

Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua

Ecology, Religious Practices and Identities Related to Water

Ángeles Valencia García
UNED. Madrid

RESUMEN

Los conflictos generados a partir de la gestión sobre el agua se han resuelto mediante un continuado proceso de apropiación simbólica o material de los lugares en los que el control, distribución y selección de las aguas planteaba problemas. La situación de las ermitas marianas como eje de resolución simbólica de conflictos terrenales, como los derivados de los litigios por límites entre pueblos, es una constante reiterada. La vinculación entre culto mariano y agua pone de manifiesto la existencia de intereses más o menos implícitos de una parte de la población que utiliza el dominio de los símbolos como instrumento de dominación real a través de la construcción de modelos identitarios locales o microcomarcales. Un cierto tipo de saber ha sido utilizado para generar una práctica social que, finalmente, se transforma en ideología. Así, las creencias están relacionadas tanto con factores ecológicos y económicos, como con otros referentes a la organización social. Las prácticas religiosas relacionadas con las fuentes consideradas milagrosas propician un modo de pensamiento; las fuentes, los ríos y los manantiales no son meros objetos de la naturaleza, sino hitos fundamentales de mapas cognitivos del entorno social y ambiental

Palabras clave: Agua; Género; Culto mariano; Identidad; Religiosidad popular.

SUMMARY

Conflicts arising around the management of water are frequently resolved through a continuous process of symbolic or material appropriation of those places where the control, distribution and selection of water poses problems. The case of hermitages devoted to the Virgin Mary which serve as a crucial axis for the symbolic resolution of earthly conflicts, as is the case of those related to the administrative borders between neighbouring villages, is a constant. The link between the cult of the Virgin Mary and water shows the existence of more or less explicit interests of a part of the population in us-

ing symbolic control to achieve real and material domination through the construction of identity models, both locally and on a wider scale. A certain kind of knowledge is used to generate a social practice which, in turn, is transformed into ideology. Beliefs are thus linked to both economic and ecological factors, as well as to other referents of social organization. The religious practices associated with miraculous springs promote a certain way of thinking: springs, rivers and wells are not exclusively natural objects, rather they are fundamental mental maps of the social and environmental context.

Key Words: Water; Gender; Cult of the Virgin Mary; Identity; Popular Religion.

Acercarse a analizar las relaciones que los grupos humanos tienen con el agua es introducirse en un mundo en el que los tópicos se superponen de tal manera que resulta difícil esquivarlos. No es inusual que comedidos discursos que ponderan la importancia que el agua tiene para cualquier forma de vida inserten, sin distinción aparente del plano significativo, referencias a propiedades amnióticas que abandonan lo meramente biológico para confundirse con lo bautismal. Y, de la misma manera, discursos que alientan contra el avance de la desertización se entremezclan con cuestiones filosóficas o teológicas relacionadas, a su vez, con la purificación que el líquido elemento por antonomasia tiene en las más diversas religiones del mundo. Con todo, tales discursos no resultan particularmente problemáticos si, pretendiendo una visión holística, se generan en síntesis amplias que, compartiendo estrategias de investigación, aborden aspectos diferentes de la cuestión desde presupuestos epistemológicos compatibles. Sin embargo, cuando esta premisa inicial se subvierte, el resultado suele ser una mixtura de agradable apariencia pero que genera contradicciones a poco que se analice con rigor.

En este sentido, el presente artículo parte de la premisa de que el análisis de hidromitos, de leyendas o aún de la paremiología que la antropología social puede llevar a cabo manifiesta cómo ciertas creencias religiosas, tomando esta expresión en su sentido más amplio, están relacionadas directamente con prácticas sociales que, a su vez, se vinculan a intereses no explícitos de una parte de la sociedad sobre el control, gestión y usos del agua. Ahora bien, las páginas que siguen no pretenden mostrar la forma en que operan de manera genérica los discursos que se enfrentan con el problema de la gestión, cabe decir el control, de un recurso que se presenta como escaso y, en demasiadas ocasiones, es fuente de conflicto¹. Antes bien,

¹ Conviene señalar, no obstante, que, a pesar de que las magnitudes internacionales que dichos conflictos han adquirido en los últimos años han hecho que no pocos pensadores y analistas vaticinen con preocupación que los conflictos bélicos centrados en

utilizando una escala geográfica reducida, cual es la provincia de Ávila, pre-tendo mostrar acudiendo a la práctica etnográfica cómo se han resuelto dichos conflictos mediante un lento, pero continuado, proceso de apropiación simbólica o material de los lugares en los que el control del agua resultaba primordial para el mantenimiento de las estructuras sociales, económicas y ambientales. Por lo mismo, aunque este tipo de reflexiones pueden suponer un adecuado punto de partida para comprender las formas en que diversas culturas han organizado sus recursos a partir de las relaciones sociales establecidas en función del control, distribución y selección de las aguas, el objeto de la que aquí persigo es mucho más modesto y se centra, no tanto en el análisis de los aspectos ecológicos o económicos, sino de algunos aspectos de la dimensión simbólica presente en esa organización en nuestra sociedad. Es decir, más que fijarme en el agua como símbolo, en tiempos de sequía y de disputas o acuerdos en torno a su control, pretendo, continuando con lo mostrado en otros trabajos previos sobre la misma materia (Valencia 2006), examinar la utilización de un cierto saber para generar un tipo de práctica social que, finalmente, puede haberse transformado en ideología.

NUESTRA SEÑORA DE LAS FUENTES

En la provincia de Ávila, como en tantos otros lugares, la macrotoponimia es abundante en referencia a lugares “naturales” cuya denominación se refiere específicamente al agua, bien a su ausencia (Aldeaseca), su presencia estacional (El Bohodón, Sinlabajos), su nacimiento (Cabezas del Pozo, Fontiveros, Fuente el Saúz, Fuentes de Año) o su proximidad a cauces menores (Riocabado, Riofrío, San Pedro del Arroyo, Santa María del Arroyo) o mayores (Barco de Ávila, San Bartolomé de Tormes, Solana de Ríoalmar, San Esteban de Zapardiel, Santa María del Tiétar, San Bartolomé de Corneja, San Miguel de Corneja, Villar del Corneja, etc...). Una mirada más precisa a la toponimia permite descubrir, igualmente, referencias que vinculan los cultos marianos con las fuentes y ríos: Nuestra Señora de la Vega, Nuestra Señora de Valsordo, Nuestra Señora de Riondo, Nuestra Señora de las Fuentes o, Nuestra Señora de la Fuente Santa, entre otros. Esta mención resulta pertinente por cuanto hace ya dos décadas W. Christian puso de manifiesto cómo

el control de las aguas se irán extendiendo paulatinamente, existe una línea de pensamiento que intenta mostrar cómo una adecuada gestión de las aguas puede convertirse en instrumento idóneo para la construcción de la paz y la cohesión social (Al respecto pueden verse, entre otros documentos, los informes trienales desarrollados al amparo de la UNESCO a través del programa *UN-wide World Water Assessment Programme*).

uno de cada cinco hallazgos de una imagen de la Virgen tuvo lugar en una fuente o en un pozo (Christian 1990: 31). La constatación de que los cultos señalados se ligan a procesos de identidad comarcal más que local, pone de manifiesto que la sacralización de fuentes, pozos, veneros y manaderos puede insinuar información sobre intereses diversos que pueden vehicular su diferencia a través de la centralidad otorgada a las aguas.

Aunque es posible hallar la advocación a la Virgen de las Fuentes en diversos lugares de España, su devoción se encuentra básicamente en dos comunidades autónomas: Aragón y Castilla y León. En la primera los turistas frecuentan tanto los frescos con que Francisco de Goya decoró la ermita de la Virgen de la Fuente en la localidad de Muel, en Zaragoza, junto a la llamada “autovía del mudéjar”, como el antiguo monasterio cartujo de Nuestra Señora de las Fuentes sito en las cercanías de Sariñena y que también es conocido como la Cartuja de los Monegros. Menos frecuentada, pero también en Aragón, se halla la advocación en la localidad turolense de Peñarroya de Tastavins (Teruel). En Castilla y León, la advocación se encuentra principalmente en la vallisoletana Tierra de Campos (Aguilar de Campos, Villalón de Campos, Villalba de los Alcores) y en Ávila donde se hallan el pequeño humilladero, prácticamente en desuso, de Nuestra Señora de la Fuente en Cardeñosa y, sobre todo, la ermita de Nuestra Señora de las Fuentes en la localidad abulense de San Juan del Olmo².

Ésta se encuentra enclavada junto a un paso montañoso que permite la comunicación entre el Valle Amblés y la Sierra de Ávila, en el centro de la provincia del mismo nombre justamente sobre un manadero de agua que da nacimiento al río Almar (u Olmar). Aunque el templo actual sustituyó en el siglo XVII a un eremitorio ya desaparecido, lo cierto es que existen referencias al culto en este lugar que se remontan hipotéticamente a la época romana³ y que la ligan a su vez a poblaciones medievales ya desaparecidas

² Aunque ermita y santuario no son términos estrictamente equivalentes, en las páginas que siguen voy a utilizarlos indistintamente. Generalmente las ermitas se relacionan con devociones locales y se encuentran aisladas, con independencia de su distancia al pueblo al que se ligan. Sin embargo, los santuarios suelen exceder el ámbito estrictamente local y sus recintos incluyen otro tipo de dependencias como antiguas hosterías, viviendas para los que cuidan del lugar, etc... En la práctica, no obstante, la mayor parte de los participantes en las fiestas que mencionaré en las páginas siguientes no establecen diferencias entre unas y otros. Si acaso, aunque no siempre, el término “santuario” se utiliza para denotar un supuesto estatus más elevado de la ermita del propio pueblo que las de los más cercanos. En el mapa 1 se indican las ermitas y santuarios abulenses mencionados en el texto

³ María Mariné (1995: 307), siguiendo a Ferrándiz, al analizar las comunicaciones romanas en el territorio de la actual provincia de Ávila señala la existencia de un “ramal



MAPA 1: Principales ermitas y santuarios de la provincia de Ávila relacionados con el agua.

como La Coba, cuya cercanía vendría atestiguada por el conjunto de “tumbas excavadas en roca” que componen la necrópolis del mismo nombre. Por cierto que, en un estudio sobre el valor simbólico de las aguas, no está demás mencionar que (aunque de forma escéptica por casi todos los que lo cuentan) se atribuye, coincidiendo en el tiempo, mediado el siglo XVII, con la construcción de la nueva fábrica de la ermita, la desaparición de la aldea de Robledillo, al envenenamiento colectivo de todos sus ha-

bitantes como consecuencia de la contaminación que se produjo en la fuente de la que habitualmente bebían tras caer en ella una “salamanquesa”. Relato, por lo demás, registrado en otras poblaciones de las serranías abulenses, ya ha sido relacionado con conflictos de lindes entre poblaciones (Tomé 1996: 425).

Sea como fuere, lo cierto es que la ermita ruinoso ya no cumple con el papel de auxilio de caminantes que se adentraban en la montaña desde la seguridad del Valle Amblés y la hospedería anexa. La misma estaba regentada por unos “hermanos” recordados de los que, no obstante, no existe constancia de pertenencia a orden religiosa alguna. A pesar de ello, el agua sigue manando de debajo de la iglesia, según dicen los creyentes, y aflorando a través de los caños de sendas fuentes coronadas por barrocas imágenes de la Virgen (Foto: 1), concluidas antes que la propia iglesia⁴, que dejan

noroccidental” del eje transversal Oeste-Este que uniría diferentes enclaves romanos a través del Puerto de las Fuentes en el que se sitúa la ermita referida. En ese sentido, no parece suficientemente contrastada la afirmación de González y González (2002: 157) según la cual “diríase que en la época romana había aquí un santuario a la diosa agua. Cuando la aldea de la Coba se cristianizó, el pueblo cristianizó también el lugar, dedicándolo a la Santísima Virgen”.

⁴ En el frontón triangular que sirve de base al pedestal sobre el que descansa la imagen de la Virgen puede leerse en una de las fuentes: “Hizose siendo Vicario el Ilustre D. Gaspar Gutiérrez, año de 1661”. En el frontón de la otra fuente, el testimonio, además de incluirse un “Ora pro nobis” bajo una corona mariana, varía el año: “Hizose siendo Vicario D. Gaspar Gutiérrez, año de 1663”. En cualquier caso, ambas fechas son ante-



FOTO 1: Una de las fuentes de la ermita de Nuestra Señora de las Fuentes, en San Juan del Olmo (Ávila).

caer el agua en unos pilones a los que es posible acceder a través de una escalinata de piedra. Durante la mayor parte del año, las aguas rebosan con mucho la capacidad de dichos pilones y escapan de los mismos a través de sendas canaletas que desaguan directamente en la pradera tras franquear los muros bien trazados del recinto. Sin llegar a formar una laguna, en la que según el relato fundacional que reiteran los asistentes un pastor halló escondida la imagen oculta “de los moros”, el agua encharca la pradería y se encauza en suave descenso en dirección norte dando origen al nacimiento del río Almar. Éste, tras dejar atrás el municipio de San Juan del Olmo, se adentra en el corazón de la Sierra de Ávila siguiendo la misma dirección y, finalmente, tras el embalsamiento de El Milagro, en las proximidades de Iruña de los Infanzones, gira en dirección poniente para, después de dejar gran parte de su caudal en el denominado “Canal del Almar”, que desde

riores a la que figura en la lápida conmemorativa de la conclusión del propio templo —“Hízose toda esta Ermita, año de 1669, de la Santísima Virgen María Madre de Dios. Lugar, vecinos de Graxos. Siendo Cura Vicario el ilustre D. Gaspar Gutiérrez”— lo que vendría a refrendar la importancia concedida a las fuentes dentro del conjunto.

comienzos de la década de los 70 del pasado siglo XX, riega 2.000 hectáreas de la provincia de Salamanca, llega al Tormes en las proximidades de la localidad salmantina de Villagonzalo.

La importancia del control de los pastos de este lugar se pone de manifiesto con una somera mirada a la historia. Tanto José María Monsalvo (2006a: 47) como Carmelo Luis (2006b: 232), constatan la existencia de conflictos en la zona desde, al menos, comienzos del siglo XIV. En concreto, en 1312 vecinos de Grajos⁵ y Manjabálago denuncian ante el concejo de Ávila a otros del cercano municipio de Vadillo de la Sierra por apropiarse indebidamente de tierras comunales para labrarlas. Dos siglos después, cuando se inicia el siglo XVI, se detectan nuevas tensiones como consecuencia del intento de apropiarse de los terrenos comunales del término de Grajos por parte de “caballeros urbanos y señores comarcanos” (Monsalvo 2006b:164). Igualmente, a finales de la Edad Media aparecen diversos conflictos entre el señorío de Villatoro y la Ciudad de Ávila como consecuencia de la dificultad de delimitar con precisión los límites entre Muñana y Grajos (Luis 2006b: 262), justamente en el área del Puerto de las Fuentes. De hecho, esta controversia se extiende en el tiempo y tiene que ver aún con la romería central a Nuestra Señora de las Fuentes.

En esta ermita se celebran anualmente dos fiestas relevantes. Una, menor, el primero de mayo coincidiendo con la festividad de San Felipe y Santiago a la que acuden habitualmente de manera exclusiva los vecinos de San Juan del Olmo. La segunda, mayor, tiene lugar el domingo de septiembre más próximo al día 16 en que debiera celebrarse. Con motivo de la misma llegan hasta el lugar no sólo los vecinos de San Juan del Olmo pues, si de una parte, es convertida en patrona de los pueblos del Valle Amblés, especialmente de Muñana y de otros lugares no muy alejados como Muñez, La Torre o Amavida; de otra desde San Juan del Olmo hasta Muñico, Chamarín o Solana, desde Ortigosa de Ríoalmar a Gallegos de Sobrinos, Hurtumpascual y Manjabálago, o de Vadillo de la Sierra a Balbarda, no queda serrano sin asistir a la romería. Con ello, los prados que usualmente ocupa el

⁵ En 1953, el municipio de Grajos, en el que se halla la ermita de Nuestra Señora de las Fuentes acordó en pleno solicitar el cambio de su nombre aduciendo que el de Grajos, “por efecto de cierta tendencia casi privativa del medio rural que gusta de la ironía tosca, se popularizan determinados adjetivos mortificantes y ofensivos para los habitantes de esta localidad por la alusión al nombre del Municipio”. Aprovechando que el río Olmar cruza el término de sur a norte y amparándose en una supuesta tradición que atribuiría a la localidad el nombre de San Juan, poco probable pues existe suficiente documentación histórica que prueba que ya mediado el siglo XIII el lugar era denominado “Graios”, se propuso, y así sería aceptado por la autoridad gubernativa, que el nuevo nombre fuera el de San Juan del Olmo.

ganado se pueblan de gentes de todos los pueblos que se entremezclan sobre la hierba. Así, hombres y mujeres venidos de las dos laderas de la Sierra se apropian anualmente, si quiera de manera simbólica, de los pastos de los que han sido excluidos por mor de las vicisitudes históricas.

Ciertamente Muñana es uno de los pueblos de mayor riqueza del Valle Amblés como consecuencia no sólo por asentarse en la fértil llanura del Valle Amblés que siempre proporcionó buenas cosechas, sino porque en el término se han instalado diversas industrias, particularmente del sector cárnico, que han generado tanto puestos de trabajo como “fama”.⁶ Y no menos cierto es que la rivalidad entre los vecinos de este pueblo y los de Grajos, por mucho que existan numerosos matrimonios que unen a personas de los dos pueblos, está latente de una u otra forma⁷. “Es que —dicen en San Juan del Olmo— los de Muñana se creen superiores al resto”. O en paradoja geográfica, los del pueblo de abajo, parecen mirar, según dicen los del de arriba, a éstos de arriba abajo.

Ahora bien, los vecinos de Grajos contaban históricamente con una “ventaja adaptativa” debido a que, como era común a todos los pueblos de la Sierra, la complementariedad de agricultura y ganadería permitía una vida austera en condiciones duras pero asumibles. A diferencia de ello, a pesar de la boyantía que propician las buenas cosechas en las áreas de monocultivo cerealista, en las épocas de sequías prolongadas o en las pestilencias que asolaban la comarca hasta bien entrado el XVIII, el monocultivo rebela su debilidad adaptativa traduciéndose en hambrunas que eran considerablemente menores en aquellos lugares en los que la existencia de pastos de calidad permitía contar con el complemento derivado de la ganadería⁸. Por tal motivo, los vecinos de Muñana, como los de otros lugares del Valle Amblés, siempre anhelaron la jurisdicción de los montes de la Sierra, lo que explica que los pastos que circundan la ermita de Nuestra Señora de las Fuentes, en perpetuo verdor incluso en las épocas de mayor estiaje, hayan sido motivo de histórico y continuo conflicto, como ya he mencionado.

⁶ No es ajena a esta situación que el término de Muñana esté atravesado por la carretera nacional N-110 (Soria-Plasencia) que permite llegar en muy poco tiempo y con comodidad a la ciudad de Ávila, distante 32 kilómetros.

⁷ A título de ejemplo hay que decir, aunque posiblemente solo sea una anécdota, que el actual alcalde Muñana es natural de San Juan del Olmo.

⁸ Ya hace años mostré, junto con Tomé (Tomé y Valencia 1993) las consecuencias maladaptantes del monocultivo. Más extensamente puede verse en Tomé (1996). Por otra parte, sería un error atribuir tales efectos de manera exclusiva a la impredecibilidad meteorológica. Como ha indicado Serafín de Tapia (1990:15), las hambrunas del campo cerealista abulense tenían que ver, tanto con el clima como con el sistema de comercialización y acaparamiento de los excedentes agrarios por parte de rentistas.

Cuando tras sucesivos conflictos se fijaron los límites definitivos en 1726, el municipio de Muñana logró el control de gran parte de la cuerda de la Sierra, incluyendo la dehesa que se prolonga desde el Castrejón hasta la Sierra de Balbarda pasando por el Puerto de las Fuentes. A cambio de tal jurisdicción, la ermita y el cuidado de la Virgen con las dos fuentes que dan origen al río Almar, quedaron en manos de los de San Juan del Olmo. Es decir, las disputas por el control de los pastos pudieron resolverse al focalizarse en pleitos por la Virgen. O dicho de otro modo, aunque el pleito lo ganara Muñana, según reza en una inscripción labrada en las jambas y dintel de una vivienda situada junto al ayuntamiento de este pueblo⁹, lo cierto es que la disputa por el control de la ermita, sirvió para ocultar el problema del agua, que planteado en otros términos hubiera tenido consecuencias mucho más negativas. Así, quien traspasa la entalladura del puerto y descubre la ermita dispuesta donde la falda del Cerro de Cabeza Mesá comienza a suavizarse, podrá intuir cómo la mirada atenta de las imágenes de las fuentes gemelas parecen extenderse por encima de los hielos y las nieves que cubren el lugar en invierno pacificando la lucha entre dos pueblos por el control de los pastos.

Y, sin embargo, esta bucólica contemplación se rompe, a veces, el día de la fiesta. Justo en la época de mayor estiaje. Cuando parece más necesario controlar el agua, antes de que lleguen las primeras lluvias septembrinas. El acto central de esta festividad es la procesión de la imagen de la Virgen y la celebración de una misa, que, sin serlo formalmente se convierte de facto en cíclica rogativa. Sacada del interior del templo en sus andas adornadas con unos lazos de tela de raso roja y con algunas flores, una vez que lo circunda, toma, asentada sobre el pedestal en el que destacan las figuras de unos “angelitos”, el camino hacia la carretera rodeada por la concurrencia al ritmo que marcan las gaitillas. Vacías quedan las capillas que configuran la ermita y las pinturas, bordeando lo rococó de puro barrocas, que adornan el camarín de la Virgen que se encuentra tras el Altar Mayor. Solas quedan también las coloridas paredes laterales de la capilla mayor, una de las cuales representa un pozo rodeado de tonos azules y amarillos¹⁰; tam-

⁹ La inscripción en cuestión dice:

Entre Muñana y Grajos ubo plei
tosobre pastos comunes. Y legno
Mvñana. Se trajoexecutoria.
Año de 1726.

¹⁰ La presencia de un pozo en la iconografía de la ermita puede relacionarse más con la influencia de Santa Teresa de Jesús que con el control mismo del agua. La santa abulense se tenía por seguidora de la Samaritana que, en el Evangelio de San Juan (4,15), Jesús halla cerca del pozo, según ella misma cuenta en varios lugares de su obra (*Libro*

bién quedan solos los retablos de San Antonio, San Vicente, Santo Domingo o el de la Buena Muerte.

La informe muchedumbre sigue la música y la imagen mariana hasta que va a adquiriendo, al llegar a la carretera una configuración más determinada al formarse dos largas hileras de danzantes, entre los que no faltan los llamados trajes regionales, que al ritmo de castañuelas y gaitillas bailan la jota al unísono. Más abajo, a los pies de las imágenes berroqueñas de la Inmaculada Concepción que presiden las fuentes, el agua sigue manando “naturalmente” mientras los pasos de las escaleras que descienden hasta los pilares en que el agua se deja caer se llenan de gentes que acuden a estas aguas a las que se atribuyen propiedades “sobrenaturales”.

Cuando la tarde avanza y el verde de los prados se convierte en fondo de los que allí se tumban a descansar y comer, los fluidos élficos comienzan a dejar sentir su presencia en los romeros. Aunque no suele haber ninguna discusión, es el momento en el que en los corros se escuchan chistes sobre los del pueblo de al lado. Es el momento en el que la latencia de las viejas rencillas parece querer aflorar de nuevo. Si esto ocurre, la multitud acalla a quien se excede del tono. Y, a continuación, se recuerda que, en realidad no hace tanto, “cincuenta años mal contados”, “todavía hay muchos por ahí sentados que se acuerdan perfectamente”, que la guardia civil hubo de emplearse a fondo para separar dos grupos de mozos. Las pependencias por el agua, el conflicto ecológico, queda así contenido en un recuerdo de disputas identitarias locales resueltas por la mediación de la Virgen.

FUENTES SANTAS

Adentrándose en las primeras estribaciones de la Sierra de Béjar, sobre una pequeña ladera del poniente de la provincia de Ávila se encuentra, en

de la Vida, cap. 30; *Camino de Perfección*, cap. 19; *Meditaciones sobre los cantares*, cap. 7; *Fundaciones*, cap. 31). De hecho, en su primera fundación, el convento de San José, en Ávila, mandó construir un pozo, al que llamó de la Samaritana, mismo nombre que dio a un eremitorio que hizo edificar en la huerta de su segunda fundación en Medina del Campo (Valladolid). Igualmente, en el citado *Libro de la Vida* (cap. 11) se aprovecha de una comparación “aunque yo las quisiera escusar por ser mujer, y escribir simplemente lo que me mandan” para hablar de los tipos de oración que se iniciarían “con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo”. La mención a Teresa de Jesús, en este contexto, no me aleja en exceso de la cuestión planteada, por cuanto por bula de Julio II, desde el 16 de julio de 1509, el lugar de Grajos, en el que está Nuestra Señora de las Fuentes, pasa a ser beneficio del abulense monasterio carmelitano de la Encarnación (Sobrino 1997: 276), del que fue superiora Teresa de Jesús entre 1571 y 1574. Debido a esta jurisdicción, hasta el siglo XX, el convento mencionado era el encargado, tanto de designar sacerdote como de administrar los bienes parroquiales. Por otra parte, para ver las disputas que la ciudad de Ávila tuvo con su santa por el agua “natural” puede verse Valencia (2003).

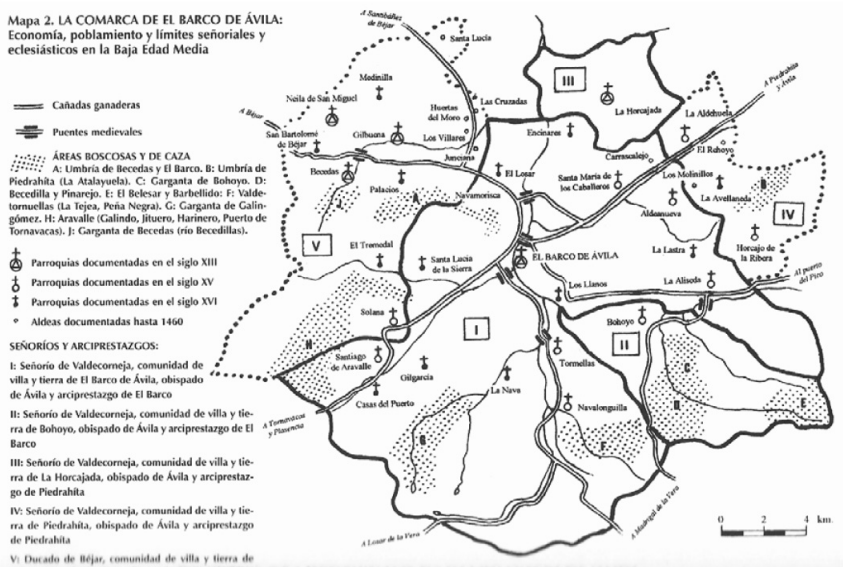
un paraje de exuberante vegetación del municipio de Medinilla, la ermita de la Fuente Santa. Se sitúa, por tanto, la ermita en un territorio que ha sido históricamente objeto de litigio entre administraciones.

A comienzos del siglo XIII Alfonso VIII incluye este territorio dentro del alfoz del recién creado concejo de Béjar, “a costa del territorio abulense” (Luis 2006a: 186) al que pertenecía, lo que hace que, por una parte, durante varios siglos sus moradores dependan económicamente de la hermandad de los clérigos de la Sierra de Béjar¹¹ y, por otra, el pueblo se incluyera dentro de la Comunidad de Villa y Tierra del Ducado de Béjar. Como consecuencia de esta decisión, hasta comienzos del siglo XIX, el territorio se convierte en frontera entre dos comunidades de villa y tierra: la del Ducado de Béjar señalada y la de Barco de Ávila, integrada, a su vez, en el Señorío de Valdecorneja. No obstante, no pretendo formular ningún tipo de disquisición histórica sino recordar que durante más de cuatrocientos años los habitantes de un espacio geográfico relativamente reducido, en el que surge la devoción a Nuestra Señora de la Fuente Santa, estaban condicionados en su cotidianeidad por la aplicación de normas que cambiaban enormemente en muy pocos kilómetros¹². Esta heterogeneidad normativa se trasladaba también al ámbito de las creencias religiosas por cuanto han supuesto adscripciones administrativo-eclesiásticas diversas en la misma comarca hasta 1954. En concreto, las parroquias pertenecientes al antiguo señorío de Valdecorneja, distribuidas en dos arciprestazgos —El Barco de Ávila y Piedrahita— pertenecían al obispado de Ávila. Sin embargo, las que pertenecían al antiguo ducado de Béjar estaban incluidas dentro del obispado de Plasencia. Como quiera que en 1833, con la creación de las provincias, el territorio en que se encuentra Medinilla y la Virgen de la Fuente Santa quedó incorporado a la provincia de Ávila, durante algo más de 120 años de los siglos XIX y XX, la ermita ha simultaneado una jurisdicción administrativa abulense

¹¹ Pues era a ésta a quien debían arrendar las heredades que quisieran labrar. En concreto, los habitantes de Medinilla, según los estatutos de la hermandad aprobados en 1477, para modificar los de 1234 debían abonar su importe al beneficiado de Gilbuena que, a su vez, las trasladaba al correspondiente abad que estaba al frente del cabildo (Martín 2006: 565).

¹² Durante este tiempo la mayor parte de los concejos que forman la actual comarca de Barco han pertenecido a la comunidad de Villa y Tierra de Barco, integrada en el señorío de Valdecorneja. Sin embargo, los más occidentales, a la de Béjar. Algunos de los orientales constituyeron comunidades de villa y tierra autónomas (caso de Bohoyo o La Horcajada) o se integraron en la de Piedrahita, también dependiente del señorío de Valdecorneja (González Calle 2002: 25). Conviene señalar que estamos hablando de localidades no sólo limítrofes sino que, en los casos más extremos, no están alejadas más de treinta kilómetros entre sí (vid. Mapa 2).

Mapa 2. LA COMARCA DE EL BARCO DE ÁVILA:
Economía, poblamiento y límites señoriales y
eclesiásticos en la Baja Edad Media



MAPA 2: Situación de la ermita de la Fuente Santa (Medinilla) en territorio fronterizo durante la Edad Media. Fuente: J. A. González Calle, 2002.

con una eclesiástica extremeña. Finalmente, en 1954, la ermita abandonó la pertenencia al arciprestazgo bejarano y se incorporó al de El Barco de Ávila y, por lo mismo, al obispado de Ávila (aunque todavía con frecuencia los servicios religiosos que tienen lugar en Medinilla son conducidos por sacerdotes de la diócesis plasentina).

La liminaridad del culto a Nuestra Señora de la Fuente Santa se refuerza aún más cuando se constata que la ermita no sólo está en un municipio limítrofe sino en el borde mismo de la linde. La situación de ermitas marianas como eje para la resolución simbólica de conflictos terrenales, como los derivados de los litigios por los amojonamientos que marcan límites entre pueblos, parece una constante reiterada. Si Nuestra Señora de las Fuentes lo hacía entre dos municipios, en otras ocasiones la disputa alcanza dimensiones interprovinciales, como en el caso de la Fuente Santa (entre Salamanca y Ávila), en la de la Virgen del Cubillo (entre Ávila y Segovia) o, incluso interregionales como acontece con la Virgen de Valsordo, entre Ávila y Madrid, y en la Virgen de Chilla, en el municipio de Candeleda, al sur de la provincia, en la que entran en disputa tres actuales comunidades autónomas diferentes (Castilla y León, Extremadura y Castilla La Mancha).

El santuario de Nuestra Señora de Valsordo, a cuya romería el primer domingo del mes de mayo acuden fieles de Cebreros, el municipio en que se halla, de los abulenses de El Tiemblo y Hoyo de Pinares y del madrileño San Martín de Valdeiglesias, no es una fuente, sino el río mismo, como luego veremos en Nuestra Señora de la Vega, la que da sentido a la peregrinación. La ermita en cuestión se halla junto al río Alberche, a la vera misma de un puente denominado, como casi todos los medievales, “romano”, que fue tránsito obligado de los ganados que trashumaban y en el que labrada sobre una gran peña se halla aún la inscripción de la alcabala que debía pagarse para poder atravesarlo. Resulta relativamente frecuente que los participantes en esta celebración recuerden los milagros que se le atribuyen a la Virgen entre los que adquiere valor fundacional el que recuerda cómo, ante una crecida desmesurada del río que dejó aislado entre unas peñas (o en una cueva, según las versiones) a un joven pastor, la propia Virgen apareció deslizándose sobre las furiosas aguas para prestarle el cobijo y ayuda necesaria transportándolo hasta la segura orilla; la misma en la que hoy se levanta la ermita¹³. Sea como fuere, lo cierto es que ahora, a comienzos de mayo, cuando el río de origen nival, más fuerza debiera llevar¹⁴, se celebra en la pradera anexa a la edificación una misa con vistas a ese puente que tenía que conservarse a toda costa si se quería que las comunicaciones entre el norte y el sur, entre Ávila y Madrid, se mantuvieran.

Mucho más difícil es descubrir el agua en el caso de la Virgen de Chilla, en cuya festividad participan además de los vecinos de Candeleda, los del Raso, anejo del anterior, los de parte de la Vera cacereña, particularmente de Madrigal, y los toledanos de Calera y Chozas. Es difícil ver el agua, a pesar de que la ermita se halla en un paraje rodeado de fuentes junto al arroyo Remolinos. La razón es que la pendiente que hay que salvar desde Candeleda, el municipio en que se halla, hace poco aconsejable el paseo y en las festividades el vehículo se ha hecho tan omnipresente que resulta ser el elemento más visible¹⁵.

¹³ Tal vez por la atribuida capacidad a la Virgen de manejarse entre las aguas es por lo que este santuario se ha convertido en destino habitual de aquellos que realizan rogativas en demanda de agua en las épocas de sequía que, en esta área, con el crecimiento de numerosas urbanizaciones, se siente de manera acuciante.

¹⁴ En realidad ya no se nota la fuerza del agua pues antes de llegar aquí el Alberche ha sido refrenado en un gran embalse en El Barraco (El Burguillo), además de otro más pequeño en El Tiemblo (El Charco del Cura) y todo ello sin considerar que gran parte de su caudal es transferido a través de largas tuberías hasta los embalses madrileños de San Juan y Picadas, con lo que bajo el puente pasa poco más que el llamado “cauce ecológico”.

¹⁵ Candeleda es el municipio de la provincia de Ávila que tiene mayores desniveles pues acoge la máxima altura (2.595 metros en el Almanzor) y la mínima (350 en El Ro-

Tanto en el caso de la Virgen del Cubillo, simplemente mencionada, en el de la de Chilla, sobre las que no me extenderé por no estar sus cultos vinculados al agua, como en los de Valsordo, Nuestra Señora de las Fuentes o la de la Fuente Santa todos ellos vinculados a problemas de límites, lo usual es que exista un hallazgo providencial de una imagen ocultada “para protegerla de los moros” y que, posteriormente, la aparición misma de la Virgen sancione simbólicamente los acuerdos administrativos a los que, previamente, los hombres han llegado. Pero que haya acuerdos no debe tomarse como sinónimo de desaparición de litigios o disputas.

En el caso de La Virgen de la Fuente Santa (o Fuensanta), los relatos fundacionales hablan del hallazgo sorpresivo que un jinete que galopaba tras un toro hizo de una imagen oculta entre la maleza cuando equino y bóvido se detuvieron de repente ante su presencia permitiendo que el caballero descendiera a recogerla (González y González 2002: 109)¹⁶. La maleza espinosa sobre la que apareció la mencionada imagen, una joya románica de madera policromada, ocultaba una fuente sobre la que se construyó la ermita. Aunque el agua santa que aflora a través de dos caños lo hace justamente delante de la fachada, la fuente se encuentra justamente bajo el altar mayor de la iglesia, según dicen los vecinos del pueblo, aduciendo, además, como prueba no sólo la humedad del camarín sino la entrada al pozo a través de una escalinata que orada la tierra desde el lateral de una de las viviendas que forman parte del recinto. Esto significaría que, al igual que en el caso de San Juan del Olmo, el agua antes de afluir circularía soterrada por debajo del suelo de la nave central, recorriendo toda la iglesia fortaleciéndose así la indivisibilidad entre lo natural del agua y lo sobrenatural de la santidad. En cualquier caso, la santidad de esta fuente no le confiere, a decir de los vecinos de la comarca, efectos terapéuticos sorprendentes, como ocurre con la de Valdejimena, situada más al norte

sarito). El núcleo habitacional principal, el pueblo de Candeleda, se halla aproximadamente a 400 metros sobre el nivel del mar y aunque los relatos sobre la invención de la Virgen de Chilla sitúan su aparición en una garganta entre la Portilla de los Machos y la Portilla Bermeja, a unos 1.900 metros, lo cierto es que la ermita se halla en el entorno de los 900. Desde un punto de vista ecológico, la situación en un “piso” u “otro” resulta clave para entender los procesos sociales vinculados al lugar, pues mientras el lugar en que se apareció, además de escarpado y ajeno a la vegetación mantiene nieve durante parte del año, el que la cobija es un espacio frondoso, de vegetación exuberante, con árboles frutales por doquier y en el que prácticamente nunca nieva.

¹⁶ No está demás señalar que, aunque el retablo que en el interior de la ermita muestra al toro guiando a un caballero hasta un espino en el que se ve la imagen, quienes me lo han enseñado el día de la fiesta sistemáticamente hablan del “pastor” que aparece pintado.

también en los límites entre las provincias de Salamanca y Ávila, pero en territorio salmantino. Es más, los escasos exvotos existentes en la ermita hacen referencia a que el poder milagroso de la Virgen no precisa del contacto directo con el agua, pues las personas que fueron curadas de sus heridas sanaron tras invocar a Nuestra Señora de la Fuensanta estando lejos del lugar.

Sea como fuere, a la romería que tiene lugar en variable fecha del mes de septiembre, además de los vecinos de Medinilla, llegan hasta la Fuentesanta, que lo es porque allí apareció la imagen, gentes de Béjar, Palomares, Vallejera, Nava de Béjar, Santibáñez de Béjar, Cespedosa de Tormes y Sorihuela, localidades todas de la provincia salmantina, así como de las abulenses Gilbuena, Junciana, Neila de San Miguel, San Bartolomé de Béjar o Becedas. Se trata, por tanto, de una romería que hace desaparecer las delimitaciones administrativas que tanto han cambiado con el decurso del tiempo.

Ello, no obstante, no quiere decir que los conflictos hayan desaparecido en su totalidad. Para empezar, se mantiene el litigio de la primacía de la Fuentesanta sobre la bejarana Virgen del Castañar por la fecha de celebración de la romería. Ambas festividades tienen lugar formalmente el 8 de septiembre. Pero esto es sólo formalidad porque lo cierto es que en tal fecha “todo el mundo se sube a Béjar” y quedaba desamparada la romería de los abubillos, nombre popular de los de Medinilla. Dicen en el pueblo que fue antaño más importante la de aquí y que por eso a los de Béjar no les quedó más remedio que retrasar la suya para no coincidir porque sino no iba nadie. Más parecen esos sueños sobre un glorioso pasado cercano y el anhelo de mantener ese “fondo virtual” de experiencia (Lévi-Strauss 1981: 369) que une a vecinos de lugares limítrofes en torno a una celebración ritual, porque lo que de hecho ocurre hoy es que la fiesta grande ha terminado, como en casi todos los pueblos de Ávila, llevándose a agosto que es cuando regresan al pueblo los “emigrantes”¹⁷. Aunque, propiamente, la festividad agostiza no esté dedicada a la Virgen de la Fuente Santa, su celebración tiene lugar en su ermita y es la única vez en todo el año que sus cercanías se ven rodeadas de vehículos a pesar de que solo dista un kilómetro aproximadamente del pueblo. De hecho, la ermita está permanentemente cerrada y se abre solamente con motivo de estas celebraciones, lo que provoca, a su vez, nuevos conflictos.

¹⁷ Planteando los procesos migratorios de los serranos abulenses, Tomé y Fábregas (2000:39) señalan que “el serrano es trashumante. Y lo es por su condición de hombre de límites, de gente de fronteras que se mueven. El serrano siempre se está yendo. Y siempre vuelve.” El modo en que se mantiene la conexión entre el “emigrante” y el pueblo de origen ya fue descrito por Stanley Brandes (1975) en el vecino pueblo de Becedas.

Hace varias décadas, al trasladarse la familia que cuidaba la ermita a vivir al pueblo, se decidió que era preciso que el recinto estuviera cerrado para evitar posibles sustracciones o actos vandálicos. Aunque la imagen de la Virgen fue llevada a la parroquia, el antiguo santero mantuvo el control sobre las viviendas que había habitado y, particularmente, sobre los espacios en que guardaba el ganado. Esta decisión no fue bien vista por parte de los vecinos que consideraban que se estaba haciendo un uso privado de un bien común y, finalmente, el asunto se “medio-zanjó” en los tribunales. Más allá de las responsabilidades civiles o penales lo que se estaba dilucidando en esta controversia era la propiedad del recinto anexo a la ermita pues los vecinos siempre han considerado que “es del pueblo”. Pero como quiera que los tribunales indicaron que la propiedad es de la parroquia, a los vecinos no les queda más remedio que intentar ocupar simbólicamente ese espacio. Por ello, además de asistir a las romerías, únicos momentos en que se abre el portón que da acceso al recinto, los vecinos reclaman su apertura cotidiana. Así pues, el recorrido que hacen los vecinos de Medinilla el día 8 de septiembre hasta la Fuente Santa para llevar a la Virgen a “pasar su día” incluye una no explícita reivindicación de la extensión de los límites del pueblo para acabar con la “isla” surgida. Circundar “los terrenos de la Virgen” portando la imagen en las andas, que aquí denominan piernas, supone una reapropiación del terreno perdido. La adquisición hace algunos años de un nuevo manto para la Virgen costeadada con los donativos de “los del pueblo” comporta, igualmente, el mensaje de que la Virgen sigue siendo del pueblo, no de la parroquia. No en vano, el cantar del “ramo de las mozas” que a la Virgen le dedican el día de la fiesta empieza con una estrofa que, si bien es común a muchos cantos de ramos que se inician con petición de permiso, se torna reveladora en este contexto:

Ermitaño abre las puertas
que queremos entrar dentro,
que traemos este ramo
a este sagrado templo (González y González 2002: 110).

Con ello, el larvado conflicto de límites y jurisdicciones presente en los últimos siglos, se sigue manteniendo hoy de otra forma que, en cualquier caso, se vincula con procesos identitarios que, a su vez, tienen que ver con el control de las aguas declaradas santas.

Como santas, o cuando menos milagrosas, son declaradas las que brotan bajo la iglesia de Nuestra Señora de El Parral, en la localidad del mismo nombre, sita en la transición de la llanura morañega a la Sierra abulense. Como quiera que se extiende la fama que estas aguas santificadas por la

Virgen tienen poder de curar enfermedades cutáneas y, particularmente, todo tipo de herpes, la afluencia de peregrinos-turistas es cotidiana. Quienes hasta la ermita llegan han de buscar los dos anchos caños de los que mana el agua con gran fuerza.

La mayoría de los modernos peregrinos se agacha y aparta una canaleta metálica que, convenientemente dispuesta, hace que las aguas no se pierdan y se encaucen hasta las huertas próximas. Rellenos los depósitos móviles, mucho plástico de por medio, el canalón vuelve a su ubicación y el sonido vuelve a cambiar: el golpe del agua contra la piedra deja de sonar seco para convertirse en repique contra el latón y permitir así la naciencia del río Zapardiel que, tras atravesar todo el norte de la provincia de Ávila, llegará hasta el Duero en la de Valladolid.

Como en La Fuente Santa de Medinilla o en Nuestra Señora de las Fuentes de San Juan del Olmo, también aquí la fiesta se desdobra, si bien en días consecutivos. Así, los vecinos de El Parral festejan a su patrona el 29 de septiembre, mientras se reserva el siguiente día para la gran aglomeración de todos los vecinos de la comarca.

Al igual que en los casos anteriores, el agua discurre por debajo de la iglesia sin poder detenerse a mirar los muchos exvotos que cuelgan de las enyesadas paredes y, a pesar de la fama de las aguas, hacen referencia sobre todo a quebraduras de huesos. La sensación de que el elemento natural, el agua, deja de serlo para investirse de otras propiedades “sobrenaturales” se acrecienta aún más cuando se accede a la cripta abovedada de la iglesia en la que se tiene una gran sensación de humedad y donde, además, entra en funcionamiento otro sentido corporal que refuerza la sensación: el agua se oye correr por debajo del suelo sin verse, lo que hace que muchas personas puedan recordar lo que escribiera San Juan de la Cruz, morador de esta comarca:

Que bien sé yo la fonte
que mana y corre,
aunque es de noche.
Aquella eterna fonte está escondida,
que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Con todo, tal vez lo que más asombra a quienes desde otros lugares llegan hasta este santuario es la posibilidad de asomarse a ver el agua dentro de la propia ermita. Esto es posible gracias a la existencia de un pozo en el interior de la iglesia en el que tierra y agua quedan unidos de la misma forma que lo hacen los distintos planos culturales —lo más material como la tecnología del control de las aguas mediante la combinación de pozo más

fuente y lo espiritual del “agua viva” que buscan los creyentes— y naturales del agua en su estado líquido buscando el manadero a través de la pendiente que dará origen al río. O dicho de otro modo, las imágenes halladas de la Virgen o su aparición permiten una mediación tal que facilita la conexión entre los polos natural y cultural.

Ésta es aún más evidente cuando la búsqueda de un único elemento se destina a sanar “cuerpo y alma” como ocurre, tanto con Nuestra Señora de El Parral como con otras fuentes que proporcionan salud. Con independencia de cuál sea la composición química exacta del agua que brota por estos conductos, la atribución del carácter sanador por parte de los habitantes de cualquiera de los lugares que estoy mencionando a fuentes relacionadas con el culto mariano es indicio de su inserción en complejos mundos simbólicos en los que las creencias pueden estar relacionadas tanto con factores ecológicos y económicos como con otros relacionados con la organización social. Es decir, las prácticas religiosas relacionadas con las fuentes consideradas milagrosas propician un modo de pensamiento, y no, como frecuentemente se indica, al revés como se pone de manifiesto de forma nítida en la devoción existente en Ávila a Nuestra Señora de Sonsoles (Cátedra 2001, Valencia 2006) o en Salamanca a Nuestra Señora de la Salud de Tejares (Valencia 2006).

La indagación en los comportamientos y en las narraciones acerca de los modos en que son resueltas simbólicamente ciertas necesidades, como la carencia o el control de las aguas, obliga a comprender esos símbolos como una compleja red en la que la significación misma del símbolo puede estar condicionada tanto por su posición dentro del entramado simbólico como por la perspectiva desde la que ésta se observa. En ese sentido, no es lo mismo acudir a Sonsoles siendo un campesino emigrado a la ciudad, un habitante de cualquiera de los pueblos que configuran la Cofradía de la Sierrecilla o del Valle Amblés. Como no es lo mismo ir en Salamanca a La Salud siendo un nativo de Tejares, un emigrante rural llegado hace años a la ciudad o un habitante de los nuevos barrios de la misma. Es decir, en la medida en que el significado de los símbolos es, de algún modo, posicional su significación no podrá ser absoluta y variará dependiendo de la situación relativa que ocupan dentro de la totalidad de la red simbólico-social que expresan y conforman. Por lo mismo, será preciso atender a la posibilidad de variados conjuntos de códigos interpretativos. O sea, si en el ámbito simbólico se evita la fácil confusión entre uso y significado, se puede atender al hecho de que, más allá de las metáforas, los textos y las narraciones, existe una realidad en la que lo natural y lo cultural no son antitéticos sino elementos configuradores de un *continuum* que son percibidos de forma muy diferente por cada persona en función del lugar que

ocupa en la sociedad y de la cultura en la que se encuentra. En ese sentido, los símbolos posibilitan un modo de conocimiento difuso que permite al que lo adquiere manejarse dentro de una determinada realidad social y ambiental que, en cierta manera, viene expresada en relatos populares que tanto reflejan la disparidad social y cultural como contribuyen a ordenarla. Por lo mismo, en la medida en que algunos de estos relatos pretenden conseguir una interiorización de ciertos valores a través de la reiteración de prácticas sociales que se ligan a la presentación de un determinado orden social como si fuera el único natural posible, el análisis de los símbolos mencionados se convierte en privilegiado ámbito para la “lucha cognitiva” (Bourdieu 2000) en la que las prácticas lingüísticas propician un capital simbólico susceptible de ser convertido en capital económico o social (Bourdieu 1985). O dicho de otro modo, la vinculación entre culto mariano y agua pone de manifiesto la existencia de intereses más o menos implícitos de una parte de la población que utiliza el dominio de los símbolos como instrumento de dominación real a través de la construcción de modelos identitarios locales o microcomarcas.

EN LAS RIBERAS DEL RÍO

Si Nuestra Señora de El Parral, como la Basílica de San Vicente en la ciudad de Ávila, posee un pozo en una cripta, cualquiera que franquee la puerta del poniente de la ermita de la Virgen de la Vega, en Piedrahita, chocará, a poco que no tenga cuidado con el brocal que hay nada más entrar a la derecha.

En las proximidades del Río Corneja, que atraviesa de Este a Oeste el valle al que da nombre, se encuentra la ermita señalada ocupando el interfluvio que conforman dicho río y los arroyos del Espinar y de las Pozas. En el interior de la ermita, cuya fábrica actual data del siglo XVI, si bien la torre es del XX, se hallan las imágenes de la Virgen de la Vega, una antigua que “es la auténtica”, pero que “no se deja llevar” y otra más moderna que parece no tener reparo en dejarse sacar en procesión. Una y otra conforman una advocación que articula parte de la identidad comarcana. Aunque es usual escuchar a quienes participan en su romería que la Virgen de la Vega es “la patrona del Valle”, tal afirmación desconsidera los procesos sociales habidos en las últimas décadas que han transformado la comarca en su conjunto provocando una disgregación intracomarcana relacionada con focos atractores en lo social y en lo económico. Es más, hace ya algunos años Honorio Velasco (1991: 158) señalaba que “las fiestas de Piedrahita convocan a muchos, pero no son fiestas de todo el valle, pese a

los esfuerzos tanto de la iglesia como del ayuntamiento de Piedrahita por presentar a la Virgen de la Vega como patrona coronada de la comarca”.

Si centenares de personas se acercan al lado del río Corneja el día de la Vega, el ocho de septiembre, otras tantas, aunque en los últimos años es notorio que “ha bajao mucho el personal [que viene]”, lo hacen a otra festividad que en el mismo valle se celebra junto a otro río. Me refiero a la romería a Nuestra Señora del Soto que tiene lugar en el término municipal de La Aldehuela junto al Arroyo Caballeruelos y que concita, el mismo día, a los vecinos del poniente del valle y los más orientales de la comarca de Barco: Santiago del Collado, La Horcajada, Santa María de los Caballeros, Aldeanueva de Santa Cruz, etc... En este caso, la relevancia del agua en la festividad queda reforzada porque desde hace unos veinte años se construyó una enorme balsa junto a la propia ermita que hay que bordear cuando la procesión —los hombres llevando en andas al Cristo, las mujeres a la Virgen— rodea al santuario. Antes de que esto ocurra, comienzan a llegar los partícipes a la festividad. Primero los “visitantes”, los de los otros pueblos de la comarca, incluyendo los numerosos anejos¹⁸, luego los del propio pueblo con las imágenes que durante todo el año son guardadas en la parroquia. Tras la procesión, y antes de que al día siguiente las imágenes sean devueltas al pueblo, era usual que hubiera una “capea” en la plaza de toros que se hacía aprovechando un meandro del riachuelo. Los del valle del Corneja se colocaban en el lado de la plaza más próximo a Piedrahita y los del valle del Tormes en el área más cercana a Barco. Se trataba, pues, de una distribución que, de algún modo, quería reproducir el mapa mismo del entorno aunando dos valles muy próximos y en el que los partícipes en la romería tenían más en común que con los vecinos de otros pueblos de sus propios valles pero más alejados. O dicho de otro modo; la proximidad de la vecindad generaba una identidad que se superponía, y en cierto modo difuminaba, a otra más difusa de habitante del valle que parece querer ser inducida desde las administraciones que precisan de límites estables para su acción de gobierno. Esto, tal vez, tiene que ver con el hecho de que “el valle no se percibe tanto como totalidad, como entidad territorial,

¹⁸ Por lo que respecta al tipo de poblamiento del Valle del Corneja señala Tomé (1996:361) que “la dispersión espacial es la nota dominante. Las cinco mil personas que habitan en el valle del Corneja se asientan sobre dieciséis municipios. Sin embargo, los núcleos poblacionales se acercan a la cincuentena.” Este hecho resulta particularmente evidente cuando se observa que las doscientas personas que viven en el municipio de Santiago del Collado, lindero del de La Aldehuela en que se celebra la festividad de Nuestra Señora del Soto, están distribuidas en 11 pueblos (Santiago del Collado, Casas de Navancuerda, El Collado, La Lastra, Navalmahillo, Navamuñana, Navarreja, Nogal, Santiuste, Valdelaguna y Zarzal).

desde ‘los pueblos’, es decir, desde las pequeñas poblaciones rurales que están situadas geográficamente en el valle, como desde la ciudad, es decir, desde el centro administrativo y comercial” (Velasco 1991:124).

Podría suponerse que tanto la festividad de Nuestra Señora del Soto, como la de Nuestra Señora de la Vega, que implican el traslado hasta áreas próximas a ríos y la ocupación de los prados cercanos a los santuarios tenían un sentido diferente en una economía agropecuaria. Sin embargo, los habitantes del Valdecorneja ya no viven del campo. O no como antes. El principal ingreso de todos los pueblos son las pensiones de jubilación. Y después las ayudas comunitarias. Gran parte de las personas que trabajan se trasladan a diario a los centros próximos de influencia —Barco de Ávila, Salamanca, Ávila— que con la mejora de las infraestructuras se han acercado (tanto Ávila como Salamanca están a tres cuartos de hora de Piedrahita, más cerca, por tanto, de que lo que hace años se encontraban la mayor parte de las localidades vecinas). Todas estas imágenes están caracterizadas por la movilidad: la de Valsordo es llevada a la parroquia cebrereña en agosto para que pase las fiestas en el pueblo y luego es devuelta, procesionalmente, el primer domingo de septiembre a su ermita; la de la Vega es “subida” a Piedrahita el segundo domingo de septiembre, donde la esperan las autoridades municipales en el Alamillo para entrar con ella en el casco urbano, y “bajada” en octubre; la del Soto o la de la Fuente Santa “viven”, como tantas otras en la provincia, de manera cotidiana en el pueblo y son trasladadas a sus ermitas solo para la fiesta; ermitas que, por lo demás, están cerradas prácticamente todo el año. De algún modo este patrón, que desata todo tipo de nostalgias en los pueblos y en aquellos que creen que cualquier tiempo pasado fue mejor, tiene más que ver con el modo de vida actual de quien las venera, en la distancia, que con los moradores del propio lugar donde se las reverencia. Si antaño había que ocupar prados y controlar aguas, en una economía básicamente ganadera, no en vano la Virgen con cierta asiduidad se aparecía a pastores, ahora los que viven en la ciudad —o en alejados lugares a los que emigraron— y regresan estacionalmente en las épocas festivas encuentran que las imágenes reproducen su modo de vida: viven durante todo el año extrañadas en las parroquias, regresan a sus casas para la fiesta y, finalizada ésta, se alejan de nuevo hasta el año siguiente. El cierre, durante todo el año, de la ermita es como el abandono a que somete a los pueblos, según indican reiteradamente quienes en ellos viven. Solamente la llegada del verano, de la “función”, como se llama en gran parte de Ávila al día de la fiesta, hace que el emigrante vuelva, que la ermita, vale decir el pueblo, se abra y viva.

Acercarse, por tanto, a la vera del río el lunes de Pascua de Pentecostés, como se hace en Piedrahita, portando las andas que empujan la carro-

za en que viaja la Virgen a través de una carretera bien asfaltada, la misma por la que muchos van y vienen a diario a Salamanca, tiene un sentido diferente que el que tenía para el vaquero que marchaba a través del camino que rodeaba los prados de la villa por la Huerta del Gato y la Casa de las Fieras llegaba hasta la ermita. Si las “regaeras” que antes partían desde el río Pozas hasta los Escarranchales están abandonadas es porque las vegas han perdido su relevancia económica. Las romerías se mantiene como expresión de fe de unos pocos, como expresión de poder de otros que necesitan “ser vistos” y, también, básicamente porque “los grupos sociales, los pueblos, configuran como rituales aquellos comportamientos con los que muestran su continuidad en el tiempo, su identidad” (Velasco 1988: 38).

Se podría aseverar, por tanto, que la romería la necesita el que ya no vive en el pueblo para dar sentido a la continuidad que representan los que no se fueron o los que están volviendo. No se trata, con todo, de un proceso de revitalización, sino de las consecuencias tardías de los procesos migratorios iniciados en las comarcas aludidas hace medio siglo. Como quiera que en aquellos momentos los pueblos a los que me estoy refiriendo, con matizaciones locales, perdieron las personas con mayor capacidad productiva, las “más innovadoras” (Tomé 1996: 343-362), en las serranías abulenses hoy “el presente es esperar: a que vuelvan en el verano los que se fueron; a que llegue el cartero; a que llegue la pensión; a que llegue el invierno tan temido; a que regrese el calor...” (Tomé y Fábregas 2000: 108).

De cualquier modo, los cultos marianos¹⁹ a los que me he referido sirven, entre otras cosas, para trascender el paisaje meramente físico y relegar

¹⁹ Aunque los cultos en los que el agua tiene una gran relevancia son casi todos de carácter mariano, existe una excepción en la provincia de Ávila, la del “Santísimo Cristo del Caño” de Barco de Ávila, en un antiguo humilladero, convertido hoy en ermita y situado junto al puente, al más puro estilo de los númenes que se encontraban en no pocos puentes romanos. Al igual que en el caso de Valsordo, los relatos hablan de una crecida del río Tormes, que habría traído la figura de un Cristo de madera de tamaño natural. Aunque fue llevado a la parroquia, el Cristo, como tantas veces las Vírgenes, apareció nuevamente junto al puente hasta que se construyó el humilladero citado. Cuando en el siglo XVII se reconstruyó el humilladero que se encontraba en estado ruinoso surgió del interior del templo una fuerte corriente que se derivó hacia los tres caños que aún hoy fluyen bajo la puerta principal del templo y hasta los que a diario se trasladan numerosos barcenses para beber un trago. Sobre la evolución histórica de las apariciones santos-virgenes-cristos los estudios clásicos de W. Christian (1976,1990) arrojan luz suficiente. Sobre la relación entre identidades comarcales y culto a la Virgen y locales y veneración a los cristos en la provincia de Ávila puede verse Tomé y Fábregas 2000. Posiblemente, el Cristo de Los Pinares, situado en la confluencia de varios términos municipales en las llanuras moraňegas del norte de la provincia, sea el único que en la misma pueda asociarse a una identidad comarcal.

una consideración, al cartesiano modo, de la naturaleza como una separada “res extensa”. La apropiación, mediante la identificación Virgen-Agua, de un determinado territorio lo convierte de facto en un espacio social culturalmente mediado, en un “lugar” dotado de sentido en el que, diría Augè (1995: 52), la “semifantasia” del *locus* fundado y refundado ha hecho posible que “los dioses del terruño” garantizaran la domesticación de la naturaleza y la reproducción de las generaciones. En ese sentido, las transformaciones a las que me acabo de referir en la aludida identificación dejan percibir nítidamente que el camino de lo natural a lo cultural no ha sido recorrido, en esos espacios, de una vez para siempre, como gustan pensar los nostálgicos: al transformarse con cada romería o con cada fiesta otorgan un sentido nuevo que, no obstante, incluye la idea de la continuidad. Desde esa posición, sigo nuevamente a Augè (1995: 61), ese lugar identificatorio, relacional e histórico que es el lugar antropológico puede ser comprendido como “una idea, parcialmente materializada, que se hacen aquellos que lo habitan de su relación con el territorio, con sus semejantes y con los otros”. Pero, por lo mismo, ese nuevo sentido en el que las vírgenes camineras reproducen patrones vinculados a procesos migratorios obliga a plantearse el concepto mismo de “movilidad” y, junto a él el de la temporalidad (Augè 2007: 88). Y, más aún en un contexto, como mostró ya hace algunos años Boissevain en sus “Postscript” a los trabajos que hiciera en la década de 1960 en Malta, en el que la potenciación “política” de la rivalidad entre actividades populares locales para propiciar la llegada de turistas ha generado multitud de cambios “religiosos” incluyendo el incremento de ceremonias, particularmente en las temporadas vacacionales, así como la re-valoración de otras que, siendo en su día secundarias, han adquirido relevancia mediática (1993: 160).

Justamente por tales motivos, y orillando por mor del espacio discutir sobre los efectos que en el ordenamiento simbólico tiene un agua que ora da vida ora la quita y que se traduce en una profunda ambigüedad de un símbolo que puede aparecer tanto como germen del bien como del mal²⁰, es preciso abandonar una pretensión que considere a fuentes, ríos y manaderos de forma neutra, como meros objetos de la naturaleza, y sustituirla por otra en la que se convierten en hitos fundamentales de mapas cognitivos del entorno social y ambiental (Valencia 2006). Consecuentemente, la indagación acerca de los contextos en los que el agua adquiere una relevancia simbólica debe alejarse de argumentaciones que asumen como premisa la invariabilidad de un significado que, supuestamente, podría vincu-

²⁰ Ciertamente que la crecida del río trajo el Cristo a Barco y la Virgen a Cebreros, pero baste recordar el cuento de Juan Rulfo “Es que somos muy pobres” para tener otra visión diferente de la crecida.

larse a algún código inconsciente —individual o colectivo—. En oposición a esta idea, el desarrollo de la práctica etnográfica muestra precisamente que ese significado está sujeto a múltiples transformaciones referidas, tanto a determinadas orientaciones culturales como a situaciones particulares en las que la representación conceptual de lo que Velasco denominaba el “entorno-mundo” (1988) no ha podido ser construida correctamente, debido a la debilidad de conocimientos para enfrentarse a él. Por lo mismo, el análisis de las prácticas sociales desarrolladas en los entornos marianos referidos permite una vinculación entre una antropología cognitiva y otra que, sin desdeñar las reflexiones de la ecología cultural política, haga posible comprender patrones de comportamiento vinculados a un modo de vida afectado inexcusablemente por la globalización.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Augè, M. 1995. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Augè, M. 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- Boissevain, J. 1993. *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*. Valetta: Progress Press.
- Bourdieu, Pierre. 1985. *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Brandes, S. 1975. *Migration, Kinship, and Community. Tradition and Transition in a Spanish Village*. Nueva York: Academic Press.
- Cátedra, María. 2001. “La ciudad y su tierra. La Virgen de Sonsoles”. *Revista de Antropología Social* 10: 71-21.
- Christian, W. A. jr. 1976. “De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en C. Lisón (coord.), *Temas de la antropología española*: 49-105. Madrid: Akal.
- Christian, W. A. jr. 1990. *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea.
- González Calle, J. A. 2002. *Despoblados en la comarca de El Barco de Ávila (Baja Edad Media y Edad Moderna)*. Ávila: IGDA.
- González y González, N. 2002. *Ávila, ermitas y romerías*. Ávila: Caja de Ávila.
- Lévi-Strauss, Cl. 1981. *La identidad. Seminario interdisciplinar*. Barcelona: Petrel.
- Luis, C. 2006a. “Evolución del territorio y su proceso de señorialización”, en G. Del Ser (coord), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*: 177-211. Ávila: IGDA.
- Luis, C. 2006b. “Señoríos eclesiásticos”, en G. Del Ser (coord), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*: 213-273. Ávila: IGDA.
- Mariné, M. 1995. “La época romana”, en M. Mariné (coord.), *Historia de Ávila I. Prehistoria e Historia Antigua*: 281-337. Ávila: IGDA. 2ª.
- Martín, J. L. 2006. “Vida cotidiana”, en G. Del Ser (coord), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*: 533-590. Ávila: IGDA.

- Monsalvo, J. M. 2006a. "Nuevas tendencias del doblamiento del territorio histórico durante la Baja Edad Media", en G. Del Ser (coord), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*: 31-67. Ávila: IGDA.
- Monsalvo, J. M. 2006b. "El realengo y sus estructuras de poder durante la Baja Edad Media", en G. Del Ser (coord), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*: 69-175. Ávila: IGDA.
- Sobrino, T. 1997. *San José de Ávila. Historia de su fundación*. Ávila: IGDA.
- Tapia, S. 1990. "Disponibilidades alimenticias de Fontiveros en tiempos de San Juan de la Cruz". *Cuadernos Abulenses* 14: 11-22.
- Teresa de Jesús (Santa). 1997. *Obras completas*. Madrid: BAC.
- Tomé, P. 1996. *Antropología ecológica*. Ávila: IGDA.
- Tomé, P. y A. Fábregas. 2000. *Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España*. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco-IGDA-Universidad de Guadalajara. 2ª.
- Tomé, P. y Valencia, M. A. 1993. "Del olivo al olvido. Introducción a la ecología cultural de la Sierra de Gata". *Revista de Folklore* 147: 81-90.
- Valencia, M. A. 2003. *Simbólica femenina y producción de contextos culturales. El caso de la Santa Barbada*. Ávila: IGDA.
- Valencia, M. A. 2006. "Agua que no has de beber... Antropología, género y patrimonio simbólico del agua". *Cuadernos Abulenses* 35: 309-340.
- Velasco, H. 1988. "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad", en L. Díaz Viana (coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*: 28-46. Barcelona: Anthropos.
- VELASCO, H. 1991. "Horizontes de interdependencia. Rituales en el valle del Corneja", en J. L. García, H. Velasco, M. López Coira *et al.*, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*: 121-163. Madrid: Ministerio de Cultura.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2008

Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2009