade* do espaço. O eixo de urbanização centrifuga-se da organização intramuros (à volta do Largo do Apoio, espaço fundamental no antigo urbanismo de Barcelos) para a zona extramuros, ligada ao Campo da Feira. Como vimos são vários os elementos que proporcionaram este panorama, desde a existência de uma capela anterior ao Senhor da Cruz – a Capela de S. Salvador e a sua feira anual associada – bem como a construção da Porta Nova, em 1530, e os caminhos para a saída da vila. Ademais, não será descabido pensar no desenvolvimento e prestígio da vila, que se torna ducado em 1562. Os herdeiros presuntivos da Casa de Bragança tomaram o título de Duques de Barcelos desde esta data até a D. Luís Filipe de Bragança.

Todavia, o edifício – que começa por ser uma modesta capela quase sem paredes, até chegar ao templo de João Antunes – dá origem a um novo bairro de edificações (o arrabalde da Cruz) e sofre sucessivas intervenções, ao longo do tempo. Impulsiona, juntamente com o Largo da Porta Nova, o aparecimento de novas edificações domésticas e religiosas, como o Convento de São Francisco (hoje Misericórdia) no século XVII e, no século XVIII, com a Igreja do Terço e a Igreja dos Terceiros. Acrescente-se, nesse mesmo século, a construção pública de um Passeio, que corresponde à fachada do Jardim das Barrocas, e, no século XX, as intervenções de Marques da Silva no ajardinamento e arborização da envolvente.

Assim, podemos concretizar que a génese do largo do Senhor da Cruz, do Campo da Feira e do Jardim das Barrocas – hoje indubitavelmente providos de uma existência social ímpar no contexto da cidade – são fruto, em parte, de uma dinâmica que provem do espaço sacro.

Este estudo revelou, ainda, a necessidade de reflexão e revisão de terminologias associadas aos espaços sacros. As definições espelham, muitas das vezes, hierarquias, mas devem ser pensadas e relativizadas consoante outros fatores que não apenas os arquitetónicos e/ou documentais. Perceber o território em que a igreja se insere, os atributos religiosos de que beneficia, é, pois, de fulcral importância para o completo entendimento do edifício que se estuda.

O trabalho sublinhou, igualmente, algumas especificidades no santuário do Senhor da Cruz: ele distingue-se não apenas por, presentemente, estar no centro de uma cidade, desprovida de um contexto paisagístico típico e de que perfilham a maioria dos santuários do país, mas também por o milagre que está na origem da sua construção remeter para o culto à Santa Cruz e não, como é mais frequente, a santos mediadores.

Notas

- 1 Artigo originalmente submetido com o seguinte título «O Senhor da Cruz de Barcelos: dinâmicas do espaço envolvente», modificado aquando da apresentação, a 19 de outubro de 2018, em Zamora.
- 2 A invocação primitiva do edificado era à Santa Cruz, e apenas no contexto da Reforma Católica, com o culto do Santo Cristo a ganhar um novo impulso, é que a igreja recebe a invocação do Senhor da Cruz (Vinhas, 2004: 17).
- 3 A cruz teria sido encontrada por uma velhinha, que estava pelas «bouças e devesas próximas à procura de lenha». A senhora teria tentado fazer uma fogueira com um pedaço de pau que encontrou, que saltou do forno e caiu no soalho da cozinha. Um artífice teria formado a partir dele uma imagem de Cristo (Fonseca, 1987: 35). Verificamos que esta lenda é muito semelhante à lenda do Senhor de Matosinhos.
- 4 «O Senhor de Matosinhos / Mandou dizer ó de Fão / Que dissesse ao de Barcelos / Que eram todos irmãos» (Fonseca, 1987: 35).
- 5 Pela sua intercessão foi salva uma tripulação numa nau nos mares da Ilha da Terceira (1625), segundo o *Livro dos Milagres* do santuário (Almeida, 1990: 24).
- 6 A designação de ermida é significativa: associamos, por norma, a um lugar e distante ermo, «fora dos núcleos urbanos» (Silva & Calado, 2005: 140). Sabemos, contudo, que estas definições não são constantes, e nem sempre usadas da forma mais precisa.
- 7 Os passeios públicos são equipamentos urbanos incorporados nas grandes cidades europeias a partir do Século das Luzes, sendo uma forma da natureza penetrar nas cidades de forma domada. Contribuíam para o ordenamento do espaço público, para o aformoseamento da cidade e, nas grandes capitais, para o saneamento da mesma, para a entrada de luz e locais de lazer e passeio. O Passeio Público das Barrocas merece ser estudado à luz de outros passeios construídos, pela mesma época, em Portugal.

Bibliografia

- ALMEIDA, C.A.F. (1981): Território paroquial no Entre-Douro-e-Minho: Sua Sacralização, *Nova Renascença*. 2, vol. 1, p. 202-212.
- ALMEIDA, C.A.F. (1984): Religiosidade popular e ermidas, *Estudos Contemporâneos*, Vol. 6
- ALMEIDA, C.A.F. (1990): *Barcelos*. Lisboa: Editorial Presença.
- BLUTEAU, R. (1728): *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu. Vol. 7.
- FONSECA, T. (1987): *O concelho de Barcelos: Aquém e Além Cávado: Aquém Cávado*. Barcelos: Companhia Editorial do Minho.
- LIDOV, A. (2012): *Creating the sacred space. Hierotopy as new field of cultural history*. [Disponível em linha. URL: <https://www.academia.edu/11164045/Creating_the_Sacred_Space._Hierotopy_as_a_new_field_of_cultural_history> Consultado a 13 de Outubro 2018.]
- LYNCH, K. (2008): *A imagem da cidade*. Lisboa: Edições 70.
- NORBERG-SCHULZ, C. (1975): *Existencia, espaço e arquitectura*. Barcelona: Editorial Blume.
- PAVESE, C. (2008): *Férias de Agosto*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições.
- POIARES, P. (1672): *Tractado panegyrico em louvor da villa de Barcellos, por rezam do aparecimento de cruzeiras que nella apparecem*. Coimbra: Oficina de Joseph Ferreyra.

RESENDE, N. (2011): *Fervor e Devoção: Património, culto e espiritualidade nas ermidas de Montemuro: Séculos XVI a XVIII*. Tese de doutoramento em História da Arte Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. [Edição do autor]. Porto.

ROSAS, L.M.C. (2000): O eremitério Os Santos em Sendim/Picote, *Douro - Estudos e Documentos*, Vol. 5, n.º 9.

SAMPAIO, J. M.; SOUCASAUX, A. (1927): *Barcelos: Resenha histórico-pitoresca-artística*. Barcelos: Companhia Editorial do Minho.

SILVA, J.H.P.; CALADO, M. (2005): *Dicionário de termos de arte e arquitectura*. Lisboa: Editorial Presença.

TRIGUEIROS, A.J.L.; FREITAS, E.A.C.; LACERDA, M.C.C.P. (1998): *Barcelos Histórico, Monumental e Artístico*. Braga: A.P.P.A.C.D.M.

VINHAS, J. (2004). *Bom Jesus da Cruz de Barcelos: 500 anos de história*. Barcelos: Real Irmandade do Senhor Bom Jesus da Cruz.

Anéis mágicos e caminhos de recordação: as Alminhas no concelho do Sabugal

Jorge Torres*

Introdução

As alminhas são uma manifestação religiosa que surgiu no século XVI, após a XXV sessão do Concílio de Trento, em 1563. Aqui, foram debatidas diversas questões de fundamental importância para a Igreja de Roma, face à ameaça da Reforma protestante. Um dos pontos abordados, em que os dois lados em conflito tinham posições opostas, foi o da existência do Purgatório. Como conclusão, e de forma resumida, foi aprovada a posição que advogava a sua existência e a possibilidade de os vivos, com as suas ações, influenciarem a duração da permanência das almas dos mortos no Purgatório. Como uma das formas de o fazer era através da oração, passaram a ser incentivados os meios que poderiam levar os fiéis a essa prática. Uma das soluções encontradas foi a colocação das chamadas «alminhas». Numa primeira fase, consistiram em pinturas no interior das igrejas, passando, mais tarde, para o exterior, onde assumiram a forma de nichos ou outras, geralmente em locais de passagem das populações. A promoção do culto das almas foi fortemente apoiada pela Companhia de Jesus, Frades Menores e Carmelitas. A opção pela disseminação das alminhas foi de grande visibilidade no território português (principalmente na sua metade norte, tornando-se rapidamente mais raras à medida que se caminha para sul, atravessando a cordilheira central) e também na Galiza.

Não é fácil apresentar uma definição precisa de *alminhas*, tendo em atenção a enorme diversidade das suas características. De forma simples, são apelos à oração pelas almas do Purgatório (todas em geral ou alguma individualmente identificada). Em traços gerais, são monumentos votivos que incluem, pelo menos, um dos seguintes elementos: uma cruz (em geral, na parte superior), uma imagem com almas a arder nas chamas e Cristo no topo (pode ser Nossa Senhora ou alguns santos - S. Francisco, S. Boaventura, S. Teresa, S. Inácio de Loyola e S. Francisco Xavier), bem como anjos a retirar das labaredas algumas das figuras e uma inscrição a pedir as orações (esta pode ser desde bastante completa – Ó vós que ides passando, Lembrai-vos de nós que estamos penando - a reduzida a umas simples iniciais – P.N. / A.M.). Com alguma frequência, existe ainda um quarto elemento: uma data. Esta pode estar para além da inscrição ou substituí-la.

Existe cerca de meia centena de trabalhos de diversa dimensão publicados sobre as *alminhas* portuguesas, desde pequenos levantamentos a nível de uma freguesia até dissertações académicas ou inventários sistemáticos a nível de concelho ou diocese. O seu carácter é variável, bem como a profundidade da sua abordagem. Na sua grande maioria, trata-se de levantamentos que apenas referem dados como localização, imagem, por vezes as datas e pouco mais.

Embora haja muitas zonas que não dispõem de levantamentos publicados, sabe-se que as *alminhas* totalizam vários milhares em todo o país. Nos anos cinquenta do século passado, a antiga Junta Autónoma das Estradas terá efetuado um inventário destes monumentos que se podiam encontrar ao longo das estradas de sua tutela. A informação recolhida apenas foi alvo de publicação muito parcial (Figueiredo, 1961). Esta natureza parcelar dos trabalhos editados torna mais difícil uma apreciação geral sobre a sua realidade ou variações regionais.

Apesar dessa dificuldade, há um aspeto que deve ser referido desde já. Embora nem todos os autores estabeleçam a distinção, podemos considerar que existem dois tipos de *alminhas*, em função do motivo da sua colocação:

* jorgemtorres@gmail.com

Museu do Sabugal / Câmara Municipal do Sabugal.

- *apologéticas* (com pedido de orações pelas almas do Purgatório em geral),
- *memorativas* (evocativas de algum falecido em particular).

As primeiras recebem, de uma forma generalizada, a denominação de *alminhas* (em algumas localidades do Sabugal, chamam-lhes *cruzeiros*), enquanto que as segundas são, nalgumas zonas, fora do concelho, chamadas *cruzes de homem morto*.

O concelho do Sabugal

O concelho do Sabugal, situado junto à fronteira espanhola, ocupa o extremo sudeste do distrito da Guarda. Com a sua área de mais de 820 km², é um dos maiores do país. Em contraste, a sua população é bastante escassa, rondando os 11 mil residentes, no final de 2017, segundo as estimativas do Instituto Nacional de estatísticas.

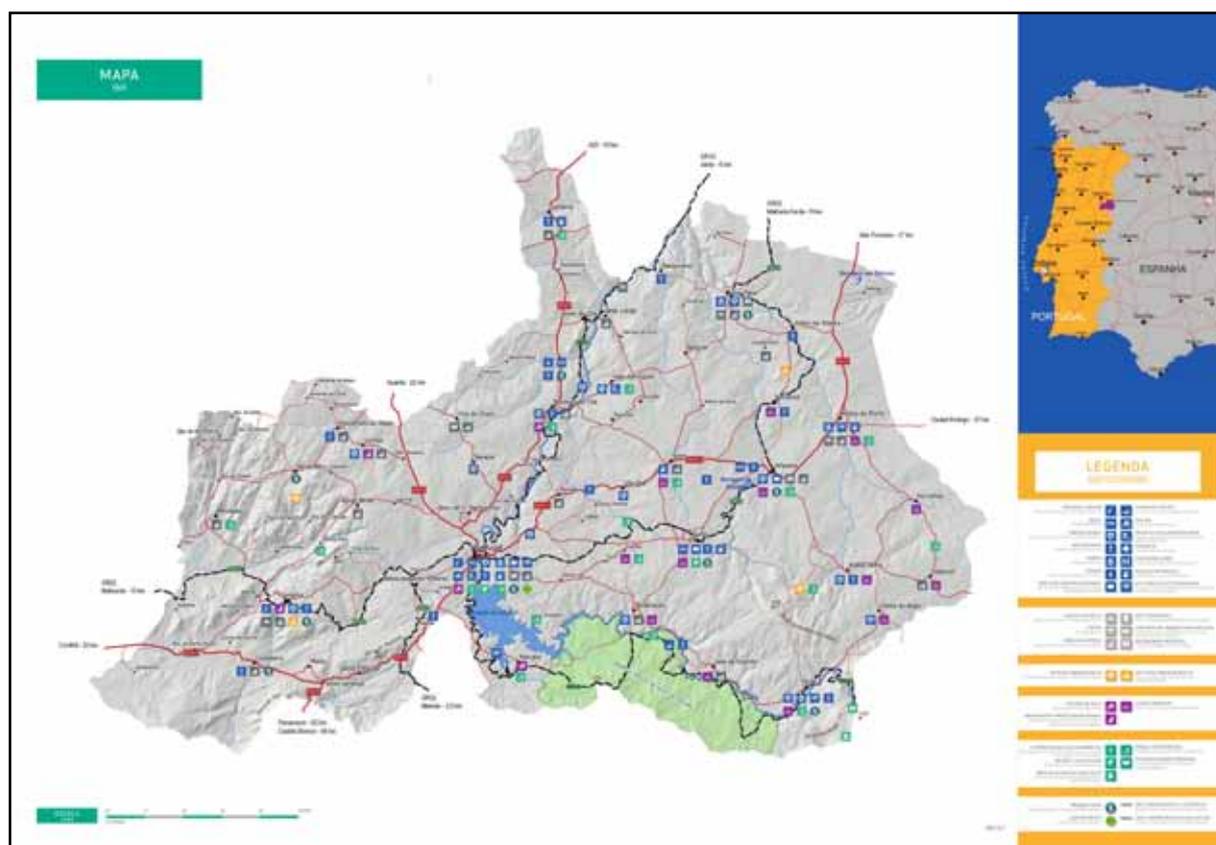


Fig. 1 – Localização do concelho do Sabugal

Passando agora à realidade do concelho do Sabugal, pode-se dizer que a decisão de iniciar o projeto INPAC (Inventário do Património Popular Construído), em março de 2014, marcou a fronteira entre duas realidades distintas. Até então, havia apenas registos mais ou menos desgarrados de elementos patrimoniais populares, passando a ser iniciada uma base de dados sistematizada e georreferenciada, processo que se mantém em aberto, com atualizações constantes.

Concretamente em relação às *alminhas*, apenas existiam algumas monografias de freguesias que apresentavam listagens das que se encontravam na sua área, com frequência incluindo só as mais relevantes, ou associadas a algum acontecimento ou personagem mais vivo na memória das populações atuais. É o caso das obras editadas sobre as freguesias de Aldeia da Ponte, Aldeia Velha, Alfaia-tes, Casteleiro, Rebolosa ou Valongo (ver referências completas na bibliografia). Especificamente sobre as *alminhas*, existem dois trabalhos, relativos aos Forcalhos e ao Soito (também referenciados no final).

6. Registo de memórias locais associadas;
7. Registo de particularidades dignas de nota

Todos estes dados são depois inseridos na base de dados do INPAC, criada com recurso ao programa informático *QGIS*. Como a base de dados tem incorporada cartografia e ortofotografia, é fácil localizar manualmente os elementos, obtendo-se imediatamente as suas coordenadas geográficas.

A fotografia digital permite analisar certos elementos ou enquadramentos em contexto de trabalho de gabinete, reduzindo assim a duração do necessário tempo de levantamento no terreno.

Por vezes, o desgaste causado pelos agentes climáticos e pela ação do homem dificulta a leitura de algumas das inscrições existentes. Para além da limpeza das superfícies gravadas, recorreu-se à técnica da fotogrametria digital para os casos mais difíceis. O método permite criar, a partir de um conjunto de fotografias tiradas de diferentes ângulos, uma imagem tridimensional da superfície epigrafada (inicialmente com a utilização do programa gratuito *Autodesk 123DCatch* e, posteriormente, com a alteração, pela empresa proprietária, das condições de acesso a este, ao programa *3DF Zephyr Free*, versão de uso gratuito). Em seguida, a imagem resultante é importada pelo programa open source *MeshLab* que, mediante a aplicação de diversos filtros de luz ou textura, possibilita a obtenção de melhores leituras das inscrições.

Com este trabalho sistematizado, foi possível identificar e registar, até ao momento, trezentas e dez alminhas. Embora o levantamento se considere praticamente terminado, existe a possibilidade de ainda se virem a localizar mais algumas, dada a extensão do território e a quantidade de caminhos antigos já abandonados.

As diferentes tipologias



Fig. 3 – Exemplos de diferentes tipologias de alminhas

Constatando-se que são muito diferenciadas as características das alminhas existentes, elaborou-se uma classificação por tipos, com um total de seis grupos diferentes:

- 1) estelas só com nicho ou cruz;
- 2) estelas com nicho e cruz;
- 3) pilar;
- 4) composto;
- 5) outras formas;
- 6) atuais.

Cronologia das alminhas

De um total de 310 *alminhas*, foram encontradas 159 com data inscrita. Embora correspondendo apenas a cerca de metade do seu total, podem tirar-se algumas conclusões relativas à sua distribuição ao longo do tempo.

Esta evidencia um crescimento quase constante ao longo do século XIX, apenas com uma quebra na década de noventa. Com o início do século seguinte, temos uma queda abrupta do seu total, o que poderemos associar aos efeitos de toda a conflitualidade política que conduziu à implantação da República, com uma forte componente anticlerical, bem como dos seus primeiros anos de vigência.

Mais tarde, com a década de trinta, volta a aumentar ligeiramente o número de *alminhas* existentes, porventura fruto da campanha nacional de revalorização destes monumentos e construção de novos, liderada pelo padre Francisco Babo (Babo, 1956).

Com a década de setenta, surge nova quebra acentuada, facilmente atribuível à grande emigração que começou a desertificar as terras do interior. Na década de oitenta, nota-se uma recuperação, que prosseguiu até ao final do século. No entanto, é importante assinalar que se trata agora de recordar (na sua grande maioria) as vítimas de acidentes de viação ou, num ou noutro caso isolado, resultantes de crimes violentos.



Fig. 4 - Distribuição por datas das alminhas do Sabugal

Tentativa de sistematização das localizações

Embora não seja possível determinar a causa de colocação de todas as *alminhas*, por se ter perdido já a memória dos factos que lhes deram origem, ou outros motivos, há alguns critérios que se podem, desde já, apontar.

Existem ainda alguns autores que, por simples reprodução de textos já editados, continuam a insistir no erro de afirmar que as alminhas mais não são que um exemplo da continuidade no tempo do culto romano aos *Lares Viales* ou *Lares Compitales*. No entanto, já nos anos cinquenta Fábio Gonçalves (Gonçalves, 1959) claramente chamou a atenção para o erro em que caíam os defensores desta perspetiva. Seria uma exposição demasiado longa, mas podemos aqui assumir a razão da perspetiva do autor.

No fundo, podemos considerar que a lógica de localização de alminhas é o resultado de diferentes fatores. Quando o culto «saiu» dos templos para a via pública, é natural que a tendência fosse para a sua colocação se ir afastando das igrejas, de forma a ampliar a área de influência sobre as práticas quotidianas dos fiéis. Por um lado, as ordens religiosas que promoveram o culto defenderam o rigoroso cumprimento da ortodoxia oficial (numa época de violento conflito com forte repressão das

diferentes heresias, seitas ou religiões). Por outro lado, como tão frequentemente acontece na vida cultural, o povo, ao apropriar-se das práticas «oficiais», muitas vezes as adapta, chegando a promover sincretismos com práticas tradicionais de caráter mágico ou supersticioso. O diálogo entre estas diferentes vias acabou por configurar a realidade das alminhas populares.

Assim, podemos identificar alguns critérios:

1) Círculo protetor em redor das povoações

Tratando-se de um fenómeno com origens no século XVI, a sua história convive, durante muito tempo, com outras práticas ancestrais, daquilo a que poderíamos chamar de tradições religiosas populares, misto de ortodoxia e práticas inspiradas, muitas vezes, em superstições ou mesmo crenças ancestrais.

Conhecendo-se a forte contrastação entre o meio urbano (*cristão, civilizado, protegido*) e o rural (*desconhecido, mundo de perigos de todas as espécies, local para enterramento de criminosos e hereges, etc.*), facilmente se percebe a forte motivação para a colocação de símbolos protetores nas suas zonas de fronteira. A colocação de uma cruz, sob qualquer forma, pode ser suficiente, mas será ainda reforçada se incentivar a práticas invocadoras de proteção, como a oração. Haveria, assim, uma dupla vantagem na colocação das alminhas nestes limiares em torno das povoações.

Embora as alterações viárias, associadas ao abandono e modificação de caminhos antigos, possam tornar mais difícil a identificação de alguns destes casos, existem ainda bons exemplos desta prática. É o caso de Aldeia Velha ou Soito, que se apresentam a seguir:



Fig. 5 - Alminhas na Aldeia Velha

2) Os caminhos antigos

Existem numerosas alminhas ao longo de certos caminhos antigos. Aqui, convém esclarecer qual o conceito de «caminho antigo» usado: trata-se daqueles que estiveram em uso até à generalização da motorização, ou seja, finais do século XIX / início do século XX. A sua antiguidade real é, em muitos casos, indeterminável, havendo alguns que estão incluídos na rede viária romana, sendo outros de origem muito posterior, medieval ou moderna. Esta

cronologia nem sempre é clara. Em alguns casos, foram construídas as estradas atuais sobre os caminhos antigos, o que explica a possibilidade de se encontrarem alminhas ao longo de algumas destas. Aqui surge um problema, já identificado em situações concretas: a construção, ou posterior alargamento destas vias, levou à deslocação ou destruição de alguns destes monumentos.

Alguns destes caminhos ancestrais são hoje caminhos agrícolas, o que os torna acessíveis e ajuda à localização e estudo das alminhas. Entre outros exemplos que se podem apresentar, temos o antigo caminho entre Soito e Aldeia Velha ou da Rapoula do Côa à Cerdeira, em que subsistem diversas alminhas na sua envolvente. O segundo caso corresponde, em parte, ao da substituição do caminho por uma estrada, com possíveis destruições.

É importante chamar a atenção para um pormenor adicional: a grande maioria das alminhas situadas ao longo destes caminhos encontram-se nas encruzilhadas. Poderemos aqui encontrar mais um vestígio de práticas ancestrais cristianizadas? É um hábito bem conhecido o da sacralização de lugares com a substituição de símbolos religiosos e / ou associação de novas práticas mais aceitáveis para a ortodoxia cristã. São Martinho de Dume afirmava (no século VI) que “... acender velas [...] nas encruzilhadas o que é senão culto ao diabo?” (Mocholí Martínez, 2008). A forma de combater estes cultos heréticos foi, muitas vezes, a sacralização dos lugares com a colocação de cruzes ou construção de capelas. Esta valorização moral das encruzilhadas propiciaria a sua escolha para a colocação destes novos monumentos votivos, assim tornados mais credíveis.



Fig. 6 - Alminhas no Soito



Fig. 7 – Caminho antigo entre Peroficós e Cerdeira

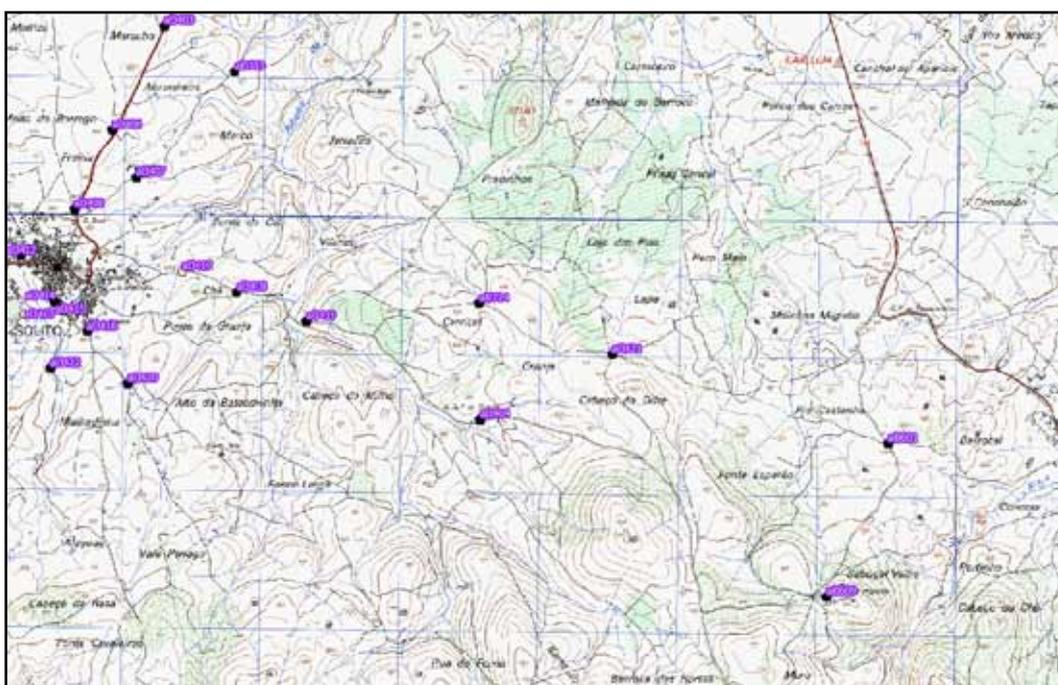


Fig. 8 – Caminho antigo entre Soito e Aldeia Velha

3) A água

Não será por causalidade que se encontram tantas alminhas próximo da água. É sabida a importância desta para a sobrevivência humana, ao mesmo tempo que pode também ser um perigo de morte. Desse modo, é frequente encontrarmos, na tradição, muitos ritos propiciatórios, principalmente associados a fontes e nascentes. Por outro lado, a invocação de alguma forma de proteção coincidirá com as margens de mares, lagos ou ribeiras, principalmente quando sujeitas a fortes subidas de nível, inundando os terrenos vizinhos ou arrastando tudo o que encontrarem à sua frente, incluindo pontes, casas, etc.

Nas fontes:

Existem diversas fontes de mergulho possuindo, no topo da sua cobertura, um destes nichos, sempre sem qualquer cruz. Por outro lado, algumas fontes estão também ornamentadas com nichos, seja inseridos na sua parede, seja colocados no topo.

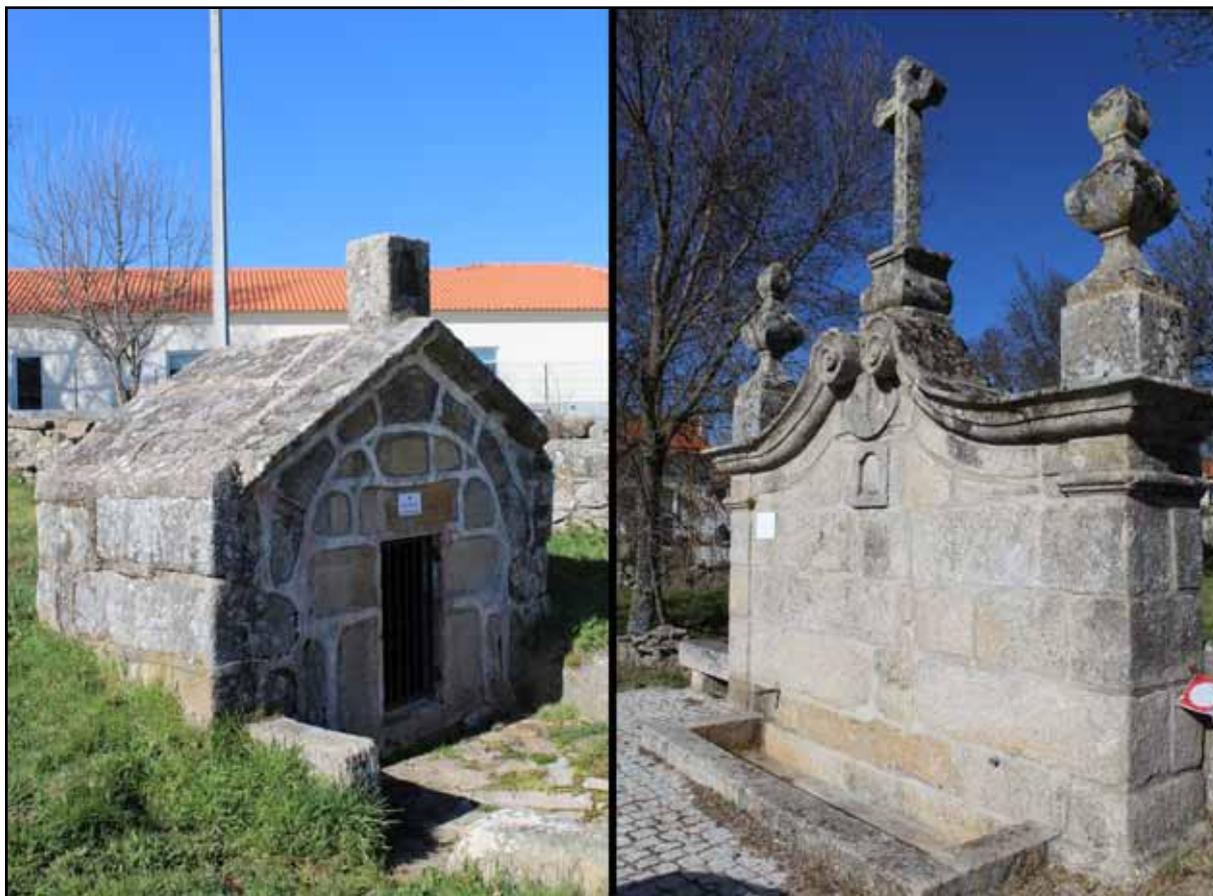


Fig. 9 – Nichos de alminhas em fontes (Aldeia Velha e Rebolosoa)



Fig. 10 – Caminho antigo entre Faleiro e Escabralhado

Nos caminhos:

O exemplo apresentado é do caminho antigo entre duas aldeias: Faleiro (hoje sem população) e Escabralhado. Podemos ver alminhas em encruzilhadas, e nas duas margens da ribeira de Alfaiates, atravessada por um pontão tradicional, com o leito da ribeira preparado para uma travessia segura dos animais e seus carros.



Fig. 11 – Pontão sobre ribeira de Alfaiates e alminhas

4) As novas alminhas

Ao longo de algumas das estradas de maior circulação, encontramos a grande maioria das alminhas com datas mais recentes. Em boa parte, recordam mortes violentas, quase todas em acidentes de viação. Como exemplos, podem referir-se as N 233-3 (Vila Boa – Alfaiates), N 332 (Aldeia da Ponte – Vilar Formoso), M535 (Aldeia da Ponte – Aldeia Velha) ou N 233 (Vale Mourisco – Pega)

Os novos usos das alminhas

Como já foi referido, as alminhas tendem a ser esquecidas, principalmente as que estão localizadas em pontos que vão deixando de ser frequentados. Na atualidade, raras são já as pessoas de idade que, ao passar junto delas, ainda fazem a sua oração. Nalguns casos, em que se encontram no percurso habitual entre a casa mortuária e o cemitério local, há referências à paragem do cortejo junto a umas alminhas, aí se rezando uma oração.

No entanto, muitos destes monumentos estão pura e simplesmente abandonados. Nos casos em que o nicho foi preenchido com um painel de azulejos, mantém-se patente a motivação religiosa da sua colocação. Com as características de ornamentação tradicionais, apenas podemos encontrar um único exemplar, em que foi feita a pintura sobre uma chapa metálica fixada no nicho. Mais al-



Fig. 13 – Refuncionalização de alminhas (Bismula, Rendo e Vila Boa) com preservação de caráter religioso



Fig. 14 – Refuncionalização de alminhas (Alfaiates, Rebolosa, São Gregório) perdendo o caráter religioso

divisão Portugal / Galiza? Para além de La Alamedilla, há outros casos de «alargamento» do território das alminhas a alguma Comunidade espanhola?

Também está por conhecer de forma rigorosa a influência real (quais os resultados práticos) de personalidades como Francisco Babo.

A distribuição de certos elementos que as compõem, como a colocação de painéis de azulejos, que aparentemente se poderá atribuir à ação de atores individuais ou pequenos grupos, de que forma se pode identificar e associar a eventuais responsáveis em diferentes freguesias ou concelhos?

Podem identificar-se modelos tipológicos comuns a certas zonas. Seria interessante mapear a sua distribuição. Etc.

Haverá uma tendência para a refuncionalização das alminhas?

A principal conclusão que se pode tirar é que há, neste momento, mais questões do que respostas disponíveis.

Bibliografia

- AMARAL, E. (2005): Alminhas de Salgueirais, *Praça Velha*, Guarda, 17, p. 163-174.
- BABO, F. (1956): *“Alminhas”: padrões de Portugal cristão* (4.ª ed.). Ermesinde: Colégio de Ermesinde.
- CONCEIÇÃO, C.A. (2017): *SOITO - Pedações de História*. Soito: ed. do autor.
- CORREIA, A. (1983): *Alminhas: alminhas do distrito de Viseu*. Coimbra: Imprensa de Coimbra. [Separata *Mundo da Arte*, Coimbra, 13, p. 12-18].
- FERNANDES, H.; GONÇALVES, M.L.F. (2017): *Aldeia Velha. Comenda de Malta. 800 anos depois*. Edição dos autores.
- FIGUEIREDO, C. J. M. (1961): As alminhas, *Beira Alta*, Viseu, 20:1, 1º trimestre, p. 185-249; 20:2, 2º trimestre, p. 335-347.
- GONÇALVES, F. (1959): *Os painéis do purgatório e as origens das “Alminhas” populares*. Matosinhos: [s.n.]. [Separata *Boletim da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos*, 6].
- JORGE, O.J.P.C. (2006): Património de uma terra. Alminhas, *Notícias de Forcalhos*, Forcalhos, 46, p. 21-22.
- LE GOFF, J. (1981): *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard.
- MACHADO, D.A. (2008): *Memórias, usos e costumes dum povo*. Casteleiro. Edição do autor.
- MARQUES, J.F. (2000): A crença no Purgatório: os sufrágios e a devoção às Almas, In Azevedo, Carlos Moreira (dir.) - *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2 – Humanismos e reformas, p. 587-601.
- MOCHOLÍ MARTÍNEZ, M.E. (2008): Cruces, caminos y muerte, In GARCÍA MAHÍQUES, Rafael; ZURIAGA SE-NENT, Vicent Francesc (eds.) - *Imagen y cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural*. Valencia: Direcció General del Llibre, Arxius i Biblioteques, vol. II, p. 1097-1116.
- MUÑOZ FRENÁNDEZ, E.; RODRÍGUEZ CAO, C. (2011): *Petos de ánimas. Encrucilladas do Máis Alá*. Ourense: Diputación Provincial de Ourense.
- PELLON REVUELTA, S.M. (1997): Petos de ánimas en Orense, *Narria: estudios de artes y costumbres populares*, Madrid, 79-80, p. 1-6.
- PINHEIRO, B. (2014): *História da Rebolosa*. Rebolosa: Junta de Freguesia.
- PRATA, J. (2001): *A sociedade humana – mitos e crenças. Sagrado e profano em Aldeia da Ponte*. Amadora: edição do autor.
- RESENDE, N. (coord.) (2006): *O Compasso da Terra. A arte enquanto caminho para Deus*. Vol. II – Tarouca. Lamego: Diocese de Lamego.
- RODRIGUES, J.A.A. (2002): A linguagem simbólica das alminhas, *Revista Alitude*, Guarda, 3ª série, 7, p. 95-102.
- RODRIGUES, J.A.A. (2003): *Marcos de santidade nos caminhos do Rochoso. O silêncio dos costumes*. Guarda: Núcleo de Animação Cultural da Câmara Municipal da Guarda.
- RODRIGUES, O.M.J. (2010): *As alminhas em Portugal e a devolução da memória. Estudo, recuperação e conservação*. Lisboa: UL / FLUL / Departamento de História da Arte [dissertação de mestrado em Arte, Património e Teoria do Restauro].
- TOMÉ, F.C.; TOMÉ, A.; CARREIRA, T.P.; TOMÉ, N.R.; CARREIRA, F.A. (2000): *Terra - vida - alma. Valongo do Cóa*. Lisboa: Editorial Minerva.
- TORRES, J. (2011): Alminhas de ontem e de hoje, *Sabucale*, Sabugal, 3, p. 83-90.

Jorge Torres

TORRES, J.; OSÓRIO, M. (2016): Alminhas e cruzeiros do concelho do Sabugal: análise e compreensão do fenómeno através das ferramentas SIG. In JACINTO, Rui; CABERO DIÉGUEZ, Valentín (coord.) - *Diálogos (Trans)fronteiriços: Patrimónios, Territórios, Culturas*. Guarda / Lisboa: Centro de Estudos Ibéricos / Âncora Editora, p. 57-71.

VAZ, F. (1989): *Alfaiates, na órbita da Sacaparte – Esboço monográfico*, vol. I-II. Lisboa: edição do autor.

El origen precristiano de la Basílica de San Vicente de Ávila

M. Rafael Sánchez*

Introducción

Los elementos naturales y narrativos mencionados han tenido una explicación religioso-simbólica que les ha adaptado a las necesidades de la religión oficial en esos momentos. Respecto a los elementos históricos - Cibeles, cementerio romano, Prisciliano-, nunca se les ha relacionado con el templo abulense.

Faltaba otra explicación. Evolutiva y basada en la historia crítica y comparada y que hiciera una interpretación que relacionara de forma lógica y coherente en el tiempo los elementos y leyendas presentes.

Con esta investigación no pretendo sólo acercarme a la verdad histórica desconocida, pues ésta siempre puede ser refutada por su condición interpretativa. Mi pretensión es crear una hipótesis que dé respuesta a los enigmas planteados por unos elementos hasta ahora inconexos.

Otra pretensión nace del paradigma asociado al vínculo entre el ser humano y la naturaleza. Tiempo hubo que se consideraba a la tierra como ser vivo y en el que cada elemento tenía una función y significado simbólico y en los cuales se podía intervenir. Tiempo fue en el que el ser humano era más intuitivo que discursivo. Ejemplo de esa sensibilidad es el lugar sagrado en el que se asienta la Basílica.

Elementos naturales sobre los que se asienta la Basílica

La Basílica de San Vicente de Ávila es un templo erigido a finales del siglo XII y a lo largo de la primera mitad del siglo XIII y que constituye uno de los mejores ejemplos de construcción románica de transición al gótico que nos podemos encontrar en la geografía hispana.



Fig. 1 – Dibujo de la vista desde el lado este sin el muro de contención actual.

* mrafasg@hotmail.com
Maestro e investigador

Erigido extramuros, frente a la puerta de la muralla a la que da nombre el templo, su basamento se alza sobre un escarpe de terreno muy pronunciado y que debió de constituir un problema constructivo notable.

La explicación que a este hecho se ha dado hasta ahora se ligaba a la leyenda de los hermanos mártires Vicente, Sabina y Cristeta, cuyos cuerpos serían arrojados a lo alto de unos peñascos o al interior de una cueva -según las diferentes versiones de la leyenda-. Esta leyenda piadosa no explica la gran cantidad de hechos -que a modo de piezas de un puzzle- se dan en el templo y su entorno.

Imaginemos ese espacio hace 2.000 años. Lo que tenemos es un paisaje que, posiblemente, sea el primer espacio sagrado pobladores de Ávila. Hace más de 2.000 años. Tenemos un roquedal con cueva y manantial que brota de su interior.

Sobre ese roquedo se erigió la Basílica. Roquedo aún hoy visible -en una pequeña parte- en la capilla del Santísimo Cristo situada en la cripta y que, según los relatos tradicionales y el libro del beneficiado Bartolomé Fernández Valencia (Fernández Valencia, 1676), contenía elementos grabados sobre su superficie, como serpentiforme o cazoletas y disponía de recovecos y cueva. Elementos que se pueden relacionar con un posible lugar sacro céltico vetón, pues son indicadores de ello en sus lugares sagrados.

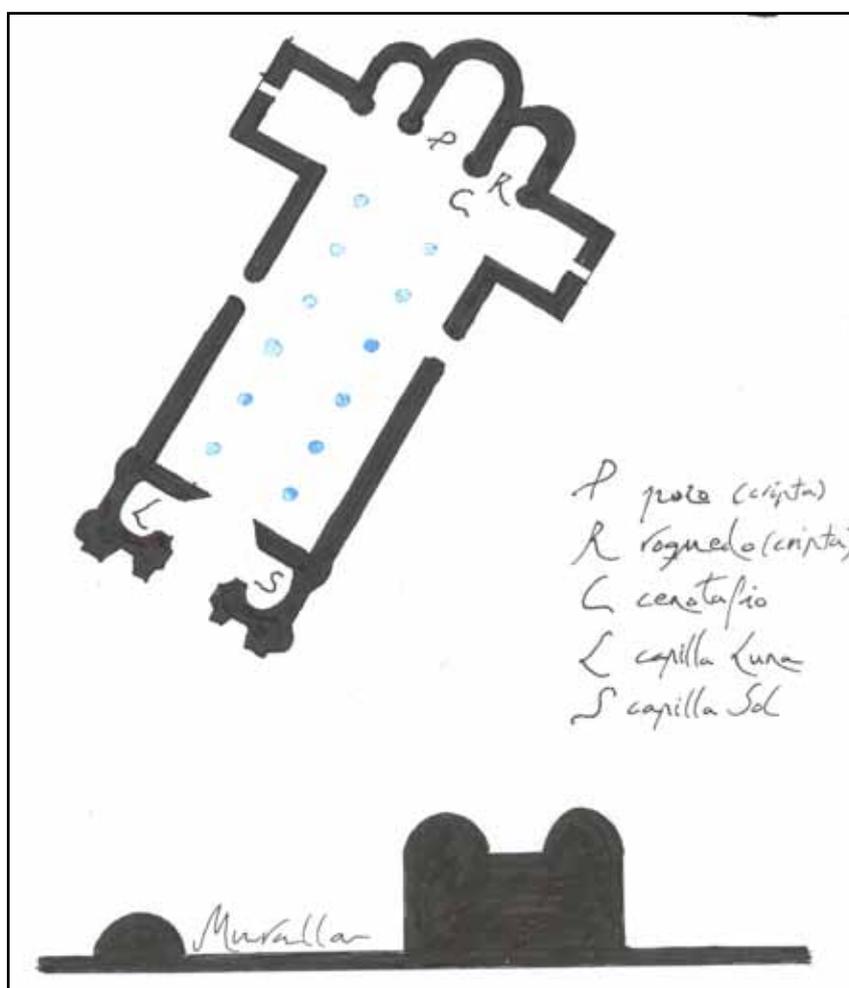


Fig. 2 – Dibujo de la planta de la Basílica

La importancia de esta capilla fue enorme en la historia abulense. En su altar se veneraban las más preciadas reliquias de la ciudad: trocitos del Lingum Crucis, tierra del Calvario, paño de la Virgen, reliquias de san Francisco, María Magdalena, San Juan... Reliquias hoy perdidas pero que sacralizaban para la fe católica el lugar.

En esa misma cripta brotan aguas curativas que, hasta la década de los 50 del pasado siglo, se usaron, canalizándolas, en el Balneario de Santiuste, hoy desaparecido. Esas aguas eran recogidas en un pocillo tallado en la capilla central de la cripta, que tiene las medidas adecuadas para un baño de asiento o de inmersión, y que está situado en el punto central del eje que traza el ábside principal, por lo que es fácil deducir que el templo se erigió en torno a este pozo que tendría que tener aún un carácter sacro cuando se alzó el templo.

Por otra parte, he de indicar que el antiguo cementerio romano de la ciudad se situaba entre la Basílica de San Vicente y la antigua muralla romana -que en este tramo seguiría el mismo trazado que la actual muralla medieval-. Estos elementos son las primeras piezas que sustentan una explicación razonada acerca del origen precristiano de la Basílica, que se va a alzar sobre un lugar sacro desde el origen de la población de Ávila -hace más de dos mil años-, pues un roquedo al que se le llamaba Las Pissadas -tendría huellas de pies grabadas en la roca-, una serpentiforme, cazoletas, una cueva, unas aguas curativas que brotan de su interior... son elementos típicos de la religiosidad céltico vetona y que sincretizaría con la religión de los ocupantes romanos en el siglo I a.C.



Fig. 3 – Vista general de la basílica y de su fachada oeste desde el adarve de la muralla. Obsérvese el desnivel del terreno entre la parte sur (derecha) y norte (izquierda)

¿Templo romano erigido en honor a Cibeles?

Es muy probable que, en parte del solar que ocupa la Basílica, se edificara un templo romano en honor a Cibeles, pues las lápidas mortuorias del próximo cementerio, el correr los toros en su adyacente coso -continuación en la historia de los taurobolios a la diosa frigia dedicados-, otra leyenda de santo con sepultura en la Basílica, la de San Pedro del Barco y que podemos asociar en su idéntico simbolismo al hijo-esposo de Cibeles, Atis, una Virgen Negra -La Soterránea- posible sustituta de diosa pagana, unas pinturas murales de aves y esfinge en una de las capillas de la basílica, la Capilla de La Luna, o el lugar donde se erige -solían alzarse sus templos extramuros junto a puertas y caminos-, me hacen pensar que así pudiera ser, pues todos ellos son elementos que apuntan en esta dirección, al ser coincidentes con otros templos a la diosa dedicados.

En el ámbito mediterráneo varias son las diosas madre - Artemís, Isis, Anna, Astarté, Rea, Gea- que representan la fertilidad y son las madres de los dioses. Están asociadas a las fuentes, cuevas y vida salvaje, tal como en la basílica abulense podemos encontrar.

Algunas de las lápidas recogidas en el cementerio y depositadas en el Museo Provincial de Ávila están dedicadas a la Magna Mater Cibeles. Este lugar es llamado desde tiempos pretéritos Coso de S. Vicente, y en él ya se corrían toros en el año 1080, lo que constituye la primera cita de tal festejo en el ámbito peninsular.



Fig. 4 – Roquedo sobre el que se asienta la Basílica. Visible desde la capilla del Santísimo de la cripta.

La leyenda de tres hermanos mártires

Como queda indicado, según la tradición el templo se erige sobre el roquedo en el que sufrieron martirio en el año 307 los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta. La leyenda es bastante conocida en la ciudad, aunque gran desconocida fuera de ella. Me llamó la atención que no hubiera ningún romance o poema que contara la historia de los tres hermanos mártires, por lo que escribí estos versos para dar a conocer su historia -usando términos lingüísticos de la leyenda- y que fueron cantados en la presentación de mi libro.

BALADA DE LOS TRES HERMANOS

*Eran tres hermanos, Évora su ciudad;
si espigados sus cuerpos, su espíritu lo era aún más.
Abrazan la nueva fe, la de un Cristo salvador,
que hizo ver a ciegos y a muertos resucitó.*

*El pretor romano a Vicente hizo prender;
“Si quieres seguir vivo has de renunciar a esa fe.
¿Es que no tienes empacho en adorar a un crucificado?”
Respondió Vicencio: “Calla demonio, no seas blasfemo”*

*Él que antes tenía a la luna y al sol
por dioses celestes habitando el corazón.
Y a la madre tierra, a Cibeles o Astarté,
dábales ofrendas de su sangre, frutos y miel.*

*Le encierran por tres días en cárcel para meditar
si esa obcecación le interesa rectificar.
Sus hermanas le ayudan a de la cárcel escapar;
huyen hacia el norte y en Ávila, los han de alcanzar.*

*Sometidos a tormentos, su fe no ha de enflaquecer;
descoyuntan sus cuerpos, sus ojos no pueden ya ver.
Ya aplastan sus cabezas, y mueren bajo gruesas piedras,
y en lo alto de un peñasco, dejan sus cuerpos abandonados.*

*Un pérfido judío, escarnio hace de ellos;
una serpiente guardiana se le enrosca en el cuerpo.
Tras un largo suplicio, el judío mira al cielo
y pide a nuestro señor le libre de este tormento.*

*La serpiente le deja, bajo tierra se esconde
y ante tal maravilla, bautismo pide a un sacerdote.
Manda enterrar los cuerpos en túmulo bien preparado,
y pasado algún tiempo alza gran templo, a ellos consagrado.*

Estos tres hermanos imaginarios van a cumplir una función sustitutoria de dogma y se enmarca su leyenda –inventada entre los siglos VI y VII– en los enfrentamientos que sucedieron en el ámbito católico entre unitarismo y trinitarismo durante los varios siglos de dominio visigótico y que costaron la vida al primer obispo de Ávila.

La leyenda es copia –con algunos cambios– de la de San Vicente de Zaragoza. Los tres hermanos constituyen un culto local, solo compartido con Talavera y Évora en menor medida. Los errores históricos de la leyenda son notables, lo que junto a los hechos imposibles narrados en la misma, garantizan la invención de la historia. Curioso es que hasta en las localidades abulenses en las que se venera a San Vicente o que incluso llevan su nombre en su topónimo, se refieren siempre al zaragozano y celebran su fiesta el día de éste, el 22 de enero.

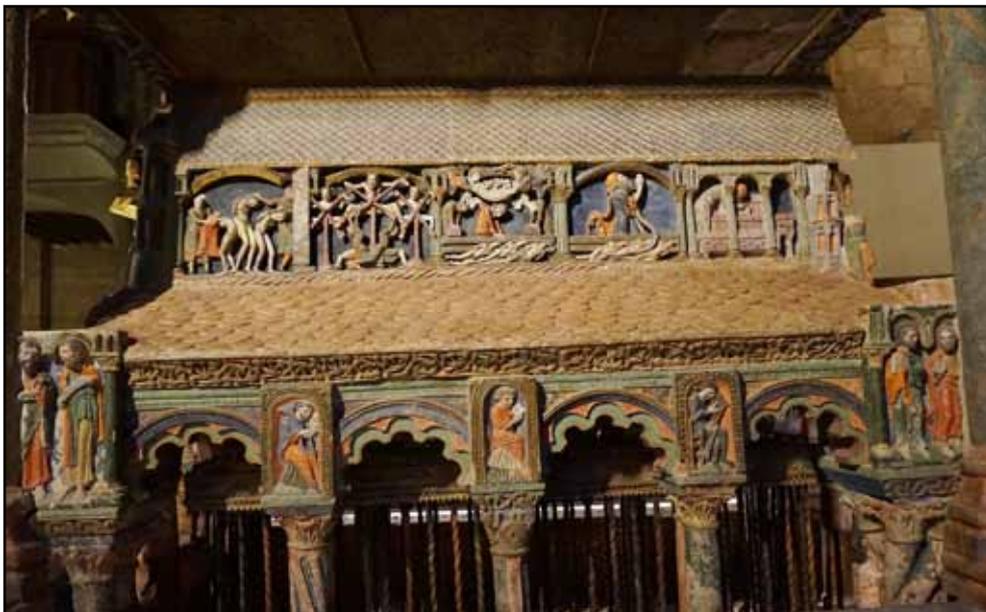


Fig. 5 – Cenotafio de los hermanos mártires con escenas de su pasión. Vista del lado sur.

Prisciliano, primer obispo de Ávila

Prisciliano es nombrado, por elección del pueblo (Blázquez, 2007), obispo de Ávila en el año 381. Es el primero que va a ocupar esta silla episcopal y lo será por breve tiempo, pues en el 385 será ejecutado como hereje en Tréveris. Conocida es su filiación unitarista frente al trinitarismo, su contacto con una naturaleza que tenía por sagrada, su convicción en la igualdad entre hombres y mujeres, sus rituales que otros tacharon de herejes y mágicos, el ayuno, la pobreza...

En aquel tiempo, los pocos cristianos que había en el interior peninsular, compartían espacios sagrados con los fieles de otras religiones. Había un diálogo hoy difícilmente imaginable. Es probable que el lugar sagrado o templo romano alzado allí fuera usado por Prisciliano y los suyos, pues estudiada está la similitud de los rituales que practicaban los priscilianistas (Mackenna, 1938) y los adeptos de Cibeles.

Pero la siguiente clave que nos hace mantener la relación de Prisciliano con el templo nos la da la invención en el siglo VI ó VII de la leyenda del martirio de Vicente, Sabina y Cristeta. Hechos los de su martirio que habrían ocurrido tres siglos antes. Había que recristianizar para la fe en la Santísima Trinidad -la tesis oficial de la Iglesia romana contra las herejías unitaristas como la de Prisciliano- a una comunidad unitarista como la abulense. Y qué mejor para hacer entender ese misterio que tres hermanos que van a representar cada uno una de las figuras de la Santísima Trinidad. Vicente -vencedor-, Dios Padre; Sabina -sabiduría-, Espíritu Santo y Cristeta -femenino de Cristo-, Dios Hijo.

Los restos mortales de Prisciliano no han sido hallados y las conjeturas son múltiples. Desde Unamuno, que sostuvo que los restos venerados en Santiago de Compostela como los del apóstol son de Prisciliano, a otras conjeturas que sitúan sus restos en la ermita lucense de Santa Eulalia de Bóveda o en la ermita orensana de Aguas Santa. A estos dos últimos templos se les ha atribuido un origen pagano ligado a Cibeles. Como el templo abulense, posiblemente.

Una Virgen Negra, la Soterránea

El último elemento presente en la Basílica es una Virgen Negra, la Soterránea, con su altar en la capilla central de la cripta, y que va a ser diosa sustitutoria de la Magna Mater Cibeles. Coplillas populares asociadas a la curación por las aguas, rituales para la intermediación ante la sequía y las características de la talla de la imagen (Hani, 1997) así lo corroboran.

Características de las vírgenes negras van a ser:

Estilo románico entre los siglos XI y XIII.

Leyenda: guardadas cuando musulmanes invaden el territorio.

Aparecen, sobre todo, en cuevas, fuentes.

En la mano derecha la Virgen tiene un fruto. El Hijo bendice.

Colores rojo, azul, oro y blanco.

Es negra -morena- en su rostro porque representa la tierra fértil.

Todas estas características se cumplen en la Soterránea. Estas vírgenes negras que representan a María con el Niño, van a sustituir en el culto a las diosas madre paganas en el occidente cristiano. Sobre todo en zonas de España, Francia y Polonia.

La aparición milagrosa de su imagen durante una ceremonia religiosa, según la leyenda, tiene lugar en el interior del templo, en la cripta-cueva, en el año 843, estando la talla datada en el siglo XII. Habría tenido lugar su aparición en un tiempo en el que el templo no existía tal como lo conocemos y en momentos de dominio local musulmán. Las leyendas milagrosas de imágenes están asociadas a pastores o animales (William, 1990). El abulense es el único caso conocido en el que los intermediarios son sacerdotes, algo extraño y que simboliza el afán de apropiación del

lugar por la Iglesia católica trinitaria y que revela que perviviría aún cierta ritualidad y creencias asociadas a la advocación anterior a Cibeles.

Como vemos, varios son los elementos que sustentan esta tesis acerca del origen precristiano de la Basílica de San Vicente -y que muy brevemente he descrito- y que son imposibles de desarrollar en profundidad en este artículo. Mi intención ha sido que los elementos encajaran como las piezas de un puzle. Para todos los interesados en ahondar en este artículo les invito a la lectura de mi libro (Sánchez Gutiérrez, 2017) antes mencionado.

Bibliografía

BLÁZQUEZ, J.M. (2007): “La política imperial sobre los cristianos. De la tetrarquía a Teodosio”. En ALVAR, J., BLÁZQUEZ, J.M. y otros. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid : Cátedra.

FERNÁNDEZ VALENCIA, B. (1676): *Historia de San Vicente y Grandezas de Ávila*. Ávila: Edición de 1992 de la Institución Gran Duque de Alba.

HANI, J. (1997): *La virgen negra y el misterio de María*. Barcelona : José J. de Olañeta, editor.

MACKENNA, S. (1938): *Paganism and pagan Survivals in Spain up the fall of the visigothic Kingdom*. Washington.

SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, M. R. (2017): *Basílica de San Vicente de Ávila. Sus orígenes precristianos*. Ávila: Ediciones Disidencias de un escorpión. Web: www.mrafaelsanchez.com

WILLIAM, A.C. (1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV y XV)*. Madrid: Nerea.

El Monte de el Pardo. Un Santuario de la naturaleza en la ciudad de Madrid

Marta Muñoz Gutiérrez*

1. Introducción

El Pardo, es conocido en la actualidad, como un lugar de patrimonio natural y monumental de la ciudad de Madrid con unas particulares normas de protección y restricción, y como un espacio marcado por un singular y reciente pasado histórico con connotaciones de una cierta parálisis existencial.

No se puede entender de forma aislada la zona de casco urbano y la zona de monte-ribera, sino que se estudian interrelacionadas, como un continuum urbano-rural, aunque en este caso se sitúa el foco de la investigación antropológica en el Monte de El Pardo, como un espacio natural, de interacción y de manifestación de lo social, observado a través del estudio empírico de las prácticas realizadas por los distintos agentes o actores sociales y sus dinámicas sociales en este paraje (construcción social, uso, disfrute, apropiación del espacio, prácticas ciudadanas, prácticas institucionales, políticas, etc.).

No es casualidad sino más bien causalidad, la determinación de la elección como emplazamiento de la investigación de este espacio concreto de El Pardo, vinculado a un cierto sentimentalismo por los recuerdos desde mi más temprana infancia de los paseos que he disfrutado en el Monte de El Pardo y la ribera del Río Manzanares a su paso por El Pardo.¹

2. Objetivos

Con la pretensión de construir una etnografía, se realiza la investigación desde un enfoque antropológico con la aplicación de metodologías multidisciplinares procedentes de diferentes campos académico-científicos y multiplicidad de técnicas y fuentes de investigación, que permitan verificar los resultados que se obtienen durante el proceso de la investigación con una doble triangulación de metodología (técnicas) y de datos (fuentes).²

En la condición de etnógrafo, durante la investigación se recopilan una serie de hechos empíricos durante el trabajo de campo que se interpretan por medio de categorías analíticas, con el objetivo de mostrar la interpretación de las situaciones socioculturales existentes en el espacio de El Pardo, desde la mirada emic de los participantes (actores o agentes sociales), y poner de manifiesto qué representa y significa este espacio para sus habitantes y sus usuarios.

3. Un apunte sobre el marco metodológico

A modo de breve descripción del análisis metodológico que se desarrolla durante la investigación, se enuncian a continuación las principales metodologías, técnicas y fuentes de investigación que se han implementado, tanto propias de la disciplina antropológica como de otras disciplinas académicas.

Se destacan las siguientes metodologías de investigación:

- Metodología Etnográfica (Etnografía)
- Metodología de la Teoría Fundamentada (Grounded Theory)

* mmunoz551@alumno.uned.es; marta.munoz@torresolenergy.com

Doctorando de la UNED, Departamento de Antropología Social y Cultural. Facultad de Filosofía de la UNED

- Metodología de redes sociales
- Etnohistoria

Se listan las siguientes técnicas de investigación:

- Observación directa
- Observación participante
- Realización de entrevistas, individuales y en grupo (in situ)
- Realización de encuestas
- Realización de fotografías
- Elaboración de mapas propios y por las personas entrevistadas (mapas mentales)
- Estudio de datos históricos
- Estudio de datos bibliográficos
- Estudio de datos estadísticos y sociodemográficos
- Estudio de mapas y planos
- Paseo urbano
- Análisis de mapas mentales elaborados por los ciudadanos
- Análisis de redes en el espacio público
- Categorías analíticas

Se destaca de entre las técnicas de investigación, la realización de entrevistas in situ en El Pardo, por la importancia que se le ha considerado dar al espacio presente, como evocador directo en el momento de la realización de cada entrevista, con la aplicación en algunas de ellas de la técnica del paseo o caminata de Joseph, y además con la elaboración de mapas mentales por los propios informantes.

Se listan las siguientes fuentes de investigación:

- Trabajo de campo
- Documentos escritos
- Cartografía
- Internet (Facebook, blogs, webs, etc.)
- Fotografías, vídeos y otros objetos que constituyen la cultura material o “realien”
- Tradiciones orales

Se destaca como fuente de investigación, el entorno de internet relacionado con El Pardo (las páginas web, blogs y grupos de Facebook), necesario para la construcción de lo que se ha denominado la parte de etnografía virtual.

4. Etimología de El Pardo

Hay varias acepciones sobre el origen etimológico de El Pardo. La más extendida hace referencia al color de la tierra, el color pardo, que predomina en el paisaje, que se habría empleado para designar el monte y posteriormente para el conjunto urbano palaciego:

También hay dudas sobre el origen del topónimo El Pardo-etimológicamente referido al color «pardo» de la tierra, en diversas lenguas románicas-, que se encuentra aplicado a un palacio cercano a la capital, tanto en Túnez y en Argel como en Madrid. (De Epalza y Slama-Gafsi, 2010: 51)

Otra acepción, vincula el topónimo al oso pardo, que fue abundante en tiempos pasados en el monte:

La última cita conocida hasta ahora de osos pardos (*Ursus arctos*) en el Sistema Central data de 1582, cuando el historiador Gonzalo Argote de Molina escribió su Discurso sobre la montería. En él narra que siendo príncipe Felipe II, y por tanto antes de que fuera coronado en 1556, el monarca mató un oso «de un arcabuzazo» cerca del monte de El Pardo, en Madrid. (Cáceres, 2008: 1)

Y una última acepción: “No podemos ignorar la reflexión que Gregorio de Andrés llevó a cabo en su libro *Las cacerías de la provincia de Madrid en el S.XIV según el Libro de Montería del rey Alfonso XI*. En él se sugiere como origen del nombre el derivado de «parar» (parada, paradero, parador, parazatrampa para la caza), ya que el Monte y el Bosque de El Pardo fue sin duda «parada de caza» en sus orígenes, al menos desde el siglo XVI”. (Delgado y Delgado, 2012)

5. El monte y el nacimiento del núcleo poblacional

Desde la Alta Edad Media, el monte de El Pardo ha sido lugar de caza de la monarquía. En el Libro de la Montería del rey Alfonso XI, escrito en el s. XIV al final del reinado de dicho monarca, se menciona en varias partes al monte de El Pardo: “El Pardo es un buen monte de puerco e invierno, et en tiempo de panes. Haber matado dos osos un sábado, antes de mediodía, que nunca vi dos osos mayores ni ayuntados en uno” (Alfonso XI, Rey de Castilla 1311-1350, 1582).

Como núcleo poblacional se considera a partir de 1405, en que el rey Enrique III de Castilla, encargó la construcción de una quinta de caza real en el interior del Monte de El Pardo (Tomé y Muñoz, 2011).

El rey Carlos I (1534: 1), dictó una Cédula Real del 20 de julio de 1534, que expone:

Por quanto yo he mandado dar orden a la guarda de la Dehesa, e términos e montes e sotos del heredamiento del Pardo, que esta cerca de la Villa de Madrid, y porque yo quiero para mi recreación la Fortaleza e Casas y Caça de dicho heredamiento”, con esta cédula se inicia la delimitación del monte de El Pardo contribuyendo desde dicho momento a la preservación medioambiental y por ende al mantenimiento de la reserva de caza. Posteriormente dicho monarca erigió un palacio real en 1547 (Cantarero, 2014).

6. El Pardo del s. XVIII hasta la guerra civil

Es en el siglo XVIII con Fernando VI, cuando comienza la construcción del muro de piedra que rodea la mayor parte del Monte de El Pardo, en 1746, con el objeto de evitar el furtivismo y contener a la fauna dentro de un coto y que ésta no dañara los terrenos de labor próximos (Tomé y Muñoz, 2011).

“Tras la denominación de Real Sitio a mediados del siglo XVIII, bajo el reinado de Fernando VI, su sucesor Carlos III procedió a la incorporación a su Patrimonio de todos los Montes y Bosques de El Pardo” (Cantarero, 2014, p.1).

En 1772, Carlos III encargó al arquitecto italiano Francesco Sabatini la renovación del palacio real y una nueva configuración urbana que finalizó alrededor del año 1800 (Cantarero, 2014).

“En el siglo XIX, El Pardo se convirtió en pueblo pasando a ser municipio del partido judicial de San Lorenzo de El Escorial, provincia y diócesis de Madrid” (Delgado y Delgado, 2018).

Los habitantes más longevos de El Pardo recuerdan con tristeza el período de la Guerra Civil, durante el cual el idílico monte se convirtió en campo de batalla y la mayor parte de las edificaciones sufrieron graves destrozos debido a que se habilitaron para nuevos usos al servicio de la guerra.

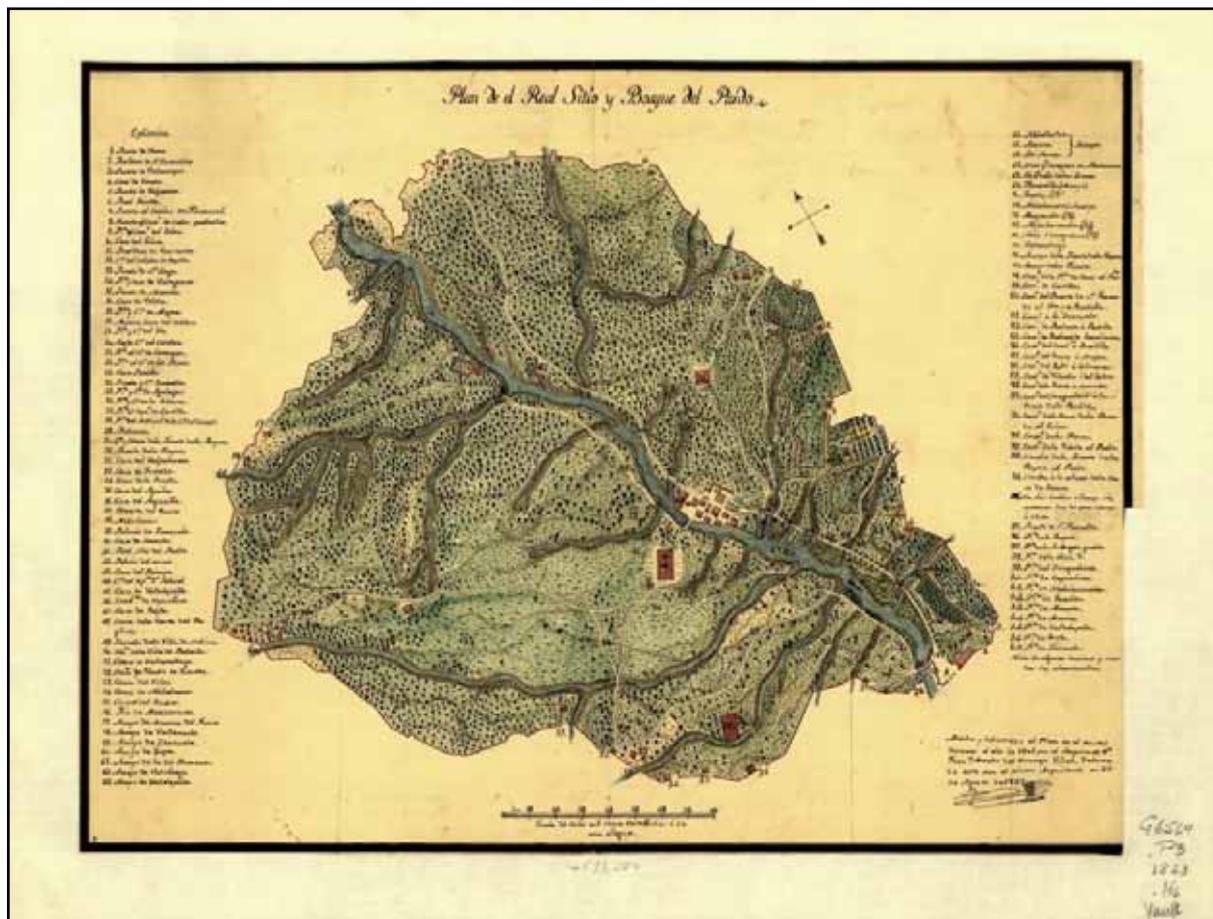


Fig. 1 – Plano de El Pardo a comienzos del siglo XIX (21 de agosto de 1823)³

7. El Pardo anexionado al municipio de Madrid

Durante la dictadura, El Pardo fue el lugar de residencia del general Francisco Franco, y el Monte de El Pardo se convirtió en su coto privado de caza.

El Pardo el 27 de marzo de 1951 pasó de ser un pueblo de la Comunidad de Madrid a ser anexionado como barrio al distrito de Fuencarral-El Pardo de la ciudad de Madrid, y ya en la publicación del diario ABC del día 28 de marzo de 1951, en cuya portada figura exclusivamente la noticia con fotografías de la anexión de El Pardo a Madrid, se hace referencia a la existencia de demandas sociales de la población. (ABC, 1951: 1-2).

Leída por el secretario el acto de la última sesión celebrada, el alcalde de El Pardo pronunció unas palabras, a las que contestó el Sr. Moreno Torres expresando su satisfacción al tomar posesión del término y dijo que el motivo fundamental que impulsó a la Corporación madrileña para acelerar los trámites de la anexión fue el deseo de que el Jefe del Estado fuese el primer ciudadano de la capital de la nación. Finalmente prometió atender las necesidades de El Pardo y mejorar sus condiciones urbanísticas. (ABC, 1951: 2)

Esta anexión respeta la regulación normativa de Patrimonio Nacional sobre amplias áreas de este espacio de El Pardo, como el Monte de El Pardo, según figura en el Art. 1 del Nuevo Decreto del Ministerio de la Gobernación en San Sebastián publicado en el B.O.E nº 347, 13 diciembre 1950 (B.O.E nº 347, 1950).

Posteriormente, dentro del Monte de El Pardo se llevó a cabo la realización de una nueva construcción, el Palacio de la Zarzuela, residencia real desde el año 1962 de Juan Carlos I.



Fig. 2 – La anexión de El Pardo a Madrid (28 de marzo de 1951) (ABC, 1951)

8. Apertura del monte tras la muerte de Franco (1976)

El monarca Juan Carlos I tras acceder al trono, abrió al público casi 1.000 hectáreas del monte de El Pardo para los ciudadanos (Otero, 1977).

Este acontecimiento es un reflejo de la tensión populista existente en dicho momento, que ponía en evidencia la reclamación del pueblo de Madrid del uso de este espacio verde.

Patrimonio Nacional es el responsable de la gestión del Monte de El Pardo desde 1982, según figura en el artículo 4 de la Ley de 16 de junio de 1982, reguladora del Patrimonio Nacional (B.O.E nº 347, 1950).

Consultando el portal web de la Comunidad de Madrid, se pudo conocer que el Monte de El Pardo, fue declarado Zona Especial de Protección para Aves (ZEPA) en 1988, con una superficie de 15299 ha (Comunidad de Madrid, 2000).

En el año 1997, se aprueba el Plan de Protección Medioambiental del Monte de El Pardo, que sigue manteniendo la gestión por parte del Consejo de Administración del Patrimonio Nacional, para su conservación por su gran importancia a nivel ecológico (B.O.E. núm. 188, 1997).

Eran "uso y servicio" del anterior jefe del Estado

LOS MONTES DE EL PARDO, "GASI" PÚBLICOS

De las 18.000 hectáreas sólo han sido abiertas 1.000 al pueblo de Madrid

Hace un año en que los montes de El Pardo comenzaron a ser públicos. La presión de la Prensa, en favor de que se abriera una zona verde, durante tantos años cerrada, dio sus frutos, y el pueblo madrileño puede ejercer sus derechos... hasta cierto punto. La realidad es que, de las 18.000 hectáreas de extensión que tiene esta zona, que estaba destinada para disfrute del anterior jefe del Estado y de su familia, sólo mil han sido abiertas al vecindario.

Sigue habiendo voces de asociaciones de vecinos y, en general, del pueblo de Madrid, en favor de que sean públicos todos los montes y que se cuiden al máximo para su fácil disfrute y servicio. En este sentido harían falta caminos practicables, centros de recreo y atracciones «realmente públicas», sin que la especulación, directa o indirectamente, trate de aprovecharse.

Al norte de Madrid, los montes de El Pardo limitan con Puerta de Hierro y el Plantío al Este; con las Matas y Colmenar, al Norte, para discurrir por el Goloso al Oeste y la Universidad Autónoma.

Desde el siglo XIV fueron cazadero real, y pasan después a ser patrimonio de la Corona. Hacia 1931, y adscrito al patrimonio de la República, se abre al público hasta 1940, en que pasa al Patrimonio Nacional, y se destinan a «uso y servicio del jefe del Estado».

La batalla de «el monte de El Pardo para los madrileños», comienza a finales de 1975, cuando diversas voces especulativas indican la conveniencia de construir restaurantes, piscinas y atracciones dentro de este recinto. AEORMA, el Colegio de Arquitectos, el de Doctores y Licenciados, ALBE, la Asociación de Vecinos de Chamberí y el denominado «grupo de los 27», del Instituto de Ingenieros Civiles, afirmaban, en un comunicado conjunto: «Damos por sentado que el monte de El Pardo es patrimonio de los madrileños y de todo el pueblo en general; las autoridades competentes han de proceder, en plazo inmediato, al reconocimiento público de este derecho ciudadano. Acto seguido se deberá proceder, vistos los incomparables valores naturales que presenta —es el mejor encinar continental en suelo árido de la Península—, a la ejecución de estudios que permitan llevar a cabo un plan de utilización, que garantice la conservación del monte para nuestra generación y las futuras...»

La zona del monte de El Pardo, destinada a uso público antes del mes de enero de 1976, después de estas peticiones, fue después ampliada y está constituida, en la actualidad, por unas franjas de terreno a sendos lados de la carretera de Madrid al Pardo y de El Pardo a Fuencarral.

Desde marzo del pasado año, esa zona se ha ampliado a una extensión que casi tiene mil hectáreas. Las dos carreteras citadas quedan dentro de esa superficie en la que se encuentra situado el palacio de la Quinta. La zona señalada ocupa prácticamente desde Puerta de Hierro al pueblo de El Pardo, y desde el río Manzanares hasta el Goloso, con una reducida interrupción entre esta última parte y el norte de la carretera de Fuencarral.

No obstante la ampliación de la zona pública del monte de El Pardo ha podido apreciarse, en el transcurso de un año, la poca afluencia de personas a este lugar —según nos comunicaba un portavoz del Patrimonio Nacional—. Mientras que en un mes han visitado el palacio de El Pardo 150.000 personas, en seis meses se ha alcanzado esta cifra en la zona ampliada del monte.

El resto, hasta las cerca de 18.000 hectáreas que componen ese gran parque natural, queda destinado a vedado de caza y para uso y servicio de Su Majestad el Rey

En la República fueron utilizados por todos los vecinos

Alicia OTERO

Fig. 3 – Los Montes de El Pardo, "casi" públicos (23 de mayo de 1977) (OTERO, 1977)

En el año 2014, se aprueba el Decreto 102/2014, de 3 de septiembre, del Consejo de Gobierno, por el que se declara zona especial de conservación el lugar de importancia comunitaria "cuenca del río Manzanares" y se aprueba su plan de gestión y el de las zonas de especial protección para las aves "Monte de El Pardo" y "Soto de Viñuelas" (B.O.C.M. núm. 213, 2014).

Dentro del propio Monte de El Pardo en el recinto de Zarzuela se ubica el palacete del Pabellón del Príncipe que es la residencia oficial del rey Felipe VI.

Tras este resumen del estudio etnohistórico realizado, se puede observar como de forma discontinua, El Pardo ha sido a lo largo de los siglos residencia de los monarcas españoles hasta Alfonso XIII, y después del período de la guerra civil y de la posguerra, nuevamente ha sido elegido este enclave como residencia real hasta la actualidad con el Rey Felipe VI, y su monte, ha enmarcado principalmente la actividad cinegética de la monarquía a parte de otros usos dados por los ciudadanos.

9. Instituciones-agentes sociales, zonas principales e informantes de El Pardo

Se estudian las diversas áreas y los principales actores sociales reconocidos como partes con significativa implicación, desde la perspectiva de legibilidad y materialidad del usuario del espacio, y se observan como se ha mencionado, las componentes: histórica, paisajística, política, social, infraestructural, de comunicaciones, etc. Con respecto a la consideración de las distintas áreas del Monte de El Pardo, en este lugar se hibridan con singularidad y con complejidad las diferencias de titularidad, de propiedad y de atribución del área de ribera-monte, con espacios en disputa.

A continuación, se exponen las principales instituciones y agentes sociales con intervención en El Pardo:

- Patrimonio Nacional
- Comunidad de Madrid
- Ayuntamiento de Madrid (Junta de distrito Fuencarral-El Pardo)
- Asociación vecinal de El Pardo
- Asociación vecinos de Mingorrubio
- Asociación amigos de Mingorrubio
- Habitantes (en general)
- Confederación Hidrográfica de la Cuenca de El Tajo
- Casa Real
- Ejército Español y Guardia Civil
- Iglesia Católica (Hermanos Capuchinos-Monjas Concepcionistas-Comunidad Neocatecumenal)
- Propietarios de negocios, de restaurantes y bares
- Trabajadores que vienen de fuera del barrio
- Usuarios de ocio: Turistas, deportistas, etc.
- Grupos de ecologistas

A continuación, se enuncian las zonas principales consideradas en el estudio de El Pardo:

- Casco urbano de El Pardo
- Colonia de Mingorrubio
- El Monte de El Pardo
- El río Manzanares y su ribera
- El embalse de El Pardo
- Recinto de la Zarzuela
- La Quinta del Duque del Arco
- Zonas recreativas: La Sociedad del Tiro de Pichón, el Tejar de Somontes y el Complejo Deportivo Hockey Somontes Comunidad de Madrid

El barrio de El Pardo, cuenta con una pequeña población de en torno a 3400 habitantes. Y durante la fase del trabajo de campo etnográfico, se hizo una selección de los informantes y de los grupos

de informantes a los que se les realizaron las entrevistas, encuestas, y con los que se realizaron los paseos tanto por la zona urbana como por el monte.

10. El Monte de El Pardo, el verde social y la participación ciudadana

A nivel europeo, la ciudad de Madrid es considerada de las de mayor espacio verde social⁴ debido a su gran número de áreas verdes, incluyendo parques y jardines pequeños, y sobre todo extensiones más amplias donde destacan la Casa de Campo y el Monte de El Pardo, siendo este último objeto de un interés especial de investigación debido a su valor histórico, ecológico y antropológico.

El Monte de El Pardo, como espacio verde social, posibilita la observación de los diálogos sobre el espacio verde público-privado, desde la institución y desde las perspectivas de las personas tanto a nivel individual como en agrupaciones, vislumbrándose situaciones de confrontación y de conflicto que muestran los juegos de poder y las manifestaciones ciudadanas.

Las categorías de análisis en constante comparación en la discursividad de los informantes, como son por ejemplo: pardeño-visitante, de El Pardo de toda la vida-vecino que no es de El Pardo, pueblo-monte, de patrimonio-del ayuntamiento, de patrimonio-de la Comunidad, etc., reflejan la imagen del sentimiento de identidad o de pertenencia al lugar, la diversidad de titularidades y atribuciones del lugar, y muestran las tensiones sociales observadas en este lugar entre los distintos usuarios, grupos e instituciones de gobierno con referencia en este espacio.

Por ello, se ha indagado en la evolución de las distintas formas de participación ciudadana desde el momento de anexión de El Pardo como barrio al distrito de Fuencarral-El Pardo de la ciudad de Madrid, centrada la investigación en los diferentes modos de participación ciudadana que se han desarrollado en el período comprendido principalmente entre 2014 y 2018 en el barrio de El Pardo, y en concreto las acciones vinculadas al Monte de El Pardo de acceso público y la ribera del río Manzanares a su paso por El Pardo.

El concepto de participación ciudadana se analiza desde múltiples perspectivas: histórica, política, social, económica, etc. y vehiculado en dos sentidos, por un lado, partiendo desde la iniciativa del ciudadano en el ejercicio de sus derechos como actor social organizado o no de forma grupal, y por otro lado, partiendo desde la iniciativa de la institución pública o privada que gestiona, que gobierna en y sobre un espacio.

Considero que desde la antropología podemos ofrecer una serie de herramientas de trabajo, propias de la disciplina, para hacer visibles las exigencias de un conjunto de personas reales, sus circunstancias de vida y las funciones que exigen a los espacios públicos, para que redunden en la mejora de su calidad de vida en circunstancias puntuales. Para el análisis antropológico también es de gran interés ver los pasos que dan las instituciones responsables, su reacción ante la experiencia de la participación ciudadana y los posibles cambios que puede provocar el proceso en las actitudes de la toma de decisiones. (Müllauer-Seichter, 2007: 172)

Se ha abordado el estudio del asociacionismo vecinal y las redes sociales de acción sociopolítica ciudadana vinculadas a El Pardo, tanto convencionales como aquellas que se desarrollan en plataformas digitales, destacando los ciudadanos y grupos ecologistas con interés específico en el Monte de El Pardo. Casi la totalidad de las asociaciones y de los grupos objeto del análisis están estrechamente relacionados, y en muchas ocasiones se evidencia la participación colectiva y colaboración ejecutiva mutua aunándose en una gran red social que favorece el planteamiento fortalecido de sus demandas ciudadanas a las distintas administraciones y organismos, como una red de redes, intercambiándose y replicando información, comentarios y peticiones en sus espacios digitales, a modo de interparticipación ciudadana digital. Según afirma Verdesoto (1997: 20): “Los resultados

producidos por una sociedad que se pone a trabajar de conjunto, son superiores, en la creación de beneficios y en la apropiación de ventajas del desarrollo social, a la suma de procesos puntuales de superior inversión”.

11. El monte de El Pardo de acceso restringido

El monte de El Pardo es el espacio natural de mayor tamaño de la ciudad de Madrid, con una extensión de casi 16000 hectáreas de bosque mediterráneo, vinculado a lo largo de la historia a la monarquía española, con la mayor parte de su extensión con acceso restringido (Tomé y Muñoz, 2011). Con respecto a la ciudad de Madrid, el monte de El Pardo constituye aproximadamente una cuarta parte de la superficie total de su término municipal.

A nivel conservacionista está considerado como uno de los de mejor estado de Europa, siendo área de preservación de varias especies de fauna ibérica en peligro de extinción, entre otras, la cigüeña negra y el águila imperial (Casado, 1994).

La zona restringida del monte está sometida a una máxima protección a nivel medioambiental, y a un máximo control a nivel de seguridad, siendo muy pequeño el número de personas a las que se les autoriza el acceso anualmente, a parte del grupo de guardas que vive en el propio monte que es personal de Patrimonio Nacional y el dispositivo de personal de seguridad del área de Zarzuela, formado por guardia real, guardia civil y policía nacional al servicio de los Reyes de España.

Toda su superficie de 15.821 hectáreas se encuentra cerrada perimetralmente por tapias de distinto tipo (99 km) desde la época del Rey Fernando VI, aunque en algún tramo ha sido sustituida o reconstruida con otros materiales. Al norte limita con los términos municipales de Hoyo de Manzanares, Colmenar Viejo y Tres Cantos, al oeste con Torreloz y Las Rozas, al sur con los barrios de El Plantío, Aravaca y Moncloa, y al este con Fuencarral, al que está unido como distrito dentro del municipio de Madrid, y los barrios de El Goloso y Valdelatas. La zonificación que establece el Plan de Protección Medioambiental es: zona reservada: 14.700 ha; zona de uso público, 843 ha; zona de uso público restringido, 35 ha; zona de uso especial, 127 ha. (Tomé y Muñoz, 2011: 315-316).

Todo ello conlleva, que este espacio verde se mantenga como de forma estática en el tiempo, como si este espacio fuera algo tan sagrado que hubiera de ser protegido.

Por contrapartida, dado que como se puede observar sólo aproximadamente el 5,3% de la totalidad del monte es de acceso público, esto es objeto de múltiples demandas sociales ciudadanas sobre el derecho al uso de este espacio verde, como la petición popular de que se convierta en un verdadero Parque Nacional que conllevaría un acceso mucho más abierto.

También, a lo largo de las últimas décadas, han surgido otras demandas ciudadanas que tendrían un impacto en el área restringida del monte, como la ejecución del proyecto aprobado en el año 2009 por la Comunidad de Madrid previa concesión del permiso de Patrimonio del Estado, del cierre norte de la M-50 mediante la construcción de túneles soterrados bajo el monte de El Pardo, que mejoraría ampliamente las comunicaciones por carretera en la zona norte de la capital, descongestionando la M-40 (Oliver, 1994) y los accesos a la capital por la A-1 y la A-6.

Mientras tanto, el monte de El Pardo de acceso restringido se mantiene como un reducto, constreñido e impactado colateralmente por el ritmo frenético urbano de la capital, por la presión urbanística, por el tráfico, por la contaminación y por el devenir de los ciudadanos hasta los mismos límites con las áreas de acceso público.

12. La capilla del monte de El Pardo y el Santo Cristo de El Pardo

En el mismo Monte de El Pardo, en la parte alta de una colina y en medio del bosque, se erige el Convento de Nuestra Señora de los Ángeles, al que los ciudadanos llaman Convento del Cristo de El Pardo. Desde su fundación y a lo largo de la historia ha estado casi siempre vinculado a la monarquía.

Después de dos años de obras, durante los cuales se habían cobijado los frailes en una casita provisional, se inaugura el convento de frailes Capuchinos de El Pardo el año 1614. El Rey profesó particular afecto a los religiosos de esta real finca, colmándoles de favores, siendo el mayor de todos la donación de esa Santa Imagen del Cristo Yacente de Gregorio Hernández. Desde aquel viernes de marzo de 1615 en que la venerable Imagen tomó posesión de su modesta capilla del monte de El Pardo, la historia del Convento y la del Santo Cristo se funden y se completan. (Pozo de Miengo, 2006: 45).

Pozo de Miengo (2006), nos describe el periplo de la Imagen durante los dos siglos posteriores, siendo primeramente en 1836 trasladada a la iglesia parroquial de El Pardo, al lado de Palacio, y en 1837 a la Parroquia del Buen Retiro de Madrid, volviendo después a la iglesia parroquial de El Pardo en 1850, y tres meses después es colocada de nuevo en la capilla del convento abandonado donde durante casi cincuenta años un ermitaño la protege. En 1936, es nuevamente sacada la Imagen de El Pardo, llevándose a la iglesia de San Francisco el Grande, y al poco tiempo, se deposita en los sótanos del Museo del Prado. Tras la guerra civil en 1939, se coloca la imagen en la iglesia de Jesús de Medinaceli, y finalmente es devuelta a El Pardo a su lugar original en la iglesia conventual.



Fig. 4 – El Santo Cristo de El Pardo en la urna del interior del Convento de Capuchinos de El Pardo.
Fotografía del archivo personal de Santiago Machado Carrillo tomada el 6 de junio de 2018.

En la actualidad, el Santo Cristo de El Pardo, tiene fama de ser muy milagroso y su capilla está llena de exvotos.

Según describe Pozo de Miengo (2006), debido al aumento de devotos, se ha realizado una entrada independiente a la capilla sin tener que acceder por la iglesia, así como se ha dispuesto una doble escalinata para facilitar la visita a la imagen.

En una parte de las Décimas al Santo Cristo de El Pardo, originalmente contenidas en el libro de versos: “Único Amado” de Francisco Mauricio de Begoña, publicado en Madrid en 1955, se puede observar el vínculo tan fuerte de esta Imagen con el paisaje natural del monte de El Pardo, tornándolo en un paisaje sagrado:

Entre el río y la dehesa,
junto a la acacia y la encina,
cabe el pino y la colina,
tu ermita, más que princesa
sobre el palacio se empina.
El mar, que, sin verse brilla;
el sol, que eleva a Castilla;
Madrid, con música de almas;
todo es urna de tus calmas
y es la paz de tu capilla.
Envuelto está el Guadarrama
en su velazqueño chal,
y Madrid, paradoxal,
a la meseta le llama
con luces de saturnal.
El aire puro, hialino,
hace un alto en el camino
entre la sierra y la urbe,
y reza, cual peregrino
sin que el viajar le perturbe.

(Pozo de Miengo, 2006: 67-68).

Además, de ser la imagen del Cristo del El Pardo, objeto de peregrinación, de turismo religioso, el convento de los Padres Capuchinos, se ha reinventado y se ha convertido en centro de retiros espirituales católicos, recinto alquilado para la realización de formación de mindfulness y huerto ecológico Hermana Tierra para inmigrantes sin recursos.

Y esta colina del monte de El Pardo, sigue siendo el espacio “verde sagrado” donde ha regresado por tantas veces la imagen del Cristo de El Pardo para finalmente quedarse.

13. La Romería de San Eugenio y las bellotas del Monte de El Pardo

El 13 de noviembre de 1994, tras 63 años sin festejarse, de nuevo se celebra la romería de San Eugenio organizada por el Ayuntamiento de Madrid y asociaciones vinculadas (El País,1994).

Cuando estuve presente en las romerías de 2016 y 2017, pude observar como la celebración consistía en una especie de ritual que se repite año tras año que tiene como marco el Monte de El Pardo

como espacio “verde sagrado”. Se comienza con un pregón que realiza uno de los romeros en el templete del Parque de la Mar Oceana, conocido por los pardeños como parque del pino, seguido de una misa en el monte de El Pardo al lado del convento de Capuchinos, tras la cual se degusta una comida en el monte en la que destacan las migas, se bailan danzas folclóricas y se recogen bellotas para conmemorar el origen de esta romería.

La leyenda que alimenta la historia de la Romería de San Eugenio está fechada en un 15 de noviembre del siglo XVII (concretamente en 1642), durante el reinado de Felipe IV. Ese día el monarca se perdió en el Monte de El Pardo mientras perseguía un jabalí y cuando buscaba el camino de regreso vio a un hombre robar bellotas. Éste le explicó que lo hacía por necesidad ante las precarias condiciones en las que vivía su familia. Sin saber que hablaba con el rey, le habló de la ambición del Conde Duque de Olivares, origen de sus males. Tras escucharle, Felipe IV le dio unas monedas, le dejó marchar y decidió que todos los 15 de noviembre los madrileños recogieran bellotas en el Monte de El Pardo. Con el paso del tiempo aquel privilegio se convirtió en una fiesta popular. (Delgado y Delgado, 2012).



Fig. 5 – La Romería de San Eugenio en el Monte de El Pardo.

Fotografía del archivo personal de Marta Muñoz Gutiérrez tomada el 15 de noviembre de 2015.

Es por tanto, la encina con su fruto la bellota, el árbol más abundante en este espacio verde del Monte de El Pardo, que se convierte en centro del culto religioso de la romería, a modo de árbol venerado, de árbol sagrado.

Los hermanos escritores José y Ángel Beato Guerra, escribieron el libro “Madrileñerías: poesías madrileñas” en el que figura una poesía sobre la Romería de San Eugenio que ocupa cinco páginas (de la 79 a la 83), que bien conocía José, asiduo de El Pardo, por trabajar allí de farmacéutico durante principios del siglo XX.

La fiesta de San Eugenio.
¡Al Pardo por bellotas!
Los que han nacido en Madrid,
Cuando llegan estas fiestas
clásicas, tradicionales,
que entusiasman y que alegran,
pues son como fiel reflejo
de la gracia de esta tierra,
sienten dentro de su alma
un algo así como arenga
que les dice: “Madrileños,
por bellotas y á la fiesta,
que el pañuelo de crespón,
con ese fleco que cuelga,
cubra los talles airosos
de las bellísimas hembras
nacidas en Lavapiés,
entre piropos, que suenan
á repique de campanas,
y á carcajadas de jembras.”

(Beato Guerra y Beato Guerra, 1914: 79)

14. Ermita de la Virgen del Torneo

Los habitantes de El Pardo, durante el trabajo de campo, me han contado que existió una ermita con una virgen en una zona del monte de El Pardo cerca del río, bajando por la mojonera Vieja, y que podrían estar sus restos bajo el pantano de El Pardo. La localización de dicho lugar estaría dentro de la zona restringida del Monte de El Pardo a la que no se ha podido acceder.

Según Javier Fernández, archivero de Patrimonio Nacional, en algún momento del siglo XIX la imagen de la virgen del Torneo es trasladada a la capilla del palacio, y más tarde cuando en 1936 se encontraba en el Convento del Cristo de El Pardo fue destruida (Fernández, 2017).

Hoy en día, sólo queda en la memoria de estos habitantes el recuerdo de la existencia de este espacio “verde sagrado” en medio del monte, de la ermita del Torneo y de su virgen.



Fig. 6 – Retrato de Nuestra Señora del Torneo⁵

Notas

- 1 Este artículo, forma parte de la investigación de la tesis doctoral en desarrollo de Marta Muñoz Gutiérrez: “Una visión antropológica actual del enclave de El Pardo. Patrimonio, paisaje cultural, vivencia y disfrute”, enmarcada dentro del marco de la Antropología, principalmente de la Antropología Urbana y la Antropología Política, con un enfoque holístico.
- 2 En el apartado 2. Un apunte sobre el marco metodológico, se enuncian las fuentes necesarias para abordar el estudio documental específico bibliográfico e histórico sobre el enclave de El Pardo, y posibilitar el análisis del espacio considerando sus componentes: histórica, política, urbanística, arquitectónica, paisajística, infraestructural, etc.
- 3 Medido y levantado el plano en el mismo terreno el año de 1805 por el arquitecto D. Franco Martin del Horcajo Vidal; delineado este por el mismo arquitecto en 21 de agosto de 1823. Se conserva en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. [Disponible en URL: [http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/h?ammem/gmd:@field\(NUMBER+@band \(g6564e+ct000327\)\)](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/h?ammem/gmd:@field(NUMBER+@band (g6564e+ct000327)))). Consultado el 6 de septiembre de 2018].
- 4 El término “verde social” es designado por primera vez por la Dra. Waltraud Müllauer-Seichter, mi Directora de Tesis, en las clases que impartía y en las conferencias en torno al año 2000.
- 5 Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de España. [Disponible en URL: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000183893&page=1&fbclid=IwAR2R8OpwhvMncjnL10SDaF7GNoJ2dM50SoRd57Qtulmk83gW_TfMeNrywwY). Consultado el 8 de julio de 2018].

Bibliografía

- ABC (1951): La anexión de El Pardo a Madrid, *ABC Diario Ilustrado de Información General 28 de marzo de 1951*: 1-2. Madrid.
- ALFONSO XI, REY DE CASTILLA 1311-1350 (1582): *Libro de la montería*. Andrea Pescioni. Sevilla. [Disponible en URL: www.cervantesvirtual.com/obra/libro-de-la-monteria-que-mando-escrevir-el-muy-alto-y-muy-poderoso-rey-don-alonso-de-castilla-y-de-leon-vltimo-deste-nombre. Consultado el 8 de julio de 2018].
- BEATO GUERRA, J. y BEATO GUERRA, A. (1914): *Madriñerías: poesías madriñeras*. Colegio-Seminario de los Padres Capuchinos. El Pardo-Madrid.
- CÁCERES, P. (2008): El último oso de Gredos, *EL MUNDO 9 de febrero de 2008*. [Disponible en URL: www.elmundo.es/suplementos/natura/2008/22/1202511613.html. Consultado el 9 de septiembre de 2018].
- CANTARERO, G. (2014): *La arquitectura residencial en el Real Sitio de El Pardo (1885-1965). Orígenes, tipos y configuración del trazado urbano. Tesis Doctoral*. Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid.
- CARLOS V (1534): *Cédula Real del 20 de julio de 1534*.
- CASADO, R. (1994): El Pardo, en Madrid, el mejor bosque conservado de Europa, *La Vanguardia 27 de octubre de 1994*. [Disponible en URL: www.lavanguardia.com/vida/20141027/54417581370/el-pardo.html. Consultado el 15/06/2018].
- COMUNIDAD DE MADRID. Servicios e información. Urbanismo y Medio Ambiente (2000): “Espacios Protegidos Red Natura 2000. Cuenca del río Manzanares. ZEPA Monte de El Pardo”, *Portal Web COMUNIDAD DE MADRID*: [Disponible en URL: www.comunidad.madrid/servicios/urbanismo-medio-ambiente/espacios-protegidos-red-natura-2000. Consultado el 8 de julio de 2018].
- DELGADO, V. y DELGADO, M.C. (2012): Origen del nombre El Pardo, *El Pardo. Real sitio, información y turismo*. [Disponible en URL: www.elpardo.net/2012/02/06/origen-del-nombre-el-pardo/. Consultado el 8 de julio de 2018].
- 2012a El origen de la Romería de San Eugenio, *El Pardo. Real sitio, información y turismo*. [Disponible en URL: www.elpardo.net/2012/11/14/origen-romeria-san-eugenio/. Consultado el 15 de junio de 2018].
- DELGADO, V. y DELGADO, M.C. (2018): “Hoy se cumplen 67 años de la anexión de El Pardo a Madrid”, *El Pardo. Real sitio, información y turismo*. [Disponible en URL: www.elpardo.net/2018/03/27/aniversario-anexion-el-pardo-a-madrid/. Consultado el 8 de julio de 2018].
- DE EPALZA, M. y SLAMA-GAFSI, A-H. (2010): *El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes (siglos XVII-XVIII). Material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XXI*. Publicacions Universitat de València. Valencia.
- EL PAÍS (1994): La romería de San Eugenio reaparece después de 63 años, *El País 14 de noviembre de 1994*. [Disponible en URL: https://elpais.com/diario/1994/11/14/madrid/784815861_850215.html. Consultado el 15/06/2018].
- FERNÁNDEZ, J. (2017): La ermita y la imagen de Nuestra Señora de El Torneo, *Memoria Virtual de El Pardo*. [Disponible en URL: <https://elpardohistorico.blogspot.com/>. Consultado el 30 de septiembre de 2017].
- MÜLLAUER-SEICHTER, W. (2007): La intervención ciudadana en la transformación de los espacios públicos, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. 62(1):167-185.
- OLIVER, M. (1994): Permiso para soterrar la M-50 bajo El Pardo, *ABC 19 de octubre de 2009*. [Disponible en URL: www.abc.es/hemeroteca/historico-19-10-2009/abc/Madrid/permiso-para-soterrar-la-m-50-bajo-el-pardo_113755287177.html. Consultado el 15/06/2018].
- OTERO, A. (1977): Los Montes de El Pardo “casi” públicos, *Diario Pueblo*, 23 de mayo de 1977. [Disponible en URL: <https://recursos.march.es/linz/I22012.pdf>. Consultado el 9 de septiembre de 2018].
- POZO DE MIENGO, J. A. (2006): *El Pardo y el Santo Cristo de El Pardo*. Colegio-Seminario de los Padres Capuchinos. El Pardo-Madrid.
- TOMÉ, F. J. y MUÑOZ, A. (2011): Monte de El Pardo: Un monte ligado a la historia, *Revista Foresta, Especial Comunidad de Madrid, n°52*. Asociación y Colegio Oficial de Ingenieros Técnicos Forestales: 312-317. Madrid.
- VERDESOTO, L. (2000): *El control de la gestión pública: lineamientos de una política de participación social*. Abya Yala. Quito.

Legislación B.O.E y B.O.C.M:

B.O.E núm. 347, 13 diciembre 1950: *Art. 1 del Nuevo Decreto del Ministerio de la Gobernación en San Sebastián.*

B.O.E núm. 148, 22 junio 1982: 16948-16950: *Ley 23/1982, de 16 de junio, reguladora del Patrimonio Nacional.* [Disponible en URL: www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1982-15230. Consultado el 8 de julio de 2018].

B.O.E. núm. 188, 7 agosto 1997: 24146-24152: *Orden de 31 de julio de 1997 por la que se dispone la publicación del Plan de Protección Medioambiental del Monte de El Pardo.* [Disponible en URL: www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1997-17923. Consultado el 8 de julio de 2018].

B.O.C.M. núm. 213, 8 septiembre 2014: 10-183: *Decreto 102/2014, de 3 de septiembre, del Consejo de Gobierno, por el que se declara zona especial de conservación el lugar de importancia comunitaria “cuenca del río Manzanares” y se aprueba su plan de gestión y el de las zonas de especial protección para las aves “Monte de El Pardo” y “Soto de Viñuelas”.* [Disponible en URL: www.madrid.org/rlma_web/html/web/FichaNormativa.icm?ID=2661. Consultado el 8 de julio de 2018].

La destrucción de los espacios sagrados. La violencia contra las imágenes sagradas en la retaguardia republicana de la Comunidad de Madrid durante la guerra civil

Roberto Fernández Suárez*

Introducción

Este artículo tiene dos partes aparentemente contrapuestas pero estrechamente vinculadas entre sí, el espacio sagrado de las parroquias madrileñas y su destrucción durante los acontecimientos iconoclastas del verano y otoño de 1936. La primera plantea una definición del espacio sagrado en el que las imágenes religiosas se convirtieron en el elemento estructurador de una construcción simbólica que echó unas raíces profundas en el espacio social. Las imágenes sagradas (continuadoras en este sentido de lo que significaron las reliquias en la historia de la cristiandad) ejercieron, en este sentido, su peculiar poder mediador entre los humanos para relacionarse con el mundo celeste del más allá.

Por ello no se puede entender un espacio sagrado sin imágenes religiosas en nuestra cultura. Ellas son las que articulan sus diferentes intensidades devocionales entre los fieles, que les acompañan y procesionan por calles, caminos y senderos hasta llegar a un punto determinado durante un tiempo preciso. El espacio y el tiempo quedan atrapados por rituales que hacen de las imágenes religiosas, en su modo de actuar, el nexo indispensable y fundamental de esta construcción simbólica.

La segunda parte analiza las formas que se adoptaron por aquellos que destruyeron este espacio sagrado durante el intenso inicio de la Guerra Civil Española en 1936 en la retaguardia republicana de la Comunidad de Madrid. Lejos de ser ataques iconoclastas de masas enfurecidas sin rumbo y a ciegas, como así lo explicitó la propaganda franquista, al contrario, se pretende demostrar que el objetivo primordial de dichos agentes destructores fue la eliminación del espacio sagrado de las localidades de la retaguardia republicana por considerarle radicalmente contrapuesto a la creación de un nuevo espacio que debía surgir por encima de los escombros de los restos significativos del destruido espacio sagrado.

Sus protagonistas fueron conscientes de los efectos de su destrucción. El objetivo era conseguir un espacio liberado del poder de las imágenes religiosas, de su centralidad organizada en el mismo así como de sus rituales. Fueron las imágenes religiosas inicialmente destruidas el paso necesario para permitir el uso de un nuevo espacio que se estaba gestando sobre las ruinas del anterior. Todo lo relacionado con ellas fue igualmente eliminado como fueron sus retablos y ornamentos, los templos quedaron vaciados de su presencia para iniciarse una nueva experiencia social usando un embrionario espacio que se estaba gestando.

Por lo tanto, analizar la destrucción iconoclasta de la retaguardia republicana en la Comunidad de Madrid nos puede permitir valorar esta experiencia antirreligiosa para perfilar con más rigor cuáles fueron los elementos destacados del espacio sagrado que se pretendía destruir. El balance que se expondrá a continuación con los datos que se han analizado nos permitirá valorar el alcance de esta destrucción, sus modos de actuación y sus efectos sobre el uso del territorio.

Primera parte. Los espacios sagrados: una definición

Este estudio forma parte de un trabajo más complejo cuyos primeros resultados fueron publicados en 2017 en un libro que planteaba el análisis de los espacios sagrados pertenecientes a las más de 170 localidades que formaron parte de la provincia de Madrid en 1936, actual Comunidad de Madrid

* UNED. Departamento de Antropología. Investigador.
rfernandez@fsof.uned.es; romanizado58@gmail.com

(Fernández Suárez, 2017). Fue determinante para ello definir el espacio sagrado y llegar a la conclusión de que los esfuerzos de la institución eclesial a lo largo del tiempo se centraron en construir espacios sagrados cuyas pretensiones fueron, desde sus inicios, puramente universales pero forzosamente modeladas sobre una dimensión estrictamente local. Estas dos dimensiones, la universal y la local, quedaron estrechamente entrelazadas e impregnaron todos los componentes de dichos espacios sagrados, tanto materiales como inmateriales, con específicos lazos íntimamente unidos de tal manera que hace imposible analizar una de sus dimensiones sin hacer referencia a la otra.

En este esquema principal, toma especial y decisiva importancia el papel de las imágenes religiosas. Los espacios sagrados se configuraron teniendo como eje articulador la presencia de las imágenes religiosas. Éstas, en menor o mayor medida, irradian su poder, su facultad por conectar la divinidad del más-allá con las necesidades terrenales de los humanos. Este poderío se materializó con la creación de espacios diferenciados. Utilizando la metáfora del historiador Peter Brown, las imágenes religiosas (y antes las reliquias) se asemejan al funcionamiento de las redes de una instalación eléctrica. El fluido eléctrico por dicha red sería el movimiento de los devotos hacia las imágenes religiosas: los cables con mayor potencia son atraídos por puntos repetidores al igual que las imágenes religiosas con las devociones de los feligreses. Crean un entramado de potencialidades en el espacio por donde han de circular los devotos para dirigirse hacia los lugares (los hitos) donde se ubican las imágenes sagradas.

Podemos definir el espacio sagrado como una construcción altamente significativa para sus usuarios relacionados con los puntos donde se hallan las imágenes religiosas que se convierten en hitos en su peculiar cimentación. Cada ubicación de las imágenes se conecta con otras imágenes mediante el movimiento de los devotos al realizarse sus particulares rituales. La mayor o menor intensidad devocional estará relacionada con sus apropiados rituales correspondientes, de tal manera que el espacio sagrado queda perfilado por lugares determinados donde se hallan las imágenes religiosas expuestas al culto.

Tratamos de definir el espacio sagrado no al modo de un fondo o decorado donde se colocan los elementos arquitectónicos, fijados sin vida ni experiencia propia. Al contrario, se trata aquí de demostrar que el espacio sagrado está íntimamente ligado con experiencias sociales como son los rituales. Experiencias que tienen que ver con devociones a imágenes sagradas, convertidas en nexos significativos para sus usuarios. Mediante su uso ritual, dicho espacio sagrado se transforma en espacio vivido y performativo, mientras que las imágenes religiosas cumplen su objetivo de conectar el poder de los seres divinos con las necesidades de los devotos en la tierra.

Los espacios institucionalizados por la Iglesia: una pauta universal

Todo parece indicar que a partir del siglo XII se culmina en Europa la parroquialización de los territorios (Zodorra-Río, 2005; Lauwers, 2005; Iogna-Prat, 2006). Este momento supuso la consolidación de varios aspectos importantes. El primero fue convertir la iglesia parroquial en el centro simbólico y social de un determinado territorio colindante al caserío. Expresión de su centralidad, los habitantes de su localidad se transformaron en feligreses. Quedaban atados por rituales que les consagraban como humanos y católicos en el bautismo, más tarde como matrimonio de feligreses y finalmente sepultados en su seno en tanto que perteneciente a su feligresía. Por primera vez desde hacía siglos, los muertos quedaban integrados en el centro del mundo de los vivos.

Esta parroquialización del territorio, sin embargo, no puede entenderse sin la consolidación de los espacios sagrados. Espacios donde las imágenes religiosas se convirtieron en duraderos elementos estructurantes de los mismos. La iglesia parroquial como eje, centralidad de dicho espacio y bajo la denominación de su advocación titular, reafirmó su poderío centrado en su capacidad para posicionar a las nuevas imágenes sagradas que iban, sucesivamente y en determinadas oleadas a lo largo del tiempo, configurando el espacio interior del templo. Se fue llenando, poco a poco, de altares colaterales en una clara diferencia con el altar principal reconvertido en mayor. Jerarquizado el espacio interior del templo, los fieles quedaban disciplinados a la hora de moverse en su seno. Los altares colaterales surgieron por iniciativas diversas: por interés privado desde el ámbito

familiar, desde esfuerzos corporativos por parte de cofradías y más generales desde los concejos municipales. Fueron el contrapunto a la centralidad del altar mayor. La asistencia de feligreses a los sacramentos y a las misas principales ha de dirigirse hacia el altar mayor, allí quedaba congregada la feligresía mientras que las concentraciones en altares colaterales no podían considerarse como representativas de la feligresía sino como corporativas y particulares.

Cada parroquia quedó delimitada por límites que la separaba de otros límites de parroquias colindantes. En el seno de dichos límites quedaba la centralidad de la iglesia parroquial con la ubicación de sus imágenes religiosas. En un segundo plano, geográfico y simbólico, se fueron ubicando ermitas que cobijaban otras imágenes sagradas. Generalmente ubicadas a las afueras del caserío pero también en los mismos límites territoriales entre parroquias diferentes, estas ermitas quedaron metonimizadas por mediación de las advocaciones de sus titulares. Este pequeño templo quedaba absorbido por la presencia de la imagen sagrada en su interior. Su advocación traspasó la monumentalidad pétreo y física de su elemento constructivo para convertirse, debido a su porosidad, en el “médium” indispensable de la imagen sagrada para ejercer su culto. Este concepto de “médium” procede del historiador del arte Hans Belting para poder entender el poder de las imágenes sagradas, inevitablemente necesitadas de soportes materiales, para consagrarse como lugar de culto y centro de atención devocional entre los feligreses (Belting, 2005).

El parámetro universal/local y su profunda huella en los espacios sagrados

Es cierto que existe una tendencia con pretensiones homogeneizantes para construir espacios sagrados. Procede de los diversos representantes de la Iglesia (párrocos, burocracia arzobispal etc...) y sus expresiones normativas reflejadas en los diferentes capítulos de los sínodos.

Plantean un modelo universal, válido para todas las parroquias y feligresías del mundo católico. Por ello hablamos de territorio y espacio cuando se referencia al poderío de la institución eclesiástica. Programado y ejecutado desde ópticas institucionales, los conceptos de territorio y espacio son configurados como funcionales y operativos, altamente jerarquizados y religiosamente homogéneos. Son la expresión de la pretensión universal de la institución eclesiástica.

Sin embargo, existen movimientos y fuerzas sociales que alteran este programa universalista. Siempre fueron planteadas por los teólogos como expresiones periféricas, populares, demasiado expresivas y poco profundas desde hace mucho tiempo. Estuvieron y están presentes en la vida social de las localidades a nivel local como institución (el concejo), como grupos corporados que insertan sus raíces en los grupos familiares (cofradías) y las iniciativas exclusivamente personales y privadas. Con todo ello, desde hace siglos, la institución eclesiástica tuvo que mantener relaciones estrechas aunque no siempre colaboradoras, surgiendo contradicciones y conflictos, con estos elementos sociales pero locales.

Los concejos, los grupos familiares, las cofradías volvieron en ese orden a presentarse como postuladores de la revitalización del espacio sagrado de las comunidades. Debido a causas diversas siendo de las más destacadas la integración en el espacio religioso propio de determinados lugares llamados despoblados con templo incluido, dar culto a imágenes sagradas sobrevenidas en busca de protección divina contra pestes y otras tragedias, rendir culto a imágenes titulares de cofradías etc... todas ellas implicaron un enorme esfuerzo revitalizador del espacio sagrado siempre bajo el control de los agentes de la iglesia (párroco, visitantes, obispado). Esta iniciativa laica pero sobre todo local forjó una nueva percepción del espacio sagrado propuesto por la iglesia. Introdujo una nueva dimensión en la construcción del espacio sagrado. La Iglesia universal se veía atrapada en un peculiar dilema ante la necesidad de revitalizar su espacio propuesto. Abrir las puertas a dichas fuerzas locales en la construcción de dicho espacio le obligó a perder su papel predominante y negociar ciertos elementos de dicho espacio como el donde han de ubicarse las imágenes sagradas. Consecuencia de ello lo vemos en el análisis pormenorizado de la ubicación de las ermitas en el territorio local. La norma religiosa universal expresada en sínodos (como el del Cardenal Portocarrero para el arzobispado de Toledo en el siglo XVII) proclama la creación de ermitas a una distancia

que no vaya más allá de dos kilómetros de distancia del caserío, es decir de su centro simbólico que es la iglesia parroquial. Así se cumplió en una gran mayoría de los casos de esta comunidad de Madrid aunque también se aprecian otras ubicaciones de ermitas en lugares muy alejados, al límite del término municipal contraviniendo expresamente estas normativas, muchas de éstas últimas cobijando a imágenes patronales, sin contar con desplazamientos más alejados aún en santuarios extra comarcales. La existencia de estas ermitas alejadas del casco urbano es el ejemplo palpable de que la construcción del espacio sagrado tuvo que tener en cuenta otra sensibilidad articuladora del espacio y constructiva de una diferente percepción y relación íntima con el espacio.

Los representantes institucionales de la iglesia habían abierto las puertas a la entrada de representantes de las comunidades locales en los procesos de construcción de los espacios sagrados. Esta apertura provocó algún que otro momento de tensión respecto a circunstancias específicas entre dos formas de construir dicho espacio: una que procede del poder que busca homogeneidad y control y otra que presume representar otra forma de percibir los hitos sagrados del espacio, desde el movimiento apropiador de los símbolos sagrados en el territorio local. Entraron en divergencias y algunas veces en tensión como la propuesta, desde el poder eclesiástico, de construcción y control del construido *espacio religioso* respecto con la siempre polémica apropiación local de los símbolos universales anclada en un sentido y significativo *paisaje sagrado*. De esta manera, las denominaciones universales de la Virgen se vieron acompañados con apelativos locales, celebraciones en fechas que no correspondían con el calendario oficial de la Iglesia, donaciones de bienes y riquezas a lo largo del tiempo creando fuertes ataduras entre imagen religiosa y comunidad, compromiso por mantener y agrandar las ermitas etc... todas ellas son tendencias significativas de la apropiación local del símbolo universal.

El espacio sagrado, a diferencia de conceptos como territorio, no se construye del todo desde el poder. Se ve involucrado en narrativas locales que le otorgan otras percepciones colectivas e individuales que pueden o no coincidir con los nexos fundamentales del espacio sagrado. Leyendas, cuentos, rituales, hitos tanto culturales como naturales quedan valorizados como referentes espaciales y percibidos por los locales como algo suyo dentro de su territorio. De la misma manera, la imagen religiosa patronal representa uno de los puntos más destacados de la presencia de hitos sensibles en un territorio. En definitiva, el espacio sagrado sirvió como fondo contenedor y moldeador de moviidades sociales disciplinadas, tuvo y sigue teniendo la prerrogativa inicial y poderosa de construirse desde el poder a diferencia de la construcción del espacio que se vio involucrada como sensibilidad local, muchas veces secundaria y sin connotaciones patentes de poder. Ambas van interrelacionadas, no son excluyentes ni contrapuestas. Se conjugan en función de los contextos locales.

Segunda parte. La destrucción de los espacios sagrados en la provincia de Madrid: un balance.

Esta segunda parte es pionero por varios motivos. Es la primera vez que se pretende presentar un estudio sobre esta temática tomando como punto de partida la Comunidad de Madrid (provincia de Madrid durante los hechos ocurridos). De hecho, los estudios realizados hasta ahora se autodefinían como violencia iconoclasta eran muy locales, formaban parte de un pequeño apartado dentro de un trabajo más general sobre la historia de una determinada localidad. Son abundantes estos trabajos locales cuyos autores se esmeran en presentar a la localidad estudiada en sus diferentes contextos históricos con mucha información local desde periodos medievales hasta la actualidad pero donde flaquea incomprensiblemente el periodo republicano y con mayor peso aspectos ocurridos durante la guerra civil como la violencia iconoclasta y antirreligiosa, comentada de paso, muy rápidamente y con una posición cómoda: la de condenar los hechos sin analizarlos¹.

Es igualmente pionero debido a su enfoque. Madrid como capital del reino ha sido analizada en dicho periodo desde muchos puntos de vista, incluido en su faceta iconoclasta. Pero no fue el caso del resto de las localidades madrileñas donde, más allá de algún estudio local, no se llevaron a cabo estudios generales sobre estas situaciones convulsas.

Finalmente este estudio toma como referencia principal, aunque no exclusiva, la información procedente de los propios protagonistas en sus declaraciones plasmadas en sus consejos de guerra sumarísimos. Conforman datos de primera mano que no procede de instancias del bando ganador de la guerra civil como fueron los informes de la Causa General y forman parte de un contrapunto necesario para evaluar hasta donde las informaciones proporcionadas por dicha Causa General fueron objetivas o tergiversadas.

Republicanizar y desacralizar por decreto

La llegada de la República en 1931 fue percibida y analizada como un régimen institucional gobernado por políticos reacios al poder eclesiástico. El credo republicano que consideraba la institución eclesiástica como una rémora del pasado absolutista de la monarquía, un freno al progreso universal por su inmenso poder conservador, dicho credo general caló muy hondamente entre muchas agrupaciones republicanas de los pueblos de Madrid a partir de abril de 1931.

¿Cuáles fueron sus actuaciones respecto al poder eclesiástico cuando llegaron al poder municipal? En consecuencia, podremos valorar su alcance en medidas antirreligiosas. Uno de los más generalizados fue simbólico, afectando las denominaciones de las calles. Muchos de ellos cambiaron como primera medida política los nombres de las calles de sus respectivas localidades para realizar figuras y alegorías republicanas. Calles relacionadas con el antiguo régimen desaparecieron. En esta premeditada inserción de elementos republicanos en el espacio público, se borraron viejas denominaciones de calles, algunas con referencias religiosas. *Republicanizar por decreto* estaba al alcance de los nuevos ayuntamientos republicanos, incluyendo pero en menor medida desacralizar por el mismo procedimiento. Una gran mayoría de calles, muchas de ellas de las principales, se rebautizaron como República, Constitución y capitanes Galán y García Hernández.

Así fue el caso de la localidad de Fuencarral que cambió el nombre de su plaza del pueblo por la de la Constitución. Sin embargo no vio pertinente cambiar la calle central de la localidad llamada Virgen de Valverde, patrona de la localidad².

Bien es cierto que en su artículo 3 de la constitución de la República Española de 1931, dejaba claro que el *Estado español no tiene religión oficial*, en un intento de separar el Estado de la religión. Por ello este articulado genérico y programático tuvo sus consecuencias a nivel municipal. Todas las procesiones debían tener el permiso previo del alcalde para poder realizarse por las calles de la localidad. De la documentación analizada se ha podido comprobar que los alcaldes, normalmente, aceptaban el desarrollo de dichas prácticas. Ninguna fiesta patronal quedó suspendida en el periodo 1931-1936 hasta la llegada al poder del Frente Popular en febrero de dicho año. Algún que otro incidente alteró el normal funcionamiento de las manifestaciones religiosas como el que firmó el alcalde Santiago Montalbán de Torrelaguna en junio de 1931 prohibiendo la celebración del Corpus Christi alegando posibles alteraciones del orden público³. En 1932, en la misma localidad, el concejal republicano Severino Quirós le preguntó al alcalde ex monárquico y ahora republicano conservador, José Cid, porque había aprobado la celebración de la tradicional fiesta de las Cruces, a lo que le contestó que se celebró porque era una fiesta popular⁴.

La quema de algunos conventos en Madrid en la primavera de 1931, de las iglesias de Chamartín de la Rosa y del barrio de Tetuán tres años después pudo considerarse importante y desde luego no sirvieron de referente para los republicanos de los pueblos de Madrid. Uno de los pocos ejemplos fue la quema de iglesia parroquial de Santa María de Buitrago, en mayo de 1936 o la quema del archivo parroquial de la iglesia parroquial de Torres de la Alameda donde obreros realizaron un motín contra dos familias de esta localidad, atacando sus hogares y a continuación consiguieron ocupar dicho archivo, sacar los libros parroquiales y quemarlos en la calle pública el 11 de julio de 1936, siete días antes del golpe militar⁵. Pero, en líneas generales, la situación respecto a la institución eclesiástica en las localidades de la provincia de Madrid fue de cierta normalidad. El cura párroco siguió manteniendo su estatus social y cultural entre sus feligreses aunque muchos de ellos no eran fieles devotos. En algún caso aislado, el poder de la figura del cura párroco sobresalía, propasándose de vez en cuando

cómo el de El Molar quien amonestó a un feligrés suyo que sabía que iba a votar a un candidato republicano en las elecciones a Cortes del 16 de febrero de 1936 por ser un político que consideraba un “masón”⁶. Las procesiones religiosas se realizaron con el permiso de los ayuntamientos aunque con ciertas tensiones (muchos abucheos) durante su recorrido como en Buitrago⁷ y San Sebastián de los Reyes, entre otros casos, donde la procesión del Viernes Santo de 1936 acabó en altercados y peleas entre los devotos y los miembros de la UGT local como Domingo Esteban Marcos, “*donde dio el grito de quemar al Cristo de los Remedios promoviéndose con ello gran confusión y escándalo*”⁸.

Pero lo cierto es que, a partir de la victoria del Frente Popular en las elecciones legislativas de febrero de 1936, las conductas *desacralizadoras por decreto* se fueron radicalizando por parte de las comisiones gestoras afines al Frente Popular. Por ejemplo, el concejal socialista de Colmenar Viejo solicitó que los toques de campana fueran consideradas como actividad industrial y por lo tanto sujeto a impuestos⁹. Por otra parte, los ediles municipales de la misma población pensaban celebrar la fiesta patronal, la Virgen de los Remedios, a finales de agosto, sin presencia de actos religiosos en el espacio público, solamente con bailes y toros, decisión que no se realizó por el golpe de estado militar que propició la guerra civil.

La destrucción de los espacios sagrados locales a partir del 18 de julio

El golpe militar del 18 de julio de 1936 dejó sin respuestas contundentes al gobierno republicano. Fue incapaz de responder eficazmente ante los militares rebeldes. Los cuarteles sublevados de la capital (cuartel de la Montaña, cuartel de El Pardo, destacamentos de Cuatro Vientos y Getafe etc...) no pudieron acometer su objetivo golpista ante la respuesta de los sindicatos que pudieron conseguir armas ante la ineficacia del ejército republicano. Esta situación de caos provocado por el golpe militar se vivió en los pueblos madrileños, algunos con verdadera alteración social mientras que otros esperaron a la expectativa. Los ayuntamientos y las gestoras municipales se convirtieron en la autoridad absoluta de las localidades, nombrando cada partido y sindicato fieles a la República, un comité del Frente Popular quien dirigirá la vida turbulenta de estos días. Este último comité fue, en muchos pueblos (en otras localidades siguió funcionando la gestora municipal), el responsable directo del mantenimiento del orden y el organizador de la vida local.

Sin presencia de los agentes de la Guardia Civil en las calles como garantes del orden ya que todos sus efectivos se habían concentrado en Madrid el 17 de julio, su control pasó a manos de dichos comités del Frente Popular que algunos llamaron revolucionarios. Sus primeras decisiones fueron desarmar a los que consideraban o eran declarados personas de derechas y llevar a la cárcel a un número de ellos como medida preventiva. Organizaron milicias de voluntarios que se iban al frente a luchar ya que las tropas nacionales asomaban por el norte pero también otras milicias de retaguardia donde controlaban las calles y carreteras. Coordinados por sus respectivas estructuras de mando sindical o de partido sin mediación de otro tipo de interferencias estatales puesto que éste se había difuminado, las milicias locales controladas por el comité del Frente Popular fueron las responsables, igualmente, del control de las iglesias, ermitas y conventos.

El poder local estaba en manos del comité. En este sentido, es imprescindible entender en clave local los sucesos ocurridos durante los primeros meses de la guerra civil. Según un historiador, esta situación se caracterizó por una “*atomización del poder*” (Ledesma, J.L. 2010) que obliga al investigador a prestar gran interés a los acontecimientos que ocurrieron a nivel local. La única respuesta global se realizó, años más tarde, por los vencedores de la guerra bajo un informe llamado “Causa General” que bajo su objetivo propagandístico ha proporcionado numerosa información de difícil credibilidad histórica debido a su nula contrastación informativa. Confeccionados por los alcaldes franquistas, los jefes de Falange y los comandantes de la Guardia Civil, dichos informes han de tomarse con mucha cautela a pesar de ser los únicos de este género. Este estudio tendrá en cuenta esta documentación, sobre todo en aspectos cuantitativos pero también se basará en otras fuentes documentales que servirán de contrapeso y contraste. De hecho, el final de este trabajo se centrará en algunos episodios locales referidos a estos eventos iconoclastas cuya información procede básicamente de los consejos de guerra.

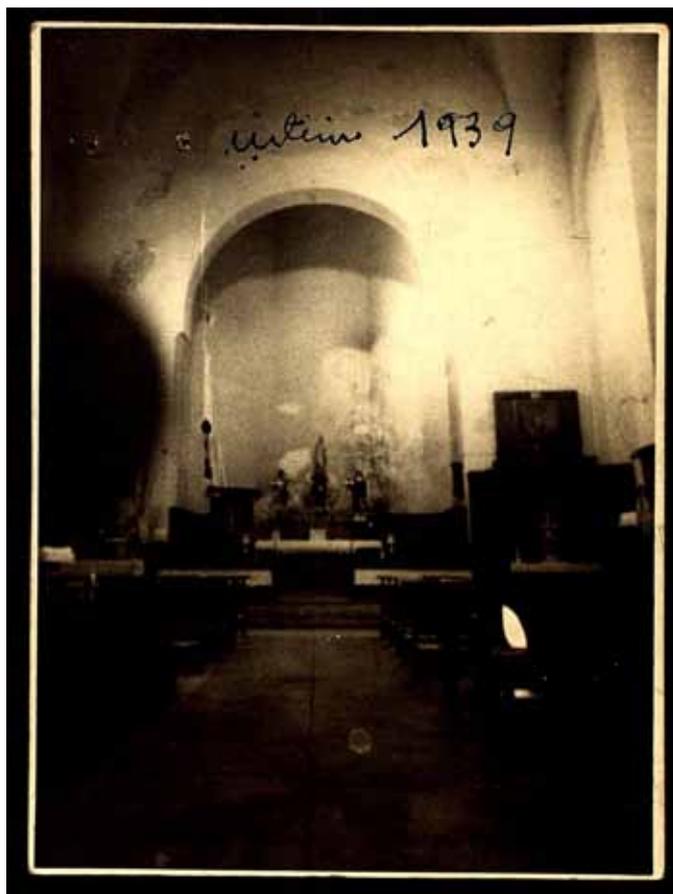


Fig. 1 – Iglesia de Hoyo de Manzanares sin altares.
 Archivo Diocesano de Madrid.

Solo el estudio local con su enfoque microscópico permitirá ofrecer un análisis pertinente de dicho periodo convulso para poder entender la complejidad del mosaico de localidades madrileñas afectado por la violencia iconoclasta, y, al mismo tiempo, cómo poblaciones cercanas no se vieron implicadas de la misma forma a pesar de su cercanía.

A partir del 18 de julio, ante la única autoridad de la retaguardia republicana, la actitud de los curas párrocos no fue homogénea. Una gran parte de ellos entregaron de inmediato las llaves de los templos a dichas autoridades que quedaron cerradas como muestra de reconocimiento de su nuevo poder como así hizo, por ejemplo, el de Hoyo de Manzanares. Otros fueron más atrevidos y celebraron todavía alguna misa como el de Rascafría u oficiaron un entierro como el de Colmenar Viejo entre el 20 y el 21 de julio. Otros se fueron ante el miedo y el peligro para evitar su arresto y asesinato mientras que otros se escondieron como el de El Atazar “*al enterarse que habían matado a algún cura se dedicó a vagar por los montes y no volvió a entrar en el pueblo*”¹⁰.

Los templos quedaban en manos de los comités pero también las propiedades abandonadas como fincas urbanas, tiendas, comercios, talleres y pequeñas fábricas que fueron incautadas y muchas de ellas colectivizadas. El antiguo espacio urbano quedaba desdibujado ya que otras formas y maneras de comunicarse con determinados puntos de dicho espacio habían cambiado. En la gestación de esta nueva geografía urbana, el poder de la iglesia se había esfumado. Los templos y la ocupación ritual de plazas y calles no tenían cabida en este nuevo espacio en gestación.

Julio 1936	Agosto 1936	Septiembre 1936	Meses y años sucesivos
57	44	12	14

Cuadro nº 1 - Fechas de las destrucciones de las iglesias y ermitas de los pueblos de la Provincia de Madrid. Fuente: Causa General. Elaboración propia

Los datos cuantitativos proporcionados por la Causa General confirman un aspecto importante. La violencia contra las iglesias y otros templos de las localidades madrileñas se realizó de manera inmediata al golpe militar. En los 13 días para terminar el mes de julio, se consumió la mitad de los actos violentos contra las iglesias parroquiales como se puede observar en el cuadro nº 1. La violencia desatada fue inmediata una vez que Madrid quedaba finalmente sin el temor de un golpe militar que había fracasado. A modo de ejemplo, la iglesia del barrio de Peña Grande, perteneciente al término de Fuencarral, fue saqueada el 22 de julio¹¹. Y cómo ella muchos casos más hasta convertirse en mayoría.

Respecto al modo en que se realizaron estos actos violentos 81 casos de localidades responden por mediación de su alcalde, en la Causa General, que *“la iglesia fue destruida y saqueada, los altares destruidos y arrancados, las imágenes destruidas y demás objetos sagrados también”*. Contestaron de una manera demasiado general y poco precisa ya que no se especifica cómo fue llevada a cabo esta destrucción. Dicha violencia también afectó a las ermitas de la localidad así como en las pocas poblaciones con existencia de conventos. Se citan 16 localidades de esta manera.

En 79 otros casos, se especifica la manera en que fue destruida la iglesia, las ermitas y los conventos de la localidad. Y todas ellas lo fueron de la misma forma: destrucción mediante la quema de las imágenes religiosas, altares y otros objetos sagrados relacionados con la liturgia. Esta información nos aclara el modo de su destrucción aunque en algunos casos la información es algo más precisa que la puramente expresada. Las imágenes son sacadas de la iglesia y ermitas como conventos, así como los altares, las ropas para oficiar, los objetos sagrados etc... de tal manera que el edificio se vio completamente vaciado *“hasta quedar en los muros”*. Es sintomático que no se relaciona ningún caso de destrucción por quema y derribo del propio templo. De esta forma, queda pertinente una cuestión importante. Las iglesias no fueron destruidas de raíz, se mantuvieron a salvo en su edificabilidad pero después de su ataque iconoclasta, quedaron vaciadas de su contenido sagrado. El templo quedaba desacralizado mediante la extirpación de sus elementos más sagrados. Así, podemos afirmar que la violencia se centró en las imágenes religiosas y en sus soportes rituales. Dicha violencia buscaba erradicar lo que realmente expresaban los hitos fundamentales del paisaje sagrado local. De esta manera, los templos siguieron presentes en este nuevo espacio que se estaba gestando pero con nuevas funciones como veremos más adelante.

En algunos casos, se nos dice en dicha Causa General cómo y dónde se quemaron. En los siguientes casos como Pozuelo de Alarcón, Pinilla del Valle, Móstoles, Titulcia, Barajas, Moralarzarzal y Torrejón de Ardoz, las imágenes, altares y demás objetos fueron sacados de la iglesia, de las ermitas y quemados en una hoguera en la calle o en la plaza. Se extirpó del edificio los contenidos sagrados para acabar carbonizados en la vía pública, a la vista de todos. Incluso en cuatro casos, la quema se realizó más lejos, en el campo inmediato a la localidad (Fuente el Saz, Corpa, Brea de Tajo, Villaconejos, San Agustín del Guadalix, Pedrezuela). Finalmente aunque se registren pocos casos, las imágenes acabaron siendo la lumbre de cocinas particulares, y más concretamente de los soldados en localidades cercanas al frente como Navalagamella, Rascafría o Cercedilla o de vecinos como Moralarzarzal o Torres de la Alameda durante el invierno de 1937.

Finalmente se relacionan otros casos diferentes de cómo acabaron las imágenes religiosas y otros elementos determinantes del espacio sagrado de las localidades. La Causa General apunta explícitamente unos pocos casos, en Brunete, El Escorial, Estremera y Chozas de la Sierra (hoy Soto del Real), donde se fusilaron a las imágenes religiosas en la calle¹². En un sólo caso, en el de Villamanta, se destrozaron las imágenes, dejándolas en pedazos para posteriormente tirarlas al pozo de la iglesia. En Lozoyuela, arrastraron las imágenes por las calles antes de destruirlas. En Algete, las imágenes religiosas habían sido robadas en el verano de 1936 pero en enero de 1939, casi al final de la guerra, acabaron quemadas. En pocos casos la Causa General apunta hacia la ridiculización en la destrucción de las imágenes religiosas. En Ambite, las imágenes religiosas de la iglesia parroquial fueron objeto de mofa pública mientras que la imagen del santo Ángel de la Guardia fue arrancada de su ermita y arrojada al cercano río Tajuña. Algo parecido ocurrió en Lozoya donde las imágenes fueron arrastradas y sumergidas en la fuente pública aunque acabarían más tarde quemadas en las cocinas militares.

Dentro de este apartado de la ridiculización de las imágenes, la Causa General informa del caso de Pelayos de la Presa, donde los milicianos colocaron la imagen de san Blas en un cruce de carreteras para que hiciera guardia. En Aranjuez, se destruyeron las cruces del Calvario mientras que en otras ocho localidades se destruyeron las cruces del cementerio¹³. Como podemos observar, la violenta desacralización y extirpación del espacio sagrado también afectaron los símbolos de la cruz en los cementerios y otros lugares, aunque fueron casi casos anecdóticos por el volumen registrado. En este sentido, las capillas existentes en el seno de una explotación agrícola, alejada de la población, también fueron destruidas como las de Rivas y san Fernando de Henares. Lo que sí llamó la atención a las autoridades franquistas cuando realizaron sus informes fue el hecho de que se realizaron en la mayoría de las poblaciones operaciones de desmantelamiento de las campanas de los campanarios de las iglesias parroquiales realizados por el ejército republicano para fines militares ya que se llevaron a herreros para su fundición y transformación en material bélico diverso.

Total de pueblos madrileños que contestan al cuestionario de la Causa General	184
Iglesias cuyas imágenes religiosas fueron destruidas y saqueadas	81
Iglesias cuyas imágenes religiosas fueron quemadas	79
Imágenes religiosas quemadas en la calle/plaza	6
Imágenes religiosas quemadas en el campo	6
Imágenes religiosas quemadas en cocinas	5
Ermitas cuyas imágenes religiosas fueron destruidas y saqueadas	16
Ermitas cuyas imágenes religiosas fueron quemadas	25

Cuadro nº 2: los modos de destrucción Fuente: Causa General y otras fuentes. Elaboración propia

Los hitos fundamentales que conforman y estructuran el espacio sagrado de las poblaciones fueron eliminados violentamente. Despedazadas o quemadas, las imágenes religiosas y sus altares desaparecieron como símbolo anclado en el espacio sagrado. Los revolucionarios forzaron un drástico cambio en la configuración del espacio del poder religioso, dejando las iglesias y las ermitas vaciadas de hitos referenciales. Sin embargo, los datos generales manejados en este estudio relativizan los argumentos de Manuel Delgado respecto a las formas empleadas por los iconoclastas¹⁴. Las formas empleadas para su eliminación, en su mayoría expuesta más arriba, no hundieron tanto sus raíces en el folklore popular como apunta Manuel Delgado (humillación de las imágenes por ejemplo). Más bien, los datos presentados demuestran todo lo contrario, una actitud alejada del ritual y más centrada en la consecución de un objetivo de forma pragmática mediante un modo expeditivo de eliminación, la quema, una forma rápida y cómoda de destrucción.

Lo destacado es, sobre todo, la clara intencionalidad de los agentes que intervinieron para eliminar y borrar los hitos fundamentales del espacio sagrado que la Iglesia había construido desde hace siglos. Los espacios sagrados perdieron sus hitos que constituían su estructura interna mientras que sus edificios vaciados por desacralización quedaron reconvertidos en una propuesta de nuevos hitos para un nuevo uso del espacio. También es cierto recalcar que la mayoría de los casos estuvieron muy condicionados por la presión militar por ser zona de frente en muchas zonas de la comunidad. Por ello destaca la reconversión de las iglesias en cuarteles, almacenes, cocinas militares, cuadras del ejército, intendencia en general. Pero surgieron en otros casos nuevos usos que daban un nuevo sentido al espacio que se estaba gestando en esas fechas como graneros, almacén, teatro, guardería, alojamientos etc...

En busca de su identidad ¿Quiénes fueron?

Llama la atención el escaso interés de las autoridades franquistas por poner un nombre a los responsables de los actos iconoclastas en sus respectivos informes. De las más de 170 localidades que vieron cómo se destruían las imágenes de sus iglesias, ermitas y conventos solamente contestaron 33 responsables franquistas con información suficiente para saber algo más sobre quienes fueron los supuestos

agresores de dichos templos. El resto, la gran mayoría, dejó constancia de las destrucciones ocurridas tres años antes pero sin citar expresamente a sus supuestos autores cómo así lo pedía el informe. Es como si hubiera sido más importante para ellos informar de la destrucción de las imágenes en sí, dejar constancia del vaciado de contenidos sagrados de los templos y las ermitas más que buscar culpables con nombre y apellidos. ¿Fueron actos colectivos o simplemente realizados por una selecta minoría? ¿Fueron vecinos o extraños? Solamente las respuestas de los 33 alcaldes nos pueden dar más información al respecto y a pesar de su escasez los datos resultantes pueden ser reveladores.

Iglesias y ermitas como renovados hitos para un nuevo espacio	
Para cuartel militar: almacén, intendencia, cocina, alojamiento, taller, cuadras	Gargantilla del Lozoya, Oteruelo del Valle, Redueña, Alcobendas, El Boalo, Mataelpino, Cerceda, Fuencarral, Talamanca, Valdemaqueda, Son Lorenzo de El Escorial, Carabanchel Bajo, Paracuellos, Pozuelo del Rey, Villalbilla, Colmenar Viejo, Manzanares el Real, Torreldones, Chozas de la Sierra, Guadalix de la Sierra, Redueña, Paredes de Buitrago, Valdemoro, El Berruero, Cinco Villas, Mangirón, Pinilla de Buitrago, Collado Villaba (Pueblo), Barajas
Para granero, almacén, economato civil	Aldea del Freno, Villamanta, Oteruelo, Paracuellos de Jarama, Carabanchel Bajo, Móstoles, Orusco, Villalbilla, Torrelaguna, Colmenar Viejo, Fuencarral, San Sebastián de los Reyes, Hoyo de Manzanares, Villamantilla, El Pardo
Para teatro	Gargantilla del Lozoya, Colmenarejo, Alpedrete, Chozas de la Sierra, Collado-Mediano, Lozoyuela, Santa María de la Alameda, Alpedrete
Cárcel	Villalba estación, Belmonte de Tajo, Moralarzal, Collado-Mediano, Fuencarral, Galapagar
Guardería	Carabanchel Bajo
Hospital de sangre	Móstoles
Lugar de reunión política	Orusco, San Agustín del Guadalix
Alojamientos de evacuados	Paracuellos, Pozuelo del Rey, Parla

Cuadro nº 3: Nuevos usos de iglesias y ermitas; Fuente: Causa General. Diversos concejos de guerra del A.H.D. Elaboración propia

Las autoridades franquistas diferenciaron dos tipos de destructores de imágenes. El primero se refiere a culpables con referencia expresa al propio vecindario. Fueron muy pocos los casos: los de Barajas donde se habla de “chusma”, de Nuevo Baztán en que todo se quemó “por orden del alcalde” y Pozuelo del Rey donde “intervino la mayoría del pueblo, voluntarios muchos y forzados otros”. En comparación con otros posibles culpables cómo veremos más adelante, el destructor desde dentro tiene poca relevancia. Está oculto entre los hechos colectivos, la “mayoría” y la “chusma”.

El segundo tipo es manifiestamente más importante. Se refiere a agentes procedentes del exterior de la localidad y se divide en dos grupos. El primero atiende a lo que las autoridades franquistas llamaron “milicianos de otros pueblos”, generalmente pueblos cercanos al afectado como destructores de

imágenes religiosas. Esta vez, la destrucción procedió de fuera, siempre de localidades lo suficientemente cercanas para ser reconocidos por los locales. Tampoco fueron muchos, cuatro en total. La iglesia de Quijorna fue destruida por milicianos de Majadahonda y Las Rozas, la de Navalafuente por milicianos de El Molar, la de Manzanares el Real por milicianos de Moralarzal y la de Valdequeda por milicianos de Navas del Marqués. Fueron muy violentos y los informes dejan entrever que fueron ayudados por locales, al no presentar resistencia o ser actores pasivos a la destrucción.



Fig. 2 — Iglesia de Navas de Buitrago sin altares.
 Archivo Diocesano de Madrid.

Sin embargo, los culpables más destacados fueron los cuerpos militares anónimos, citados genéricamente como “columnas”, “brigadas internacionales”, “batallones”. Si los primeros eran agentes exteriores pero superficialmente identificados, en este caso, son igualmente exteriores pero sin identidad. Fueron 26 las localidades cuyas iglesias, ermitas y conventos fueron destruidos por cuerpos militarizados, columnas de milicianos, brigadas y batallones del ejército incluyendo a las brigadas internacionales. Entre los pueblos de la zona noreste de la comunidad, la columna que destruyó iglesias, ermitas, conventos, archivos municipales y parroquiales fue la de Del Rosal que actuó desde los primeros días en el frente norte de la sierra, desplazándose poco a poco hacia la provincia de Guadalajara y finalmente a la de Cuenca. Por los pueblos del valle del Lozoya, la columna más activa fue la de Perea y de Gonzalo Pando mientras que por la zona de Peguerinos lindando con la provincia de Ávila el protagonismo cayó en manos de la columna Mangada. En Chinchón fueron las brigadas internacionales mientras que en otros pueblos fueron batallones de brigada: la 30ª en Becerril, la 27ª en Guadalix, la 13ª en Ribatejada, la 112ª en Algete etc... La violencia fue extrema y muy rápida. En el caso de Torrelaguna, destruyeron en su asalto a la iglesia parroquial, las dos ermitas y las iglesias de los dos conventos, así como el archivo municipal ante la protesta del alcalde socialista y el miedo a posibles represalias como dejó en el acta de sesiones del ayuntamiento posterior a los hechos: “*El alcalde expuso los abusos cometidos por milicianos de la FAI en todas las dependencias del municipio especialmente en las oficinas de la alcaldía y secretaria, rotura de libros y de muebles lo que ha ocasionado una labor de 2 meses para lograr poner en marcha el funcionamiento de los asuntos municipales e impedir celebrar sesiones, dando cuenta al gobernador de los actos de estas milicias*”¹⁵.

Las localidades de la zona norte de la provincia, las que se hallan al pie de la sierra, han conocido, durante los primeros tiempos de la guerra, las consecuencias del tránsito de tropas milicianas que iban o

volvían del frente, circunstancia que no podemos aplicar para la zona sur y este de la provincia donde no se dieron estas posibilidades de tránsito de milicianos al frente durante los primeros meses de la guerra. En efecto, por su paso por dichas localidades, radicalizaron su tranquila retaguardia, implicándose en renovar la composición del ayuntamiento, considerado demasiado tibio como fue el caso de Rascafría o en actos violentos en contra de los templos religiosos como demuestra el ejemplo anterior de Torrelaguna, o el caso de Hoyo de Manzanares (Fernández Suárez, 2015). Dichas milicias militarizadas fueron las que se implicaron en borrar las huellas del pasado, vaciar los templos de objetos de culto, eliminar los hitos del espacio sagrado, eliminar documentos para forzar a los locales a reinventar nuevas estructuras de producción. Limpiar el territorio local de los tradicionales referentes del viejo poder fueron los objetivos que las columnas se marcaron, había que reinventar a la retaguardia y ellos eran los únicos que podían hacerlo en esta parte de la provincia de Madrid. Objetivos que chocaron con los miembros de los comités locales que vieron con desagrado estas manifestaciones impregnadas de un poder del cual no se sentían plenamente identificados.

Por ello tanto las autoridades franquistas en 1939 como las republicanas de los comités locales en 1936 captaron el temor que los infundían dichas milicias. Eran claramente un elemento desestabilizador por violento y al mismo tiempo como foráneo. Procedían con rapidez, contundencia y mucha violencia en contra de aquellos elementos que consideraban como suyos, que formaban parte de su propia identidad y en particular como así recogían los informes franquistas sus imágenes religiosas, la ejemplificación de su identidad local como comunidad¹⁶.

Las milicias fueron por lo tanto, según los datos proporcionados por la Causa General, los grandes impulsores y actores directos de la destrucción de los espacios sagrados de las localidades actuando como una vanguardia imponiendo sus deseos sobre los comités de las localidades. Actuaron como una onda expansiva que pasaba del frente a la retaguardia, sin filtros y con la seguridad que lo que hacían era lo correcto ante unas localidades muy timoratas (los milicianos sabían de sobra que los pueblos rurales de la provincia eran en su mayoría conservadores) que no habían sido capaces de entender que la destrucción de los hitos sagrados del espacio religioso formaba parte del primer peldaño para empezar a vivir una nueva vida y por lo tanto vivir un nuevo espacio.

El espacio sagrado generador de identidad local

La rapidez de las acciones destructivas del verano de 1936 obligó a los vecinos a actuar de forma diligente, rápida en clara inferioridad de posición. La Causa General informa en algunos casos de localidades cuyos miembros, muchos anónimos, otros más relevantes, pudieron remediar y salvar, entre sus posibilidades, partes significativas y sensibles del mundo simbólico de su espacio comunitario. Quince alcaldes franquistas informaron de actuaciones de resistencia defensiva ante el acoso de los milicianos. La forma más recurrente fue la de ocultar las imágenes o parte de ellas a la vista de los milicianos. Otra fue la de protegerlas por orden del alcalde republicano y finalmente en dos casos las imágenes se salvaron casi de forma milagrosa ya que en ambos casos todas ellas desaparecieron salvo la imagen del Cristo de El Pardo y la del Cristo de la Salud de Cerceda. En Rascafría, la información proporcionada en el consejo de guerra contra el miembro del comité del Frente Popular, Silverio Izquierdo Mugarza, es más explícita que la proporcionada por su alcalde franquista en la Causa General. Según dicha información, Silverio Izquierdo participó en el desmantelamiento de los retablos de la iglesia parroquial en agosto de 1936 *“pero procuró no fuesen destruidas las imágenes. Procuró salvar las imágenes, los documentos parroquiales y los ornamentos sagrados”*¹⁷. Las imágenes fueron llevadas al antiguo convento de El Paular y allí protegidas en un entorno que había sido incautado por el ayuntamiento. Otro sumario de un republicano del mismo pueblo aclara que *“fueron comisionados por la directiva del comité para extraer cuanto hubiese de valor en el templo (...) que más tarde se llevó bajo inventario con un coche a la Dirección General de Seguridad, (...) retiraron las imágenes y santos y que quitaron las tablas de los altares que servían de respaldo a los santos”*¹⁸. Lo cierto es que una vez protegidas las imágenes y otros elementos de valor, la iglesia quedó abierta y *“se produjo la irrupción de la masa en el sagrado recinto”*

Antes de que la Junta de Incautación del Tesoro Artístico de la República se movilizara por las localidades de la retaguardia republicana para salvar todo objeto religioso, en los momentos más difíciles del verano y otoño de 1936, determinados miembros de los comités locales del Frente Popular de diferentes localidades emprendieron acciones para proteger a las imágenes religiosas.

En Torrelaguna, las milicias de la columna Perea había saqueado los templos religiosos locales. Severino Quirós Toledano, el maestro republicano de la localidad, muy ligado a los miembros del comité local, fue testigo de esta violencia sin poder contrarrestarla. Según sus palabras, durante su consejo de guerra: *“No ordenó el despojo de las iglesias, solo fue allí una vez saqueadas por los milicianos. Es verdad que recriminó a los milicianos que por qué habían roto un crucifijo del cardenal Cisneros porque valía medio millón de pesetas, arreglándolo por orden suya y encerrándolo con llave en la sacristía de la iglesia”*¹⁹. Este ejemplo refleja una situación que se vio en más poblaciones madrileñas. Al igual que en Rascafría, las imágenes religiosas locales que quedaron sin destruir, una vez pasado el vendaval revolucionario, fueron recogidas y protegidas. Lo mismo ocurrió en Colmenar Viejo, con la orden del comité local de llevarse al pueblo para su protección la imagen de la Virgen de los Remedios, patrona de la localidad. Como veremos más adelante, el alcalde del comité de San Sebastián de los Reyes ordenó que las imágenes religiosas de la iglesia fueran tapiadas para su protección. Y así en bastantes casos.

Imágenes ocultadas	Imágenes salvadas
Quijorna	Cerceda
Navalafuente	El Pardo
Alcobendas	Torrelaguna
El Molar	Colmenar Viejo
Valverde de Alcalá	Buitrago de Lozoya
Villamanrique de Tajo	
San Sebastián de los Reyes	
San Agustín del Guadalix	
Ribatejada	
Talamanca del Jarama	
Alameda del Valle	

Cuadro nº 4: Respuestas locales a la destrucción de imágenes religiosas.

Fuente: Causa General y otras fuentes. Elaboración propia

Pero la mayoría de las imágenes ocultadas fueron encontradas, pasado un tiempo, por milicianos, policías y militares. Muchas de ellas, por ello, se destruyeron una vez pasado el vendaval iconoclasta de los primeros días de la guerra como las de Chinchón por las Brigadas Internacionales en septiembre de 1936. Otras imágenes religiosas fueron sacadas de la bodega donde estaban escondidas y quemadas en las calles de Quijorna. La Virgen del Remolino, patrona de El Molar, quedó escondida en un tabique de su ermita pero, tiempo después fue descubierta al trabajar en sus inmediaciones unos colectivistas que ipso facto la destruyeron²⁰.

Pasados unos pocos meses después del 18 de julio de 1936, todo era distinto. Los espacios sagrados locales quedaron destruidos, eliminados sus hitos más significativos. El nuevo espacio que se estaba creando no contaba con ellos y muchos responsables políticos de los comités revolucionarios de los pueblos madrileños se vieron afectados por este contexto desbordante. Unos cuantos optaron por el ocultamiento, almacenamiento y protección de las imágenes sagradas y otras piezas litúrgicas de valor. Pero el poder de sus decisiones no llegó más allá de los límites de sus propias localidades. La fragmentación del poder republicano sustituido por los pequeños poderes locales permitió la defensa y protección de sus hitos sagrados pero en evidente desventaja e inferioridad ante las ondas destructivas expandidas por las milicias por toda la geografía madrileña.

La destrucción de las imágenes sagradas contada por sus protagonistas: tres ejemplos.

Los sumarios de consejos de guerra dan voz a los responsables republicanos que tuvieron competencias en los comités locales en 1936. Y en particular respecto a los momentos vividos en los difíciles acontecimientos iconoclastas de esos momentos convulsos. Forman parte de un cuerpo documental que se contrapone a la información proporcionada por la Causa General. Aunque en circunstancias y atenuantes muy complicadas, los responsables republicanos dejaron huella de su testimonio. A continuación, se expondrán algunos ejemplos para poder captar otras sensibilidades que las expresadas en la Causa General. A continuación, se expondrán los casos de tres localidades colindantes pero, a pesar de su cercanía, vivieron los primeros meses de la guerra civil de manera diferente en relación al episodio de la destrucción de las imágenes religiosas. Diferencias pero también aspectos comunes como el inicial propósito de los republicanos locales por ocultar sus imágenes sagradas y evitar su destrucción por milicianos foráneos. Concretamente en estos tres ejemplos unidos por la carretera de Francia podemos apreciar que el elemento revolucionario y foráneo surgió de las milicias de Fuencarral debido a varios motivos. En primer lugar era la población más numerosa de este eje de comunicación, cercana a Madrid sobre todo a sus barriadas obreras del norte como Tetuán de las Victorias. Por lo tanto, era la población con más fuerza obrera y sindical ocupando el rango de privilegio y superioridad ante las demás poblaciones más alejadas de Madrid hacia la sierra. En segundo lugar, desde los primeros días a continuación del golpe militar, los milicianos de Fuencarral fueron expeditivos y muy rápidos en sus decisiones. Convirtieron su iglesia parroquial en cárcel donde se fueron acumulando presos considerados de derechas de la localidad. De hecho, fueron los que decidieron que los mismos presos serían los que debían arrancar las imágenes religiosas de los altares y retablos así como destruirlos. En este sentido fueron unos adelantados y exportadores de la furia revolucionaria que contagiaron a los republicanos de las localidades cercanas, al igual que fueron así mismo contagiados por las barriadas obreras de Madrid. En tercer lugar, sus milicianos fueron requeridos como en el caso de más adelante de Pedrezuela para exportar el ardor revolucionario que aún faltaba entre muchas poblaciones al norte de Fuencarral. Fueron en este caso particular aquellos “milicianos foráneos” tan denostados por los franquistas y fuente de preocupación para los republicanos moderados de las localidades más al norte de Fuencarral, en definitiva una amenaza real pero también ficticia para muchas personas al norte de Madrid en el corto verano de 1936.

En Sebastián de los Reyes, tras el golpe militar del 18 de julio de 1936, la situación local fue controlada por un comité del Frente Popular dominado por miembros pertenecientes a UGT. El cura párroco, Esteban Jorro, entregó las llaves de la iglesia parroquial a los miembros de las Juventudes Socialistas pertenecientes a dicho comité mientras procuró pasar desapercibido, ocultándose en casa de un vecino a partir del 22 de julio. El presidente del comité local, Rodríguez Cascajero, a la sazón presidente de la UGT local, tomó la decisión “*de ordenar la protección de las imágenes para meterlas en una habitación de la iglesia tapiada para evitar que las destruyeran por ser contrario a tales procedimientos*”. Para ejecutar dicha operación, estuvieron presentes milicianos de la localidad y otros vecinos considerados de derechas que ayudaron a ocultar dichas imágenes religiosas. Pero poco tiempo después dicho escondite fue descubierto y otros miembros del comité local recriminaron al presidente su decisión por ocultar dichas imágenes religiosas. Su poder y prestigio contaron muy poco para los demás milicianos que decidieron sacar dichas imágenes religiosas de su escondite a pesar de la negativa de su presidente. Parece que no hubo un consenso entre los miembros del comité respecto al destino de dichas imágenes religiosas. Las opiniones fueron diversas y divididas pero se impusieron los que quisieron destruirlas. Fueron llevadas a las calles colindantes amontonándolas y a continuación fueron quemadas. En sus declaraciones, los testigos republicanos afirmaron que esta destrucción había sido obra de “*milicianos forasteros*” y en esta descripción coincidieron con los testimonios posteriores de la Causa General. La iglesia, vaciada de símbolos religiosos, fue utilizada de almacén para conservar las cosechas del campo, allí, por ejemplo, se almacenaron las patatas recolectadas. Más tarde fue cochera para automóviles utilizados por los miembros del comité (Fernández Suárez, 2017a).

En Pedrezuela, los efectos del golpe militar a nivel local no había surgido aparentemente ningún efecto. Todo seguía con cierta normalidad. De hecho, los días posteriores al 18 de julio, seguía habiendo el gobierno municipal anterior al golpe militar, dominado por su alcalde Jesús González González perteneciente al partido Unión Republicana. No se había constituido, aún, ningún comité del Frente Popular debido a que las fuerzas sindicales locales eran escasas y con poca influencia para forzar un cambio que la situación del momento exigía. De hecho, dicho alcalde había sido el contemporizador y freno de presiones sindicales en los meses anteriores al golpe militar. Procuró controlar la situación. En este sentido, también fue un protector del cura párroco que había sufrido algún que otro ataque personal. El 9 de agosto de 1936, un obrero de la localidad se quejó a la corporación municipal de que *“no se habían colocado las banderas republicanas en lo alto de la torre de la iglesia”*, argumentando que *“toda vez que de no hacerlo le podía ocurrir algún hecho malo por las circunstancias de la situación revolucionaria”*. Pero realmente el problema era otro. El alcalde había asumido el control del orden público requisando todas las armas disponibles que existían en la localidad. Bajo su control dichas armas no podían utilizarse sin su permiso y no estaba predispuesto a entregar las armas a los sindicalistas locales. Sin lograr dicho objetivo, el obrero se fue rápidamente a Fuencarral donde trabajaba y se lo comunicó al comité de dicha población.

Este obrero sabía perfectamente que no podía contar solamente con las fuerzas sindicales locales, débiles y sin experiencia. Se fue a buscar refuerzos en el comité obrero de Fuencarral que conocía muy bien. Sabía que acudirían a su petición de ayuda sin nada a cambio. De inmediato, llenaron dos camiones con cincuenta milicianos armados y se fueron a Pedrezuela. Primero fueron al ayuntamiento para entrevistarse con el alcalde y otros cargos municipales donde realizaron un registro minucioso. También hablaron con los sindicalistas locales y suponemos que les orientaría en cómo había que cambiar las cosas en Pedrezuela. Un miliciano de Fuencarral allí presente recordaba que: *“fueron a la casa del cura, preguntando por él y a la vez saquearon su casa llevándole ropas propias de sus hábitos y se los quemaron en la plaza”*.

Estos milicianos aguerridos y combativos enseñaron a los sindicalistas locales cuál era el camino que había que emprender para transformar la localidad. Y una de las primeras fue la puesta en escena realizada por ellos mismos ante todo el vecindario con los hábitos del cura ausente que se llevaron a la calle y se quemaron. ¡Toda una declaración de principios!

Los sindicalistas locales aprendieron la lección y la aplicaron al poco tiempo de dicho suceso del 9 de agosto de 1936. Uno de ellos comentó al respecto: *“Que en una reunión que tuvieron la mayor parte de los socios de UGT, se acordó sacar de la iglesia los ornamentos, imágenes y todo cuanto había en ella, lo cual sabe que tiraron al río Guadalix y otra parte la quemaron”*. Los partícipes reconocieron ante el juez militar franquista que habían sido los partícipes directos de la destrucción y quema de las imágenes religiosas de la iglesia. Fueron los únicos actores sin participación activa exterior. Como dijo un testigo franquista, *“todo el pueblo fue testigo de la destrucción de la iglesia”*²¹.

El último ejemplo se refiere a la localidad de San Agustín del Guadalix. Tras el golpe militar del 18 de julio, se creó un comité del Frente Popular para llevar las riendas y control de la población. Una de sus primeras medidas fue la de crear una milicia local armada compuesta con milicianos de la localidad para controlar el orden público, siempre pendiente de la vigilancia de los movimientos de personas. Esta milicia fue financiada por todos los vecinos de la localidad, sobre todo los más pudientes, muy interesados por mantener a una milicia que mantenía el orden y su protección, el interno pero sobre todo el que pudiera proceder del exterior.

A finales del mes de julio de 1936, estaba un grupo de milicianos de guardia en la carretera pendiente de que todo estuviera en orden. Llegó una camioneta con milicianos forasteros y entablaron una conversación. Los foráneos estaban interesados en saber si habían destruido a las imágenes religiosas de su iglesia, algo así como si se preguntara por el alfa y omega de un acto revolucionario. Les preguntaron: *“¿que habéis hecho con los santos de la iglesia de este pueblo?”*. Alertados, seguramente, de los peligros procedentes del exterior (recordad lo ocurrido en Pedrezuela), de sus intenciones destructivas y su nula simpatía compartida, los milicianos locales les contestaron que ya no había quedado nada referente a santos en la iglesia, o sea que ellos mismos ya

la habían destruido. Evidentemente les habían mentido porque no se fiaban de sus intenciones. Así lo comentaba un miliciano local: “*Se dijo eso por si los milicianos les daban la idea de visitarla, pero que la iglesia en aquella fecha estaba intacta*”.

La iglesia, en efecto, estaba cerrada y en perfecto estado ya que el cura había entregado sus llaves al alcalde. Ocultando esta realidad, con dicha mentira forzaron la partida de los milicianos foráneos. Pero no se fiaron porque dichos milicianos u otros volverían a preguntar o interesarse por esta cuestión. Pensaron que había que vaciar el interior de la iglesia y salvaguardar las imágenes religiosas ocultándola en la sacristía de tal manera que si unos milicianos foráneos quisiesen ver, en el futuro, si realmente se había destruido la iglesia, entrarían y verían, en efecto, que la iglesia estaba vaciada. Según el testimonio de un miliciano local fueron “*procediendo a recoger todos los santos y las imágenes y los cuadros. Lo único que no recogieron fue a (la imagen de) san Agustín porque era patrón del pueblo, estaba muy alto, era muy grande y para quitarlo necesitaban una escalera y no tenían. Una vez recogidos pero en perfecto estado de conservación, los colocaron encima de unas arcas dentro de la sacristía y una vez allí colocados echaron la llave a la puerta de la sacristía y a la de la iglesia y las dos llaves se las entregaron al alcalde Francisco Brandín Crespo*”. Para disimular aún más esta falsa situación de iglesia destruida, los milicianos locales colocaron en la torre de la iglesia una bandera roja, la forma de demostrar a todo el mundo que la iglesia había sido destruida en su interior.

Pero este escondite no fue del todo secreto. El 9 de agosto de 1936, unos milicianos foráneos (¿no serían los de Fuencarral de camino a Pedrezuela según los datos del ejemplo anterior ya que coincide la fecha y son dos poblaciones cercanas?) supieron de la existencia del escondite de las imágenes religiosas debido, sin duda, a una confesión de milicianos locales. Presionaron a los locales, ordenándoles que “*estos santos y todo lo de la iglesia es necesario sacarlo de ella*”. Obedeciendo al instante, un grupo de milicianos locales sacaron las imágenes religiosas de su escondite de la sacristía, cargándolas en una carreta y llevándolas a la salida del pueblo en zona descampada donde se las quemó. Y “*después de quemados hicieron un hoyo y enterraron las cenizas y que los santos estuvieron ardiendo un día y parte de otro*”.

La iglesia vaciada de imágenes religiosas podía servir para los milicianos locales para otros menesteres. Y así fue. Al poco tiempo la iglesia fue incautada por las Juventudes Socialistas del pueblo, sirviendo como lugar de reunión en función de sus necesidades²².

Notas

- 1 Como muestra de ejemplo de lo que se está comentando, ver la bibliografía en Roberto Fernández Suárez (2017), p. 260-262 donde se relacionan obras locales con dichas características.
- 2 El gobierno municipal republicano de Fuencarral surgido de las urnas de las elecciones del 12 de abril de 1931 ni siquiera se planteó esta posibilidad de cambio. Sí, sin embargo, se puso sobre la mesa con el gobierno municipal de 1938, con el nuevo nombre de Brigadas Internacionales propuesto por la UGT local pero ni siquiera salió adelante. El peso local de la tradición de la Virgen de Valverde pudo con los republicanos. Ver Archivo Municipal de Fuencarral. Actas municipales año 1938.
- 3 Archivo Regional de la Comunidad de Madrid. Archivo histórico de Torrelaguna. Libro de actas. Sig. 14757
- 4 Idem
- 5 Ver en Archivo Histórico de Defensa el consejo de guerra contra Isaías Palencia Sebastián.
- 6 Archivo Histórico Nacional. Fondos Contemporáneos, Audiencia Territorial Madrid. Criminal. Legajo 139/1 sumario: 7/36
- 7 Tanto en Buitrago los asistentes a la procesión durante su recorrido por las calles públicas fueron increpados, llegando a los insultos y otras violencias por vecinos contrarios a su desarrollo.

- 8 Archivo Histórico y General de Defensa. Consejo de guerra contra Domingo Esteban Marcos.
- 9 Archivo Municipal Colmenar Viejo. Libro de actas de sesiones 1936. N° 15.
- 10 Ver AHD. Consejo de guerra contra Demetrio Nogal García, Sumario 24524, Legajo 5717
- 11 AHD. Ver sumarios de Alberto Anguas Sanz, Tomasa Anguas Sanz, Daniel Alonso Ramos, Ramón González Martín.
- 12 No citamos aquí el fusilamiento y posterior explosión en el Cerro de los Ángeles de Getafe de la estatua del Sagrado Corazón.
- 13 Los casos de Guadarrama, Titulcia, Torrejón de la Calzada, Corpa, Fuente el Saz, Loeches, Meco, San Sebastián de los Reyes.
- 14 Ver M. Delgado (2002). Su eje conductor es que los iconoclastas recurrieron a determinados rituales populares de inversión y burla de imágenes religiosas para desacralizar los templos en una especie de continuidad cultural entre manifestaciones aparentemente contrarias.
- 15 Archivo Regional de la Comunidad de Madrid. Archivo Histórico de Torrelaguna. Sig: 14757
- 16 Estamos de acuerdo con Manuel Delgado cuando afirma que “*el forastero, desconocido, masa se constituyen aquí en reversos categoriales del valor comunidad*” . (1997), p: 168.
- 17 A.H.D. Consejo de guerra contra Silverio Izquierdo Mugarza.sumario 23384, legajo 3133
- 18 A.H.D. Consejo de guerra contra Felix Cabrejas Matabuena, sumario 13295, caja2377/14
- 19 A.H.D. Sumario contra Severino Quirós Toledano, sumario: 13313, legajo: 24572
- 20 Informaciones recogidas en la Causa General.
- 21 Sobre el caso de Pedrezuela, ver sumarios de Jesús González González, Bonifacio de la Fuente Sanz, Paulino González Sanz todos ellos de Pedrezuela y Gregorio Ibáñez Galindo de Fuencarral.
- 22 Ver A.H.D. Datos recogidos de varios sumarios a republicanos de esta localidad: Florentino Ortiz Arenas, Valentín Ginés Rodríguez, Sergio Fernández Martín, Venancio Rodríguez Baonza.

Bibliografía

- BELTING, H. (2005): *Por une anthropologie des images*. Gallimard. Paris.
- BROWN, P. (1984): *Le culte des saints*. Cerf. Paris.
- CAUSA GENERAL (1943): *La dominación roja en España*. Ministerio de Justicia. Madrid (reedición año 2009) .
- CHRISTIAN, W. (1991): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid.
- (1849): CONSTITUCIONES SINODALES DEL CARDENAL PORTOCARRERO
- DELGADO RUIZ, M. (1992): *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Crítica. Barcelona.
- DELGADO RUIZ, M. (1997): “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939” en CRUZ, R. ed, *El anticlericalismo*. Ayer, 27. Marcial Pons.: 149-180. Madrid.
- DELGADO RUIZ, M. (2002): *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*. Crítica. Barcelona.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (Coordinador) et al. (2015): *La sierra convulsa. IIº República, guerra civil y primer franquismo al norte de Madrid*. Ediciones Círculo Rojo. Madrid.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (2017): *La construcción de los lugares de culto a las imágenes sagradas. Iglesia universal e iglesias locales en la comunidad de Madrid desde el siglo XV hasta la actualidad*. Equipo A. Madrid.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (2017a): “San Sebastián de los Reyes durante la segunda República, Guerra Civil y primer Franquismo”, en www.sierracultura.com

FRANCISCO GUIJARRO, J. (2006): *Persecución religiosa y guerra civil. La Iglesia en Madrid, 1936-1939*. Madrid.

IOGNA-PRAT, D. (2006): *La Maison Dieu. Una histoire monumentale de l'Église au Moyen-Âge*. Seuil. París.

LAUWERS, M. (2005): *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'occident medieval*. Aubier. París.

LEDESMA, J.L. (2010): “Una retaguardia al rojo: las violencias en la zona republicana” en ESPINOSA, F. (coord.): *Violencia roja y azul. España 1936-1950*. Crítica: 151-247. Barcelona.

LEFEVBRE, H. (1974): *La production de l'espace*. Tel Quel. París.

ZADORA-RIO, E. (2005): Territoires paroissiaux et construction de l'espace vernaculaire, *Médiévales*, 49, p. 105-120.

El Santuario Mariano de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz (Sebúlcor, Segovia). La dispersión del Patrimonio Artístico preexistente a la Desamortización de 1835

J. Carlos Santa Engracia Blasco*

Introducción histórica

En el corazón de lo que hoy en día es el Parque Natural de las Hoces del río Duratón, en el término de Sebúlcor (Segovia), se encuentran las ruinas del Convento Franciscano de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz. Lo que en la actualidad son un puñado de piedras en continuo deterioro, en otros tiempos, y a lo largo de varios siglos, fue un lugar de intensa actividad y gran afluencia de gentes.



Fig. 1 – Vista del Convento de la Hoz

La tradición nos cuenta que ya en los siglos III y IV existía en el lugar una pequeña ermita bajo la protección de Sta. María de los Ángeles y S. Pantaleón y que un tiempo después, allá por el año 700, existiría un pequeño Monasterio Benedictino con el título de S. Pantaleón de la Hoz. En esa época S. Frutos, según la tradición, escondió la Sagrada Imagen de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz para salvarla de la invasión musulmana, la cual apareció tras el Promontorio de la Virgen sobre el año 1125 en el mismo lugar sobre el que se fundó el Convento Franciscano un tiempo después.

Su fundación tuvo lugar en 1231, más de un siglo después de que se hubieran establecido a dos kilómetros, aguas abajo, los benedictinos en el Priorato de San Frutos. Éstos cedieron a los franciscanos el terreno que comprendía el Convento, con la utilización de la pesca del río, lo que ocasionó más de un problema de relaciones entre ellos en el transcurrir de los tiempos.

En la época de su fundación, La Hoz, perteneció a la Custodia de Numancia juntamente con los conventos de Soria, Ayllón y Atienza, dentro de la provincia franciscana de Castilla.

En cuanto a su emplazamiento, en el fondo de una “hoz”, en una gran estrechez del terreno, han

* carlosdesebulcor@yahoo.es

Asociación “Amigos del Convento de la Hoz”, Sebúlcor, Segovia

sido diferentes las opiniones. Mientras unos autores, como Lorenzo Calvete en 1610, que le define como “...*el lugar más ameno y agradable a la vista que debe haber en España...*”, otros, como Fray Felipe Vázquez en 1786, siendo Predicador del Convento de Peñafiel, después de haber sido morador unos años atrás en el Convento de la Hoz, nos dice que “...*yace un convento en una profundidad horrenda (...) como en una lóbrega sepultura (...) que a no hacerle soberanas influencias habitable, no pudieran vivir en él ni las fieras...*” en base al estruendo constante producido por el agua al chocar contra las rocas, que “...*causan de día y de noche pavor y miedo...*”, además de que no penetraban los rayos de sol en el invierno, mientras que de junio a septiembre el calor era excesivo, con abundancia de “...*cinifes y diversas especies, por la vecindad del río...*”.

La construcción conventual, realizada con limosnas de los alrededores, no debió ser muy consistente en los primeros siglos y así, el 7 de septiembre de 1492, estando reunidos todos los frailes de la Comunidad en el Coro de la iglesia, en el Canto de Maitines, se produjo un derrumbe grande de un peñasco que se llevó por delante todas las dependencias conventuales, a excepción de la iglesia, con lo que no existieron desgracias personales.

En su ayuda acudió la reina Isabel la Católica, motivada por la devoción que sentía por Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz. Ella reconstruyó a sus expensas todo el Convento e incluso se reservó para sí misma una celda, en la cual se hizo poner en las paredes sus escudos de armas y poder así visitar de vez en cuando el Convento. Las ruinas de esta reconstrucción de Isabel la Católica son las que podemos ver aún en la actualidad.

Después, en 1565, fue el Rey Prudente, Felipe II, el que amplió las dependencias conventuales demoliendo algunos peñascos (pero respetando el Promontorio de la Virgen). En esta obra Felipe II construyó una casa de huéspedes y una plazuela para esparcimiento de éstos y de los religiosos, como dejó constancia en la inscripción existente en una piedra en forma de esquina, de la casa de huéspedes, que dice: EL CATHOLICO PHILIPPO SEGUNDO, REI DE LAS ESPAÑAS, VINO AQUÍ AÑO 1565 I DIO LIMOSNA PARA ESTA PLAZUELA I PARA TODA LA OBRA NUEBA DE ESTA CASA.

Después de esto era corriente tener huéspedes, que acudían hasta allí normalmente por la devoción a la imagen de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz. Entre los huéspedes más asiduos estaban el Duque de Alburquerque y la Condesa de Montijo, la cual se acercaba desde la villa de Fuentidueña.

Los benedictinos de San Frutos y los franciscanos de La Hoz se acompañaban en las fiestas de sus respectivas casas: la Santísima Trinidad (7 de junio) y San Frutos (25 de octubre) en el Priorato y la Porciúncula (2 de agosto) y San Francisco (4 de octubre) en La Hoz.

En 1587, el regidor de Sepúlveda, D. Francisco de Proaño, fundó el Patronato de la iglesia del Convento. Sólo de la iglesia puesto que el Patronato del Convento era de los Reyes Católicos. A cambio del sostenimiento económico de la iglesia, la familia Proaño tenía derecho a insertar sus escudos de armas en el Convento y a ser enterrados a los pies del Altar Mayor. El Patronato siguió después en sus descendientes.

En 1680 se fundó en el Convento de la Hoz el primer Colegio de Misioneros de España, el cual se trasladó a los tres años, debido al auge de éste y la estrechez del terreno, al Convento de San Francisco, de Sahagún.

Los religiosos desarrollaban su labor por los pueblos de la comarca a los cuales asistían en las fiestas patronales y en el desarrollo litúrgico de la Navidad, la Cuaresma y la Semana Santa. Las zonas atendidas eran las de Cantalejo, Sepúlveda y Pedraza, con sus respectivos pueblos de alrededor. Siguiendo el curso del Duratón también existían conventos franciscanos en Fuentidueña y Peñafiel, que atendían sus respectivas áreas de influencia.

Por los libros de cuentas de la segunda mitad del s. XVIII y principios del s. XIX, que aún se conservan, sabemos el gasto que tenían y cuáles eran los ingresos por los distintos conceptos. Para recoger la pesca disponían de una presa con un sistema tan eficaz que provocó incluso pleitos con los monjes de San Frutos porque impedía llegar hasta ellos la pesca.

Además de lo que los frailes pescaban, era mucho el pescado que compraban, siendo los puntos habituales de compra Roa y Bilbao. También de Roa y algún otro punto de la Ribera, como Pesquera, traían cántaras de vino tinto, mientras que para comprar vino blanco se acercaban habitualmente hasta La Seca, todo ello, normalmente, para una comunidad de entre 28 y 30 frailes.

La Desamortización de Mendizábal, en 1835, extinguió la vida en el Convento de la Hoz. El edificio se vendió y pasó a manos privadas. También se vendieron algunos objetos. Y otros (los de culto) se pusieron a disposición del Obispado para su distribución por las parroquias de la zona. Muchos otros objetos quedaron en ese inhóspito lugar y fueron “desapareciendo” poco a poco (como veremos más adelante). El edificio en sí se fue deteriorando con el paso de los años hasta llegar a nuestros días en forma de ruinas, aunque aún muy definidas en cuanto a paredes exteriores y algunas interiores que delimitan dependencias. A finales de 2003 un grupo de personas de Sebúlcor empezamos a sacar a la luz algunas historias sobre el Convento que hicieron renacer un sentimiento hacia el mismo de las gentes de Sebúlcor. Era necesario hacer algo al respecto, intentar por un lado que no se perdiera la Memoria Histórica de este emblemático lugar, darla a conocer e investigar acerca del mismo y que la gente viera algo más que un montón de piedras caídas que alguien puso en ese lugar hace bastante tiempo. Por otro lado, parar el progresivo deterioro físico del lugar. Todas estas inquietudes tuvieron como consecuencia la creación de la Asociación “*Amigos del Convento de la Hoz*” a principios de 2004.

Uno de los objetivos fundamentales que se planteó la Asociación “*Amigos del Convento de la Hoz*” en sus inicios se consiguió en 2012: la Declaración como Bien de Interés Cultural (B.I.C.) con categoría de Monumento del Convento de la Hoz por parte de la Junta de Castilla y León. Esta es la máxima figura de protección que contempla la Ley de Patrimonio Cultural y es además un reconocimiento de las Instituciones a un lugar cargado de tanta historia.

La solicitud formal por parte de la Asociación “*Amigos del Convento de la Hoz*”, se presentó en enero de 2007 ante el Servicio Territorial de Cultura de la Junta de Castilla y León en Segovia, que lo trasladó a Valladolid, donde se tramitó el expediente. En diciembre de 2009 la Universidad de Valladolid y en mayo de 2011 la de Segovia informaron positivamente para la Declaración que se pretendía. En julio de 2011 se comunicó a la Asociación la apertura de un periodo de información pública en el que nadie alegó nada al respecto y, por fin, el 13 de septiembre de 2012 el Consejo de Gobierno de la Junta de Castilla y León declaró Bien de Interés Cultural (B.I.C.), con categoría de Monumento, las ruinas del Convento Franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz, publicado en el BOCYL el 19 de septiembre de 2012.

Muchos granitos de arena se sumaron para conseguir ese logro: desde una carrera pedestre (“La Senda de los Frailes”), que se hizo pasar por el Convento de la Hoz para así poder llamar la atención sobre el grado de deterioro del mismo, hasta recogida de firmas, paneles informativos, intervenciones en medios de comunicación, publicación de revistas... además de los dos libros publicados por nuestra asociación y de los que soy autor: “*El Convento de la Hoz. Diario de una Investigación*” (2005) y “*El Convento de la Hoz. La investigación continúa*” (2017). En ellos fui dando respuesta a una de las principales preguntas que me hacía respecto al Convento de la Hoz: ¿qué fue del rico Patrimonio Artístico atesorado entre sus muros durante tantos siglos?

Así, en todos estos años, he conseguido localizar hasta un total de 27 objetos y sacar a la luz su procedencia, además de contar su historia y de esa manera intentar que no caiga en el olvido un paraje cargado de tanta Historia. Tres son los grupos en los que he distribuido estos objetos: “*Ornamentos religiosos o de culto*”, “*Cuadros, tablas o pinturas*” y “*Piedras o escudos*”.

1. Ornamentos religiosos o de culto

1.1: Imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz

En Sepúlveda, en la Iglesia de los Santos Justo y Pastor, hoy reconvertida en Museo de los Fueros, se encuentra lo que se puede considerar el objeto más importante del Convento de la Hoz: la Imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz.



Se trata de una imagen vestidera, datada en el último tercio del s. XVI y unas medidas de 145 x 53 x 44 cm.

Respecto a la forma de referirse a la Imagen como Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz, tres son los aspectos a destacar: el primero, el propio título de “*Nuestra Señora*”. Este calificativo se adopta desde la Edad Media. Con él todos los cristianos se reconocen como hijos de la Madre de Cristo, tal y como sucede en el caso de nuestra Imagen. A continuación “*de los Ángeles*”. Está relacionado con algunas de las tradiciones y milagros atribuidos a esta imagen en la que la presencia de los ángeles es constante, pero también hay que ponerlo en relación con la orden franciscana y la importancia de la Porciúncula y las vivencias de San Francisco. Y “*de la Hoz*”. Precisamente por el enclave en el que se encuentra el propio Convento de la Hoz.

Según diversas informaciones hasta Sepúlveda llegó procedente de Sebúlcor, donde pasó un tiempo, después de cerrarse el Convento de la Hoz en 1835. Parece ser que fue Pablo Sánchez de Toledo, esposo de Ángeles Artacho e

Ibarnavarro, la titular del Patronato del Convento de la Hoz en el momento de la Desamortización, el que trasladó la Imagen desde Sebúlcor a la Iglesia de los Santos Justo y Pastor de Sepúlveda, en la que ocupa un lugar privilegiado: presidiendo el Altar Mayor.

1.2: Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz - Quintanilla, 1776

En el Museo del Real Monasterio de Santa Clara de Carrión de los Condes (Palencia) se encuentra este cuadro, que representa una imagen de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz. Se trata de una obra de óleo sobre lienzo y tiene unas medidas, con marco, de 79 x 90,5 cm., midiendo el lienzo, sin marco, 71 x 82 cm.

La obra está realizada, y así consta en la firma que hay en un lateral, por Quintanilla en el año 1776. En la parte inferior del lienzo hay dos inscripciones: la del centro nos dice que se trata de “*Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz*” y las de los laterales nos indican el que podría ser el devoto donante ya que éstas, sin abreviaturas, nos dicen que es “*Advocación de Don Antonio Artacho Rojas y Proaño, Señor de las villas de Duruelo, Sotillo y Sigüero. Patrono de dicho Convento*”.

Lo que es bastante incierto es la procedencia de esta obra ya que por el momento no tenemos pruebas documentales sobre el origen y las circunstancias por las que ha llegado al lugar en el que se encuentra en la actualidad.

1.3: Cruz de Jerusalén (Navalilla)

En el Archivo Parroquial de Sepúlveda aún se conservan los recibos que se hicieron en 1836 al repartir las ropas y objetos de culto del Convento de la Hoz por las iglesias de los pueblos de alrededor. En el recibo que firmó en 1836 el Sacristán de Navalilla dice que se le entregó, entre otras cosas, “*una cruz de madera, embutida de nácar, con su peana*”. Pues bien, ésta aún se conserva en la Iglesia Parroquial de San Sebastián, de este pueblo segoviano.

Se trata de una Cruz de Altar de las denominadas “de Jerusalén”. Presenta un basamento en forma de tronco de pirámide asentado en tres pequeños cilindros, y otros tres en cada uno de los lados del basamento. En la parte superior descansa la cruz propiamente dicha. Su brazo vertical presenta dos cilindros en la parte inferior, dos en la parte media y tres en la superior, al igual que los extremos de los brazos horizontales, formando así cinco cruces, dando lugar a la denominada Cruz de Jerusalén. Estos cilindros están decorados con bases geométricas de nácar cuya decoración consiste en rombos con dos tipos de incisiones, resultando una figura similar a un copo de nieve.

La decoración de la cruz se basa en la técnica de la taracea con nácar. En el basamento, dentro de un óvalo, aparece el emblema franciscano: los brazos cruzados de Cristo y San Francisco (con el hábito) y la cruz entre los dos brazos en la parte superior de éstos. Alrededor hay una importante pérdida de piezas de nácar.

En el centro de la cruz aparece Cristo Crucificado. Debajo aparecen en línea cinco piezas circulares. De éstas, las dos superiores y las dos inferiores representan motivos florales y la central muestra la Cruz de Jerusalén. Es una cruz grande central con cuatro cruces griegas, una entre cada brazo de la mayor. Un total de cinco cruces representa las cinco llagas de Jesucristo al ser crucificado: dos en las manos, dos en los pies y una en el costado. También se considera que la Cruz grande simboliza a Jesucristo y las cuatro pequeñas a los cuatro evangelios proclamados en las cuatro esquinas de la tierra, comenzando en Jerusalén.

En cuanto a los materiales utilizados, básicamente son dos: nácar y madera. Las dimensiones de esta Cruz de Altar, procedente del Convento de la Hoz, son: 61,5 cm. de altura total x 23,2 cm. de ancho en los brazos, la parte más ancha de la pieza.

1.4: Cruz de Jerusalén (Sebúlcor)

Según el Inventario de la iglesia del Convento de la Hoz, realizado en 1835 y que aún se conserva en el Archivo Parroquial de Sepúlveda, podemos ver que en el mismo había hasta 4 cruces con incrustaciones de nácar.

Pues bien, en la Iglesia Parroquial de Sebúlcor (Sta. María Magdalena) aún se conserva también una de ellas. Se trata también de una de las denominadas “de Jerusalén” y la importancia artística de la pieza es impresionante. En cuanto a tamaño y representaciones. Sin querer quitarle importancia a la cruz de Navalilla, podríamos hacer una pequeña comparación: los 61,5 cm. de altura de la de Navalilla chocan con los 83,8 cm. de la de Sebúlcor y los 23,2 cm., en su parte más ancha, de la de Navalilla, con los 35,6 cm de la de Sebúlcor. Y no sólo respecto al tamaño, también en la cantidad de escenas representadas en grabados en nácar y en calidad de las mismas. La de Navalilla es de gran valor artístico pero sólo tiene escenas grabadas en nácar en el frente mientras que la de Sebúlcor las tiene por los cuatro lados y por todas las caras de sus brazos.

La cruz presenta una peana que, en origen, tendría nueve cilindros, tres a cada lado. Actualmente quedan siete, tres debajo, dos a la derecha y dos a la izquierda, faltando los dos superiores de la peana. Todos están decorados con distintos motivos florales. En la escena principal de esta peana se ve claramente a San Francisco recibiendo los estigmas. Se trata de una escena que identifica, con seguridad, su procedencia de una iglesia o convento franciscano. A ambos lados de esta escena aparecen los santos diáconos Esteban y Lorenzo.

En cuanto a las circunstancias por las que llegó al lugar actual podemos decir que ya aparecía en los inventarios de 1877 y 1897, contenidos en el “*Libro de Inventarios de la Parroquia de Sta. María Magdalena de Sebúlcor*” que se encuentra en el propio Archivo Parroquial. En ellos se la describe como una cruz “*de madera con embutidos de Nacar*”. No consta en todo el Archivo Parroquial ningún otro dato ni referencia acerca de la Cruz. Seguramente iría a la iglesia de Sebúlcor conjuntamente con los dos cuadros y la cornucopia que se encuentran en la Sacristía y también procedentes del Convento de la Hoz, de los que hablaré más adelante.

Volviendo al Inventario del Convento de la Hoz, de 1835, podemos ver que en el mismo había hasta 4 cruces con incrustaciones de nácar. Serían las siguientes:

“- *Altar Mayor*.-...*una cruz de madera con embutidos de nácar...*

- *Altar de San Diego*.-...*una cruz de madera con embutidos de nácar...*

- *Altar de Santa Rosa*.-...*una cruz pequeña de madera con embutidos de nácar...*

- *Altar de San Benito de Palermo*.-...*una cruz pequeña y embutidos de nácar...*”

Con estos datos y viendo los 83,8 cm. de altura de la Cruz de Sebúlcor y los 61,5 cm. de la de Navalilla, me inclino a pensar que no son ninguna de las dos “pequeñas” (Altar de Santa Rosa y Altar de San Benito de Palermo), que estarían perdidas si no las del Altar Mayor y el Altar de San Diego. En ese caso y después de haber estudiado los tamaños y características artísticas de las dos piezas, la lógica me sugiere que la de Navalilla sería la del Altar de San Diego y la de Sebúlcor sería la que se encontraba en el Altar Mayor de la Iglesia del Convento de la Hoz, a los pies de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz.



1.5: Cornucopia (Sebúlcor)

En la Sacristía de la iglesia de Sebúlcor se encuentra una *cornucopia* procedente del Convento de la Hoz. En el inventario de 1877 y en los de 1897 consta como “...*una cornucopia con marco dorado y tallado que se halla en la Sacristía...*”.

En la inscripción que figura al pie del espejo dice: “*El Reverendo Padre Franciscano Manuel Lavajo. Lector de Filosofía en el Convento de la Hoz. Año de 1785*”.

Seguramente esta cornucopia (y los dos cuadros que la flanquean a ambos lados, de los que hablaré después) sean los que figuran en el Inventario del Convento de la Hoz de 1835 del Archivo Parroquial de Sepúlveda, en el que podemos leer: “*Sacristía:... Un Víctor o espejo pequeño; y cinco cuadros de pintura y papel, pequeños y de ningún mérito...*”.

1.6: Altar de San Antonio (Villaseca)

En la Iglesia de Santo Tomás (Villaseca) se encuentra una imagen de San Antonio de

Padua, vestido con hábito franciscano, que según la información que ha llegado hasta nuestros días a través de la transmisión oral procedería del Convento Franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz.

Hablando con varios ancianos del lugar (de alrededor de 90 años) así me lo corroboraron. Habían oído de sus padres y éstos de sus abuelos que la imagen de San Antonio procedía del Convento de la Hoz. Por otro lado, en el Archivo Parroquial del pueblo existe poco material y nada al respecto de esta imagen o del altar.

Según el Inventario de la iglesia del Convento de la Hoz, cuando describe los altares, dice que había un “*Altar de San Antonio*.- *Otro altar pequeño, al lado derecho, con el título de San Antonio, el cual se compone de dos pequeñas pirámides doradas, la efigie de San Antonio con un niño en las manos (...)*”. Pues bien, ¿podría ser que en algún momento los vecinos de Villaseca se subieran, no sólo la imagen, como afirman algunos ancianos sino el altar completo? Empecemos por la “*efigie de San Antonio con un niño en las*

manos”. La de Villaseca se corresponde, aunque tampoco es difícil puesto que San Antonio es un santo de mucha devoción y hay infinidad de pueblos que tienen una imagen de él, aunque en este caso también se corresponde con lo de “*con un niño en las manos*”. Parece obvio pero no todas las imágenes le tienen en las manos. Por ejemplo, la de Sebúlcor le tiene de pie encima de un libro sujeto por una de sus manos.

El Inventario también dice: “...*el cual se compone de dos pequeñas pirámides doradas*”. ¿Podrían ser los dos “rombos o dobles pirámides” pequeñas que aparecen a la altura de la cabeza de San Antonio, a su izquierda y a su derecha?

Por otro lado, tampoco conocemos ningún otro lugar donde pudiera estar el altar que refiere el Inventario.

En fin, muchas coincidencias, aunque, es cierto, que no son pruebas definitivas, sí que sugieren que este altar sería el de San Antonio que se encontraba en el Convento de la Hoz.

1.7: Órgano barroco (Fuentepiñel)

En la Iglesia Parroquial de San Nicolás de Bari, de Fuentepiñel, se encuentra el órgano barroco que fue adquirido en 1842 por dicha Parroquia, y que pertenecía al Convento de la Hoz.

En su Archivo Parroquial se conserva el extenso expediente que se formalizó para su adquisición y que fue estudiado en profundidad en 1986 por Luciano Reinoso para su integración posterior en la tesis doctoral inédita titulada *El órgano histórico-artístico en Castilla y León: Segovia. Estudio historiográfico, musicológico y técnico. Catalogación*. Después, en 2002, fue Juan Cuéllar Lázaro el que lo analizó también dentro de su libro *Fuentepiñel. Tierra de Fuentidueña*. Ambos trabajos me han sido de una gran ayuda, así como las valiosas informaciones de Pedro Hernando, de Fuentepiñel.

El expediente de adquisición comienza el 21 de junio de 1842. En este inicio del expediente el teniente cura, Fray Santiago Anaya, de acuerdo con el Ayuntamiento Constitucional, se dirige al Gobernador Eclesiástico Provisor y Vicario General del Obispado de Segovia con el fin de solicitarle licencia para comprar un órgano, necesario para el culto, indicándole que en el archivo de la iglesia existen 3.500 reales, además de créditos a su favor, con los que poder hacer frente a la compra del mismo, indicándole además que esta cantidad “...*está expuesta al pillaje de ombres mal entretenidos...*”. El 9 de julio responde el Gobernador Eclesiástico, D. Manuel de Torres, en la que comunica su decisión en el sentido de pedir informe al Vicario de Fuentidueña, Francisco Canales, el cual informa positivamente el 24 de julio, indicando que es cierto que existe ese efectivo “...*que por las circunstancias pueden muy bien ser presa el mejor día de algún hombre de mal vivir, por ser público el depósito...*”. Vuelve a insistir el Gobernador Eclesiástico, el 27 de julio, al Vicario de Fuentidueña, para que informe si además la iglesia tiene lo necesario para el culto y si el edificio está enteramente reparado. Contesta, el 2 de agosto, el Vicario, que todo está bien y no se necesita nada más, a excepción de pintar un pequeño altar, de poco coste. Por fin, el 5 de agosto de 1842, el Gobernador Eclesiástico concede la licencia.

Una vez conseguida la licencia de la autoridad eclesiástica se comenzaron con los trámites ante la autoridad política y para ello se envía la solicitud a la Comisión principal de Rentas y Arbitrios de Amortización de la provincia de Segovia, la cual, el 22 de agosto, autoriza el traslado, previo reconocimiento y tasación del instrumento, para lo cual se nombra al maestro organero Francisco Sancho, “...*de quien se tiene conocimiento ser persona competente...*”. Por el informe se deduce que el órgano se encontraba en ese momento en malas condiciones, faltándole caños, registros, codillos, etc., por lo que lo tasa en 340 reales, los cuales son pagados para su compra, el 19 de octubre.

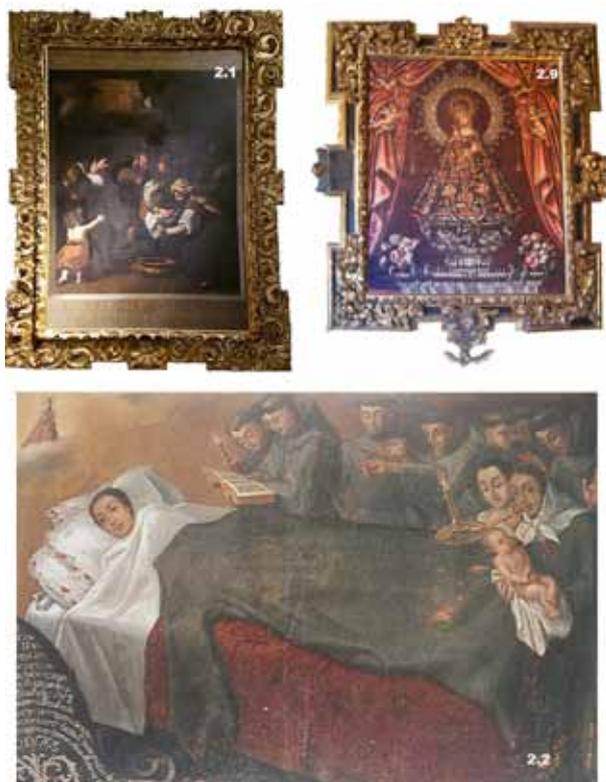
Con todas las autorizaciones y papeles en regla sólo faltaba ir físicamente a por el órgano al Convento y “...*sacar las piezas a hombros fuera de las peñas...*”, como se refieren las cuentas al referirse al pago que se produjo para el jornal de los mozos que lo realizaron. En este caso era la Delegación de Protección y Seguridad Pública del Partido de Sepúlveda la competente para hacer la entrega, la cual antes advierte que debe ser el mismo Delegado, Diego González, el que efectúe la entrega, por

lo que deben avisar con antelación cuándo van a ir a por él puesto que el casero del Convento de la Hoz no tiene autorización para hacer la entrega y así “...no exponernos a llebar un chasco...”.

Definitivamente se transportó hasta Fuentepiñel y la suma total de gastos ascendió a 5.065 reales entre viajes, tasación, compra (curiosamente sólo 340 reales), compostura por el maestro organero, pintura, portes, construcción de la tribuna para situarle, etc.

Con el paso del tiempo han sido diversos los arreglos y restauraciones a que ha sido sometido, la última en 1945, pagada con donativos del pueblo.

En la actualidad el órgano, exteriormente, se le ve en regulares condiciones pero no está en disposición de ser utilizado puesto que después del fallecimiento del último sacristán que ejerció de maestro organero, Tomás San Felipe, hace unos 40 años, se dejó de tocar y se desmontó el gran fuelle que hacía funciones de sistema de alimentación.



2. Cuadros, Tablas o Pinturas

2.1: Nacimiento de la Virgen (Sepúlveda)

A lo largo de sus seis siglos de vida, en el Convento de la Hoz, con sus muchos visitantes ilustres, no es de extrañar que se acumularan muchas obras de arte. Una de las más importantes sería este “*Nacimiento de la Virgen*” que actualmente se encuentra en el Museo de los Fueros de Sepúlveda.

Según conversación mantenida con D. Antonio Linage Conde (87 años y Cronista Oficial de la Comunidad de Villa y Tierra de Sepúlveda) este cuadro estaba, cuando él era monaguillo, en la Sacristía del Santuario de la Virgen de la Peña, de Sepúlveda. Allí, según la tradición oral, él siempre oía que procedía del Convento de la Hoz. Según sus palabras, en el Archivo Parroquial no hay nada que hable de ese cuadro, aunque recuerda que, entre otros, se lo decía el canónigo D. Eulogio Horcajo Monte de Oria, que en 1902 suscribió su obra inédita “*Templos de la Villa de Sepúlveda*”. Según éste y en dicha obra: “...en la *Virgen de la Peña*

(...) un cuadro en lienzo de dos metros de alto por uno y medio de ancho, de buen autor y bastante mérito artístico, representando el Nacimiento de María. De él baste decir que se pensó en serio y recientemente atribuirle a Caravaggio”. En la actualidad, según Linage Conde sería “*acaso la mejor pieza que hay en el Museo de los Fueros*”.

En cuanto a la obra en sí, nos encontramos ante un óleo sobre lienzo, datado en la primera mitad del siglo XVII. De escuela italiana (anónimo) tiene unas medidas de 2,10 x 1,53 cm. En su parte superior e inferior una inscripción en latín alude al acontecimiento: “NATIVITAS EST HODIE SATE MARIAE VIRGINIS CUIUS VITA INCLITA CUMTAS ILLUSTRAT, AECLESIAS / NATIVITAS TUA, DEI GENITRIX VIRGO, GAUDIUM ANUNTIAVIT UNIVERSO MUNDO”. (Hoy es el Nacimiento de Santa María Virgen, cuya célebre vida glorifican las Iglesias. Tu nacimiento madre de Dios anunciamos alegres al mundo entero).

No hay otros datos documentales que nos aporten más información sobre su procedencia aunque en base a sus grandes dimensiones y su composición dentro de un marco arquitectónico con una inscripción alusiva a la escena que representa, así como por el tema, es indicado que se trate de una obra realizada para un convento, en este caso para el Convento de la Hoz.

2.2: Milagro de la Virgen (Sepúlveda)

Se trata de un ex-voto de un Milagro de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz, que aparece en el opúsculo de 1932, titulado *“Algunas noticias de la Sagrada Imagen que bajo la advocación de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz se venera en la Iglesia Parroquial de San Justo y Pastor de la Villa de Sepúlveda”*, editado por la “Librería y Casa Editorial Hernando”, en el que Valentín Sánchez de Toledo, descendiente de la familia Proaño, la cual en 1587 fundó el Patronato de la Iglesia del Convento nos lo explica así:

(...) De la Iglesia y Convento no quedan más que desolación y ruinas, conservándose todavía restos que corona esbelta espadaña, sin duda porque la Virgen no quiere se olvide el lugar en que durante tantos siglos se le dio culto, quedando como atalaya que lo demuestre.

Por espacio de muchos años trozos de estatuas y restos de sepulturas, escombros entre arbustos, tristeza, desolación y duelo.

De tanta grandeza sólo queda en mi casa de Sepúlveda, y por haberlo comprado mi padre muchos años después, un cuadro que estaba en el Camarín de la Virgen, como demostración del milagro que explica la inscripción que en el mismo se lee: “Desahuciada del médico cirujano y comadrón D.ª Antonia de la Torre y Londoño, en un parto peligrosísimo y a su juicio con solo una hora de vida, se dió aviso para que los religiosos de Nuestra Señora de la Hoz fuesen a Sepúlveda a dar a su cuerpo tierra; pero después de dos días, por intervención de esta Santa imagen, dió a luz una niña con felicidad y recuperó en breves días su salud. Año de 1763”.

El cuadro representa a una señora en la cama, y sobre ésta la mortaja. El Prior lee la recomendación del alma, un fraile le alumbraba con una vela, rodeado de otros que presencian la escena; una aldeana vestida de bayeta verde tiene en sus brazos a una niña recién nacida, y otra mujer mira con atención la escena que presencia; en el ángulo superior izquierdo, y entre celajes, se ve a la Virgen (...).

Este cuadro se encuentra en la actualidad en una colección particular y, con toda seguridad, será uno de los ocho a los que se refiere Fray Felipe Vázquez cuando, en 1786, explicando uno de los milagros de la Virgen dice: *“...con quien la Virgen Santísima había obrado tan singular prodigio: y para doble testimonio, y notoriedad del portentoso se colgó la mortaja en la capilla de la Virgen, que ofuscada con tantos trofeos, como colgaban por sus paredes, fue preciso retirarlos para blanquearla; y no sé si habrán vuelto, ó no, á colocar en su antiguo lugar las presentallas. El cuadro, que representa el pasaje, es uno de los ocho, que adornan el cuerpo de la Iglesia.”*

2.3: Tres tablas del Maestro de los Claveles (San Pedro de Gaiños)

Prueba de la excepcional calidad artística que albergaban los muros del Convento de la Hoz es este objeto. Se trata del Altar de San Antonio, que está en la Iglesia Parroquial de San Pedro de Gaiños.

Este Altar fue trasladado hasta allí desde el Convento de la Hoz en 1843, tal y como consta en el Libro de Fábrica correspondiente a esos años y que se conserva en su Archivo Parroquial.

Según indica *“...En el año 1843 se erigió en esta Iglesia de San Pedro de Gaiños una Capilla a San Antonio, cuya obra importó lo que abajo se expresa...”*. A continuación se da cuenta pormenorizada de los gastos ocasionados en dicha obra, como yeso, maestros albañiles, alambre, vidrieras, tablones, desescombro, etc. También expresa los gastos ocasionados *“...por el porte del Altar desde la Hoz a esta Parroquia, incluso los gastos de comidas y jornales. 30 reales...”*. Seguidamente aparece otro gasto ocasionado *“...por el porte de las rejas de la capilla, cuadros y demás efectos que se han trabajado de la Hoz. 34 reales...”*. Todos estos últimos objetos que se mencionan han desaparecido con el tiempo y no se encuentran ya en la parroquia de San Pedro de Gaiños.

Respecto al Altar, parece ser que no estaba en muy buenas condiciones puesto que *“...se pagaron ciento y sesenta Reales a Francisco Martín, Maestro Carpintero, vecino de Prádena por la compostura, y peanas que hizo nuevas para el altar de San Antonio trabajado de la Hoz, según recibo...”*. La importancia artística del mismo, de estilo neoclásico, se encuentra en las tres tablas de finales del s. XV que alberga en su interior. Éstas son obra del pintor anónimo conocido como Maestro de los Claveles.

La tabla de la derecha, *Estigmatización de San Francisco*, se expuso el año 2003 en Las Edades del Hombre, en Segovia. Representa la escena que, según cuenta su biografía, San Francisco tuvo la

aparición de Jesucristo crucificado y al Santo le aparecieron los mismos cinco estigmas de Jesucristo, es decir, las dos manos, los dos pies y la lanzada del costado.

En la parte de arriba, la tabla que corona el Altar, *Virgen con el Niño*, también se expuso, en esta ocasión en 2004, en la exposición de Las Edades del Hombre, en Ávila. En ella, además de la Virgen y el Niño, aparece, a la derecha, la Reina Isabel la Católica postrada de rodillas.

La tabla de la izquierda, *Adoración de los Reyes*, representa el momento en el que los Reyes presentan al recién nacido sus ofrendas. El segundo por la izquierda, de pie, podría ser Fernando el Católico ofreciéndole su corona al Niño.

Estas tres importantes tablas podrían haber formado parte, en su momento, de un tríptico y el hecho de que en una tabla aparezca Isabel la Católica y en otra Fernando el Católico indicaría que éste podría haber sido un homenaje a los Reyes Católicos o, más aún, un presente de éstos al Convento de la Hoz.



2.4: Purísima Concepción

En el Libro de Inventarios que existe en el Archivo Parroquial de Sebúlcor aparecen (en el de 1877 y en los de 1897) una pareja de cuadros procedentes del Convento de la Hoz. Figuran como “...otros dos cuadros mas pequeños en la Sacristia en papel y marcos de madera, representan a la purisima Concepcion y Ntra Sra del Refugio...”. Pues bien, esa pareja de cuadros aún se conservan en la Sacristía de la iglesia de Sebúlcor.

El cuadro de la Purísima Concepción tiene un pie que dice así: “*Esta Soberana Reyna Sevenera en su Capilla y Camarín en la Ziudad de Anduxar en su Combenito de Nuestro Padre Patri. San Francisco de Assis es Patrona de dicha Zindad: San Roman Codina feulp Hispania*”.

2.5: La Divina Peregrina

El pie del cuadro de La Divina Peregrina nos indica que se trata del “*Verdadero retrato de la Divina Peregrina. Ntra. Sra. del Refugio. Patrona de las Misiones y Misioneros Franciscanos Observantes de Sahagun. Sale a Luz a expensas de la Devocion y solicitud del Camarero de la Santa Imagen quien la dedica a la Reina Nuestra Señora*”.

Sin duda este cuadro tiene relación con el hecho de que en 1680 se creara en el Convento de la Hoz el primer Colegio de Misioneros de España y su traslado, debido al crecimiento de éste y la estrechez del lugar, a los tres años, al Convento de San Francisco, de Sahagún.

Las relaciones entre los dos conventos serían muy estrechas, viajando en alguna ocasión frailes de un Convento a otro, como pudo ser el caso de Fray Manuel Buenaventura Carretero, el cual los donó para la iglesia del Convento de la Hoz, como figura en el texto manuscrito que ambos cuadros tienen en el reverso y que dicen así: “*Este quadro, con el compañero, dio, para adorno de la Yglesia de la Hoz el Reverendo Padre Franciscano Manuel Buenaventura Carretero siendo Lector de Philosophia en dicho Convento y se consagraron a la Señora dia 24 de Junio de 1768. Carretero*”.

2.6: Ecce Homo

Las paredes del Convento de la Hoz, que a lo largo de más de seis siglos estuvieron habitadas, habrían reunido una colección bastante importante de obras de arte, unas más importantes que otras, lógicamente. Pues bien, el siguiente grupo de seis cuadros han sido adquiridos hace unos años por un empresario de la comarca en la que se encuentra el propio Convento de la Hoz. Desde la Desamortización hasta nuestros días han sido conservadas por miembros de la familia Lara, descendientes de los Proaño, Patronos de dicho Convento desde 1587.

Para pedir una experta opinión sobre estas obras me dirigí a Fr. Antonio Manuel Pérez Camacho, monje del Monasterio de Silos y gran experto en Arte Cristiano, algunos de cuyos comentarios aparecen reproducidos a continuación:

Ecce Homo: "Pintura al óleo sobre lienzo que representa a Cristo con la caña, la clámide y la corona de espinas, después de la flagelación, coronación de espinas y los escarnios. Se trata de una iconografía que surge de aislar la figura de Cristo de la escena de la "Presentación del Cristo al pueblo por Pilatos".

Se trata de una obra barroca (s. XVII) de factura media, rozando lo popular. Parece que reproduce una imagen de talla de devoción local, que no alcanzo a descubrir. Este tipo de obras de pequeño formato se realizaban para la devoción personal de los religiosos y personas piadosas, ya fueran en las celdas o en las habitaciones de las casas." (Antonio Manuel Pérez Camacho, O.S.B.).



2.7: Dolorosa

"Pintura al óleo sobre lienzo que representa a la "Virgen María Dolorosa". Su principal distintivo y atributo es un gran puñal o espada, que simboliza el gran dolor con el que fue traspasada en la Pasión de Jesús.

Se trata de una obra barroca (finales del s. XVII-principios del XVIII) de factura media, que reproduce sin más un modelo muy difundido en el arte cristiano accidental de la Contrarreforma. Al igual que la anterior, este tipo de obras de pequeño formato se realizaba para la devoción personal." (Antonio Manuel Pérez Camacho, O.S.B.).

2.8: Virgen de las Angustias de Granada

"Pintura al óleo sobre lienzo que representa la imagen de la patrona de Granada, la "Virgen de las Angustias". Se trata de una obra barroca (finales del s. XVII - principios del XVIII) de factura media." (Antonio Manuel Pérez Camacho, O.S.B.).

2.9: Nuestra Señora de la Fuencisla

"Pintura al óleo sobre lienzo que representa la imagen de la patrona de Segovia, la Virgen de la Fuencisla. Se representa tal como se encontraba en el s. XVIII, vestida y con toda una serie de aditamentos propios de este tipo de imágenes.

La obra es barroca, fechada en la parte inferior del lienzo, en 1715. Este tipo de lienzos, que reproduce imágenes de Vírgenes de devoción muy extendida en el pueblo, es muy normal en el barroco. Suelen ser origen inspirador de posteriores grabados. Este tipo de obras es muy curioso ya que el aspecto de la imagen que reproducen no se parece en nada al que presentan en la actualidad. Ya que muchas de estas imágenes han sido restauradas y despojadas de sus vestidos y aditamentos (Atocha, Valvanera, Montserrat, etc., por solo citar las más famosas).

El marco es una obra importante de talla en madera, aparejada, dorada y policromada.” (Antonio Manuel Pérez Camacho, O.S.B.).



2.10: San Francisco de Paula

En él aparece la figura de un ermitaño de edad avanzada y barba blanca, vestido con un sayal, un báculo entre las manos y rodeado de ángeles en la parte superior. Una palabra, en letras rojas, aparece en la esquina superior derecha: CHARITAS (Caridad). Ésta es el lema con el que se representa habitualmente a **San Francisco de Paula**. Este lema, según cuenta la tradición, le fue dado desde el cielo a San Francisco de Paula por manos de ángeles, como los que aparecen también en este lienzo. Incluso parece ser que el santo utilizaba frecuentemente la expresión “por caridad”. Vistió por un año el hábito franciscano. Después hizo vida eremítica y con sus seguidores fundó la Orden de los Mínimos.

La relación de San Francisco de Paula con la Orden Franciscana es clara y la del cuadro con el Convento de la Hoz la encontramos además, de nuevo, en el inventario del mismo, cuando dice que en la iglesia hay “(...) un cuadro que al parecer es de algún mérito, pintado sobre lienzo con marco de madera negro, con la imagen de San Francisco de Paula”.

2.11: V Duque del Infantado

El sexto y último cuadro de este grupo es el que representa al V Duque del Infantado: *D. Íñigo López de Mendoza (1536-1601)*.

Está relacionado con uno de los milagros de Ntra. Sra. de los Ángeles de los Hoz que nos cuenta Fray Felipe Vázquez en su libro de 1786. Dice que en el año 1595, el Duque del Infantado visitó el Convento de la Hoz a causa de que en su viaje a Valladolid, donde estaba la corte, estando hospedado en Cantalejo, enfermó tan gravemente su hijo que se le consideró desahuciado. Al amanecer fue el Duque hasta el Convento de la Hoz a pedir a Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz y a toda la Comunidad por la salud de aquél, incluso consiguiendo que se bajara a la Virgen de su Trono y se la sacara por el Convento en procesión de rogativa. Al acabar, llegó un criado con la noticia de que el hijo del Duque estaba bueno y en disposición de seguir viaje. Agradecido por ello la adornó con una corona imperial de oro purísimo.

La biografía de *D. Íñigo López de Mendoza* dice que era muy estimado por Felipe II, al que acompañó al ir a casarse con María Tudor a Inglaterra (1556) y al que alojara en su palacio de Guadalajara en su boda con Isabel de Valois (1560). También dice que fue inmortalizado por dos grandes pintores: Alonso Sánchez Coello (pintor de cámara de Felipe II) y por Tintoretto. Para este cuadro del Convento de la Hoz también se haría retratar por algún gran pintor de la época y donaría esta obra, junto con la corona de oro que nos dice Fray Felipe Vázquez.

2.12: Tríptico del Maestro de Santa María de la Hoz (Museo Arqueológico Nacional)

Del *Maestro de Santa María de la Hoz* se conservan en el Museo Arqueológico Nacional tres tablas góticas pintadas al temple que forman un tríptico recompuesto. Estas tablas fueron realizadas en el último cuarto del s. XV para el Convento de la Hoz. Producto de la desamortización de Mendizábal de 1835, dichas tablas emigraron a París, donde fueron adquiridas por un coleccionista privado, en cuyo poder figuraban en 1980. De allí regresaron a España, a la Galería de Arte Caylus, a la que se las adquirió el Estado en el año 2000. También pertenecían al conjunto una tabla de San Juan Bautista y una copia de la Virgen con el Niño, cuyo original se conserva en Santa María del Popolo de Roma y que presidiría todo el conjunto. Ambas están desaparecidas en la actualidad.

Las que sí que podemos admirar hoy en día en el Museo Arqueológico Nacional son “*El Arcángel San Gabriel*”, “*La Virgen Anunciada*” y “*La Asunción de Santa María Magdalena*”, las dos primeras con una inscripción en caracteres góticos que dice: “*Esta ymagen de Nra. Señora enbio de Roma el señor protonotario Don Esteban de la Hoz que sancta gloria aya*”. Se identifica así al promotor, el protonotario apostólico D. Esteban de la Hoz, hijo de Don Alfonso González de la Hoz y de doña Catalina del Río, de ilustre linaje segoviano.

De la familia “de la Hoz” también nos habla Fray Felipe Vázquez en su libro “*Historia de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz*”, en el que nos dice que en 1580 una rama de esta familia intentó fundar en la Capilla Mayor de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz un Patronato. No fructificó y en 1587 se fundó definitivamente el Patronato de la familia Proaño.

Parece ser que esta familia, en generaciones anteriores, también tenía una gran devoción por Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz, como podemos ver aquí respecto a Esteban de la Hoz, fallecido en Roma, en marzo de 1496.

2.13: Escudo de Armas de Isabel la Católica

En el interior del Convento de la Hoz aún se pueden ver los restos de los frescos que representan el Escudo de Armas de Isabel la Católica, que contiene las Armas de Castilla y las de León. Se encuentran en una de las pocas paredes que aún permanecen en pie: la de la celda que se reservó para sí misma Isabel la Católica en la reconstrucción del Convento que sufragó ella, después del derrumbe de 1492. Aunque aún lo podemos ver en la actualidad, lógicamente se encuentra muy deteriorado.

Sobre él, Fray Felipe Vázquez, en su “*Historia de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz*” (Valladolid, 1786) nos dice que “*Tuvo la Católica Reyna Doña Isabel tan cordial devoción a esta Imagen de la Reyna de los Angeles, que desde las Villas de Aranda, y Sepulveda la visitó muchas veces, y no de paso; pues es tradicion, que la Celda, que sirve hoy para el Padre Vicario de este Convento, fue la coquina de su Real Hospicio; y para mas seguro testimonio, se pueden ver sus Armas, levantando algo del yeso sobre la ventana de dicha Celda; y en el retrete, que no se blanqueó, están aun patentes; aunque oscurecidos con el humo, indicios de aquella antigñedad. En el Refectorio, y Claustro se vén los escudos de sus Armas de Castilla, y León, cercados de una orla de verde laurel...*”.

Se trata éste de uno de los restos más importantes que aún permanecen entre los muros del Convento de la Hoz aunque la amenaza de pérdida es mucha en la actualidad.

3. Piedras o Escudos

3.1: Piedra de Felipe II

Otra gran joya que permanece aún en el interior del propio Convento de la Hoz es una piedra de sillería, con una leyenda angular, que recuerda la donación del Rey Felipe II en 1565 a este mismo Convento.

Esta piedra se encuentra tirada en el suelo desde que se derrumbó, en los años ´80, la pared de la Casa de Huéspedes en la que estaba insertada. El deterioro desde que está en el suelo ha sido muy considerable. La inscripción literal de la piedra dice así:

EL CATHOLICO PHILIPPO SEGUNDO, REI DE LAS ESPAÑAS, VINO AQUÍ AÑO 1565 I DIO LIMOSNA PARA ESTA PLAZUELA I PARA TODA LA OBRA NUEVA DE ESTA CASA.



3.2: Piedra - Escudo de Sebúlcor

En Sebúlcor se encuentran los restos (podríamos decir) de un escudo del Convento de la Hoz. Para contar la historia tenemos que remontarnos alrededor del año 1990 cuando un vecino de Sebúlcor sacó, según parece ser, este escudo del agua, aunque hablándolo con él, tampoco puede precisar que fuera exactamente el mismo. Sí que recuerda que sacó uno del agua y lo volvió a dejar donde estaba, dándolo la vuelta para dejarlo boca abajo.

Tiempo después, sobre el año 2002, otro vecino del pueblo lo descubrió de nuevo y se lo subió a Sebúlcor. Las circunstancias me las contó este vecino: *“Estaba caído hacia el agua y cuando bajó el nivel, pues asomaba. Por la parte de adelante del Convento, por debajo de los ventanales grandes. Lo subimos entre tres al final. Es que pesa, pesa... era una piedra muy gorda. No era lo que se ve nada más por fuera... Se ve poco que era un escudo pero, bueno, se ve algo”*.

Actualmente este escudo (aunque muy erosionado) se encuentra formando parte de la fachada de una casa particular de Sebúlcor.

3.3: Escudo Proaño (Cabezuela)

En un parque del cercano pueblo de Cabezuela, en una especie de monolito-monumento se encuentra un escudo de la familia *Proaño*, procedente del Convento de la Hoz. Las circunstancias por las que llegó hasta allí son las siguientes:

El domingo, 17 de noviembre de 1974, un grupo de personas de Cabezuela bajaron físicamente a por el escudo, pero la historia comienza unos días antes de esa fecha, cuando D. Desiderio Arranz bajó al Convento de la Hoz con un grupo de chavales y un adulto, todos de Sebúlcor, a enseñarle éstos las bondades del lugar. Con toda inocencia le enseñaron los escudos caídos en el suelo y los restos conventuales. D. Desiderio era el cura de Cabezuela en aquellos tiempos por lo que la confianza al enseñárselo era total. Pues bien, a raíz de esa inocente visita, D. Desiderio empezó a darle vueltas y subió a Cabezuela contando lo que había visto. Ahí se fraguó el tema. Involucró a una cuadrilla de mozos en la operación, con los que bajó unos días después al convento, ataron el escudo a un minúsculo carro y con no poco esfuerzo consiguieron subirlo por la senda que salva un desnivel cercano a los 100 m.

Los hechos se “adornaron” en un programa de TV denominado *Operación rescate*. También se publicó un artículo unos días después en *El Adelantado de Segovia*, el 5 de diciembre de 1974, donde se daba buena cuenta del “rescate”. Con esa publicidad de los hechos, vinieron las protestas. Primero las autoridades de Sebúlcor y después la dueña en aquel momento de las ruinas del Convento de la Hoz, Amparo Tubilla, en la que mostraba su malestar por el “rescate” a través de una Carta al Director de *El Adelantado de Segovia*. Decía que *“no había necesidad alguna de rescatarlo”* porque era de su propiedad y pedía que devolvieran el escudo *“al lugar y posesión de donde nunca debió ser extraído”*. Al final, ninguna protesta de todos ellos surtió efecto y acabó en una plaza de Cabezuela donde continúa en la actualidad.

3.4: Escudo Proaño (Carrascal del Río)

Unos años después de subirse un grupo de vecinos de Cabezuela el escudo *Proaño* del Convento de la Hoz, otro grupo de vecinos, en esta ocasión de otro pueblo cercano, Carrascal del Río, siguieron el ejemplo y se llevaron otro escudo *Proaño*, que actualmente se encuentra en la fachada del Ayuntamiento de dicho pueblo.

La historia fue más o menos similar: sobre el año 1979 algunos miembros de la corporación municipal convencieron a un grupo de mozos para bajar al Convento de la Hoz a por otro escudo Proaño que aún se encontraba en buen estado. Con ayuda de unas cuerdas, unas andas y no poco esfuerzo consiguieron salvar el gran desnivel existente y desde allí, en un tractor, lo llevaron hasta Carrascal del Río.

También en este caso protestaron las autoridades de Sebúlcor, que reclamaban el escudo para sí por estar el Convento en su término y la dueña de las ruinas del Convento de la Hoz en esos momentos, que pretendía que se lo instalaran en el frontal de su casa de Burgomillodo y, al no conseguirlo, que al menos se colocara una inscripción diciendo que ella lo había donado. Ninguna de las protestas prosperó y finalmente, después de estar escondido durante varios años por temor a que se lo quitaran, el escudo se colocó, primero, adosado en la esquina izquierda del Ayuntamiento hasta octubre de 2009 en que se insertó en el frente de la fachada, a la izquierda del balcón, donde luce actualmente.



3.5: Escudo Proaño (Burgomillodo)

En el jardín de la casa de la familia Zorrilla (Propietarios de las ruinas del Convento de la Hoz), en Burgomillodo, reposa otro escudo *Proaño*. En este caso tiene una gran pérdida de su parte superior.

Según Fray Felipe Vázquez, la Casa Proaño fundó en 1587, por medio de D. Francisco de Proaño, el Patronato de la Iglesia del Convento de la Hoz y “...a esta Casa concedió la Provincia, que colocaran en donde quisieran sus Escudos de Armas, en lo que era Iglesia; porque la Capilla de la Purísima Concepción no pertenece á este Patronato, si todo lo demás, aun el Coro también”. Y más adelante vuelve a puntualizar: “...Y al presente es el Patronato de la Iglesia solamente (...) porque el Convento es de los Reyes Católicos”.

No sabemos exactamente cuántos escudos Proaño habría en el Convento de la Hoz. Con éste, el de Cabezuela y el de Carrascal del Río, suman tres. Normalmente están emparejados por lo que es probable que falte uno, que complete las dos parejas y que aún estaría en el fondo del río, según diversas opiniones.



3.6: Escudo Arma Christi (Burgomillodo)

También en el jardín de la casa de la familia Zorrilla, en Burgomillodo, se encuentra otro escudo procedente del Convento de la Hoz. En esta ocasión se trata de uno de los denominados “ARMA CHRISTI”, que pueden contener varios de los muchos “Instrumentos de la Pasión de Cristo”. En el caso que nos ocupa podemos ver los siguientes:

- En el centro, presidiendo todo el escudo, aparece la *Cruz* en la que Jesucristo fue crucificado.
- Arriba, a la izquierda, la *Santa Lanza*, con la que un soldado romano infligió la última de las cinco heridas en su costado.
- Arriba, a la derecha, la *Santa Esponja* sobre una caña, con la que, junto a la hiel y el vinagre, se ofrecieron a Jesús.
- Abajo, a la izquierda, exterior, la *Escalera* utilizada para bajar el cuerpo de Jesús de la Cruz para su entierro.
- Abajo, a la izquierda, interior, un *Clavo* de los utilizados para clavar a Jesús a la Cruz por sus manos y pies.
- Abajo, a la derecha, interior, las *Tenazas* utilizadas para extraer los clavos.
- Abajo, a la derecha, exterior, el *Martillo* utilizado para introducir los clavos en las manos y pies de Jesucristo.

3.7: Escudo de Armas de Felipe II (Burgomillodo)

En la obra de Fray Felipe Vázquez, *Historia de Nuestra Señora de los Ángeles de la Hoz* (Valladolid, 1786), en la parte en la que explica la relación de Felipe II con el Convento de la Hoz hay otra frase que llama la atención: “*Veanse las armas á un lado del campanario en un bien trabajado Real Escudo...*”.

Pues bien, ese “*bien trabajado Real Escudo*” de Armas de Felipe II se encuentra también en la casa de la familia Zorrilla, en Burgomillodo está conservado en muy buenas condiciones. En él se puede leer en los laterales la siguiente inscripción:

PHIL II DE HISPAEREX (Felipe II Rey de España). Esta inscripción es similar a la que tiene la Piedra Fundacional del Monasterio del Escorial, hallada en 1971: PHY II HYS, es decir, PHILYPUS II HISPANIARUM REX (Felipe II, Rey de España).

En cuanto a las Armas de Felipe II incluidas en el escudo procedente del Convento de la Hoz, serían las siguientes: Castilla y León, Aragón, Dos Sicilias, Granada, Austria (Habsburgo), Borgoña antiguo, Borgoña moderno, Brabante, Flandes y Tirol. Faltan las de Portugal, que se añadió a los escudos de Felipe II en 1580, después de proclamarse Rey de Portugal, lo que indica que este escudo es anterior a ese año. De lógica es que sea de 1565, al igual que la Piedra de la Casa de Huéspedes.

Conclusión:

Como hemos visto anteriormente, después del cierre del Convento de la Hoz, con la Desamortización de 1835, el rico Patrimonio Artístico que atesoraba el interior de sus muros, fruto de seis siglos de existencia, sufrió diferentes vicisitudes, pero la mayoría del que ha llegado hasta nuestros días se encuentra en pueblos cercanos al propio Convento de la Hoz. De un total de 27 objetos de los que conocemos su existencia, en Sebúlcór (en cuyo término se encuentran las ruinas) son 13 los que podemos encontrar. En Sepúlveda son 3 los que encontramos y otros tantos en Burgomillodo, localidades ambas muy relacionadas con el Convento. Y en San Pedro de Gáillos, Navalilla, Villaseca, Fuentepiñel, Carrascal del Río y Cabezuela podemos encontrar 1 objeto en cada uno de ellos. Los más lejanos serían los que se encuentran en Carrión de los Condes (Palencia) y Madrid.

En cuanto al espacio físico en el que se encuentran podríamos decir que de los 27 objetos, 11 se hallan en Casas particulares, 8 en Iglesias, 4 en Museos, 2 en Parques públicos y otros 2 aún se encuentran dentro de los muros del propio Convento de la Hoz.

Y es que en un lugar mágico de la cuenca del Duratón, impregnadas de la espiritualidad franciscana, aún permanecen las ruinas del Convento Franciscano de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Hoz...

Creencias y conflictos bioculturales en las comunidades indígenas. La influencia de las incursiones cristiano/protestantes

Elizabeth Céspedes Ochoa*

María Dolores Vargas Llovera**

Introducción

Los conflictos y resistencias religiosas en las comunidades rurales latinoamericanas, en este caso Chiapas como ejemplo, propician un desequilibrio preocupante para la relación de cualquier grupo humano.

La religión, históricamente, ha sido generadora de cambios sociales, individuales, formas de conducta y de comportamiento de los seres humanos, así como las relaciones con la naturaleza, el entorno y la conservación del medio ambiente. A la vez, fomenta cambio de actitudes y de educación, es decir, un cambio en la cosmovisión de los individuos hacia la comprensión del mundo que les rodea por medio de unas creencias.

Al mismo tiempo, las diferentes religiones van unidas estrechamente a los diferentes movimientos políticos, es decir, los partidos políticos se valen de la influencia de los diversos grupos religiosos para sus causas, lo que produce un conflicto más entre las comunidades y un enfrentamiento por el poder y, además, el deterioro de la diversidad biológica y cultural en nuestras sociedades y en las comunidades rurales son evidencias bien conocidas. La fuerza de los conflictos sobre los recursos naturales (politizados) y las construcciones socioculturales, son uno de los mayores desafíos con los que nos enfrentamos en el mundo actual por lo que es imprescindible tomar conciencia desde el punto de vista biocultural, por lo que se debe implicar la búsqueda de la complementariedad entre: desarrollo, progreso y crecimiento y entre las personas originarias y campesinado. Se trata de buscar un equilibrio, respeto y diálogo para perseguir una equidad biocultural.

Los desafíos que presentan las creencias religiosas constituyen factores de riesgo que dificulta las convivencias en las comunidades indígenas. Los conflictos que surgen a partir de las penetraciones del pensamiento cristiano/protestante auspician las divisiones de la población en las comunidades favoreciendo el establecimiento de dos posiciones encontradas.

Las influencias del ideario religioso se convierten en un elemento del desarrollo en una comunidad tanto en sus aspectos negativos, positivos o en ambos. En una u otra de las situaciones los procesos de re-socialización son parte de la evolución de estas nuevas realidades. Estos cambios sociales desembocan en una alteración de las estructuras socioculturales de las comunidades por la progresiva transformación.

Así lo afirma de igual forma la mirada de Sandoval-Forero (2008:636) donde manifiesta que:

“Las nuevas adscripciones religiosas tienen manifestaciones en la cotidianidad de los participantes, mediante actitudes, ceremonias, ritos, expresiones, opiniones, símbolos y valores, que en sus primeros momentos no son tolerados ni aceptados por la población que profesa la religión católica de manera hegemónica en las comunidades. Entonces, surge el conflicto religioso que, en la mayoría de los casos, se extiende al ámbito social, cultural y de poder en las comunidades indígenas. La presencia de las nuevas religiones en el contexto indígena ha modificado no sólo

* elycespedeso@gmail.com

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. (México)

** md.vargas12@gmail.com

Instituto Universitario de Estudios Sociales de América Latina. IUESAL; Universidad de Alicante

la adopción religiosa, sino también prácticas políticas, sociales, culturales, familiares y hasta gastronómicas, conduciendo a la conformación de nuevas identidades religiosas indígenas.” (Sandoval-Forero, 2008:636)

Las modificaciones por la introducción de nuevas formas religiosas cambian los conceptos que los grupos tenían asumidos. Estos cambios crean tensiones produciendo gradualmente una descomposición social y de convivencia difícil de la comunidad. Al mismo tiempo, y desde el punto de vista de la bioculturalidad, estos conflictos se identifican por su complejidad y por la pluralidad de los protagonistas implicados, aumentando de forma progresiva la convivencia y deteriorándose las relaciones entre las poblaciones y la naturaleza, y la comprensión de la misma, por los crecientes intereses de las diferentes instituciones involucradas.

Chiapas: un acercamiento a la situación

De manera oficial, los indígenas de Chiapas eran católicos, pero lo que de verdad practicaban, y siguen practicando, era/es un profundo sincretismo de carácter politeísta. Puede que sea por esta razón por lo que las iglesias cristiano-protestantes se hayan extendido más prontamente. Pero será a partir de los años cuarenta (pasada la Segunda Guerra Mundial) cuando más rápidamente se extienden llegando en la actualidad en el Estado de Chiapas a más de un 42 % de la población, siendo las zonas más importantes las regiones de los Altos y la Fronteriza y los más significativos los pentecostales y adventistas, por lo que podemos afirmar, que existen ya incontables congregaciones cristiano-protestantes, además de la religión católica, que cuenta ya solo con un 53 % a diferencia de 1970 que era de más de un 90%. (INEGI, Panorama de las religiones en México 2010 – 2011) y de acuerdo a la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS) realizada en 2010, las personas que pertenecen a alguna minoría religiosa (cada vez menos minoría) consideran que su principal problema es el rechazo, la falta de aceptación, la discriminación, la desigualdad, las críticas y la falta de respeto.

A partir de Concilio Vaticano II, la teología de la liberación inició una intensa acción pastoral ante la evolución del protestantismo. Recordemos, que una de las premisas de este cambio era el establecimiento del respeto a las culturas, acomodándose o acoplándose a ellas en sus formas de ser. Pero el sincretismo seguía:

“... el proceso de resistencia cultural es la apropiación. Mediante éste, un grupo hace suyos elementos culturales que eran ajenos, es decir, que proceden de otra cultura, generalmente de la que les ha sido impuesta, la dominante. Para que se dé la apropiación es necesario que el grupo adquiera el control hacia esos elementos culturales ajenos y entonces puede ponerlos al servicio de sus propios propósitos” (Bonfil Batalla, 1994:195).

Estos movimientos después de Concilio Vaticano II, generaron grandes cambios entre las culturas indígenas, llegando, a partir de la Teología de la Liberación, a una profunda politización y formación de una conciencia política en el mundo indígena, es decir, una conciencia indígena politizada. Sin embargo, no por ello la dinámica del cambio religioso fue detenida. Las comunidades encontraron en las diferentes ofertas religiosas evangélico/protestantes una posibilidad real para mejorar su situación de marginación y exclusión a pesar de los cambios que la visión católica les ofrecía a través de la Teología de la Liberación.

Los primeros misioneros protestantes (presbiterianos), tzotziles y tzeltales, vienen de finales del siglo XIX y principios del XX influenciados por migrantes guatemaltecos que ya eran indígenas convertidos, por lo que las comunidades de las regiones de Chiapas: Fronteriza (Región III) y de los Altos (Región II) van adoptando el cambio de filiación religiosa, abandonan el catolicismo/sincretismo e integrándose en el mundo protestante con graves consecuencias para las autoridades tradicionales valedoras de lo que hemos llamado catolicismo/sincretismo. Son expulsiones de graves consecuencias por la violencia y los enfrentamientos entre las dos formas de ideario religioso, junto con graves problemas sociopolíticos por parte de las autoridades. Prácticamente a la mayoría de los conversos les fueron arrebatadas las tierras y les quemaron las casas. De esta manera comenzaron

las primeras expulsiones y los enfrentamientos violentos en 1974. Sin embargo no hay un retroceso en las conversiones, sino todo lo contrario, siguen creciendo y las expulsiones no han dejado de acontecer llegando y continuando hasta la actualidad.

La dureza de los enfrentamientos viene dada por presiones de las políticas locales de estructura caciquil que ven cómo se van dividiendo las comunidades produciendo una desestructuración socio-cultural devenida por las conversiones. A estos nuevos idearios religiosos se les imputa el romper sus tradiciones culturales, religiosas y de fragmentar el equilibrio social y de su entorno, es decir, fracturar la bioculturalidad tan necesaria para la supervivencia de las comunidades.

Detrás de las expulsiones de evangélicos existen, en muchos casos, graves problemas de comunidad siempre dependiendo de cada una de ellas. No todas tienen el mismo nivel de violencia pero si existe cuantiosa intimidación, y tiene en común motivos parecidos: escasez de todo tipo por parte de una fracción de la población, baja productividad de las tierras, mano de obra barata, el control de los caciques, no participar en el sistema de cargos y en los sistemas festivos, muy importantes en los rituales de las comunidades, etc. Todo ello constituye continuas provocaciones a la estructura comunitaria. Rivera-Farfan (2014), considera que la

“magnitud de la violencia alcanzada contra los cristianos no católicos en décadas pasadas, que adujo como elemento causal la conversión religiosa y el cambio en el comportamiento de los nuevos conversos frente a la comunidad, y la violación sistemática de los preceptos constitucionales que salvaguardan los derechos individuales, frente a las arbitrariedades de colectividades y sus autoridades, terminaron por colocar al hecho religioso, y sus tensiones, en el centro mismo de la vida pública regional. La intolerancia religiosa hacia los conversos evangélicos ocurre principalmente en localidades indígenas desde finales de los años sesenta, pero es en los años noventa se agudiza y aún hoy día el problema persiste”. (Rivera Farfan, 2014: 53-54).

Esta situación social, de violencia y expulsiones que se van conformando en las políticas locales de las comunidades es un caldo de cultivo que propicia las conversiones por parte de los pastores cristianos/protestantes. La posición de marginalidad que les propicia las expulsiones en parte de la población, es aprovechada por los misioneros para crear sus propias pautas. De esta manera, va abandonando sus formas culturales, sociales, de clase y religión para entrar a formar parte de su nueva cosmovisión, por lo que, los individuos se apartan socialmente y quedan de algún modo fuera de la configuración de la comunidad. Vargas, (2000) afirma que cada grupo religioso tiene su discurso, un discurso cultivado que profundiza en la problemática que encuentran en el grupo a convertir, buscando inculcar un cambio para que en su entorno se produzca un nuevo proceso de enculturación e inculturación. Para las directrices de los movimientos es primordial que el adepto vaya abandonando las normas culturales y religiosas que hasta el momento de la conversión tenía y las sustituya por nuevas formas de socialización, tanto religiosas como seculares que vayan impregnando a la persona y ésta transmita el modelo religioso y social, al resto de sus vecinos. De esta forma, el nuevo creyente, irá distanciándose cada vez más de las costumbres, tradiciones y normas sociales y políticas de su comunidad con lo que puede contribuir a desarrollar enfrentamientos que pueden llegar a la violencia.

Giménez (1998), sostiene que en la confrontación con los otros, los conversos, actúa como un “dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia social” Por lo tanto, las nuevas normas adquiridas ayudan de forma vital a dividir las comunidades, de tal modo, que desestabilizan la supervivencia de toda la comunidad, la desestructuran.

El auge de los convertidos va unido a la creación de nuevos templos cristianos/protestantes. A finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, ya empezaban a ser muy visibles los diferentes grupos evangélicos y comenzaron a diferenciarse en dos postulados o dos grandes troncos como son: las iglesias no pentecostales, como Bautistas, Presbiterianos y las pentecostales, como Asambleas de Dios, Unidad Cristiana, Unión de Iglesias Evangélicas Independientes o la Iglesia de Dios Evangelio Completo, entre otras y todas tiene una presencia muy bien constituida en las regiones de los Altos y Fronteriza en Chiapas.

Lacanhá-Chansayab: otras perspectivas y actitudes

Lacanja Chansayab ha sido el paisaje que ha acompañado los trabajos de campo para la elaboración de la tesis doctoral que fue leída en 2016 y lo que se aporta es un breve resumen de la importancia de un cambio religioso y sus consecuencias dentro de esta comunidad. Si es cierto que el conflicto entre las familias de la comunidad no llegó a los extremos de los indígenas expulsados en la región de Altos de Chiapas que fueron ocasionadas por las luchas político-religiosas y que afectaron a diversos grupos étnicos como los tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales y zoques que ahora conviven casi en los márgenes de la Selva Lacandona donde crearon grandes asentamientos. El conflicto con los mayas lacandones es por las presiones de la apropiación de tierras de las nuevas comunidades al dedicarse a la ganadería y no a la agricultura. Fue en 1972, que por decreto presidencial, se dotó a los jefes de familia Lacandones de una superficie de 614,321 hectáreas (Diario Oficial de la Federación, 1972) y donde quedaron como usufructuarios directos, sin embargo, los límites de la Selva Lacandona no se encuentran totalmente fijados. En 1979 La Unesco la incluyó en la Red Mundial de Reservas de la Biósfera.

Lacanja Chansayab es una comunidad con una ubicación estratégica en la selva lacandona, cuenta con una amplia biodiversidad y con un sistema social que refleja su cultura en la interacción hombre-naturaleza en la cotidianidad social, económica y ambiental. Las acciones de conservación y cuidado de su entorno natural históricamente se realizaban con miras a resguardar su refugio, las cuales tienen una función natural que cumplir, tienen vida, y suministran vida y, por tal razón se debe respetar. Es decir, que los recursos naturales por sí mismos adquirirían un valor natural en función del paisaje y de un entorno proveedor, un pensamiento que predominaba en la cotidianidad de la población de Lacanja Chansayab.

Existe un legado cultural de las comunidades y racionalidades indígenas en las que las nociones de territorio y naturaleza están basadas en un espacio culturalmente dimensionado y se encuentran estrechamente relacionados, signados además por valores y significaciones de los recursos naturales sobre las que se gestan formas de vida y organización social, teniendo en cuenta que la Selva Lacandona es una de las más extensas del estado de Chiapas, comprende el 30% de su territorio. Siendo también innegable que las formas de vida de las comunidades giran en torno a los recursos disponibles, construyendo relaciones con el medioambiente que lidian con desafíos y tensiones impuestas por la expansión capitalista, a lo que responden con sus capacidades creativas de regeneración de recursos naturales, haciéndose de destrezas y medios de vida que han resuelto sus necesidades. Sin embargo, estas necesidades se redefinen en la percepción y práctica dadas sus interacciones con actores externos, supeditadas a los valores y la significación cultural.

Estos patrones culturales pueden ser influenciados en la medida que las condiciones de su entorno cambien y consideren necesario modificar lo que George Peter Munrdock (1975) llamó —hábitos de acción y— hábitos de pensamiento. En tantos lo primero incluye las conductas fácilmente observables y técnicas de manipulación de objetos materiales, los segundos se infieren de sus expresiones de lenguaje y otras conductas abiertas, como las creencias religiosas, valores sociales y las expectativas sociales. Los cambios en los patrones culturales se darán cuando —sucede que la conducta social se desvía persistentemente de los hábitos culturales establecidos, el resultado son modificaciones que ocurren primero en las expectativas sociales y después en las costumbres, creencias y las reglas (Munrdock, 1975:350).

Otra lucha de poder, aunque más sigilosa es a través de la religión, pues Lacanja Chansayab en el 2010, contaba con una iglesia evangélica frente al centro de salud y con otra iglesia evangélica a la que se podía llegar por senderos, y generalmente permanecía cerrada. En esta iglesia, el pastor es un lacandón albino que practica sus cultos en maya lacandón. La presencia de la iglesia pasaba desapercibida.

Hacia principios de 2014, la construcción de iglesias no católicas aumentaron, los lacandones han otorgado terrenos para la construcción de los templos, desde una palapa hasta construcciones de concreto para celebrar sus cultos, tienen interés en tener estas construcciones lo más cerca de sus viviendas y con ello ser favorecidos por la gracia divina de Dios. En estas condiciones se encontraron

siete iglesias en el pequeño poblado. Algunas iglesias no están sobre los caminos, pero se alcanzan a escuchar los cánticos del culto que interrumpen el silencio de la selva. En los caminos se pueden encontrar letreros que anuncian las iglesias Alfa y Omega, Pentecostés, y Asamblea de Dios.

La presencia de las iglesias no católicas y su crecimiento genera cambios más rápidos en las creencias y en las costumbres, pues las actividades se interrumpen para asistir al culto, para lo cual no usan la ropa distintiva de los lacandones, la sustituyen por ropa occidental. En el hombre se distinguen los pantalones y camisas de algodón de color liso y manga larga, en tanto que las mujeres optan por faldas largas y blusas de colores claros. Bajo los preceptos de la iglesia no católica se cree en el castigo divino cuando se rompen las reglas de Dios, o se habla de lo cosas prohibidas, como la creencia de curanderos, que las enfermedades son un castigo, se cree en la existencia del mal, y contradictoriamente a sus nuevas creencias algunos creen en la brujería. La presencia de la iglesia no solo rompe el silencio de la selva, también reestructura las formas de vida de Lacanja Chansayab.

La influencia de la religión evangélica en los procesos simbólicos ha conducido resignificaciones en la concepción del bien y el mal, del castigo y la recompensa y de la divinidad. Siguen lineamientos de las iglesias evangélicas, se basan en su Biblia como revelación divina y norma de fe y conducta, que la salvación es solo por la fe en Jesucristo, reprobando conductas inmorales, vicios o falta de fe en Jesucristo, quien es el único que tiene el poder de librarlos de todo mal. (Rivero, 2015:1). En base a estos lineamientos explican ahora los acontecimientos y juzgan las conductas. Embriagarse y tener más de una mujer son conductas inmorales. No asistir a la iglesia y no estudiar o conocer lo escrito en la Biblia, puede ser considerado que no estas por el camino del bien. La ambición, la envidia y la mentira son merecedoras de castigo divino. Los fieles tienen que corregir sus conductas para ser perdonados.

Es así como los lineamientos religiosos se han instaurado en Lacanja Chansayab y adquirido el carácter de *ley moral*, interpretada según los contextos. Lo escrito en la Biblia es el referente de bien y mal, y en base a lo cual se están transformando los procesos ideológicos de Lacanja Chansayab.

Las representaciones cognitivas, culturales y de conductas moldea las formas simbólicas: representaciones del mundo y prácticas cotidianas las conductas de los habitantes de Lacanja Chansayab, que les da un sentido de pertenencia, logro y realización a medida que estos estén más arraigados su influencia determinara las dinámicas de subsistencia y organización social. La presencia de influencias exógenas genera conflictos y divisiones dependiendo del arraigo, de la herencia cultural ancestral de la población, confrontados por la disponibilidad de modificar sus formas y modos de vida para satisfacer las necesidades crecientes. La insuficiencia de satisfactores o de nuevos satisfactores es lo que moverá el sistema en el que las gentes de la comunidad pondrán en relevancia para cubrir sus necesidades.

Paisajes religiosos: Altos de Chiapas. Selva Lacandona.

Para comprender los cambios producidos por la dispersión de los indígenas expulsados por los enfrentamientos religiosos-políticos de la región de los Altos de Chiapas hacia la región Fronteriza y Selva Lacandona, es conveniente que se ilustren con diferentes gráficos para poder percibir la importancia de estas migraciones forzadas por las rivalidades y que les llevan a nuevas ubicaciones. Desalojos que fueron ocasionados por las disputas a partir de las conversiones a las nuevas creencias y que afectaron a diversos grupos étnicos como los tzotziles, tzeltales y choles y, en menor medida, tojolabales y zoques y que han conformado a nuevas estructuraciones tanto en el paisaje religioso como sociopolítico

El Estado de Chiapas es frontera con Guatemala, en una de las zonas menos desarrolladas de México y está dividido en regiones:

Los Altos de Chiapas es una región muy poblada y empobrecida y con más del 40% de población indígena, dominada por los intereses económicos de los caciques que, aprovechando los conflictos de las conversiones religiosas, provocaron situaciones de gran conflicto y violencias entre los conversos que tuvieron que huir buscando nuevas zonas donde establecerse:



Fig. 1 – Estado de Chiapas. México.

Fuente: Comunicación Senado. Gob. Mexico

Antes de las expulsiones, los pueblos indígenas como los tzotziles, tzeltales y choles, tojolabales y zoques se mantenían en sus territorios de origen hasta que llegaron los pastores proselitistas protestantes-evangélicos y más tarde los problemas sociales, económicos y políticos dirigidos por los caciques cuando esta uniformidad de los territorios se desestructuró:

La dispersión mayor fue la de los tzeltales pues ocuparon la mayor parte del Estado de Chiapas seguida de los choles que no solo ocuparon las zonas de la Selva Lacandona pues penetraron en los Estados de Tabasco y Campeche:

El pueblo tzotzil, tuvo mucha menos dispersión, algunas familias se asentaron en la región Fronteriza-Selva Lacandona y los tojolabales son los que recibieron a tzeltales y choles. Los zoques se quedaron repartidos entre los mismos Altos de Chiapas, bajaron hacia la capital de Estado, Tuxtla Gutierrez, y penetraron en el Estado de Veracruz y de Oaxaca:

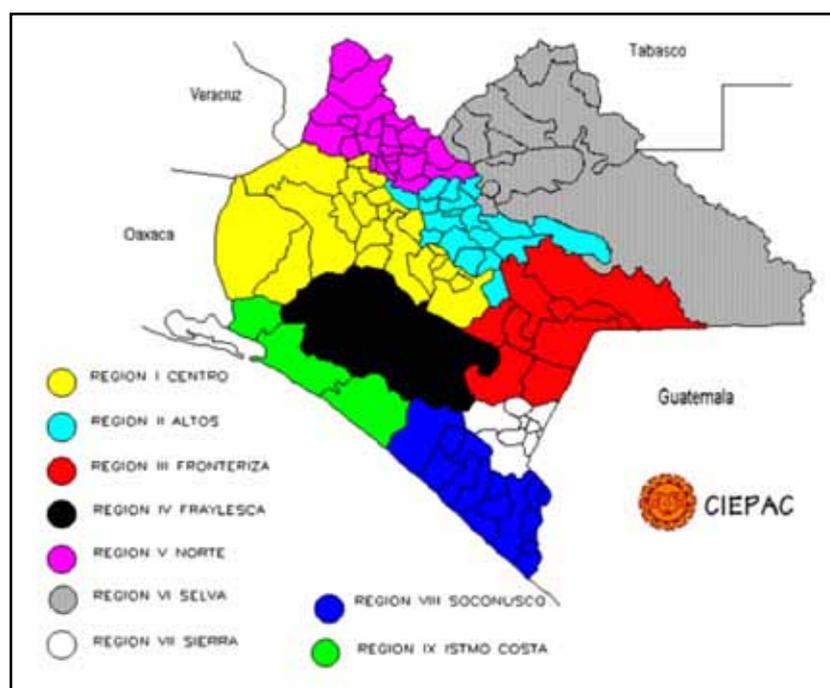


Fig. 2 – Regiones del Estado Chiapas.

Fuente: CEIPAC. Universidad de Barcelona. España.

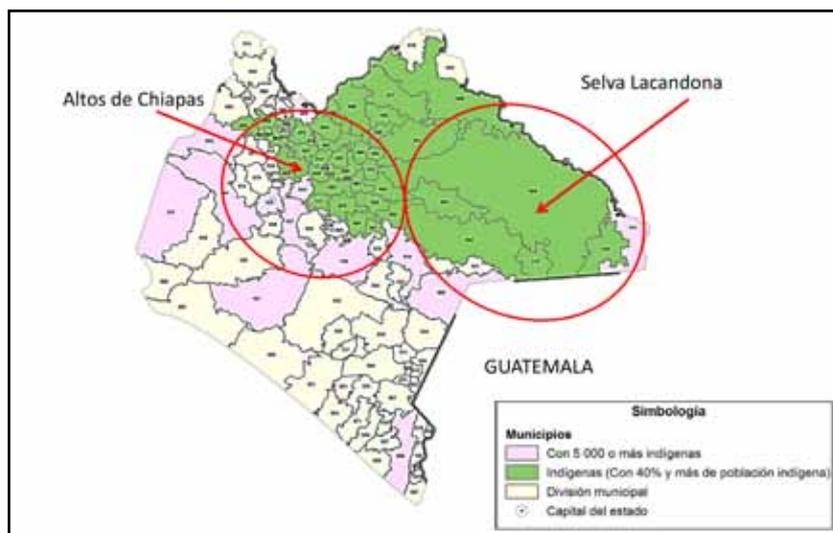


Fig. 3 – Estado de Chiapas. División Municipal.

Fuente: CDI. Comisión para el Desarrollo de los pueblos indígenas. México, 2015

Por último vemos que el pueblo menos numeroso de población son los Lacandones. Este pueblo siempre se ha mantenido en la selva como guardianes de la misma. A partir de la década de los setenta, los pastores cristiano-protestante comenzaron su proselitismo entre el pueblo lacandón por lo que los conflictos entre las familias lacandonas se iniciaron en el momento que hubieron conversos que dividieron la comunidad. Un grupo de los conversos que había entrado en conflicto en Lacanjá-Chansayab, creó un nuevo asentamiento muy cerca al que le pusieron en nombre de Bethel.

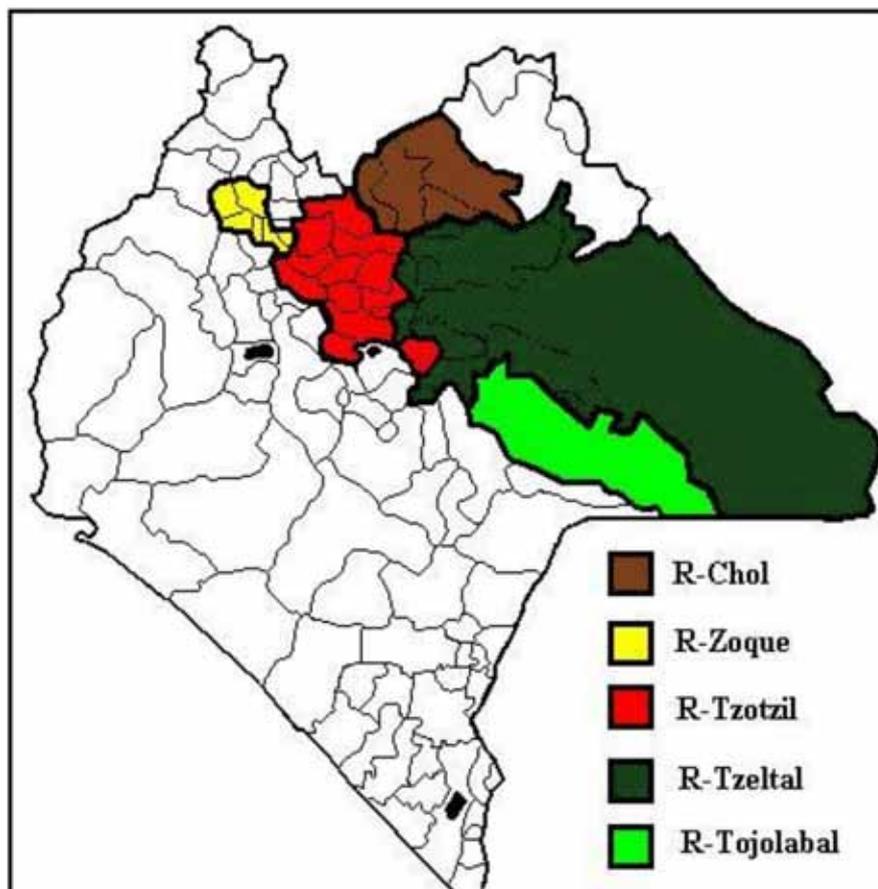


Fig. 4 – Grupos étnicos principales de la zona de estudio.

Fuente: INEGI. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México

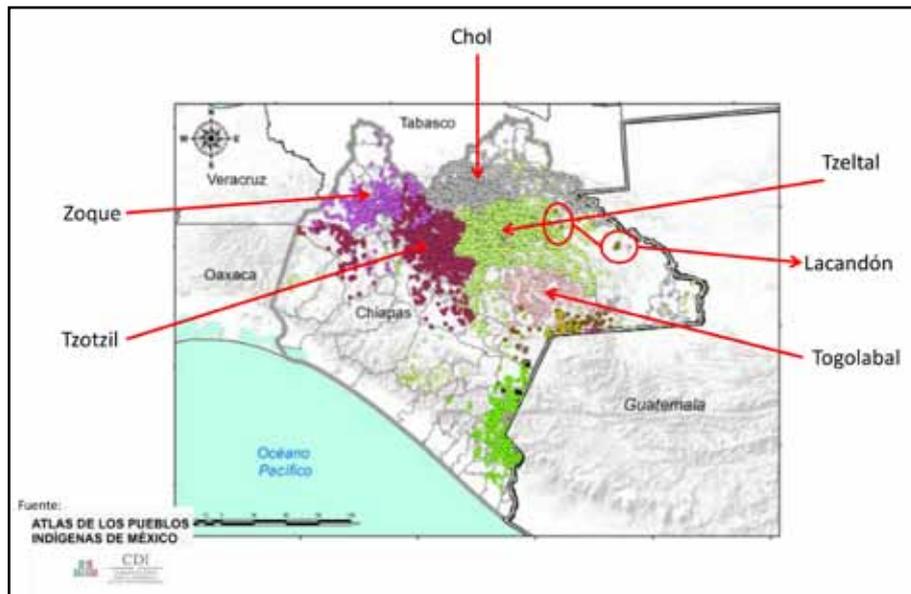


Fig. 5 – Situación de los pueblos indígenas en su origen.

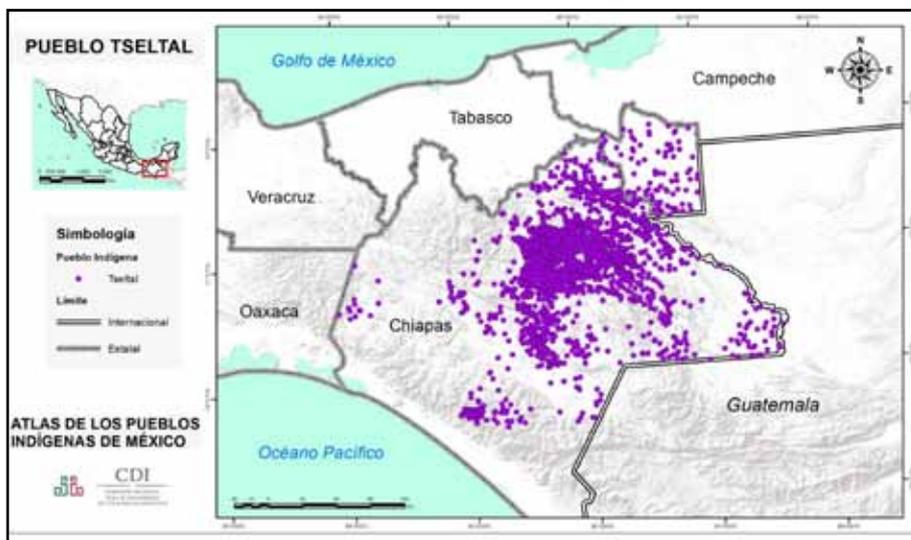


Fig. 6 – Dispersión del pueblo Tzeltal

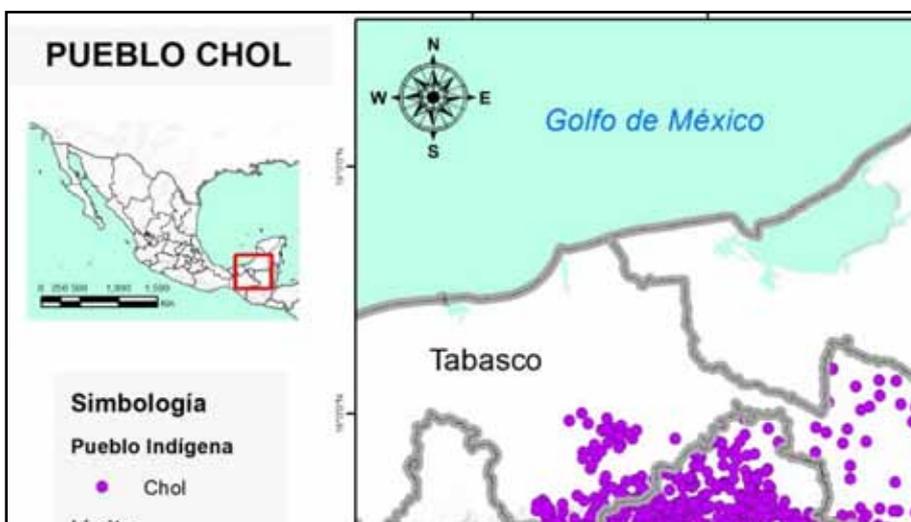


Fig. 7 – Dispersión del pueblo Chol

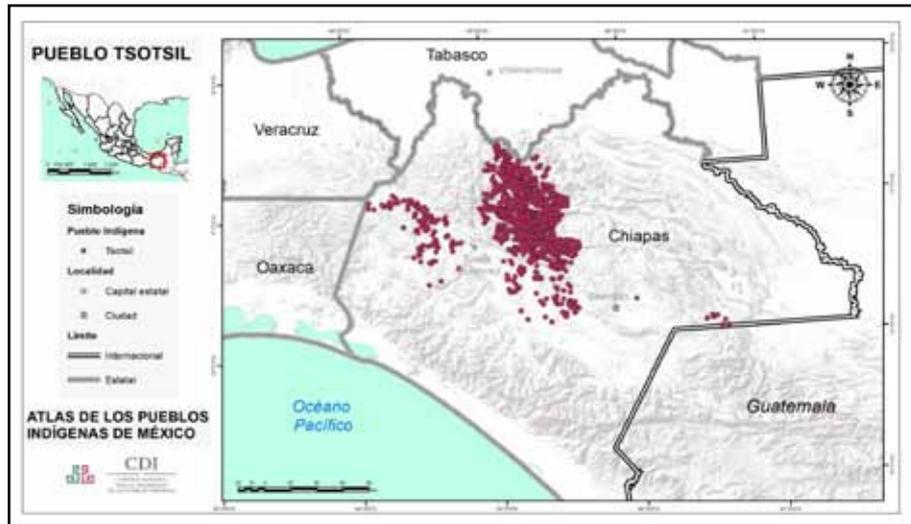


Fig. 8 – Dispersión del pueblo Tzotzil

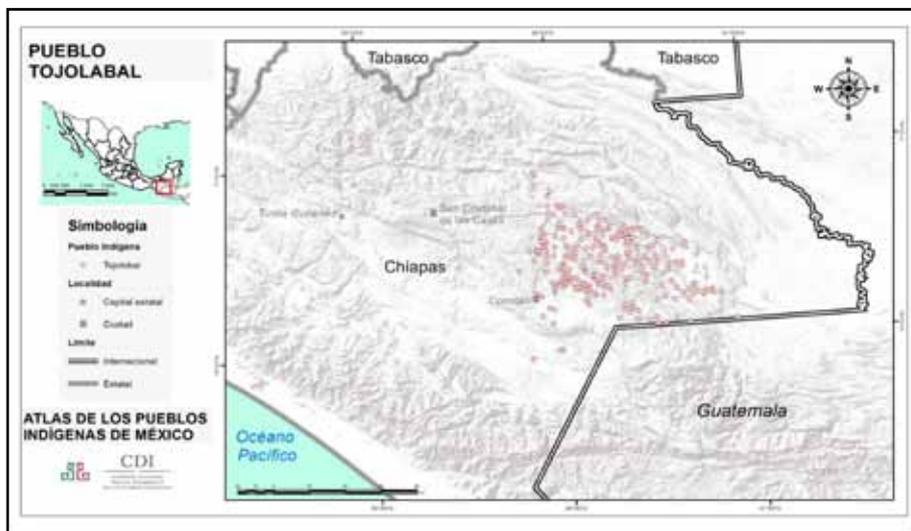


Fig. 9 – Asentamientos del pueblo Tojolabal

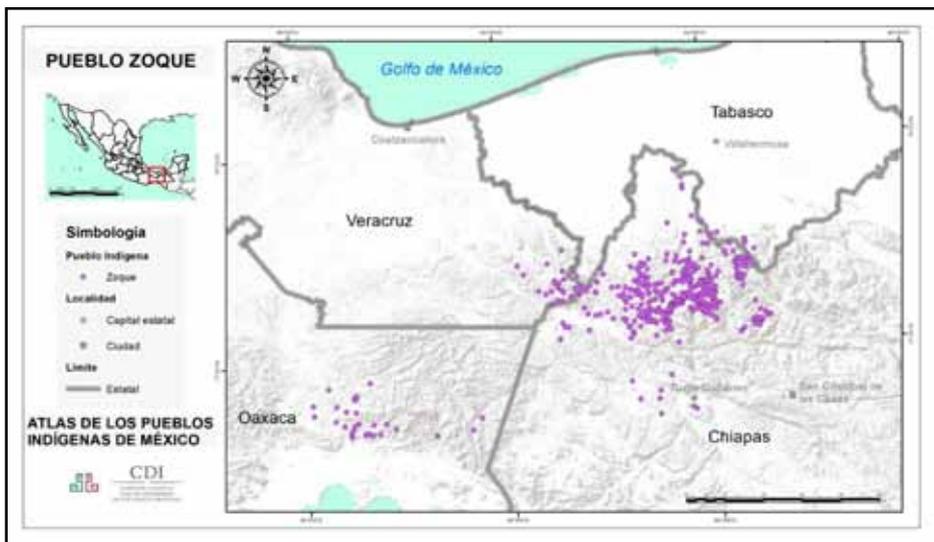


Fig. 10 – Dispersión del pueblo Zoque

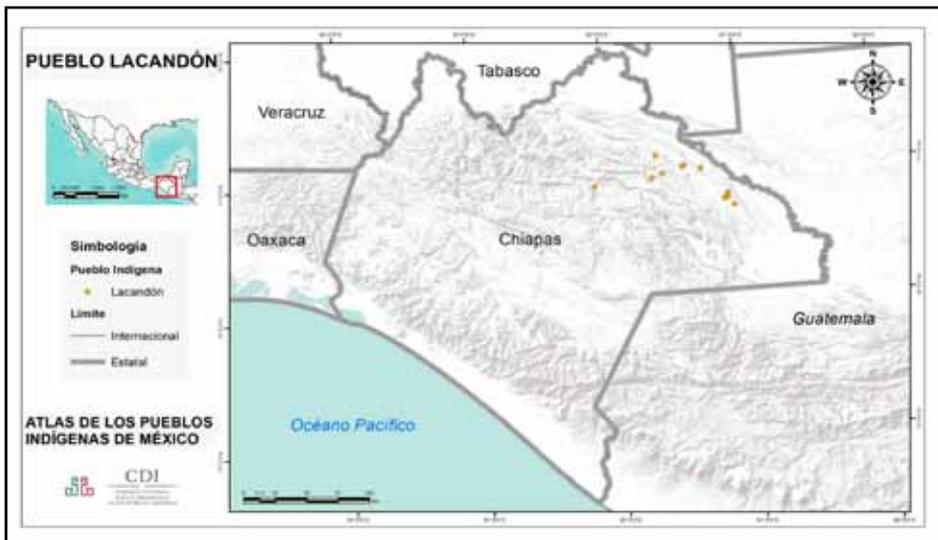


Fig. 11 – Asentamientos del pueblo Lacandón

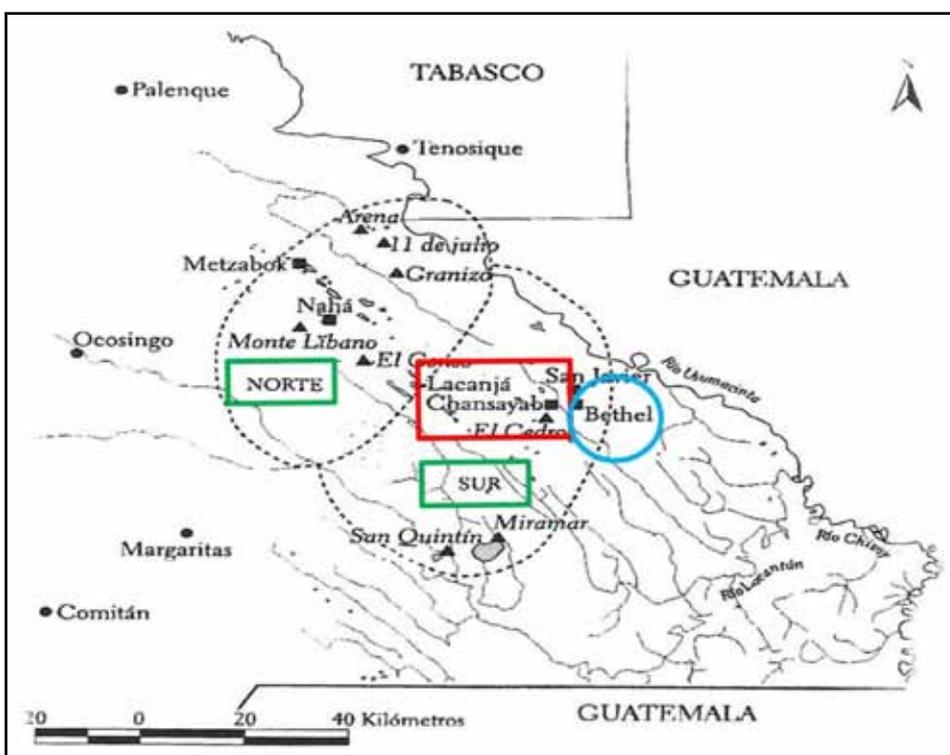


Fig. 12 – Principales comunidades actuales de la Selva Lacandona (J. de Vos, 2002)

Finalmente aportamos un cuadro con los datos oficiales de los diferentes cultos en el Estado de Chiapas realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI en 2010 ya que hasta el momento no hemos obtenido datos más actualizados, pero si nos sirven para ver que existe un gran movimiento de cambio religioso. Es complicado actualizar datos de los grupos religiosos al haber un *continuum* nomadismo de la población indígena.

A modo de consideraciones finales

Los factores y procesos de los cambios entre las poblaciones indígenas que nos ocupamos pueden partir de tres aspectos: 1) Socioculturales, de creencias y de religión. 2) Ecosistema/Naturaleza y 3) Y los tipos de conflictos en sí.

Por lo tanto la bioculturalidad implica la búsqueda de la complementariedad de las construcciones socio-culturales y de creencias estrechamente vinculadas a los recursos naturales y estrechamente supeditadas.

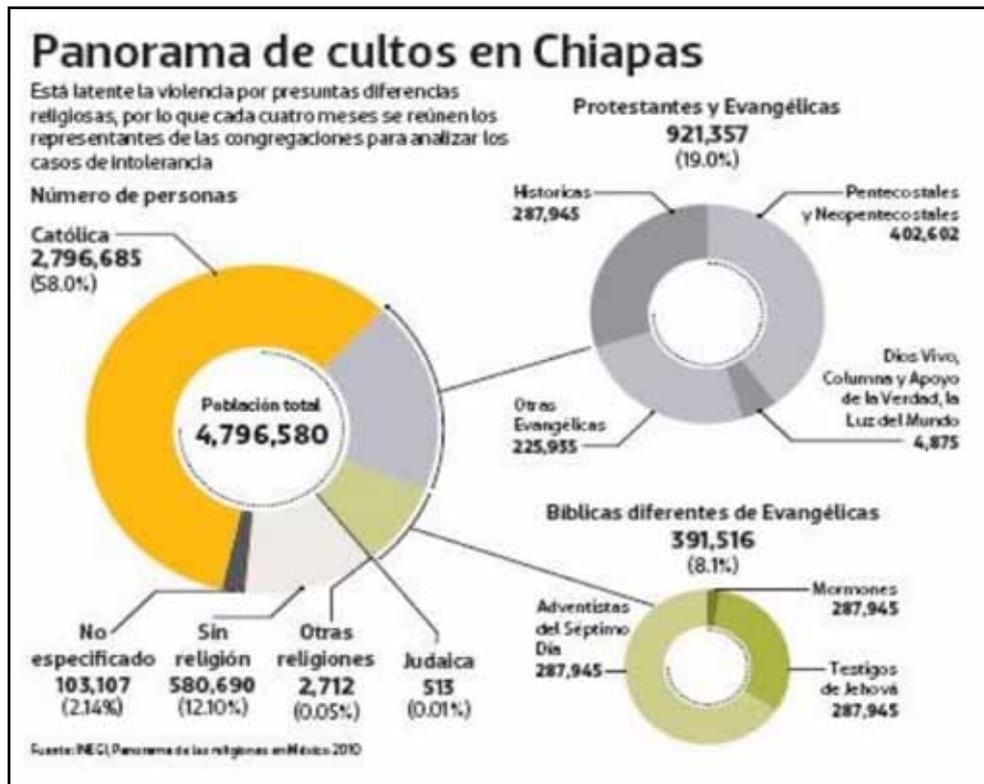


Fig. 13 – Panorama de cultos en Chiapas.

Fuente: INEGI. Panorama de las religiones en México. 2010

Bibliografía

- BASAIL, A. (2011): Habitar la identidad entre fronteras: la frontera chiapaneca de México-Guatemala, *Ideação Revista del Centro de Educación y Letras*, Unioeste, Campus Foz do Iguazu, v. 13, 1er Semestre.
- CÉSPEDES OCHOA, E. (2016): *Comunidad, naturaleza y cultura. Análisis de las relaciones entre las políticas ambientales y la bioculturalidad en la Selva Lacandona (caso: Lacanja Chansayab)*. Tesis de doctorado en ciencias sociales y humanísticas. CESMECA-UNICACH, Universidad de Alicante, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- DE VOS, J. (1994): *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, México.
- ESTRADA MARTÍNEZ, R. I. (1995): *El problema de las expulsiones de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.
- FÁBREGAS PUIG, A. (1985): *La formación histórica de la frontera sur, México*: Ediciones de la Casa Chata, Ciesas-Sureste. México.
- FÁBREGAS PUIG, A. (cord.) (1989): *Religión y sociedad en el sureste de México*. CIESAS/SEP/CONAFE. México.
- FERNÁNDEZ SARABIA, E.A. (2016): Cambio de adscripción religiosa y construcción de “nueva” identidad productiva en el Duraznal, Chiapas, *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 3, enero-junio 2016, p. 11- 21, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

- GIMÉNEZ, G. (1988): *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*. Cuadernos de la Casa Chata; 161. Serie Religión y Sociedad en el sureste; v. 1. México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2011): *Panorama de las religiones en México 2010*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Secretaría de Gobernación. INEGI, México
- MORALES BERMÚDEZ, J. (1992): El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio, *Anuario 1991 Instituto Chiapaneco de Cultura*, p. 242-370.
- MORALES BERMÚDEZ, J. (1992a): *Ceremonial*, Conaculta. Dirección general de Culturas Populares/Instituto Chiapaneco de Cultura, México.
- MURDOCK, G. P. (1975): Proceso del cambio cultural, en Harry Shapiro *Hombre, Cultura y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA FARFÁN, C. (1998): “La diáspora religiosa en Chiapas. Notas para su estudio”. En *Anuario 1997 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, p. 81-95.
- RIVERA FARFÁN, C. (2014): La religión también es política. Un acercamiento a la acción política de indígenas evangélicos de Chiapas, México, *Religión y Cultura*, VIII:1, enero-junio 2014, p.47-64. Chile.
- RIVERA FARFÁN, C.; GARCÍA AAGUILAR, M.; LISBONA GUILLÉN, M.; SÁNCHEZ FRANCO, I.; MEZA DÍAZ, S. (2005): *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: Intereses, utopías y realidades*. UNAM. CIESAS. COCYTECH. Secretaría de Gobernación. Secretaría del gobierno de Chiapas. México.
- RIVERO, J. (2015): La doctrina evangélica y comentarios a la luz de la fe católica [En línea] Datos sobre la doctrina esencial del evangelismo, disponible en: churchforum <http://es.catholic.net/op/articulos/2263/cat/11/la-doctrina-evangelica-y-comentarios-a-la-luz-de-la-fe-catolica.html> [Accesado el día 8 de noviembre del 2015]
- SANDOVAL-FORERO, E.A (2008): Conversión, conflicto y reconocimiento religioso en indígenas de México, *Ra Ximhai*, vol. 4:3, septiembre-diciembre, p. 635-656. México: Universidad Autónoma Indígena de México.
- VIQUEIRA, J.P.; RUZ, M.H. (Eds.) (1995): *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNAM-CIESAS-CEMCA-Universidad de Guadalajara. México.

Estructura de la organización devocional en Huehuetlán el Grande, Puebla, México

Leticia Villalobos Sampayo*

Tonatiuh Delgado Rendón**

Breve historia de Huehuetlán

Santo Domingo Huehuetlán es el nombre de la cabecera municipal de Huehuetlán el Grande. Se localiza en la parte central del estado de Puebla. Colinda al norte con el municipio de Puebla y Tzicatlacoyan, al sur limita con Huatlatlauca, al oeste limita con la Magdalena Tlatlauquitepec y al poniente con Teopantlan (Enciclopedia). Tiene una distancia aproximada de 40 kilómetros de la ciudad capital del estado.

El municipio de Huehuetlán el Grande es el número 150 y se ubica dentro de la región económica: Región 6. Mixteca (Por los caminos de Puebla, 2003:25). De acuerdo con esa localización, desde 2016 se escucha decir a algunos habitantes del lugar, que su pueblo es la entrada de la Mixteca. Sin embargo, para este trabajo se retoma la propuesta de regionalización del doctor Manlio Barbosa Cano¹, y dado que es una comunidad con antecedentes lingüísticos nahuas antes de la llegada de los españoles, señalamos que Huehuetlán se ubica en la Región del Tetzco. “Colinda con las siguientes regiones: al norte con los Valles Centrales, al oriente con la de Tepeaca-Tecamachalco-Tehuacán, al sur con La Mixteca-Popoloca, y al poniente con Atlixco-Izucar. La topografía es accidentada, por ejemplo, Zicatlacoyan está a 2 000 m.s.n.m. y Huehuetlán el Grande a 1 500” (Barbosa Cano, 2012: 207-208).

Conformación de un territorio

Para comprender la historia de Huehuetlán es necesario conocer cómo el territorio cercano a ese pueblo se modificó a través de distintas conquistas y procesos migratorios en el mundo prehispánico. Al respecto, la investigación de Hildeberto Martínez sobre el territorio popoloca en Puebla, señala que los mexicas dominaron en 1446 varios señoríos, cuya sede política local estaba en Cuautinchan, misma que se trasladó en 1466 a Tepeyacac (hoy Tepeaca, Puebla). De acuerdo con el autor: “Tepeyacac se erigió así en la capital de la región que había constituido el señorío de Cuautinchan [... donde] los gobernantes resolvieron instalar ahí un gran mercado, de características internacionales, y obligaron a las autoridades a dotar a tierra a los comerciantes extranjeros que quisieran establecerse en su territorio” (Martínez, 1994: 35-36). Por otra parte, la Provincia Tributaria estaba localizada a “orillas del camino real para Tehuacán, Oaxaca y Guatemala. Esta posición de encrucijada entre la meseta y la Tierra caliente fue una de las razones que habían impulsado a los mexicas a crear los tianguis de Tepeyacac en la época prehispánica, ya desde la “Relación de Tepeaca” de 1580, se constatan las relaciones entre Tepeaca y la Tierra Caliente del golfo veracruzano” (Del Paso y Troncoso, 1905: 14, 20).

La “Provincia Tributaria” comprendía 22 pueblos y/o señoríos agrupados en tres grupos. Para fines de este texto, nos interesa el segundo grupo, integrado por los altépetl de Huehuetlan, Cuatlatlauhan y Tepexic con población étnica de origen chichimeca, hablantes de náhuatl, popolocas, otomíes y mixtecos (Martínez, 1994: 36-37, 54).

* vileticia@hotmail.com

Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

** tonatiuhdelgado@yahoo.com.mx

Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Los señoríos prehispánicos se encontraban en pleno desarrollo y se verán afectados por la llegada de los europeos en el siglo XVI. La conquista, la colonización y la evangelización llegarán a la zona sur de Puebla y con ello la caída del señorío de Tecamachalco que junto con “Quecholac [...] formaban una unidad administrativa y gubernamental con varios pueblos tributarios sujetos” (Contreras, 2007:33). Cortés sometió a las provincias de los señoríos de Zacatepec, Quecholac, Acatzingo, Tepeaca, Tecamachalco, Tecali, Quauhtinchán, Huaquechula e Izúcar. Situación que obligó a que los tlatoanis de los señoríos de Tehuacán, Zapotitlán y Coxcatlán enviaran emisarios a la ciudad de Tepeaca para rendirse ante Cortés (Gámez, 2012: 92-93).



Fig. 1 – Ubicación de Huehuetlán. (Hildeberto Martínez, 1994: s.p.)

La conquista americana fue una empresa de dominación de los pueblos y fue la primera vez que poblaciones numerosas y sociedades complejas, ricas y urbanizadas cayeron ante los españoles. Gruzinski (1994:151) señala que la conquista formó sociedades fractales, concepto que usa para explicar el fenómeno irregular, fragmentado y que no puede reducirse a formas enteras y sencillas surgidas en la época de transición entre la sociedad prehispánica y la sociedad colonial. Los proyectos de conquista: “tenían como meta la de reproducir la vieja Europa en el Mundo Nuevo. Así como los indios iban a volverse cristianos, las instituciones occidentales tendían su réplica en el continente americano: ciudades, parroquias, audiencias, tribunales, universidades, puertos que transformarían la naturaleza americana en un territorio controlado, rico y fecundo (Gruzinski, 1994:162).

Era preciso para lograrlo, poblar y consolidar el dominio de la corona a través del estímulo de arraigo de los expedicionarios entregando caballerías de tierra para el cultivo, estancias para ganado mayor y menor o solares para asentarse en las villas recién fundadas; proceso que durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII fue el modo más extendido para obtener la propiedad privada de la tierra (Florescano, 1981: 27-30).

Respecto a la evangelización, en la relación de Huatlatlauca y Huehuetlán se describen las prácticas rituales concebidas como idolátricas durante los primeros años de la colonización:

“El asiento deste pu[eb]lo de Huehuetlan y cabecera está situado en una quebrada muy honda, y está entre dos cerros grandes: el uno se llamaba Tlalocan, que, según sus pésimos y malas imaginaciones, y según sus consejas infernales y por andar sin lumbre de fe católica, decían que encima deste cerro moraban los dioses repartidores de las lluvias; el otro cerro desta quebrada donde el pueblo está metido se dice Tetlilucan, que quiere decir “piedra negra”, y no tiene otro nombre. Y, entre estos dos cerros, está fundada la cabecera: es un pueblo fresco”. (Relación de Quautlatlauca y Huehuetlán, 2017: 206).

Los pueblos de Huatlatlauca y Huehuetlán fueron al principio fundaciones franciscanas. Luego Huatlatlauca, junto con las comunidades de Tepexi y Chietla pasaron a la Orden de San Agustín. Mientras que Huehuetlán, pasó a la Orden de Santo Domingo. Al respecto, la primera vez que se registra el nombre de Huehuetlán como vicaría es el 4 de octubre de 1578. "La casa de Huehuetlan dependía, entonces, del convento dominicano en la ciudad de los Ángeles, Puebla, cuyo prior era fray Fernando de Ortiz [...]. La casa de Huehuetlan se constituyó en autónoma hasta el 22 de abril de 1581" (Acuña, 2017: 195).

En el Archivo General de la Nación (AGN), hemos localizado documentos históricos que señalan que en la época colonial, Huehuetlán fue sede de la congregación de indios realizada en 1579 y 1580². El motivo fue que muchos asentamientos estaban “muy apartados y poco poblados”³. Durante ese proceso se pidió al corregidor no dar salarios a los naturales de las estancias por “el trabajo de congregar”⁴.

Jurídicamente, en 1592 el gobernador de Huehuetlán dependía la Alcaldía Mayor de Izucar⁵ y en 1617 las autoridades del lugar enviaban cuadrillas de indios para las distintas obras en el Valle de Atlixco. En ese año, se pidió que seis hombres se quedaran en Huehuetlán para prestar su servicio personal en la construcción de la iglesia y convento de Santo Domingo⁶.

A mediados del siglo XVII, Huehuetlán pertenecía a la administración de Chautla de la Sal. Para 1761, debido a la presión y explotación indígena, huyen de Huehuetlán hacia otros pueblos. Considerados “fugitivos y notoriamente pobres”⁷ les fueron rebajados los tributos de acuerdo con la relación “Jurada al alcalde mayor de la Jurisdicción de Chautla de la Sal integrada por los pueblos de Huehuetlán, Tlancualpican, San Juan del Río y Nahuixco”⁸. Es evidente que la deserción de indios atentaba contra las actividades comerciales españolas basada en la producción de azúcar, la explotación de ganado menor y la extracción de minerales.

En los siglos subsecuentes a la Colonia, Huehuetlán ha sido poco estudiado. Respecto a la primera mitad del siglo XX, podemos decir que Huehuetlán fue muy importante en la producción de maíz, caña y arroz. En términos comerciales la red, que desde la colonización era muy sólida, se mantiene, sobre todo con Atlixco y Tepeaca.

[...] además de “Huixcolotla, Acatzingo y las ciudades de Puebla, México y Tlaxcala, son lugares donde se comercializa aguacate, anona, caña, ciruela, guanábana, jícama, limón, mamey, mango, papaya, plátano de diversas variedades, zapote negro y amarillo; cilantro, pápalo, pipicha, cacahuete, calabaza, ejote, elote, chile, frijol, maíz y sorgo; pequeñas especies como cabras y borregos para barbacoa; aves: guajolotes y gallinas; además de la engorda de cerdos y ganado vacuno para las yuntas de los arados” (Villalobos, Delgado, Fernández de Lara y Martínez, 2019: s/p).

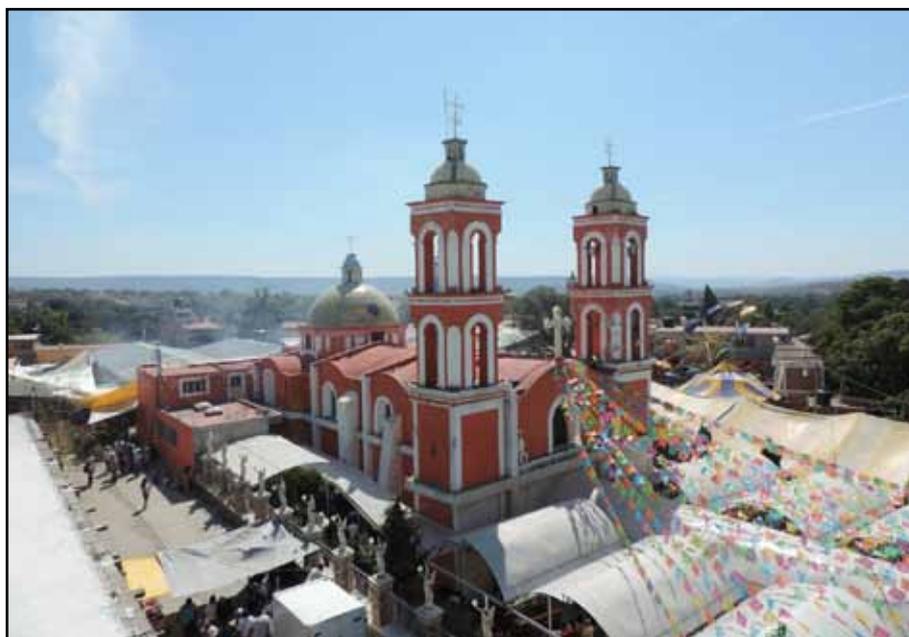
Instituciones eclesíásticas

La incorporación de instituciones religiosas en Huehuetlán, se inició con el arduo proceso de evangelización en la zona del sur del estado de Puebla. La organización del siglo XX que estudiamos se llama Junta Eclesiástica o Comisión. Es la forma en que se designa a lo que antiguamente se

llamaba sistema de cargos religioso o mayordomía, cuyo origen se localiza en el periodo de la Colonia. Un sistema que se gestó sobre la base de elementos tanto prehispánicos como españoles (Carrasco, 1990: 306, 313). Además, el mismo autor señala que hay dos rasgos formales dentro del sistema de cargos: el escalafón y el patrocinio individual. El escalafón implica una forma de adquisición de status y de movilidad social diferente a la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo. Por otro lado, el patrocinio individual es el sufragio del gasto ritual (Carrasco, 1990: 307-311) que se encamina a crear un vínculo con los santos y la sociedad.

El dato del trabajo de campo que hemos realizado en 2017 y 2018, nos permite señalar que el sistema de cargos bajo el modelo escalafonario no aplica para el nombramiento de los integrantes de la Junta Eclesiástica, cuyos miembros se denominan comisionados. Lo cierto es que los habitantes católicos de Huehuetlán participan en distintas tareas sin realizar funciones dentro de la estructura de manera jerárquica ascendente. Cada actividad asociada con el culto religioso es legitimada por el pueblo mediante una asamblea y los sujetos pueden o no tener experiencia en la organización festiva. En consecuencia, es en el barrio donde el concepto de Comisión sustituye a lo que en otras comunidades llamamos mayordomías. Es la Comisión del Barrio la que tiene circundada su participación en los límites de su territorio y tiene una correlación con dos escenarios importantes. Uno es con el santuario y el otro es con la parroquia de Santo Domingo. Exclusivamente para el santuario, la institución de la Junta Eclesiástica es el organismo más importante, diferente a la parroquia, que tiene una Comisión semejante a la de los barrios.

Santuario y parroquia son íconos arquitectónicos dotados de gran significado porque allí están las representaciones del Niño Dios y el santo patrono del pueblo: Santo Domingo de Guzmán. Son espacios ejes estructuradores que reproducen creencias y prácticas rituales y modelan la acción social. En el santuario la celebración de la fiesta del 2 de febrero y del 30 de abril en honor al Niño de la Candelaria recae sobre la Junta Eclesiástica y la del 4 de agosto en honor a Santo Domingo de Guzmán sobre la Comisión de la Parroquia.



*Fig. 2 – Templo de la Virgen de la Purificación, hoy santuario del Niño de la Candelaria.
Foto: Leticia Villalobos Sampayo, febrero 4 de 2018.*

Para constituir la Junta Eclesiástica, los sujetos de los espacios barriales pueden ser parte de ella. En su conjunto la Junta Eclesiástica y las Comisiones de los barrios son parte de un sistema religioso para custodiar los bienes simbólicos y materiales de los distintos templos que existen en el lugar: Nuestra Señora de Guadalupe, Virgen de la Asunción, San José, San Isidro, la Candelaria, Santo Domingo de Guzmán y antiguamente la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo que se festejaba en

la cabecera municipal de Huehuetlán y que ahora solo se hace en el barrio de Cuatepec. Es relevante señalar que en 2015 este barrio se separa de la parroquia de Huehuetlán. La desestructuración afectó las relaciones de convivencia y el conflicto socio-religioso cobró una dimensión mayor con la presencia de asociaciones delictivas relacionadas con el trasiego de droga y venta de hidrocarburos hurtados de gaseoductos de Pemex.

De culto mariano a uno cristológico

Una de las características del sistema de cargos religioso de Huehuetlán es la elección por asamblea comunitaria, pero también la petición por devoción al Niño Dios bajo la advocación del Niño de Huehuetlán. Algunos investigadores señalan que en el siglo XII la devoción por el Niño Dios se presenta de manera independiente respecto a la Virgen María (Álvarez, 2007: 66-67) y se registra en el siglo XVII el culto a la representación de Jesús en su infancia crónicas y testamentos de religiosas de la Nueva España.

El mito fundacional del santuario del Niño de Huehuetlán narra un accidente durante la construcción de la torre del templo de la Virgen de la Candelaria, mismo que quedó plasmado en una pintura votiva que relata lo siguiente:

“El día 4 de marzo de 1853 siendo Alcalde D. Ignacio Fernández i sindico D. Juan Ortiz acontecio esta desgracia que está a la vista, a las 4 de la tarde estando concluida la boveda de la sacristia, ordenó el arquitecto D. Florentino Muñoz, encargado de la obra, se quitaran la cimbra i andamios i en el acto, se desplomó dicha boveda sobre los trabajadores , quedando tapados los siguientes Juan Blanco, José Vasquez, Manuel Flores, Serapio Pedraza, José Aniceto, Antonio Galindo, Cristobal Montes, Pacual Hipolito, Gregorio Flores, quienes invocando con todo corazón a Sto. niño, se libraron de la espantosa muerte que, en aquel acto lo había sepultado bajo los escombros. Gracias al niño de esta Celestial Princesa. A devoción del barrio i D. Cristobal Aguilar, se colocó este a Fo. 1º años de 1868 (Párroco Antonio Cuautli V).

Comisionados para este nuevo Retablo. Pdte. Enrique Flores Santa Maria. Srio. Melquiades Castañeda H. Tsro. Antonio Ríos F. Vcal. Josué Carpinteiro R.- Barrio de la Purificación, Dbre. 24 de 1955”.

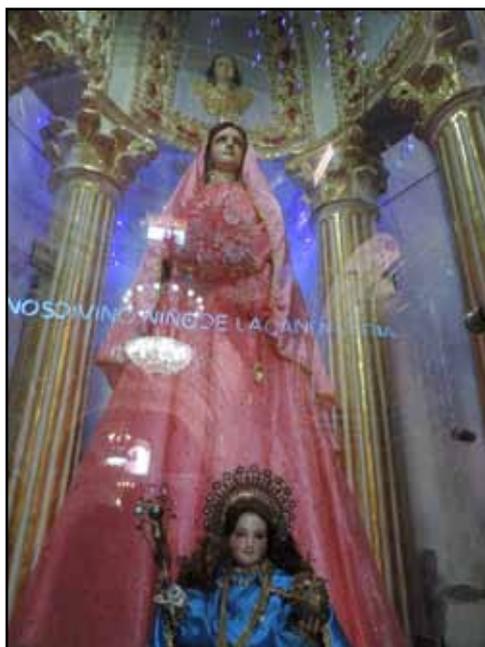


Fig. 3 – Virgen de la Purificación o Candelaria y el Niño de Huehuetlán.

Foto: Leticia Villalobos Sampayo, enero 30 de 2015.

Desde 1853 se inicia el culto al Niño. Aún no sabemos cuáles eran sus características, sin embargo, podemos señalar que durante el siglo XX la devoción se fue consolidando. Fue en la década de 1980 cuando la fama del santuario aumentó. Aunado al carácter religioso, otros factores sociales asociados a la defensa del territorio, matizarán el actual proceso de culto y movimiento procesional para venerar al Niño de Huehuetlán.

La alianza entre los miembros de la Junta Eclesiástica, la *Sociedad del Balneario de Atotonilco*, el *Comisionado de Bienes Comunales Huehuetlán el Grande*, el *Comisariado del Ejido de Santo Domingo Huehuetlán el Grande* y las autoridades del *Municipio de Huehuetlán* constituirán un gran bloque para la defensa de su territorio y agua ante las políticas extractivas de minerales concesionadas por el ex gobernador Rafael Moreno Valle, quien falleció el 24 de diciembre de 2018.

Algo característico de este movimiento es la inclusión de los intereses de diversos grupos de comerciantes establecidos en la cabecera del municipio huehueteco y de los vendedores foráneos que pertenecen a una extensa red de comercio itinerante conforme al calendario de las fiestas religiosas de la región.

Bajo la lógica de la asociación, como un mecanismo de resistencia, los huehuetecos católicos y no católicos generan día a día estrategias para expandir la devoción del Niño de la Candelaria, el turismo religioso y el comercio de sus productos agrícolas. Podemos señalar que desde 1980, cuando surge la idea de crear la fiesta del 30 de abril en honor al Niño de Huehuetlán, se concreta en un entorno de gran inseguridad que atentaba fehacientemente contra la reproducción sociocultural e identitaria de los habitantes del municipio. En este sentido, la devoción es un recurso cultural que ayuda en la construcción de redes de solidaridad y estructura comunidades que ofrecen certidumbre ante las problemáticas sociales que aquejan a la región y el municipio. De este modo, la imbricación de la religión con lo social visibiliza la articulación efectiva entre las creencias y la vida cotidiana de los devotos. A la par, se inicia la experiencia como colectivo a través de una Cooperativa y se fortalece el vínculo entre la sociedad y lo sagrado. El eje devocional será el santuario, las peregrinaciones, las fiestas religiosas y el turismo de naturaleza. Aunado a la revalorización de prácticas y creencias socioculturales y la importancia de las estructuras de organización tradicionales como pilares de la defensa del agua y del territorio. Es en este contexto donde el papel de los sujetos dota, al proceso antes descrito, de una caracterización de resistencia social con un discurso colectivo que se ancla en la religión católica y con prácticas y creencias de matriz prehispánicas.

Por ejemplo, se revitalizan organizaciones como la Corporación de 4 de febrero que “dejadas de la mano” de los proyectos del obispado de Puebla desde hace muchos años, se redefinen dando continuidad de manera independiente de la Iglesia, a la creencia en el Niño de la Candelaria desde una expresión de religiosidad popular. Alargan el periodo de los novenarios previo a la fiesta del 2 de febrero hasta un mes de ritual con procesiones y estancia domiciliaria de una réplica del Niño, donde el gasto ritual y el banquete es patrocinado por una familia (con miembros residentes o no en el pueblo); extienden el periodo de los días de rosarios del 2 de febrero, de nueve días a treinta días; incorporan a los migrantes radicados en Estados Unidos como donadores y patrocinadores de actividades religiosas y cívicas; festejan el 30 de abril con una Comisión, algunas veces representadas por comunidades que conforman el territorio devocional cuyos actores se adscriben como Mayordomía), y en ese mismo día banquetes y distribución de pastel (pan elaborado con manteca sin adornos ni cubierta de crema o merengue) y de juguetes ofrendados al Niño y donados por sus devotos hacen que Huehuetlán muestre la realidad económica y densidad poblacional infantil de la región (porque es también la fiesta para la “chiquillada” o niñez); la constitución de la Cooperativa Atotonilco, cobra gran importancia en el auge del santuario y en la transformación de la naturaleza para el aprovechamiento del agua sagrada del río de Huehuetlán que “es del Niño”.

“El Niño de Huehuetlán, tiene siete efigies, cada una ubicada en un lugar específico. De frente a la izquierda, regularmente se coloca el anda del Niño Fiesterito, que es objeto de procesiones durante el mes de febrero y abril. Se trata de la imagen que va a las

procesiones, al que se le sirve una ofrenda de alimentos (atole, tamales, mole, refresco, etcétera). Al frente en el altar mayor, se localiza la representación original de Niño (divino Niño de la Candelaria), la que alguna vez la virgen llevó en su regazo como parte de una iconografía autorizada por la Iglesia. Ahora, está colocado en la parte inferior: a los pies de su madre. Luego a la izquierda de la nave principal, el Niño “Cachetoncito” porque a diferencia de los anteriores, sus mejillas son más carnosas y rosadas. A él se le colocan representaciones de bebés en material plástico” (Villalobos, 2018, p. 738).



Fig. 4 – El Niño de Huehuatlán bajo la advocación de “El Cachetoncito” al igual que el Niño del Nicho principal tiene cualidades terapéuticas, para las buenas cosechas y proteger de la muerte por picadura de alacrán.

Foto: Leticia Villalobos Sampayo, abril 30 de 2017.

Las dos fiestas del Niño de Huehuatlán sirven “para organizar sus experiencias simbólicas, desarrollar sociabilidad y formas peculiares de identificación y expresión” (García y Piccini, 1993: 54), para motivar la “reafirmación y cohesión cultural de los participantes” (Rodríguez, 1992: 14) ya que “articulan un conjunto importante de acciones, unas de naturaleza sacra, otras de corte profano, pero todas confluyen en la construcción de un orden social significativo” (Salles, 1995: 27).

Ana Portal señaló que desde lo contemporáneo se organizan los saberes y los significados de antaño y los gastos de cargo ritual preservan un sistema de reciprocidad y de distribución dentro de la comunidad (Portal, 1996: 27, 32-35). También podemos señalar que en la organización del sistema de cargos en Huehuatlán, se “crean y recrean las iconografías, los rituales y las creencias locales y religiosas para entender y buscar tregua de un mundo cambiante y amenazador” (Smith, 2010: 62).

En Huehuatlán, no hay división de poderes. Lo civil y lo religioso está amalgamado, incluso hasta cuando el presidente municipal pueda tener una opción religiosa ajena al catolicismo (como el presidente que fungió en 2018). Pero también por la misma estructura de parentesco a través del matrimonio endógeno casi en su totalidad. Al respecto, podemos decir que Santo Domingo Huehuatlán es una cabecera municipal donde todos se conocen y son parientes. Además, donde las múltiples estrategias económicas convergen en el sistema agrícola. De tal forma que ser comunero, ejidatario, miembro de la cooperativa, – o propietario de tierras privadas no impide el proceso de defensa del territorio y el agua. El culto ahora cristocéntrico en honor al Niño de Huehuatlán es generador de proceso de unidad

, es decir, en tanto símbolo religioso dominante, el Niño condensa y diluye, en particular durante las celebraciones festivas, las diferencias (por ejemplo en las formas de posesión de las tierras), con miras a un bien común, como lo es la protección del territorio en tanto enclave de la identidad colectiva.



*Fig. 5 – Los dos procesos de peregrinaje más importantes son el 2 de febrero y el 30 de abril.
Foto: Leticia Villalobos Sampayo, febrero 2 de 2018.*



*Fig. 6 – Fiesta del Día del Niño con la presencia de infantes del sur del estado de Puebla, México.
Foto: Leticia Villalobos Sampayo, abril de 2017.*

A manera de conclusión

Las estructuras de organización devocional de Huehuetlán el Grande brindan marcos de interacción individual y colectiva “dentro de los cuales una situación social particular puede presentarse” (Cohen, como se citó en Kaplan y Manners, 1981: 182). Para el caso que presentamos, esta situación tiene, en

realidad, múltiples escenarios. Por un lado, corresponde a la devoción del Niño de Huehuetlán, siendo el santuario uno de los espacios de construcción colectiva de la identidad huehueteca, por otro, a la creación de un contexto de defensa por el territorio y los recursos naturales, como el agua, sin omitir el ámbito económico con la promoción del balneario como destino turístico. Al respecto, cabe destacar la figura de la asociación de distintos grupos como factor que permite explorar la heterogeneidad de los intereses (religiosos, políticos o económicos) alrededor de una devoción. Estos aspectos se articulan en las prácticas de los sujetos en un espacio y temporalidad definida. Vemos así que las estructuras de organización no se presentan solo como armazones fijos, sino que, a decir de Torres, “Las estructuras se pueden entender como un conjunto de huellas de memoria que los actores utilizan para orientar la acción, lo cual sólo se hace presente en la interacción” (Torres, 2012: 55).

La devoción al Niño de Huehuetlán muestra también la apropiación simbólica del que es objeto y la importancia regional que tiene. La religiosidad local desembocó en celebraciones multitudinarias, hasta convertirse en centro de peregrinaciones. A su vez, los milagros atribuidos a su intervención le otorgan una eficacia simbólica a nivel local y regional, misma que se integra en el culto a otros Niños Dios en distintas partes del estado (Niño doctor en Tepeaca, Niño cieguito en Puebla y la devoción emergente al Niño del Huachicol en el área que comprende municipios del centro-oriente de la entidad: Acajete, Acatzingo, Palmar de Bravo, Quecholac, Tecamachalco y Tepeaca).

Por lo anterior, la imagen del Niño informa sobre la realidad social de un contexto cultural específico, organiza y reorganiza a los individuos y alienta las expectativas de los devotos.

Notas

- 1 El autor considera para la regionalización los siguientes rasgos: fisiográficos, economía, modelos de producción comunicaciones y equipamiento social, demografía, y urbanización, caracteres étnicos, culturales y problemáticas social. “En la mayoría de los casos coinciden los rasgos fisiográficos con las étnicas originales que llegaron a predominar (independientemente de la preponderancia actual de los mestizos) o con la desertificación que operaron en la época colonia” (Véase: Barbosa Cano, Manlio (2012). Región del Tentzo, en Manlio Barbosa Cano, *Las regiones naturales, étnicas y culturales de Puebla*, p. 11.
- 2 AGN / Instituciones Coloniales / Real Audiencia / Indios (058) / Contenedor 06 / Vol. 9 / s / f.
- 3 AGN / Instituciones Coloniales / Gobierno Virreinal / General de Parte (051) / Vol. 2, Exp. 202, Septiembre 24 de 1579, Foja 40v.
- 4 AGN / Instituciones Coloniales / Gobierno Virreinal / General de Parte (051) / Vol. 2, Exp. 583, Febrero 28 de 1580, Foja 117.
- 5 AGN / Instituciones Coloniales / Real Audiencia / Indios (058) / Contendor 04 / Vol. 6, Exp. 371, Año 1592, Foja 83v.
- 6 AGN / Instituciones Coloniales / Real Audiencia / Indios (058) / Contendor 06 / Vol. 9, Exp. 35, Mayo 16 de 1617, Foja 20v.
- 7 AGN / Instituciones Coloniales / Real Hacienda / Tributos (113) / Contendor 09 / Vol. 21, Exp. 8, diciembre 31 de 1761, Fojas 342-349.
- 8 AGN / Instituciones Coloniales / Real Hacienda / Tributos (113) / Contendor 09 / Vol. 21, Exp. 8, diciembre 31 de 1761, Fojas 342-349.

Bibliografía

ÁLVAREZ DÍAZ, C. (2007): “La vida conventual femenina en la Edad Media castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las ‘Catingas de Santa María’”, en VIFORCOS MARINAS, M. I. (coord.), *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. Universidad de León y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 49-70.

BARBOSA CANO, M. (2012): “Región del Tetzo”, en BARBOSA CANO, M., *Las regiones naturales, étnicas y culturales de Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 207-216. México.

- CARRASCO, P. (1990): "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en SUÁREZ, M. (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm I*. Alianza: 306-326. México.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (2007): *Historia General de San Salvador El Seco, Puebla*. Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura/H. Ayuntamiento de San Salvador El Seco. México.
- DEL PASO Y TRONCOSO, F. (1905): *Papeles de la Nueva España. Segunda serie. Geografía y Estadística*. Sucesores de Rivadeneyra. México
- FLORESCANO, E. (1981): *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México 1500-1821*. Ediciones Era. México.
- GÁMEZ ESPINOSA, A. (2012): *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad nginá (popoloca)*. FFyL-BUAP-IIA-UNAM/CONACYT. México.
- GARCÍA CANCLINI, N. y PICCINI, M. (1993): "Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano", en GARCÍA CANCLINI, N. (coord.), *El consumo cultural en México*. Conaculta: 43-85. México.
- GRUZINSKI, S. (1994): "Las repercusiones de la conquista en la Nueva España", en BERNAND, C. (coord.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Conaculta: 148-171. México.
- KAPLAN, D. y MANNERS, R. A. (1981): *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Nueva Imagen. México.
- LAVRIN, A. (2007): "Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII", en VIFORCOS MARINAS, M. I. (coord.), *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. Universidad de León y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 149-162. España.
- LOCKHART, J. (2019): *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. FCE. México.
- MARTÍNEZ, H. (1994): "Primera Parte, La sociedad prehispánica (1168-1520)", en MARTÍNEZ H., *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*. CIESAS:19-61. México.
- (2003): *Por los caminos de Puebla. Un gobierno cerca de ti*. Puebla: Secretaría de Comunicaciones y Transportes
- PORTAL ARIOSA, M. A. (1996): Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana, *Iztapalapa, Vol. 16, Núm. 39*. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa: 25-42. México.
- ROSQUILLAS QUILES, H.C. (1986): *La apropiación de la tierra en los señoríos de Huatlatlanca y Huehuetlán en el estado de Puebla (1520-1650)*. (Tesis para obtener el grado de Maestra en Historia). UNAM: México.
- TORRES GUILLEN, J. (2011): Individuo, estructura y práctica social: tres debates en ciencias sociales, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad, Vol. XVIII, Núm. 50*. Universidad de Guadalajara: 35-63. México.
- VILLALOBOS SAMPAYO, L. (2018): "El peregrinaje al santuario de Huehuetlán el Grande y el simbolismo de los Niños Dios como patrimonio cultural de la mixteca poblana", en ALCÁNTARA, M, GARCÍA MONTERO, M. y SÁNCHEZ LÓPEZ, F. (coords.), *Antropología. Memoria del 56.º Congreso Internacional de Americanistas. Volumen I*. Ediciones Universidad Salamanca: 732-741. Salamanca.
- VILLALOBOS SAMPAYO, L., DELGADO RENDÓN, T., FERNÁNDEZ DE LARA AGUILAR, M. del C. G. y MARTÍNEZ BRET, P. (2019): "Niños Dios de Huehuetlán, Tepeaca y "Huachicol": refugio en estados de indefensión (en prensa), *Graffylia*.

Páginas web

[Enciclopedia] Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Puebla. [Disponible en URL: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21150a.html>. Consultado el 10 de enero de 2018.]

[Relación de Quautlatlauca y Huehuetlan] Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala Tomo II, René Acuña, Ed. [Disponible en URL: <http://ru.ia.unam.mx:8080/xmlui/handle/10684/102>. Consultado el 05 de febrero de 2021.]

Siglas

Archivo General de la Nación (AGN)

Discursos de práticas de turiperegrinação ao Santuário de Fátima

Maria Olinda Rodrigues Santana*

Introdução

O arquivo pessoal da portuense Maria Irma Nunes de Sousa, nascida em 1910 e falecida em 1989, é composto por 12 diários de viagem manuscritos, ilustrados e construídos manualmente pela diarista. Este pequeno arquivo pessoal que conta tão-só com 12 diários é um arquivo raro no panorama da arquivística portuguesa, pois, em Portugal, não há muita prática diarística, ao invés da escrita lírica produzida com bastante profusão. Este pequeno mas imbricado volume de diários compila todas as viagens realizadas por uma portuense da classe média, uma senhora escolarizada, que viveu na sua cidade natal, o Porto, durante cerca de 80 anos. Os originais foram catalogados por nós, cronologicamente, de C1 a C10 e 2 álbuns fotográficos transformados em diários de viagem de A1 e A2. Os referidos diários foram redigidos, entre 1938 e finais de 1973, a escrevente tinha 28 anos, quando decidiu começar a gravar em diário as suas viagens. Contudo, o relato das suas viagens é um pouco mais recuado, no diário C10, o diário que resume todos os outros diários e todas as viagens efetuadas pela escrevente (Barthes 1977: 211), Maria Irma rememora todas as viagens feitas, desde tenra idade até 1973. Na abertura do diário C10, verbaliza o seguinte: “Tão longe quanto a minha memória remonta, recordo algumas pequenas viagens, feitas – era eu pequenina - ! com meu padrinho, que gostava de me levar na sua companhia!” (C10).

No singular Arquivo Pessoal de Maria Irma Nunes de Sousa, encontramos dois diários que relatam as suas experiências de turiperegrinação (Pereiro 2017: 1471) a santuários, um, a Fátima, e, outro, a Lourdes. Dado que temos o acervo ao nosso dispor, decidimos estudar, para esta ocasião, o diário C1: “Portugal: Fátima”, Caderno de viagens de turiperegrinações e visitas ao Santuário de Fátima. Este diário é composto por um conjunto de pós-experiências das turiperegrinações. Após ter cumprido as suas viagens religiosas e culturais ao lugar de culto, a diarista rememorava os percursos, a paisagem, os lugares turísticos visitados e as suas vivências religiosas no santuário, emitindo as suas opiniões por escrito e perpetuando-as para memória futura. O diário “Portugal – Fátima” abre com uma expressão esclarecedora a este propósito: “Para recordar a minha 1.^a Peregrinação a Fátima em 13 de Maio de 1938”. A autora neste diário compilou 23 “apontamentos” ou discursos de todas as viagens de peregrinação ao santuário de Fátima realizadas por si.

Metodologicamente, iniciamos a nossa abordagem pela distinção dos conceitos de visita, peregrinação e turiperegrinação. De seguida, fizemos a descrição material do diário, da sua composição e da componente gráfica. Num terceiro momento, efetuamos uma análise do discurso com o programa de estatística lexical ou paramétrica (Stablex 6) da autoria de André Camlong.

1. Visita, peregrinação e turiperegrinação

As pessoas que se “deslocam no interior do país da sua residência” fazem “turismo doméstico ou interno” (Cunha; Abrantes 2013: 9), portanto Maria Irma Nunes de Sousa, no diário “Portugal – Fátima”, reaviva as memórias das suas viagens de turista interna ou doméstica ao Santuário de Fátima, durante mais de 3 décadas. Dos seus relatos, 9 das 23 viagens podem ser classificadas como

* osantana@utad.pt

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro – UTAD; Escola de Ciências Humanas e Sociais – Polo I; Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento – CETRAD – UTAD; Associação Portuguesa de História da Vinha e do Vinho – APHVIN /GEHVID; Red de Archivos E Investigadores de la Escritura Popular - REDAIEP

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/04011/2020.

visita do dia, uma vez que a peregrina ficava apenas um dia ou algumas horas no local visitado. As restantes 14 narrativas referem-se a peregrinações mais demoradas, ou melhor, a turiperegrinações. O turista e/ou peregrino, numa turiperegrinação, “passa pelo menos uma noite num estabelecimento de alojamento coletivo ou num alojamento privado no local visitado” de acordo com a “última definição adotada pela ONU (1993)” e pela “OMT (1994)” (Cunha; Abrantes 2013: 7-9). A diarista realizou 14 viagens de turiperegrinação ao Santuário de Fátima, aliando a vertente religiosa, ritualizada, simbólica da viagem a um lugar sagrado, com a procura do lazer, da revitalização das energias exauridas no “trabalho profissional exaustivo”, como a própria referiu no discurso do diário, e ainda com o afastamento do ambiente quotidiano na procura da paz, do recolhimento, do renascimento físico e espiritual. Na verdade, todas as peregrinações são turiperegrinações, porque obrigatoriamente congregam a componente religiosa com a turística e cultural.

Concordamos com a definição de turiperegrinação apresentada por Xerardo Pereiro, para este autor a “turiperegrinación significa hoy algo diferente de la peregrinación del pasado: a) un esfuerzo físico purificador y transformador, anterior al contacto con lo sagrado; b) un espacio de reflexión sobre la vida; c) un regreso a la naturaleza de acuerdo con los nuevos valores de armonía con ella; d) un negocio importante para las comunidades locales, los mediadores y otros agentes sociales; e) un espacio de discursos ideológicos, políticos y institucionales; f) una procura de paz interior y del sentido de la vida; g) un antídoto contra el mal-estar social. De esta forma, la peregrinación se ha turistificado y turismificado, tornándose una práctica social más espiritual y no solamente religiosa, polisémica y multimotivacional” (Pereiro 2017: 1471).

Nas turiperegrinações narradas por Maria Irma, no seu diário de viagens ao santuário de Fátima, assomam todos os elementos apresentados por Xerardo Pereiro. Tal como a própria exprimiu, na 2.^a turiperegrinação ao santuário de Fátima, realizada a 24 e 25 de setembro 1938, as motivações das suas viagens eram simultaneamente a devoção e o turismo cultural: “A impressão desta peregrinação – excursão, foi boa, não só pela piedade de que se revestiram todas as cerimónias realizadas em Fátima, mas também, pelas obras d’ arte e belezas naturais que me foi dado admirar, através deste nosso Portugal tão lindo!”, [P. 13]. Estamos perante viagens de turiperegrinação, pois a diarista buscava o “contacto com o sagrado”, a fuga ao stress do trabalho profissional, a “recuperação física” e mental, o encontro consigo própria e, simultaneamente, o “conhecimento cultural”, ou seja, praticava turiperegrinação (Pereiro 2017: 1471), combinando o ato religioso de peregrinar a um lugar santo com o ato secular de viajar e praticar turismo cultural, apreciando os locais histórico-culturais marcantes do centro do país, promovidos pelas entidades tutelares do turismo à época: o *Secretariado de Propaganda Nacional* (SPN), de 1933 a 1945, e o *Secretariado Nacional da Informação, Cultura e Turismo*, com nova designação a partir de 45. Os cartões de visita do centro do país eram: as praias da Costa Verde, as cidades de Aveiro, Coimbra, o Mosteiro da Batalha, o Mosteiro de Alcobaça, Leiria, Nazaré, Figueira da Foz, entre outros.

2. O diário de viagem de “Portugal: Fátima”

O diários de viagem são egodocumentos (Jacques Presser) ou “escritas do foro privado” (Foisil)¹, deste género discursivo fazem parte as correspondências, as memórias, os diários, os pedidos de clemência, as petições, os currículos profissionais (Dekker 2002: 7-8). Os egodocumentos de Maria Irma Nunes de Sousa são textos manuscritos escritos na 1.^a pessoa do singular e do plural, exibindo um pendor autobiográfico e uma vertente intimista. Nos seus relatos de viagens turísticas e religiosas, o “eu” discorre sobre vários temas, deixando aflorar os sentimentos, as emoções e as reflexões sobre si próprio, sobre os outros, sobre a sua cosmovisão, a partir do seu ponto de vista, inserido numa situação familiar e pessoal, num contexto histórico e sociocultural.

O diário de viagem “Portugal – Fátima” de Maria Irma Nunes de Sousa agrega “apontamentos” ou discursos que descrevem 23 viagens ao santuário de Fátima. De acordo com a classificação apresentada atrás, 14 são práticas discursivas de turiperegrinação e 9 são pequenos discursos de visitas do dia ou práticas de excursionismo.

Do ponto de vista discursivo, o presente diário de viagem é um documento híbrido, constituído por discursos escritos na 1.^a pessoa do singular e do plural e por imagens de fotografos anónimos

selecionadas pela diarista. O tamanho da página do diário é um A5, um A4 dobrado. A escrevente utilizou, numa parte da mancha gráfica, o discurso escrito propriamente dito, e noutra as imagens escolhidas para ilustração do texto. Essas imagens são fotografias de fotógrafos anónimos, santinhos, cartões das pensões ou residenciais onde ficava alojada, ou seja, “objetos portadores de valor de recordação”. Estes materiais autênticos recolhidos, durante as suas inúmeras deslocações, serviriam, algum tempo depois, para a diarista “construir um álbum” ou caderno “de recordações de viagem” (Paulino 2010: 172) no aconchego do seu lar. Em vários diários do seu acervo, as viagens foram efetuadas no mês de agosto, início de setembro e a feitura do diário terminou em finais de setembro ou outubro, como está lavrado na última página dalguns diários (C2, C5, C6).

No diário em causa, a escrevente descreve os espaços percorridos nas suas viagens de turiperegrinação ao santuário de Fátima. A saída era da sua cidade natal, o Porto, até ao local religioso. Algumas vezes deslocou-se a Fátima no regresso de férias no Algarve ou nas Berlengas, antes do regresso à atividade profissional.

2.1 A composição do diário

A escrevente fez o diário, com 20 folhas, brancas de papel de desenho de tamanho A4, dobrado ao meio, perfazendo 40 folhas e 80 páginas em A5, sendo o caderno manuscrito ligado por uma sirgaria verde. Estão escritas 70 páginas, as restantes estão em branco. Executou igualmente a capa à mão, com papel reciclado a cores, que parece ser um calendário suíço², com ilustração de serras, neve, pequenas aldeias nas montanhas alpinas da Suíça. Sobre esse papel, na página principal, foram colados recortes com os nomes “Portugal” e “Fátima” e uma estampa dum vitral com um anjo segurando uma moldura onde se encontra a figura dum santo ao centro.

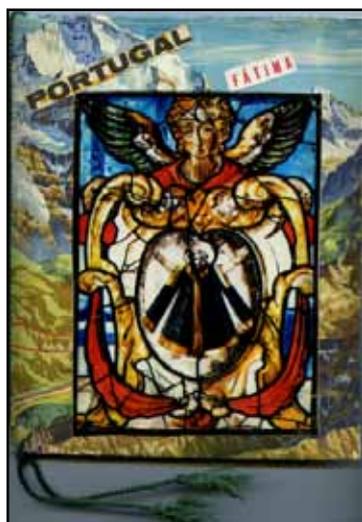


Fig. 1 – Capa exterior

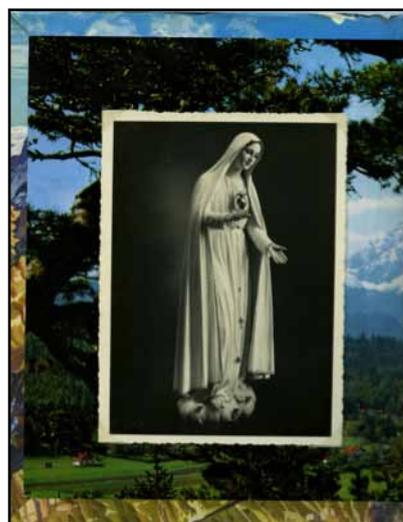


Fig. 2 – Capa interior

A capa interior apresenta um papel também recuperado, talvez doutro calendário com paisagens suíças, com a colagem dum postal-fotografia de N.ª Sr.ª de Fátima a preto e branco. Certamente, adquirido em Fátima.

Todas as páginas mostram imagens estáticas alusivas ao destino da peregrinação, às cerimónias religiosas, e ao património natural e cultural visitados. A componente imagética construída pela autora é devedora do tipo de imagem tradicional, conservadora disponibilizada, na época, nos folhetos publicitários, em revistas ou guias turísticos, tratando-se, sobretudo, de imagens estereotipadas dum país que era, de acordo com a propaganda turística do Estado Novo era “um jardim à beira-mar plantado”, uma expressão propalada nos slogans turísticos e publicitários do regime. As fotografias selecionadas pela diarista eram as mais frequentes, as mais banais, dando especial destaque às

imagens dos monumentos mais visitados (Mosteiro da Batalha, Mosteiro de Alcobaça, Convento de Jesus, Janela do Convento de Cristo, Castelo de Leiria, ria de Aveiro), escoradas num discurso patriótico, enaltecendo a história pátria e dos grandes heróis que a construíram. As imagens apresentadas de fotografos anónimos dos lugares turísticos aconselhados pelos órgãos tutelares do turismo, apoiadas num discurso conservador da autora repleto de clichés sobre a história pátria, discurso esse e ilustrações devedores da ideologia e da propaganda do Estado Novo. O olhar de Maria Irma sobre os locais, os monumentos visitados, o santuário de Fátima, as pessoas e as imagens desses objetos, desses espaços, dessas pessoas estão representadas, no diário, obviamente com olhares diferentes, pois implicam modos de ver também diversos: o dela própria, nos seus discursos, e os dos autores nas imagens selecionadas por ela, ambos influenciados pelo olhar construído pela propaganda do Estado Novo.

Abaixo surge uma página-modelo característica do diário “Portugal – Fátima” composta por um recorte dum prospeto turístico ou publicitário, mostrando uma imagem tradicional dum fotógrafo anónimo da multidão de fiéis, durante uma cerimónia, no santuário, ladeada pela narrativa sobre a 1.ª peregrinação a Fátima a 13 de maio de 1938.

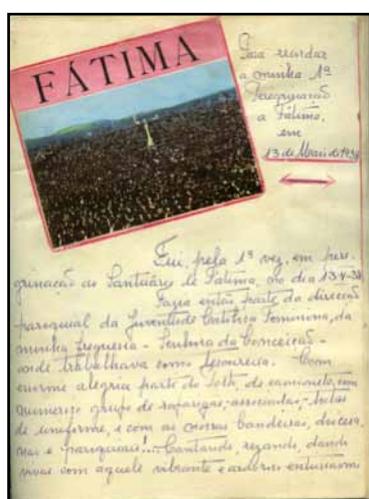


Fig. 3 – 1ª página Diário “Portugal Fátima”

Maria Irma constrói uma leitura sobre a religiosidade no santuário de Fátima, sobre o património histórico-cultural visitado, no fundo, oferece-nos a sua construção da realidade em circunstâncias pessoais, familiares e num contexto histórico, social, político duma ditadura.

3. Análise discursiva: enquadramento

Antes de executarmos a análise dos 23 discursos do diário “Portugal – Fátima”, importa definir discurso:

“O discurso é, antes de mais, tudo o que é dito, e ao mesmo tempo a forma como é dito” (Camlong 1984: 121).

A análise do discurso proposta pelo programa de estatística lexical (Stablex 6) de André Camlong permite desvelar a trama discursiva do diário “Portugal – Fátima”, facultando uma análise exaustiva do “dito” e da “forma de o dizer”.

Para efetuar a referida análise, é necessário fazer duas edições do diário: uma, paleográfica³ e outra uniformizada para aplicar o programa de estatística lexical (Stablex 6). Esta análise proporciona o levantamento de todo o vocabulário do corpus com valores estatísticos significativos (positivos e negativos) e o delineamento das temáticas. Não é exequível, num trabalho deste tipo, levar a cabo a análise estatística completa, por isso escolhemos analisar as coordenadas pessoais, espaciais e tem-

porais presentes no “eixo do discurso” e algumas referências intertextuais explícitas e implícitas no “eixo dos discursos no discurso” (Fonseca 1994: 315). Como exprime Joaquim Fonseca: “Todo o discurso é imediatamente dominado por uma situação enunciativa, que se organiza em torno das coordenadas Eu-Tu / Aqui / Agora” (Fonseca 1994: 315). “É a partir desse sistema de coordenadas – o EU/TU – AQUI – AGORA da enunciação – que se realizam as operações de referenciação que tornam possível a significação e que constituem a base do funcionamento da deixis” (Fonseca 1996: 439). O segundo eixo encontrável nos discursos é “eixo dos discursos no discurso”, isto é, do encaixe ou do aparecimento no discurso a analisar doutros autores nomeados (discursos explícitos), apenas sugeridos (discursos implícitos), mas também doutros discursos do mesmo autor nomeados (discursos explícitos), insinuados (discursos implícitos). Na senda de Michel Foucault, que considera que um enunciado só se torna unidade de discurso, quando se liga esse enunciado a outros, no cerne do interdiscurso numa formação social, ou lembrando as suas palavras: “(...) On ne peut dire une phrase, on ne peut la faire accéder à une existence d’annoncé sans que se trouve mis en œuvre un espace collatéral. Un énoncé a toujours des marges peuplées d’autres énoncés” (Foucault 1969: 134).

Como veremos, o discurso diarístico de Maria Irma está povoado doutros discursos, uns seus, por exemplo, doutros diários e outros doutros autores disponíveis na sua época.

3.1 Análise discursiva do diário

No diário “Portugal – Fátima”, fizemos o levantamento dos dois eixos discursivos, apenas a título ilustrativo e não exaustivo, pelas razões já apontadas, as limitações dum texto desta natureza.

Fizemos o levantamento das algumas coordenadas pessoais, espaciais e temporais no vocabulário total das 23 viagens registadas no diário (Anexo 1). As coordenadas pessoais são veiculadas pelos deícticos pessoais (pronomes pessoais, possessivos) e pelos antropónimos. Os deícticos locativos ou espaciais são representados por advérbios de lugar e expressões locativas. Os deícticos temporais são referenciados por advérbios de tempo, locuções e expressões temporais, tais como: datas. O tempo e a pessoa estão também ancorados nas formas verbais. As palavras gramaticais⁴, que compõem a gramática do diário, são as mais frequentes do diário, como em todos os discursos. As palavras nocionais⁵ ou plenas são as palavras ou expressões que suportam as temáticas dos discursos.

Como dissemos, analisamos o corpus constituído pelo discurso das 23 viagens com o programa de estatística paramétrica STABLEX 6, para chegar às temáticas do diário. O método proposto por André Camlong assenta “sobre a complementaridade de uma ferramenta - informática - e de estatística paramétrica -, permite um tratamento integral e exaustivo do texto e apresenta-se como científico, por ser descritivo, objectivo e indutivo” (Zapparoli; Camlong, 2002: 25).

A metodologia estatístico-lexical aplicada, neste estudo, parte da análise dos dados globais para atingir os dados particulares, através dum leitura horizontal, comparativa ou contrastiva e dum leitura vertical (variável por variável).

Depois da uniformização das formas e expressões do corpus e o programa Stablex efetuou a análise estatística dos textos e construiu as várias tabelas: a tabela do vocabulário por ordem alfabética, por decrescente, a tabela dos desvios reduzidos e os gráficos. Todos cálculos foram executados automaticamente pela função MACROSTAB que faz parte do programa Stablex. O desvio reduzido permite uma interpretação qualitativa dos dados, tendo como referência a Tabela da Norma (Lei Normal Reduzida ou Centrada) onde encontramos para os diversos valores do desvio reduzido o seu significado.

Os dados recolhidos nas tabelas proporcionam o destaque dos vocabulários: comum, básico, preferencial e diferencial (Camlong, 1991: 122-123) de cada discurso e apontam para as suas gramáticas e temáticas. A leitura dos valores calculados, em confronto com os valores da tabela da Lei Normal ou Lei Centrada, indica quais as células que possuem um valor estatisticamente centrado, positivo ou negativo. São, como é sabido, considerados significativos positivos os valores que atingem ou ultrapassam o valor absoluto **+1,96**⁶, ou seja, aproximadamente **+2**, significativos negativos os valores algebricamente inferiores a -1,96 ou -2 e centrados os valores situados entre -1,96 e +1,96.

Numa leitura horizontal dos 23 discursos, verificamos através do gráfico de histogramas abaixo o peso lexical dos textos. A maior parte dos discursos apresenta um peso lexical à volta da média zero. O texto 1 (-8,45), o 2 (1,85), o 3 (-1,69), o 4 (-1,48), o 5 (3,77), o 6 (4,11), o 7 (0,476), o 8 (-1,407), o 9 (6,60) e assim por diante. Os discursos que mostram um peso lexical positivo (= / + 2) são os discursos 5 (3,77), 6 (4,11), 9 (6,60), 11 (2,57), 13 (5,40), 14 (4,26), 16 (3,90), 17 (3,55), 19 (3,87), 20 (3,45), 21 (2,05) os que têm um peso lexical mais negativo são os 1 (-8,45), 15 (-3,28), 22 (-22,04) e 23 (-11,934), os restantes têm valores centrados à volta da média 0 (Anexo 2 – TDR). O gráfico de histogramas facultava a visualização do peso lexical de cada discurso.

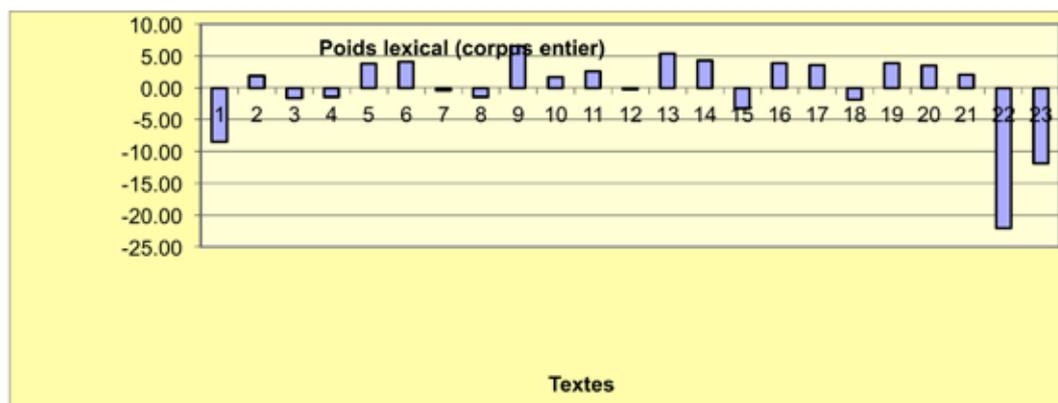


Fig. 4 - Peso lexical do corpus

O acesso aos diferentes tipos de vocabulário implica o recurso aos processos da leitura horizontal e vertical. A primeira manifesta as possíveis aproximações e afastamentos entre as variáveis do corpus, a segunda deteta a estruturação de cada variável em particular. O levantamento do vocabulário obedece a duas etapas. A primeira concerne o levantamento dos itens, que têm valores algébricos que lhes conferem significação estatística e se encontram listados por ordem decrescente ou hierárquica e alfabética.

Fizemos uma leitura vertical do corpus procedendo ao levantamento do vocabulário preferencial. Num primeiro momento, levantamos o vocabulário com um valor estatístico acima de +4, o vocabulário altamente preferencial e, num segundo momento, o vocabulário acima de +2 igualmente privilegiado.

No vocabulário altamente preferencial ou privilegiado (+4), encontramos as frequências 85 – (6,48) a palavra gramatical **em**; a f. 28 (4,43) a palavra nocional⁷ ou plena: **Fátima** e a gramatical **onde**, a f. 22 (11,22) **Maria Irma**; a f. 11 (8,29) **Cova da Iria, dia, fui**; a f. 7 (4,79) as palavras: **comboio, estive, seguimos, sua, todos, tudo** e a f. 2 (7,30) composta por 170 vocábulos e expressões (Anexo 2).

Os vocábulos altamente significativos no corpus fornecem, desde logo, o cenário paradigmático de todas as turiperegrinações. Apenas, neste pequeno grupo de palavras preferenciais, ocorre o antropónimo da diarista “Maria Irma”, verbos de movimento que indicam a viagem “fui, seguimos”, o meio de transporte usado “comboio”, um verbo de estado “estive”, que indica a permanência no lugar de culto e os topónimos do santuário “Fátima, Cova da Iria”. Quanto às palavras gramaticais, temos “em” e “onde” apontam para o lugar, o deíctico possessivo “sua”, os indefinidos “todos”, a multidão, os fiéis etc.

Para delinear as temáticas dos discursos, levantamos os vocábulos e expressões da frequência 2 e acrescentamos o vocabulário preferencial com um valor acima de + 2, pois é também estatisticamente significativo, constituído pelas frequências: a f. 34 (2,86) a palavra gramatical, **no**; a f. 30 (3,68) a palavra **na**; a f. 12 (2,35) a conjunção **se**; a f. 9 (2,41) as palavras: **após, cerimónias, já, mas, N.ª Sr.ª, parte, peregrinação, seguindo, sempre** e a f. 1, os hápax (Anexo 3), as palavras que ocorrem apenas uma vez no corpus e são, por isso mesmo, muito informativas. Abaixo o gráfico de histogramas patenteia o peso lexical dos hápax. Os discursos que apresentam um peso lexical positivo no gráfico anterior, evidenciam neste um peso lexical de hápax negativo, porque têm vocabulário

repetido, os textos que exibem um peso lexical negativo no gráfico anterior, por exemplo, os discursos 22 e 23 ostentam na frequência 1 um peso lexical positivo, o que revela que, embora tenham poucos vocábulos, são muitos deles únicos, não repetitivos.

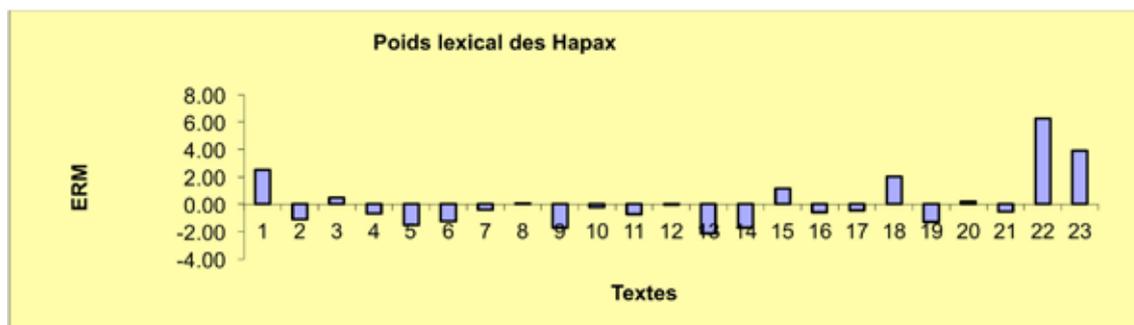


Fig. 5 - O peso lexical dos hapax (freq. 1)

São inúmeros os hapax e aumentam exponencialmente os campos temáticos do restante vocabulário preferencial do corpus. Como o vocabulário preferencial ocorre nas baixas frequências envolvendo um número significativo de vocábulos, não foi necessário levantarmos o vocabulário centrado, estatisticamente entre +2 e -2, nem o diferencial abaixo de -2, pois o levantamento de todo esse vocabulário alongaria em demasia a análise. Talvez num trabalho futuro apresentemos a análise exaustiva.

Construímos campos temáticos com o vocabulário privilegiado do corpus e articulamos com as noções do “eixo dos discursos” e do “eixo dos discursos no discurso” de Joaquim Fonseca.

Do “eixo do discurso” surgem palavras e expressões que remetem para a diarista, o “eu” do discurso (2 oc.), a coordenada pessoa está ainda presente no antropônimo, na assinatura da diarista: Maria Irma com 22 ocorrências em 23 discursos. Esqueceu-se apenas de assinar um discurso e ainda os deíticos pessoais e possessivos da 1.^a pessoa do singular e plural “me, minha, f. 1 comigo, conosco, eis-me, encontrar-me, encontrava-me, minhas irmãs, munidas de farnel (nós)”. As outras pessoas do discurso são (tu/ vós / elas / eles): “Maria José, f. 1 amigos, (prima Maria Antónia) aviso da sua presença, cadetes da escola de guerra, (raparigas) de saúde mais robusta, Geneviève Haegel, Maria Antónia, pároco reverendo padre Matos Soares, primas, primas do Brasil, raparigas, todas de uniforme, tua”.

Quanto às temáticas mais frequentes nos 23 discursos, surgem no vocabulário privilegiado as formas verbais da 1.^a pessoa do singular e do plural dos verbos de movimento que remetem para o tema das viagens da narradora e dos seus acompanhantes nas turiperegrinações a Fátima, para além das já levantadas: “conduziram, deixaram-me, f. 1 esperando-nos, esperavam, esperavam-nos, esperei, ia, iam, levei-a, parámos, partíamos, pegamos, percorri, principiiei, prosseguindo” e ainda formas verbais que indicam a movimentação da viagem da relatora e dos acompanhantes das peregrinações: “chegamos, principiou, recolhi, regressámos, segui, seguiu-se, subimos, tomei, f. 1 atingimos, atingir, atravessando, começou, dirigimo-nos, dirigimos, dispusemos, partíamos, regresssei, retomei, trouxe, veio, viemos, vim, vinde, vir, voltámos, voltei”.

O tema da turiperegrinação está representado por inúmeros vocábulos: “seguinto, caminho, chegada, convidada, indo f. 1 apeámos, caminho da ida, chegada de pessoas de família, chegadas, chegada, chegam, chegar, chegaram, clássica paragem, convidados, deixando, deixei, demora, demorada, desembarcámos, deslocado, deslocar-se, habitual percurso, ida, paisagem do percurso, parámos, parando, partia, partíamos, partida, passeio, pequena digressão, pequenas férias, pequenas férias passadas, pequeno passeio, percorrendo, percorri, permanecemos, pouco demorada, (viagem) promovida, prosseguindo, regresso das Berlengas, regresso do Algarve, residência permanente, retorno, tornar, uma ida a Fátima, vai, visita obrigatória”, pelo subtema da viagem de lazer e descanso: “descansar, f. 1 ambiente calmo, canseiras, descansar da viagem, descanso, descanso anterior, espai-recer, exausta de cansaço, exaustivo trabalho, excelente andamento, fatigada, fatigadas, gosar, gosei, meu labor profissional, (descanso) merecedor, preocupações, sem fadiga, sempre admirada, sempre de pé (viagem turística), tempo livre, visita obrigatória.

O apreço e contemplação da paisagem natural e cultural pela turíperegrina assoma nos vocábulos preferenciais: “cidade atraente, cidade considerada, cidades, boa ordem, lindas praias, plenamente satisfeitas, f. 1 6 inesquecíveis dias passados, apreciado, boa, boa ordem e elevação, campo, cedros seculares banhados, cercadas de jardins, chuva miudinha e impertinente, chuvas recentes, especial, especial encanto, formosa ria, imediata condução, partilhando”.

O tema das visitas do dia ou excursionismo surgem nos vocábulos: “f. 1 excursão, excursão ao S. Martinho da Golegã, programa da excursão, rápida visita, uma ida a Fátima, um dia”.

Ocorrem, de igual modo, os meios de transporte mais usados nas deslocações: “comboio, (camionetes) alinhadas e numeradas, autocarro, automóvel, caminho, f. 1 autocarros, caminho de ferro, camioneta, excelente andamento”. Os locais associados aos meios de transporte mais usados são as “estação, f. 1 Chão de Maçãs (estação caminho de ferro), estação de Chão de Maçãs, estação de Fátima, estação de S. Bento, estação do Valado”.

As coordenadas temporais dos discursos aparecem nas formas verbais e nas palavras e expressões que indicam o tempo e as datas das viagens: “dia, 1939, 11 de junho de 1951, 2 dias, agosto de 1940, algumas horas (visita do dia), às 8h, dia 13, dia seguinte, em seguida, junho de 1949, junho, uns dias, setembro de 1942, setembro de 1946, setembro de 1958, f. 1. 1 hora, 22 VIII 1963, 23h, 24 de setembro de 1938, 24 e 25 de setembro de 1938, 24-IX-938, 25 de setembro de 1962, 2 horas, 30 de setembro de 1964, 3-e-4-de-maio-de-1947, 3horas, 8-de-dezembro-de-1954, 8h, 9-a-10-de-setembro-de-1939, 9-de-setembro-de-1969, 9-e-10-de-setembro-de-1939, 9h, à meia-noite, às 13h 15, às 14h e 50, às 23h 30, às 9h 25, à tarde, de véspera, dia 11, dia 13 de setembro de 1948, diariamente, diariamente, dias, domingo, hora conveniente, maio de 1938, maio de 1945, madrugada, meia-noite, noite cerrada, noite de 10 para 11 de novembro do ano de 1973, passado, pela manhã, pelas 8 horas, rapidamente, sem delongas, setembro de 1938, setembro de 1939, setembro de 1952, tempos remotos, um dia, verão de 1964, VIII 1963”.

As coordenadas espaciais ou locativas do eixo do discurso são transmitidas pelos topónimos, por nomes hagiográficos, pelas palavras e expressões, incluindo os lugares visitados do santuário em ascensão, associados ao culto mariano de Fátima e às práticas dessa mesma religiosidade: “Fátima (28 oc.), Cova da Iria (11 oc.), cerimónias, N.^a Sr.^a, peregrinação (f. 9), 3 pastorinhos da Serra de Aire, adoração ao Santíssimo sacramento, assistindo, Basílica, capelas, capelinha das Aparições, celebração, celebrada, celebrou-se, cerimónia, cerimónias-próprias, comunhão, decorreram, fiéis, exposto, findo, imagem, juventude católica feminina, lindos cânticos, Loca do Cabeço, local lugares das Aparições, Maria, missa, morreu (Cristo), piedosamente, programa, santuário, Valinhos, virgem Nossa Senhora, Sr.^a da Conceição, visitas, f. 1 3 pastorinhos, 3 pastorinhos da Fátima, 1^a-aparicção-de-nossa-senhora, actos-de-reparação-e-súplica, actos-litúrgicos, adeus-sempre, adoração-do-santíssimo, adoração-nocturna, 1^a-estação-da-via-sacra, altares, altifalantes, alumando-me, a Jesus, amo-vos, andor, anfiteatro, anjo branco de neve, anjo da paz, anjo de Portugal, 1.^a peregrinação a Fátima, bandeiras, baptizar, bastante sacrifício, bênção dos doentes, bênção dos doentes, bento, benzida, caminhos de Deus, campa rasa (pastorinhos), cantando, capela, capela do Carmelo, capela do fundador, capela dos túmulos, capela penitenciária, capelas imperfeitas, capelinha da memória, casa de formação missionária, casa de Lúcia, cerimónias da peregrinação, cerimónias do dia 13, cerimónias emocionantíssimas, chamada, ciências divinas e humanas, comemorar, com sermão, comungando, comungar, comungaram, comunguei, concentrando, concluir-se, conduzido, congregação mariana da Sé, conquista, conquista de Santarém, convite, coração de todos nós, corações inflamados, corpo docente da casa, correndo, Cova, creêm, creio, cruz, decorrendo, decorrido, deram a vida, destacando-se, destinada, destinadas, destino imortal, de todo o mal, devedora, diocesanas, diocese, direção paroquial da juventude católica feminina, direção nacional do Brasil, dirigida, dispensou, diversas ordens religiosas, diversas peregrinações, diversas vezes, diversos altares, diversos países, diversos sacerdotes, dois soldados desconhecidos, dois túmulos, dotada, dotado, duas alas, em silêncio, encerra, encerramento do ano santo, encerrando-se, encosta, encosta do Cabeço, enormes proporções, entoando-se, episcopado português, estações da via sacra do Calvário Húngaro, estrangeiros, extrema simplicidade e a pobreza, facto extraordinário, favores concedidos, fervorosamente, formando-se, formar alas, Francisco, freguesia Senhora da Conceição, glória, graças, grande animação, grande demonstração de fé, grande fervor, grande movimento, grande multidão, grande número de missas, grande peregrinação alemã, grande peregrinação anual, grandes peregrina-

nações, grandiosa manifestação de fé, guardas da polícia de segurança pública, habituais cerimónias, habituais e comovedoras invocações, horas aflitivas, igreja de Jesus, igreja de Santa, igreja dos congregados, imaculada alvura, imagem de Nossa Senhora, implorar, imponente manifestação de fé, imponentíssima manifestação, irmãs reparadoras do Sagrado Coração de Jesus, Jacinta, juventude católica feminina da diocese do Porto, livrar-nos, local bendito, local combinado, local das aparições de Nossa Senhora, Lúcia, lugar, madrinha de Portugal, mãe do céu, magoavam, maiores necessidades, maioria, maior interesse, maior recolhimento, maior recolhimento e fervor, maior recolhimento e piedade, mandada, mandado erigir, mão maternal, mãos dadas, mártir, meditações diárias, meditando, meu retiro espiritual, missa dos Congregados, missão, missa vespertina, missões, mocidade, multidão compacta, multidão era compacta, nossa devoção patriótica (expressão da propaganda salazarista), nossas almas, nossas intenções, numerosas dirigentes, numerosas ramificações, numeroso, numerosos canais, numerosos penitentes de joelhos, paroquiais, pastorinhos, pegamos (andor), pequenino templo, perdão, peregrinação a Fátima, peregrinação anual, peregrinação de 13-X-1951, peregrinação internacional da juventude católica feminina, peregrinações, piedade, poisou em Portugal, pomba do alto pombal (metáfora e imagem), preces, preces de acção de graças, procissão de Nossa Senhora, procissão de retorno, procissão do adeus, programa da peregrinação, recinto, recinto pedregoso e enlameado, recolhimento, recolhimento e fervor, religiosas, religiosas carmelitas alemães, reuniram, reuniram-se, rezando, rezando-se, sagrada comunhão, salvação das almas, santa, santíssima Trindade, santíssima virgem, santuário de Fátima, sarcófagos, Sé catedral do Porto, se celebrava, se destaca, se deu, se dirigem, se encerra, se encontra, se encontravam, se entoaram, se ergue, seguiam, seguida, seguido, seguinte, seguiram a pé, seguiu, sepultados, ser admirado, se rezou, serviço religioso, solenemente, (imagem de N.^a Sr.^a em) tamanho natural, templo, três pastorinhos, terra bendita, tesoureira (igreja de N.^a Sr.^a da Conceição), tomámos, tomando, via sacra, via sacra do calvário Húngaro, vigília nocturna, voou dos céus, votos feitos”. O tema da religiosidade, da devoção é, na verdade, o mais abundante.

Afloram as peregrinações dos visitantes estrangeiros do santuário de Fátima, através das formas: “f.1 França, nação, nacionais, nacionalidade, numerosa peregrinação americana, outros locais, repleta de estrangeiros, Rússia”.

Há ainda referência a atividades genéricas realizadas pela diarista, tanto religiosas como profanas veiculadas por vocábulos preferenciais, como: “(f. 9) peregrinação, aquisição, mercado, f. 1 algumas aquisições, algumas frutas, algumas lembranças, algumas obras, mercado local, retiro”. As ações são também transmitidas por formas verbais de verbos de atividade: “fazer, fazia, fiz, fizemos, fazendo, faziam, fez, realizadas, realizam, realizar, realizaram, realizou-se, trabalhava”.

Um outro tema é o dos locais do alojamento da peregrina nas suas deslocações turísticas e religiosas e as suas apreciações sobre os mesmos: “pensão sagrada família, casa da Senhora D. Adolfinha, (pensão) Catarino, pensão Católica, f. 1 (Hospital) ainda em construção, ainda em obras, alojada, alojei-me, atenciosos cuidados (D. Adolfinha), bastantes deficiências, bocados de madeira (alojamento Hospital), bom quarto, bom serviço, bons quartos, casa dos Retiros, alojadas, comodidade, deficiente instalação, deitámos, duas camas, em construção (Hospital), excelente noite, fiquei alojada, hospedados, hospedamo-nos, hospedei-me, hotel, janela, janela do quarto, maiores atenções e cuidados (D.a Adolfinha), maleta a servir de travesseira (Hospital), malas, melhor bem estar, parede incompleta, pavimento coberto de fitas, pensão, pensão dos 3 pastorinhos, pensão excelente, pequeno almoço, quarto N.º 39, repousei, repouso, tóco de vela (falta de condições no Hospital, 1938)”. Os verbos de estado: “dormi, dormir, estão, estava, ficamos” estão associados à hospedagem da turiperegrina.

Assoma também o tema dos locais de restauração com a apreciação dos repastos: “restaurante, sala, f.1 alimentação foi boa, almoçámos, almocei, almoço, após o jantar, até a hora de almoço, f. 1 bem servido, boas refeições, confraternizando, depois do almoço, depois do jantar, grande refeitório e cozinha, hora das refeições, hora de jantar, jantar, jantei, refeições, restaurante Aviz, se hospedara, se instalaram, servidas, serviu bem”.

O tema da rememoração transmitido por várias palavras e expressões dos hápax: “algumas-recor-dações-da-peregrinação-a-Fátima, fundas e inolvidáveis recordações, gratas recordações, melhor impressão, melhor lembrança, memoráveis visitas, recordado, recordando, recordar, saudosa lembrança, saudoso e comovido” conecta-se ao tema da escrita do diário: “apontamentos, apontamen-

tos da peregrinação, f. 1 apontamentos necessários, resumo da peregrinação” e ao dos verbos de intelecção: “f. 1 conhecer, conhecidas, conhecido, falando-nos, falava, falou, ouvimos, soubemos, transmite, transmitindo, transmitiram, transmitiu, vêem-se, vendo-se, ver”, associando-se aos vários sentidos (ouvir, ver), à cognição e produção linguística (conhecer, falar), estes verbos permitem-nos fazer a passagem para a análise do “eixo dos discursos no discurso”, isto é, do encaixe ou evocação doutros discursos do mesmo autor e de doutros locutores.

Os 12 diários de Maria Irma são diferentes discursos da mesma escrevente que dialogam entre si, remetendo duns para os outros. A diarista menciona as mesmas viagens em vários diários e completa informações duns e doutros nos diversos diários. O C10 é uma espécie de grande diário composto por uma síntese de todas as viagens feitas pela diarista, as quais foram relatados numa forma mais desenvolvida nos restantes diários. Trata-se numa circularidade interdiscursiva. O discurso mais abrangente C10 reescreve uma parte dos vários discursos específicos (C1 a C9).

Quanto a discursos explícitos doutros autores ocorrem as seguintes expressões – f. 1 (quadra) A. Correia de Oliveira (discurso doutro autor), f. 1 cancionero popular (discurso no discurso), nossa devoção patriótica (expressão da propaganda salazarista), nossas províncias ultramarinas (expressão da propaganda salazarista), nossos monumentos (expressão da propaganda salazarista), notável e histórico mosteiro, notável e incomparável trabalho artístico (discurso historiográfico do salazarismo), página viva da história de Portugal (expressão da propaganda do Estado Novo), pátria (expressão da propaganda salazarista), valor dos nossos (heróis) (discurso historiográfico do salazarismo).

O discurso historiográfico do antigo regime emerge ainda nos discursos da diarista através da convocação das personagens históricas emblemáticas da nação portuguesa, representado pelos grandes heróis, esquecendo, a título ilustrativo, a evocação da gente comum: “D. Pedro, Princesa Santa Joana, f. 1 (D. João I) 4-dos-seus-filhos, Afonso, D. Afonso Henriques, antepassados, D. Afonso V, D. Dinis e D. Isabel, D. Filipa de Lencastre, D. Fuas Roupinho, D. Henrique, D. Inês de Castro, D. João, D. João II, estátuas jazentes, filha de D. Afonso V, filho, foi coroado rei de Portugal, Henriques, heróis ignorados, João I, príncipe D. Afonso, santa rainha Isabel de Aragão, valor dos nossos”.

Ligado, por sua vez, à componente turística vigente e propagandeada na época da ditadura salazarista, despontam nos 23 discursos de Maria Irma os estereótipos do turismo nacional, com a promoção do litoral, das cidades e dos monumentos representativos da história do país. Sobressaem os locais turístico-culturais, os monumentos emblemáticos, aos heróis pátrios, e também a descrição de algumas partes constituintes do património material mais visitado e admirado na época: “abóbada, Aguda, Alcobaça, Espinho, Figueira da Foz, Granja, lindas praias, Portugal, f. 1 baixos-relevos alegóricos, barcos moliceiros, Barrinha de Esmoriz, Batalha de Aljubarrota, avistando, avistava, beleza da ria, belezas, belezas naturais, belo acidente natural, bonita, bonita cidade, costa, Costa Verde, curiosos barcos moliceiros (personificação), deslumbrada, deslumbrando, elegantes e aristocráticas moradias (personificação), encanta, encanta e deslumbra, encanto, grande maravilha da arquitetura, grande valor, grandiosa beleza arquitetónica, grandiosa obra de arte, grandioso mosteiro, histórica igreja de estilo românico, histórico castelo, inconfundível pitoresco (aveiro), inúmeros canais (Aveiro), linda praia, lindas praias do Atlântico, lindos prados verdes, Lisboa, mais notável dos monumentos de Portugal, mar de um azul magnífico, matas de choupos, montanhas da Beira, monumento, monumentos, Museu de Arte Sacra, muito conhecida, Nazaré, obra de arte, obras de arte, ondas encapeladas, Ovar, praia, praias da Costa Nova e da Barra, preciosas esculturas, região da Bairrada, repleta de beleza natural, resplandecente como o sol, romântico Mondego, salinas, Santarém, Sé Velha, singular beleza, situadas, S. João da Madeira, soberbo espectáculo do mar, tão lindo, terceira cidade do país, típicos barcos saveiros, vale do rio Lis, vasta sala, vastos canais espriados, verdadeiras maravilhas de arte, vitória”.

Alguns temas apresentam menos vocábulos preferenciais, sendo contudo muito significativos, por exemplo, o tema dos sentimentos e emoções dado por vocábulos e expressões: “f. 1 admiração, admirada, admirados, admirável, admirei, adoram, adoro, agradecer, alegria, amam, apreciado, apreciar, ardoroso, aspiram, emoção, entusiasmo, encanto, esperança, espero, grande agrado, imenso agrado, imenso gosto, impressão, impressionando-me, impressões, intensamente vividos, intenso, maior agrado, maior apreço, meu agrado, merecedores de admiração, satisfeita, satisfeitas, satisfizemos, vontade” e pelos verbos de sentimento: “gostei, f. 1 admirei, adoro, agradecer”.

O tema da guerra mundial que aparece apenas numa expressão, contudo numa frequência altamente privilegiada: f. 1 – “2ª-guerra-mundial”.

Outro tema significativo é o da crítica à turistificação do Santuário de Fátima, transmitido por “f.1 centro comercial, pouco edificante, transformação, tornar”.

Os advérbios em –mente são palavras plenas que indicam o modo como a locutora descreveu determinados eventos: “cuidadosamente, simultaneamente, f. 1 alegremente, artisticamente, excelentemente, geralmente, imediatamente, permanentemente, praticamente, previamente, principalmente, solenemente, somente, vagarosamente”.

Relativamente à gramática dos discursos do diário, mencionamos a título ilustrativo, as palavras gramaticais mais frequentes, como: “em, sua, todos, tudo, através, à volta, bastante, bem, desde, qual, quanto, quem, segundo, sob, sobre, f. 1 algumas, alguns, alias, antes, apenas, cedo, cerca, dumas, num”, entre outras; bem como a abundante adjetivação: “f. 1 enorme, ensinado, grande, habitual, imenso, impregnadas, incansável, incluído, incorporada, lindo, longa, numeroso, ótima, ótima, pedra branca, pegado, pitoresca, pitorescas, preenchida, simples, singela, situadas, só, soberbo, sozinha, vastos canais espalhados, vibrante”.

Mais alguns déicticos pessoais da 2.^a e 3.^a pessoas: “f. 1 ele, eles, nêle, vos”, assim como déicticos possessivos: “sua, f. 1 minhas (irmãs), nosso, tua” que apontam para a 1.^a e 2.^a pessoas do discurso.

Ocorrem ainda os déicticos discursivos: “f. 1 aquele, aqueles, aqui, naquela, nessa, nesta, etc.”

Mais alguns déicticos e expressões temporais: “f. 1 daquela época, de noite, então, etc.” e espaciais, locativos: “f. 1 aí, dali, daqui, etc.” Todas estas formas e expressões têm um valor estatístico significativo.

A análise discursiva efetuada, apesar de não estar completa, nem detalhada, pois estudamos tão-só o vocabulário preferencial, permite deslindar as traves temáticas que compõem a tessitura discursiva do diário de “Portugal-Fátima”.

Considerações finais

Os discursos presentes no diário analisado comprovam que as práticas de turiperegrinação de Maria Irma, tal como as dos dias de hoje, já eram “uma mestiçagem entre o sagrado e o profano”, congregando simultaneamente motivações espirituais e materiais (Pereiro 2017: 1471). Como motivações religiosas, emergiam o agradecimento de graças concedidas, o pedido de paz para o mundo, a oração pelo término da 2.^a guerra mundial. Como motivos turístico-culturais abundam as visitas ao património material construído (Portugal dos Pequeninos, Basílica, Capelas, Casas do Retiro em Fátima) e monumental (Mosteiro da Batalha, Mosteiro de Alcobaça, Castelo de Leiria) mais divulgado pelo turismo na época.

Como dissemos, o diário “Portugal-Fátima” compila um conjunto de pós-experiências das turiperegrinações a Fátima, nas quais a diarista, após o término das mesmas, refletia sobre as suas experiências e vivências, ocorridas quer durante as viagens quer no local de culto, e as eternizava através da escrita.

Ademais a leitura do citado diário faculta o acompanhamento da evolução das infraestruturas do santuário descritas pela escrevente. As suas narrativas permitiram constatar que o turismo religioso e espiritual praticado no Santuário de Fátima, nas décadas de 40-50, se turistificou, nos finais da década de 60, tornando-se num turismo de massas.

Atualmente, as viagens de turiperegrinação estão muito popularizadas graças ao peso do tradicional turismo religioso no turismo internacional. O Santuário de Fátima, em concreto, de acordo com um artigo publicado na Revista *Sábado* é o segundo local de culto mais visitado no mundo “foi visitado por 9,4 milhões de pessoas” em 2017 e é o “segundo local de culto católico mais visitado do mundo”⁸. O mesmo artigo esclarece que “De acordo com a Organização Mundial de Turismo, 300 milhões de turistas visitam anualmente os maiores locais religiosos em todo o Mundo. Este número é, no ponto de vista da OMT, o aumento de uma ‘curiosidade cultural’. Segundo estes nú-

meros, uma em cada quatro viagens é motivada por turismo religioso”, ou seja, as visitas aos locais de culto são cada vez mais turíperegrinações, pois têm como motivações a “curiosidade cultural” aliada à vertente religiosa.

Notas

- 1 Expressão da historiadora francesa Madeleine Foisil (1986), citado a partir de Lacoue-Labarthe, Isabelle; Mouysset, Sylvie: “De ‘l’ombre légère’ à la ‘machine à écrire familiale’”. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 35, 2012, URL: <http://clio.revues.org/10489>, p. 8. (Consultado em outubro de 2016).
- 2 Maria Irma esteve na Alsácia e na Suíça, em 1969 (C7), é provável que tenha trazido estes materiais nessa altura.
- 3 A edição paleográfica do diário “Portugal – Fátima” de Maria Irma Nunes de Sousa faz parte da nossa obra (2018): *Edição e Estudo dum Diário de Turíperegrinações ao Santuário de Fátima (1938 – 1973)*. Vila Real: Sodivir Edições do Norte, Lda.
- 4 De acordo com a gramática tradicional, as palavras gramaticais: os artigos, os determinantes, os pronomes, as preposições, as conjunções e as locuções.
- 5 Os vocábulos nocionais ou plenos são os nomes, os verbos, os adjetivos, os advérbios em –mente.
- 6 Para destacar os elementos segundo o emprego significativamente positivo ou negativo, utilizei o carregado para o primeiro caso e o carregado e itálico para o segundo.
- 7 São vocábulos nocionais ou plenos: os nomes, os verbos, os adjetivos, os advérbios em –mente.
- 8 Consulte-se “Só o Vaticano bate Fátima no turismo religioso”. Revista Sábado. Disponível em <https://www.sabado.pt/vida/detalhe/so-vaticano-bate-fatima-no-turismo-religioso> (consultado em 15-6-2018).

Referências bibliográficas

Fontes manuscritas

SOUSA, Maria Irma Nunes de C1 – Caderno de peregrinações a Fátima. De 13 de maio de 1938 a 11 de novembro de 1973.

___ C4 – Caderno de “apontamentos da excursão às Berlengas em 18 a 22 de agosto de 1963”, viagem ao Algarve, viagem a Fátima.

___ C7 – Caderno da viagem à Alsácia e à Suíça, de 17 de julho a 12 de agosto, 1969.

___ C10 – Caderno – Resumo de todas as viagens. (Antes de 1938 a 1973).

___ Álbum 1 (A1) Viagem de peregrinação a Lourdes, de 26 de agosto a 5 de setembro, 1958.

Fontes impressas

ADAM, Jean-Michel (2005): *La linguistique textuelle: introduction à l’analyse textuelle des discours*. Paris: Armand Colin.

(S.n.) (1953): *Álbum de Portugal: repositório gráfico das suas belezas naturais, seus monumentos e grandes obras realizadas para engrandecimento nacional*. (S.l.): O Século.

ALBERT, Jean-Pierre (1993): “Façons d’écrire. Approches anthropologiques de l’écriture ordinaire”. In: *Lire en France aujourd’hui*. Paris: Édition du Cercle de la Librairie: 183-206. Martine Poulain (direction de).

ARTIÈRES, Philippe (1998): Arquivar a Própria Vida, *Estudos Históricos 21. Revista História Contemporânea Brasil*, Rio de Janeiro: Instituto de Estudos Brasileiros – IEB / USP: 1-30. Tradução de Dora Rocha.

BARROS, Vera Gouveia (2016): *Turismo em Portugal*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

- BARTHES, Roland (1977): “Escritores e Escreventes”. In: *Ensaaios Críticos*. Lisboa: Edições 70: 205-215.
- ____ (s.d): *O prazer do texto*. Lisboa: Edições 70. Tradução portuguesa.
- BENVENISTE, Émile (1987): *O Homem na Linguagem*. Lisboa: Arcádia.
- CABRAL, Oliveira (s.d.): *Guia turística Ilustrada (Do Minho ao Algarve)*. Porto: Livraria Avis.
- CADET, Christiane; Charles, René; Galus, Jean-Luc (1990): *La communication par l'image*. Paris: Éditions Nathan.
- CAMLONG, André (1984): “Essai d’analyse sémiotique du sonnet VIII de Cláudio Manuel da Costa”. Separata *Arquivos do Centro Cultural Português*. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian: 115-147.
- ____ (1991): *Stablex Pratique. Indexation des Textes. Traitement Statistique des Lexiques. Extraction des Séquences. Création des Dictionnaires. Les Huit Contes en prose de Ch. Perrault*. Toulouse: Teknea.
- (S.n.) (1950): *Cartilha da Terra Portuguesa*. Lisboa: Edições S.N.I.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2000): Un archipiélago desconocido: Archivos y escrituras de la gente común, *Archivos*, 38 (4.º trimestre): 6-11.
- ____ (2001): *Cultura escrita y clases subalternas: una mirada española*. Gipuzkoa: Senda. (Ed.).
- CHANTAL, Suzanne (1944): *PORTUGAL, terres et gens*. Lisboa: Shell Portuguesa. Colaboração S.N.I.
- CROIX, Alain; Guyvarc’h, Didier (1990): *Guide de l’Histoire Locale: faisons notre histoire!* Paris: Seuil. (Direction de).
- CUNHA, Licínio; Abrantes, António (2013): *Introdução ao Turismo*. 5.ª edição atualizada e aumentada. Lisboa: Lidel – Edições Técnicas, Lda.
- DEKKER, Rudolf (2002^a): Introduction. In: *Egodocuments and history: autobiographical writing in its social context since the Middle Age*. Hilversum: Verloren: 7-20.
- ____ (2002b): Jacques Presser’s heritage: egodocuments in the study of History, *Memoria y civilización (MyC)*, 5, 13-37.
- FABRE, Daniel (1993) : *Écritures ordinaires*. Paris: Editions P.O.L. / Centre Georges Pompidou. (Dir.)
- FONSECA, Joaquim (1994): *Pragmática Linguística: introdução, teoria e descrição do Português*. Porto: Porto Editora.
- ____ (1996) *Introdução à Linguística Geral e Portuguesa*. Lisboa: Caminho
- FOUCAULT, Michel (1969): *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- JESUS, Eduardo Taborda de (2014): *História e Gestão do Turismo Católico: Pastoral quoad turismum*. 1.ª edição. Porto Alegre: DM Editora.
- (s.n.): (s.d.): *Le Portugal: en un clin d’oeil*. Lisbonne: Editions SNI.
- MARTÍNEZ CÁRDENAS, Rogelio (2011): *Turismo Espiritual: una alternativa de desarrollo para las poblaciones*. 1.ª edición. (S.l.): Universidad de Guadalajara. (Coordinación)
- PINTO, Arnaldo (s. d.): *Guia turística alfabética de Portugal Continental*. Porto: Livraria Avis.
- SANTANA, Maria Olinda Rodrigues (1990): *Dicionário do Português Básico*. Porto: Edições ASA, 1990. (Co-autoria)
- ____ (1995): *Um Estudo Estatístico-Lexical das Éclogas de Bernardim Ribeiro*. Vila Real: UTAD, 82 + LXXXVI p. (Série Didáctica — Ciências Sociais e Humanas, 6).
- ____ (1998): “O vocabulário das *Éclogas* de Bernardim Ribeiro”. Separata *Actas / Forum de Linguística e Didáctica das Línguas (26, 27 e 28 de Abril de 1995)*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro: 459-471.
- ____ (2000): *Dicionário de Metalinguagens da Didáctica*. Porto: Porto Editora. (Co-autoria)
- ____ (2000): *O Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação na aula de língua materna: análise estatístico-lexical dos contos “A Galinha”, “O Tesouro” e “Saga”*. Vila Real: UTAD, 156 p. (Série Didáctica. Ciências Sociais e Humanas; 26).
- ____ (2005): *Crónicas de António Alçada Baptista, Inês Pedrosa e Júlio Machado Vaz: estudo lexicométrico*. Vila Real: UTAD, 182 p. (Série Didáctica. Ciências Sociais e Humanas; 56).
- ____ (2005): “Crónicas de Alçada Baptista, Inês Pedrosa e Júlio Machado Vaz: uma análise lexicométrica”. *Estudos em Homenagem ao professor Mário Vilela (I e II volumes)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Volume 2: 731-745.

_____; COELHO, Francisco Xavier (2016): “O Santuário de Nossa Senhora do Fojo na Serra de Montemuro – Marian sanctuary dedicated to Our Lady of Refuge or Fojo in Montemuro mountain”. In *Santuários, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas*. Volume 6: 177-182.

_____. (2017): *Capela de Nossa Senhora do Fojo*. Castro Daire: Município de Castro Daire.

_____. (2018): *Edição e estudo dum diário de turíperegrinações ao santuário de Fátima (1938 – 1973)*. Vila Real: Sodivir Edições do Norte.

VILELA, Mário (1999): *Gramática da Língua Portuguesa: gramática da palavra, gramática da frase, gramática do texto/ discurso*. 2.ª edição. Coimbra: Livraria Almedina.

ZAPPAROLI, Zilda; CAMLONG, André (2002): *Do léxico ao discurso pela informática*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.

Bibliografia virtual

LACOUÉ-LABARTHE, Isabelle; Mouysset, Sylvie - «De ‘l’ombre légère’ à la ‘machine à écrire familiale’», *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 35, 2012, URL: <http://clio.revues.org/10489>: 7-20. (Consultado em outubro de 2016).

MELÍCIAS, André Filipe Vítor (2015): *O Sistema de Informação Arquivística do Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima*. Lisboa: Universidade de Lisboa. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa: PDF. [Disponível In: Repositório Universidade de Lisboa. Consultado em fevereiro de 2018].

PEREIRO, Xerardo (2017): Turíperegrinos portugueses no Caminho Português Interior de Santiago de Compostela, *Revista Turismo e Desenvolvimento - Journal of Tourism and Development*, ISSN: 1645-9261; e-ISSN: 2182-1453. [Disponível em: <http://revistas.ua.pt/index.php/rtd/article/view/6816/5325>. Vol. 27/28: 413-423. Consultado em março de 2018]

PEREIRO, Xerardo (2017): “La desdiferenciación entre turismo y peregrinación: turíperegrinos en el Camino Portugués Interior de Santiago de Compostela”, em Santamarina, Beatriz (coord.): *Atas do XIV Congresso de Antropologia da FAAEE (Federação de Associações de Antropologia do Estado Espanhol)*. Universitat de Valencia, de 5 a 8 de setembro de 2017. Valencia: Universidade de Valencia ISBN: 978-84-9133-096-6. [Disponível em <http://congresoantropologia-valencia.com/wp-content/uploads/2017/09/XIV-Congreso-Antropologia-PRE-PRINT.pdf>: 1468-1483. Consultado em outubro de 2017].

SANTANA, Maria Olinda Rodrigues; COELHO, Francisco Xavier. “O Santuário de Nossa Senhora do Fojo na Serra de Montemuro - Marian sanctuary dedicated to Our Lady of Refuge or Fojo in Montemuro mountain.” *Santuários, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas*, 6, 1, (2016): 177-182. [Disponível em http://www.ccspt.it/web/santuarios2016/programma%20e%20pdf%20vari/pdf_articoli/santana%20coelho.pdf. Consultado em outubro de 2017].

(S.n.) (2018): “Só o Vaticano bate Fátima no turismo religioso”, *Revista Sábado*. Disponível em <https://www.sabado.pt/vida/detalhe/so-vaticano-bate-fatima-no-turismo-religioso> (consultado em 15-6-2018).

Anexos

Anexo 1

Extrato Vocabulário por Ordem Decrescente “Diário Portugal – Fátima”

Mots	Tot	T ¹	T2	T3	T4	T5	T6	T7	T8	T9	T10	T11	T12	T13	T14	T15	T16	T17	T18	T19	T20	T21	T22	T23
a	152	24	13	12	19	6	2	2	2	0	9	1	0	1	3	16	0	3	24	4	0	7	0	0
de	90	10	14	14	7	1	0	0	1	0	5	1	1	1	6	8	1	1	12	2	0	3	0	0
em	85	12	6	3	5	5	2	4	3	2	4	1	2	3	7	2	2	2	11	2	1	1	0	0
o	84	8	7	11	6	8	2	2	2	0	3	0	2	0	3	6	1	1	17	0	0	2	0	0
e	67	13	6	8	6	1	0	0	2	0	2	0	0	1	2	9	0	1	10	2	0	2	0	0
que	67	7	6	8	7	0	1	1	2	0	2	1	1	2	1	9	0	4	10	0	0	1	0	0
com	56	13	2	8	9	6	2	1	0	1	1	0	0	0	2	5	0	1	3	1	0	1	0	0
para	47	6	2	7	3	2	0	0	1	1	2	1	0	0	1	2	1	1	10	3	0	3	0	0
à	34	4	3	1	6	1	0	1	1	0	0	0	0	0	1	2	0	0	8	2	0	4	0	0
no	34	3	2	1	3	3	0	0	0	0	2	1	1	2	5	2	1	0	2	1	2	1	0	0
as	32	8	4	1	3	1	1	0	1	0	0	0	0	1	1	2	0	1	5	1	0	0	0	0
da	32	5	2	3	5	2	1	0	0	0	1	0	0	0	0	5	0	0	4	0	0	3	0	0
os	31	3	3	3	3	0	1	0	0	1	1	0	1	0	0	3	0	0	8	1	0	3	0	0
na	30	0	4	3	3	0	0	1	2	1	2	1	1	1	2	0	1	0	3	1	0	1	0	0
Fátima	28	0	1	1	0	2	1	1	2	1	1	1	1	1	2	1	1	1	5	1	1	1	0	0
onde	28	4	4	4	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	1	4	2	0	3	0	0
ao	26	4	3	5	3	1	0	0	0	0	2	0	0	0	2	0	1	1	1	2	0	1	0	0
do	26	2	4	0	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2	3	0	3	8	1	0	0	0	0
Maria	22	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0
Irma																								
pela	21	4	3	1	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	4	3	0	0	2	0	0	2	0	0
foi	19	2	3	1	1	1	0	0	0	0	1	1	0	0	0	4	0	0	5	0	0	0	0	0
por	17	4	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1	1	1	4	0	0	0	0	0
às	16	1	5	2	4	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0
uma	16	2	2	1	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	1	3	2	0	2	0	0
das	15	1	0	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	1	6	0	0	1	0	0
nos	15	3	2	3	4	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
Porto	15	2	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	1	2	1	2	0	1	0	0
um	15	2	1	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	6	0	0	1	0	0
mais	14	2	0	1	1	1	2	0	0	0	1	0	0	0	0	2	0	1	2	1	0	0	0	0
não	13	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	1	5	0	0	0	0	0	0
se	12	1	1	1	3	0	0	0	1	0	0	0	0	1	1	1	0	0	2	0	0	0	0	1
Cova da	11	1	1	0	1	1	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	2	0	0
Iria																								

Anexo 2

Frequência 2

1939, pensão sagrada família, 11 de junho de 1951, 2 dias, 3 pastorinhos da Serra de Aire, abóbada, adoração ao Santíssimo sacramento, África, agosto de 1940, Aguda, Alcobaça, algumas horas, alinhadas e numeradas, almoçámos, alojadas, apontamentos, apontamentos da peregrinação, aquele, aqueles, aqui, aquisição, às 8h, assistindo, através, autocarro, automóvel, à volta, Basílica, bastante, bem, boa ordem, caminho, capelas, capelinha das Aparições, casa, casa da Senhora D. Adolfinha, celebração, celebrada, celebrou-se, cerimónia, cerimónias-próprias, chegada, chegamos, comunhão, conduziram, convidada, cuidadosamente, dando, decorreram, deixaram-me, descansar, desde, deu-

-se, dia 13, dia seguinte, directos, dormi, dormir, D. Pedro, dum, em seguida, entre, Espinho, estação, estão, estava, eu, exposto, fazer, fazia, ficamos, fiéis, Figueira da Foz, findo, fiz, fizemos, formada, gostei, Granja, guardando, igualmente, imagem, indo, Jardim Botânico, junho de 1949, junho, juventude católica feminina, lindas praias, lindos cânticos, livre, Loca do Cabeço, local lugares das Aparições, mandado, manhã, Maria, Maria José, mas também, me, mercado, minha, Miramar, missa, morreu, Mosteiro da Batalha, mundo, não só, nesse, ocupei, orar, ou, outra, outras, outro, país, paisagem, parti, passagem, passando, passar, pensão Catarino, pensão Católica, piedosamente, plenamente satisfeitas, podendo, Portugal, Princesa Santa Joana, principiou, programa, próprias, qual, quanto, quem, recolhi, regressámos, restaurante, sala, santuário, são, séculos, se encontram sepultados, segui, seguiu-se, segundo, Sr.^a da Conceição, ser, setembro de 1942, setembro de 1946, setembro de 1958, seu marido, sido, simultaneamente, sob, sobre, subimos, súplica, tinha, tinham, tomado, tomei, túmulo, uns dias, Valinhos, virgem Nossa Senhora, visitado, visitas, vitória de Aljubarrota, volta.

Anexo 3

Frequência 1 - hápax

1 hora, 22 VIII 1963, 23h, 24 de setembro de 1938, 24 e 25 de setembro de 1938, 24-IX-938, 25 de setembro de 1962, 2 horas, 30 de setembro de 1964, 3-e-4-de-maio-de-1947, 3horas, 3-pastorinhos, 3-pastorinhos-da-fátima, 4-dos-seus-filhos, 6-inesquecíveis-dias-passados, 8-de-dezembro-de-1954, 8h, 9-a-10-de-setembro-de-1939, 9-de-setembro-de-1969, 9-e-10-de-setembro-de-1939, 9h, 9km-de-distância, 1^a-aparição-de-nossa-senhora, abala, abundando, A. Correia de Oliveira (discurso dentro do discurso), actos-de-reparação-e-súplica, actos-litúrgicos, adeus-sempre, admiração, admirada, admirados, admirável, admirei, adoração-do-santíssimo, adoração-nocturna, adoram, adoro, 1^a-estação-da-via-sacra, afastados, Afonso, D. Afonso Henriques, agradecer, 2^a-guerra-mundial, aí, ainda, ainda em construção, ainda em obras, alegremente, alegria, algumas, algumas aquisições, algumas frutas, algumas lembranças, algumas obras, algumas raparigas, algumas recordações-da-peregrinação-a-Fátima, alguns, alias, alimentação foi boa, almocei, almoço, alojada, alojei-me, altares, altifalantes, alumando-me, amam, amarelecida, ambiente calmo, à meia-noite, amigos, amor a Jesus, amo-vos, andor, anfiteatro, anjo branco de neve, anjo da paz, anjo de Portugal, antepassados, antes, antiga cidade, antigo convento, antigo convento de Jesus, antigo paço real, aparecendo, apeámos, apenas, 1.^a peregrinação a Fátima, apontamentos necessários, após o jantar, apreciado, apreciar, aproveitando-o, ardoroso, artisticamente, às 13h 15, às 14h e 50, às 23h 30, às 9h 25, aspiram, assegurar, assente, assistir, associadas, à tarde, até a hora de almoço, atenciosos cuidados, atestar, atingimos, atingir, atravessando, autocarros, aviso da sua presença, avistando, avistava, avultando, baixos-relevos alegóricos, bandeiras, baptizar, barcos moliceiros, Barrinha de Esmoriz, bastante sacrifício, bastantes deficiências, Batalha de Aljubarrota, beleza da ria, belezas, belezas naturais, belo acidente natural, bem servido, bênção dos doentes, bênção dos doentes, bandido, bento, benzida, boa, boa ordem e elevação, boas refeições, bocados de madeira, bois inteiros, bom quarto, bom serviço, bonita, bonita cidade, bons quartos, cadetes da escola de guerra, caía, caminho da ida, caminho de ferro, caminhos de Deus, camioneta, campa rasa, campo, cancionero popular, canseiras, cantando, capela, capela do Carmelo, capela do fundador, capela dos túmulos, capela penitenciária, capelas imperfeitas, capelinha da memória, casa de formação missionária, casa de Lúcia, casa dos Retiros, cedo, cedros seculares banhados, celebrando-se, centro comercial, cerca, cercadas de jardins, cerimónias da peregrinação, cerimónias do dia 13, cerimónias emocionantíssimas, chamada, Chão de Maçãs, chegada de pessoas de família, chegadas, chegado, chegam, chegar, chegaram, chuva miudinha e impertinente, chuvas recentes, cidade atraente, cidade considerada, cidades, ciências divinas e humanas, clássica paragem, claustros, cobre, cofre, colado, combinado, começou, comemorar, comigo, comodidade, comparemos, componentes, com sermão, comungando, comungar, comungaram, comunguei, concentrando, concluir-se, conduzido, confere, confraternizando, congregação mariana da Sé, conhecer, conhecidas, conhecido, conjunto, connosco, conquista, conquista de Santarém, conseguindo, considerada, constituem, constituíram, constituiu, contendo, conversão dos pecadores, convidados, convidou-os, convite, coração de todos nós, corações inflamados, corpo, corpo docente da casa, correndo, costa, Costa Verde, costumado, Cova, creêm, creio, cruz, cuja, curiosos barcos moliceiros, dado, D. Afonso V, dali, dando-lhes, dão-lhes, daquela época, daqui, dar, D. Dinis e D. Isabel, decorrendo, decorrido, deficiente instalação, deitámos, deixando, deixei, demora, demorada, demos, de noite, de passagem, depois de, depois do almoço,

depois do jantar, deram a vida, de saúde mais robusta, descansar da viagem, descanso, descanso anterior, desembarcámos, deslocado, deslocar-se, deslumbrada, deslumbrando, destacando-se, destas, destinada, destinadas, destino imortal, de todo o mal, devedora, deveras, de véspera, D. Filipa de Lencastre, D. Fuas Roupinho, D. Henrique, dia 11, dia 13 de setembro de 1948, diáriamente, diariamente, dias, digna, D. Inês de Castro, diocesanas, diocese, direção paroquial da juventude católica feminina, direção nacional do Brasil, directa, direita, diretamente, dirigida, dirigimo-nos, dirigimos, dispensou, dispusemos, diversas ordens religiosas, diversas peregrinações, diversas vezes, diversos altares, diversos países, diversos sacerdotes, D. João, D. João II, doado, dois soldados desconhecidos, dois túmulos, domingo, dotada, dotado, duas alas, duas camas, dumas, dum lado, eis-me, ele, elegantes e aristocráticas moradias, elemento, eles, embora, em construção, emoção, em silêncio, encanta, encanta e deslumbra, encanto, encerra, encerramento do ano santo, encerrando-se, encontra, encontrando-se, encontrar-me, encontrava-me, encontrava-se, encontro marcado, encosta, encosta do Cabeço, enorme, enormes proporções, ensinado, então, entoando-se, entusiasmo, episcopado português, espairar, especial, especial encanto, esperam, esperança, esperando-nos, esperavam, esperavam-nos, esperei, espero, esplêndido miradouro, estação de Chão de Maçãs, estação de Fátima, estação de S. Bento, estação do Valado, estações da via sacra do Calvário Húngaro, estado, estando, estas, estátuas jazentes, estrada, estrangeiros, exausta de cansaço, exaustivo trabalho, excelente andamento, excelentemente, excelente noite, excursão, excursão ao S. Martinho da Golegã, existentes, expressiva trova, extrema simplicidade e a pobreza, facto extraordinário, falando-nos, falava, falou, fatigada, fatigadas, favores concedidos, fazendo, faziam, fervorosamente, festa, fez, filha de D. Afonso V, filho, finda, fiquei alojada, foi coroado rei de Portugal, fora, forçoso, formando-se, formar alas, formosa ria, formosíssima e expressivo monumento escultórico, fornecidas, França, Francisco, freguesia Senhora da Conceição, fundação, fundado, fundas e involvidáveis recordações, garante, Geneviève Haegel, geral, geralmente, glória, gosar, gosei, gosto, graças, grande, grande agrado, grande animação, grande demonstração de fé, grande fervor, grande maravilha da arquitetura, grande movimento, grande multidão, grande número de missas, grande peregrinação alemã, grande peregrinação anual, grandes peregrinações, grande refeitório e cozinha, grande valor, grandiosa beleza arquitetónica, grandiosa manifestação de fé, grandiosa obra de arte, grandioso mosteiro, grandioso seminário do verbo divino, gratas recordações, grupo de raparigas, guardámos, guardas da polícia de segurança pública, há, habitado, habituais cerimónias, habituais e comovedoras invocações, habitual, habitual percurso, havíamos, Henriques, heróis ignorados, histórica igreja de estilo românico, histórico castelo, hora conveniente, hora das refeições, hora de jantar, horas afitivas, hospedados, hospedamo-nos, hospedei-me, hotel, ia, iam, ida, igreja de Jesus, igreja de Santa, igreja dos congregados, imaculada alvura, imagem de Nossa Senhora, imediata condução, imediatamente, imenso, imenso agrado, imenso gosto, impetração, implorar, imponente manifestação de fé, imponentíssima manifestação, impregnadas, impressão, impressionando-me, impressões, incansável, incluído, incluindo, inconfundível pitoresco, incorporada, indicações, inexprimíveis sentimentos de grande emoção, infante Santo D. Fernando, iniciou-se, inscrições, integrada, intensamente vividos, intenso, interior, internarem-se, intitulado-se, inúmeros canais, irmãs reparadoras do Sagrado Coração de Jesus, Jacinta, janela, janela do quarto, jantar, jantei, jazida real, João I, junho de 1941, juntar-nos, juventude católica feminina da diocese do Porto, lado, levado, levaram, levei-a, lhe, lhes, linda praia, lindas praias do Atlântico, lindo, lindos prados verdes, Lisboa, livrar-nos, local, local bendito, local combinado, local das aparições de Nossa Senhora, longa, longe da guerra, Lúcia, lugar, madrinha de Portugal, madrugada, mãe do céu, magoavam, maio de 1938, maio de 1945, maior agrado, maior apreço, maiores atenções e cuidados, maiores necessidades, maioria, maior interesse, maior recolhimento, maior recolhimento e fervor, maior recolhimento e piedade, mais notável dos monumentos de Portugal, mais tarde, mal, maleta a servir de travesseira, malas, mandada, mandado erigir, maneira, mantenha, mão maternal, mãos dadas, maravilhada, maravilhoso o cenário, maravilhoso rendado, marcado, marchar, mar de um azul magnífico, Maria Antónia, mártir, matas de choupos, meditações diárias, meditando, meia-noite, melhor bem estar, melhores, melhor impressão, melhor lembrança, memoráveis visitas, menor apoio, mercado local, mercês concedidas, merecedor, merecedora, merecedores de admiração, mestre de Avis, meu agrado, meu labor profissional, meu retiro espiritual, milhares de cones, milhares de fiéis piedosos, minhas irmãs, minúcia, missa dos Congregados, missão, missa vespertina, missões, mocidade, moiros, montanhas da Beira, monumento, monumentos, morto, mosteiro de Nossa Senhora da Vitória, mouros, movimento, muitas, muito conhecida, muitos, multidão compacta, multidão era compacta, munida, munidas de farnel, Museu de Arte Sacra, nação, nacionais, nacionalidade, nada

perder, naquela, Nazaré, necessitando, necessitava, nêle, nessa, nesta, ninguém, no chão, noite cerrada, noite de 10 para 11 de novembro do ano de 1973, nossa devoção patriótica, nossas almas, nossas intenções, nossas províncias ultramarinas, nosso, nossos monumentos, notável e histórico mosteiro, notável e incomparável trabalho artístico, noviça, num, número, numerosa peregrinação americana, numerosas dirigentes, numerosas ramificações, numeroso, numerosos canais, numerosos penitentes de joelhos, O, obra de arte, obras de arte, ocupados, oferece, olhar, ondas encapeladas, ótima, ótima disposição, orar pela paz, organizando-se, original, ótima, outrora, outros locais, ouvimos, Ovar, página viva da história de Portugal, paisagem do percurso, parámos, parando, parede incompleta, pároco reverendo padre Matos Soares, paroquiais, partia, partíamos, partida, partilhando, passado, passeio, pastorinhos, pátria, pavimento coberto de fitas, peço-vos, pedra branca, pegado, pegamos, pela manhã, pelas 8 horas, pelos, Península Ibérica, pensão, pensão dos 3 pastorinhos, pensão excelente, pensão sagrada família, pequena, pequena digressão, pequenas férias, pequenas férias passadas, pequenino, pequenino templo, pequeno almoço, pequeno passeio, percorrendo, percorri, perdão, perdemos, peregrinação a Fátima, peregrinação anual, peregrinação de 13 X 1951, peregrinação internacional da juventude católica feminina, peregrinações, permanecemos, permanecido, permanentemente, permitiu, piedade, pitoresca, pitorescas, poisou em Portugal, pomba do alto pombal, ponto, por aí a diante, pouco demorada, pouco edificante, poucos, praia, praias da Costa Nova e da Barra, praticamente, preces, preces de acção de graças, preciosas esculturas, preenchida, prende a atenção, preocupações, presença, presentes, pretendíamos, previamente, primas, primas do Brasil, primazia, principalmente, príncipe D. Afonso (discurso que remete para o discurso histórico da nação portuguesa), principiaram, principiei, procissão de Nossa Senhora, procissão de retorno, procissão do adeus, procurando, procurava, proferindo, programa da excursão, programa da peregrinação, progresso, promovida, proporcionar, próprio, prosseguindo, pude, pudesse, quais, qualidade, qualquer, quarto N.º 39?, raparigas, rapidamente, rápida visita, razões, realizadas, realizam, realizar, realizaram, realizou-se, recebida, recinto, recinto pedregoso e enlameado, recolhemos, recolhimento, recolhimento e fervor, reconduziu, recordado, recordando, recordar, recorreu, refeições, região da Bairrada, regresssei, regresso das Berlengas, regresso do Algarve, reino de Portugal, relativamente, religiosas, religiosas carmelitas alemães, relíquias, rematando, repleta de beleza natural, repleta de estrangeiros, repousei, repouso, representar, reproduzindo, reservada, residência permanente, resplandecente como o sol, restaurante Aviz, restos mortais, resumo da peregrinação, retiro, retomei, retorno, reuniram, reuniram-se, revestiram, rezando, rezando-se, rico, rodeia, romântico Mondego, rumo, Rússia, sábado, sagrada comunhão, saí, saindo, sair, sala do Capítulo, salinas, salvação das almas, santa, santa rainha Isabel de Aragão, Santarém, santíssima Trindade, santíssima virgem, santuário de Fátima, sarcófagos, satisfeita, satisfeitas, satisfizemos, saudosa lembrança, saudoso e comovido, se assavam, Sé catedral do Porto, se celebrava, se destaca, se deu, se dirigem, se encerra, se encontra, se encontravam, se entoaram, se ergue, seguiam, seguida, seguido, seguinte, seguiram a pé, seguiu, se hospedara, se instalaram, sem delongas, sem fadiga, sempre admirada, sempre de pé, se passaram, se preparam, sepultados, ser admirado, se rezou, Serra de Aire, Serra de Lorvão, serviço religioso, servidas, serviu bem, setembro de 1938, setembro de 1939, setembro de 1952, se vêem, Sé Velha, símbolo, simples, singela, singular beleza, situadas, S. João da Madeira, só, soberbo espectáculo do mar, solenemente, solicito, somente, soubemos, sozinha, suficientes, talvez, tamanho natural, tantos, tão lindo, templo, tempo livre, tempos remotos, tens, terceira cidade do país, terminaram, terra bendita, tesoureira, teve, típicos barcos saveiros, tive, tivemos, tivesse, tóco de vela, todas de uniforme, tomámos, tomando, tornar, trabalhada, trabalhava, transformação, transmite, transmitindo, transmitiram, transmitiu, três pastorinhos, trouxe, tua, turnos, último, uma ida a Fátima, um dia, vagorosamente, vai, vale do rio Lis, valor dos nossos, várias, vasta área, vasta sala, vastos canais espriados, vêem-se, veio, vendo-se, venerada, ver, verão de 1964, verdadeiras maravilhas de arte, verificando-se, vez, vi, via sacra, via sacra do calvário Húngaro, vibrante, viemos, vigília nocturna, VIII 1963, vim, vinde, vir, visita obrigatória, visto, vitória, vivas, vivem, voltámos, voltar, voltei, vontade, voou dos céus, vos, voto, voto nacional, votos feitos.

Laboratorio
Paisajes Culturales Sagrados
Castilla y León

