

DEVOCIONES DE LA DEHESA SALMANTINA: ANTROPOLOGÍA E IDENTIDAD



PEDRO JAVIER CRUZ SÁNCHEZ
BEATRIZ SÁNCHEZ VALDELVIRA



**DEVOCIONES
DE LA DEHESA SALMANTINA:
ANTROPOLOGÍA E IDENTIDAD**

PEDRO JAVIER CRUZ SÁNCHEZ
BEATRIZ SÁNCHEZ VALDELVIRA

DEVOCIONES
DE LA
DEHESA
SALMANTINA:
ANTROPOLOGÍA E IDENTIDAD



Instituto de las Identidades
DIPUTACIÓN DE SALAMANCA

DIPUTACIÓN DE SALAMANCA
Instituto de las Identidades
Serie Abierta / 58

1.ª edición: agosto de 2023

© De esta edición: Diputación de Salamanca y los autores
© De las fotos: los autores

Diseño de cubierta: ddgráficos
Maquetación: Intergraf

ISBN: 978-84-16419-46-3
Depósito Legal: S. 261-2023

Para información, pedidos e intercambios dirigirse a:

DIPUTACIÓN DE SALAMANCA
Instituto de las Identidades
Plaza de Colón, 4
37002 Salamanca (España).
Teléfono 923 29 32 55
E-mail: ides@lasalina.es
Web: www.institutodelasidentidades.es

Impreso en España
Imprime: Nueva Graficesa

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida por ningún medio de transmisión, sin autorización expresa y por escrito del editor.

Presentación

Contamos en nuestra provincia con manifestaciones de devoción vinculadas a ermitas, santuarios, y diversas formas de culto a cristos, vírgenes, santos locales, votos, expresiones de culto y religiosidad popular que conforman la identidad de nuestra tierra.

Las ermitas y santuarios cobran especial importancia en la celebración festiva dedicada a la advocación que les da nombre. Concitan a los devotos, consagran el espacio y marcan la sacralización del tiempo en las fiestas y romerías que allí se celebran a lo largo del año.

La dehesa salmantina se muestra, en esta publicación como espacio identitario en el que interrelacionan las construcciones sagradas con un paisaje modelado por el hombre y todo ello asociado a un variado conjunto de manifestaciones inmateriales propias de los territorios que abarca tan vasto espacio tradicional.

Son muchos los paisajes sagrados y simbólicos, las marcas sagradas en estos espacios rituales que recoge el estudio, donde surge una religiosidad que tiene forma propia y unas expresiones impulsadas por el pueblo que la acoge y el contexto en que se viven.

DAVID MINGO PÉREZ
Diputado de Cultura
Diputación de Salamanca

Devociones de la dehesa salmantina, entre la antropología y la identidad

¿Qué sucede hoy en estos encinares del corazón de la charrería?
La calma secular de sus campos, el sereno remanso de sus trigos,
la quietud beatífica de sus prados rumorosos, el tranquilo vivir de sus dehesas
se ha roto de repente, y una multitud bulliciosa y trajinante
ha tomado algareramente todos los caminos y senderos,
turbando casi con profanación, la sagrada paz de las alquerías
y poblados, dormidos en el silencio de la llanura...

De esta poética manera describía Francisco Mendizábal en su artículo del *ABC* del 14 de julio de 1929, acompañado por unas magníficas fotografías de Ansede y Juanes, una de las romerías de mayor renombre de toda la provincia de Salamanca –la del Cristo de Cabrera–, a cuya romería, como apuntaba este autor, acudía «lo más representativo de la tierra charra», de la provincia entera, siguiendo una tradición que se ha perpetuado hasta la actualidad y a la que prácticamente todo salmantino ha asistido en algún momento de su vida.

Hasta la fecha, las investigaciones que se vienen llevando a cabo relativas a lo que el antropólogo William Christian Jr. vino a englobar y definir como propios de la religiosidad local (Christian, 1991) han cobrado un enorme impulso gracias a la conjunción de los estudios de carácter local, siempre interesantes de cara a conocer de primera mano la realidad de una comunidad concreta, con otros de mayor calado que permiten definir los rasgos culturales de un territorio. En este sentido, la provincia de Salamanca cuenta con una bien asentada tradición relativa a los estudios de naturaleza etnográfica como pone en evidencia que, ya desde principios del siglo XX, algunas de las manifestaciones culturales más

importantes fueran atendidas por parte de eruditos locales y estudiosos del pasado que la pusieron bien pronto en la primera línea de la investigación etnográfica. Al respecto, hay que apuntar que incluso una centuria antes ya comenzamos a tener algunos primeros contactos sobre la riqueza etnográfica de la provincia; evidentemente se acudía a ciertos tópicos muy próximos a una visión romántica, como los que se recogían en el conocido *Semanario Pintoresco Español* del siglo XIX (Blanco, 1992a) o los apuntes que Eugenio Larruga, a finales del siglo XVIII, o Sebastián Miñano y Pascual Madoz, en el primer tercio y mediados del siglo XIX respectivamente, efectuaron acerca de las poblaciones salmantinas, que suponen un primer antecedente, lejano eso sí, a la riqueza del patrimonio cultural, tanto material como inmaterial, de la provincia de Salamanca.

Asientan las bases, junto a otras obras menores, de lo que será la etnografía salmantina del siglo XX donde encontramos una extensa nómina de autores, bien conocidos por todos; autores que si bien en un primer momento proceden, sobre todo, del ámbito clerical –Serafin Tella, César Morán, el padre Hoyos o Guillermo Toribio de Dios–, aunque no exclusivamente, como ocurre con la imprescindible *Reseña Geográfica, Histórica y Estadística del Partido Judicial de Ciudad Rodrigo*, obra de Casiano Sánchez Aires salida a la luz en 1904 (Sánchez Aires, 1996), pronto tomarán el testigo otros bien conocidos como Lorenzo González Iglesias o Luis Cortés Vázquez. Aunque la nómina de autores que trabajan en la etnografía es muy extensa como para listarla, tal vez no esté de más recordar a investigadores de la talla de Ángel Carril, Antonio Cea, Ángel Iglesias, Juan Francisco Blanco, Carlos García Medina, José Manuel Fraile, Honorio Velasco y un largo etcétera que han situado la provincia de Salamanca a la cabeza de los estudios de naturaleza etnográfica de toda la comunidad autónoma de Castilla y León.

Aunque es bien cierto que el panorama etnográfico de la provincia se encuentra, en sus rasgos básicos, perfectamente cubierto por una serie de trabajos que abordan temas relativos a la arquitectura, la indumentaria, la joyería, el romancero y cancionero, el ciclo festivo, la artesanía, la religiosidad popular, etc., aún se atisban ciertas carencias relativas al estudio, desde la atalaya de la antropología, del territorio desde un punto de vista cultural, en especial de la religiosidad campesina y sus manifestaciones asociadas. Y ello a pesar de que la provincia ha sido objeto de estudio, por parte de algunos investigadores, de aspectos tales como el de las romerías, tema que se trató en uno de los *Seminarios de Folklore y Cultura Tradicional* que el Instituto de las Identidades organizó y publicó en 2009 (VV. AA., 2009), el de la brujería (Blanco, 1992b) o los trabajos de Antonio Cea y nosotros mismos (*cfr.* bibliografía) sobre diferentes cuestiones relativas a la religiosidad popular. Investigaciones que se han asentado, como apuntábamos líneas arriba, en el propio trabajo de campo de los autores mencionados, pero también en algunas aproximaciones recogidas en estudios locales, especialmente las que se encuentran en las *Hojas Folklóricas*, una obra de carácter eminentemente popular, casi artesano, publicada en la década de los años 50 (1951-1956)

del pasado siglo, gracias al entusiasmo de Lorenzo González Iglesias y el resto de los miembros del Centro de Estudios Salmantinos, felizmente rescatadas del olvido unas cuantas décadas después (Carril, 1995). Como apuntamos, los estudios sobre los paisajes sagrados salmantinos han comenzado en fecha reciente a ser objeto de interés (Cruz, 2016a y 2018b), especialmente los que se encuentran presentes en el occidente de la provincia (Cruz, 2016b), cuyas comarcas cuentan con un vastísimo potencial antropológico de primer orden.

Las investigaciones en el ámbito de los paisajes sagrados cuentan con una bien asentada tradición en el ámbito iberoamericano y anglosajón (Cruz, 2021), si bien en el peninsular, salvo las que se han llevado a cabo en su cuadrante noroeste, se pueden contar con los dedos de una mano. En este sentido, no podemos dejar de mencionar algunos trabajos punteros como el de Roberto Fernández Suárez sobre la construcción de los lugares de culto en la comunidad de Madrid (Fernández, 1999 y 2017) o los trabajos colectivos sobre los espacios sagrados de Toledo (Vizueté y Martín, 2008) o el libro en el que se recogen algunas importantes contribuciones en torno a los paisajes sagrados medievales (Sabaté y Brufal, 2015).

El estudio de los paisajes sagrados trata de responder a una serie de cuestiones relativas a la configuración de ciertos territorios que cuentan con unos determinados rasgos, definidos especialmente por la presencia de «marcas» de naturaleza hierofánica, especialmente reflejada en ciertos edificios sagrados –por lo general ermitas y santuarios–, cuya localización en un lugar específico del paisaje viene no solo a ser la plasmación material de la «aparición» o «invención» de una imagen, casi siempre de forma sobrenatural, que da lugar al surgimiento de un componente mágico y legendario bien presente en la tradición oral y de una ritualidad específica, sino también al surgimiento de un complejo patrimonio compuesto por evidencias tan dispares como cruceros, vías sacras, amojonamientos rituales, exvotos, etc., que dan lugar a paisajes sagrados de enorme complejidad, pero también de un gran interés antropológico.

Nuestro estudio, que hemos acogido bajo el título de *Devociones de la dehesa salmantina*, trata de aproximarnos a la comprensión de un paisaje complejo, muy específico dentro de la provincia de Salamanca, que apenas se ha analizado desde una óptica puramente antropológica. La conjunción de un paisaje identitario de la provincia, definidor de unas formas de vida muy específicas, en el que se erigieron toda una red de edificios sagrados, especialmente santuarios dedicados a la Virgen con ciertas especificidades, como la asociación a plazas de toros, y de un personalísimo patrimonio cultural inmaterial en torno a los mismos ha de permitir, en términos de análisis etnográfico, la consecución de interesantes aportaciones en el campo de los paisajes sagrados de la comunidad de Castilla y León, hasta la fecha apenas abordados (Espina, 1999; Gómez Hernández, 1998). El objetivo de nuestra investigación ha sido, por lo tanto, llevar a cabo un estudio de conjunto de un territorio –la dehesa, hasta la fecha no abordado desde la óptica de sus manifestaciones sagradas– que ofrece unos rasgos muy específicos relativos

a su alcance devocional, a las acciones rituales que se desarrollan en torno a él o la peculiar relación santuario-plaza de toros, que permite hablar verdaderamente de paisajes sagrados de la dehesa, como un tipo de paisaje simbólico netamente diferenciado de otros paisajes sagrados vecinos, como pueden ser los de las sierras del mediodía o los que se documentan en todo el frente occidental de la provincia (Cruz, 2016a), de los que, en cierto modo, participa, pero que se distingue de ellos en virtud de estos rasgos que le otorgan su innegable personalidad.



Vista general del santuario de Ntra. Sra. del Cueto en la dehesa de Sanchiricones.

La investigación trata de abordar esta cuestión desde una óptica, ya lo hemos avanzado, puramente antropológica a partir del trabajo de campo, donde se ha llevado a cabo un estudio de una docena larga de construcciones sagradas, de sus rituales, celebraciones festivas, ahondando en la práctica de la encuesta oral como herramienta indispensable de obtención de datos de cara a obtener un relato lo más fidedigno posible de lo que ha supuesto para el hombre de la dehesa la presencia de todas estas construcciones en el paisaje y la existencia de hierofanías reflejadas en prácticas, rituales, creencias y celebraciones festivas en torno a toda una serie de imágenes patronas de la dehesa salmantina y de sus pobladores. Buena parte de la esencia de lo salmantino, en cierto modo, se ve reflejada en las diferentes devociones que han prevalecido en la dehesa salmantina desde, al menos, el siglo XVI en adelante y las manifestaciones que se han llevado a cabo hasta nuestros

días en los santuarios, verdaderos *axis mundi* de la provincia, auténticos ejes vertebradores de la religiosidad local de la provincia de Salamanca.

La elaboración de esta investigación sobre las devociones de la dehesa salmantina no hubiera podido ser materializada sin la colaboración de una extensa nómina de informantes y amigos que nos han ido poniendo sobre la pista, a lo largo del desarrollo del trabajo, de las construcciones y sus particularidades y del, otrora, rico patrimonio inmaterial que gravita en torno a las construcciones sagradas. En primer lugar, es obligado citar a Juan Francisco Blanco, director del Instituto de las Identidades, por sus sugerencias, pero, especialmente, su amistad que ha permitido tejer a lo largo de estos años numerosas colaboraciones e intercambios de ideas en torno a la etnografía salmantina de la que es un consumado especialista. Igualmente, a María Fernanda Martín Muñoz, actual directora del Instituto de las Identidades, que ha puesto todo tipo de facilidades para que este trabajo vea la luz. Carlos García Medina, Ángel Iglesias Ovejero, Françoise Giraud, Antonio Cea, José Manuel Castaño o Carmen Corral, aparte de sus ánimos constantes, nos han ofrecido algunas noticias sustanciosas respecto a las ermitas salmantinas. Al personal de la Filmoteca de Castilla León, en especial a su directora Maite Conesa y Miguel Ángel Delgado Ventana, por su ayuda en nuestra búsqueda de imágenes de romerías salmantinas. Nuestra compañera Sara Alonso Jiménez se ha encargado de buscar las noticias en la prensa histórica salmantina y de ordenar algunos de los materiales que conforman el presente estudio; nuestro hijo Roque ha soportado estoicamente nuestras andanzas por las dehesas charras, señalándonos la rica biodiversidad del territorio. Aunque no menos importante, ha sido la ayuda de toda una larga lista de personas anónimas, excelentes informantes, que nos han ido aportando datos acerca de las romerías charras a las que hemos acudido con ojos curiosos. Finalmente, para la elaboración del trabajo, obtuvimos una de las becas de investigación etnográfica «Ángel Carril» del Instituto de las Identidades, dependiente de la Diputación de Salamanca, correspondientes a la convocatoria del año 2021.

1.

Justificación del estudio: en busca de la identidad de la religiosidad popular de la dehesa salmantina

Justifica la investigación, como venimos apuntando, la necesidad de abordar el estudio de la religiosidad local, según la ha definido W. Christian en uno de sus trabajos más influyentes (Christian, 1991), de la dehesa salmantina como espacio identitario de la provincia en la que interrelacionan unas construcciones muy particulares con un paisaje específico modelado por el hombre, todo ello asociado a una serie de manifestaciones inmateriales propias de los territorios que abarca dicho espacio tradicional.

Aunque el marco territorial de nuestra investigación se circunscribe al ámbito que abarca el ambiguo concepto de *dehesa*, como puso en su día de manifiesto José Manuel Llorente Pinto, un espacio acotado de uso privativo de alguna comunidad o de ciertos particulares que, por lo común, tiene pastos y que parece haberse desarrollado a lo largo de la Edad Media y Moderna bajo la forma de un complejo sistema de acotamientos selectivos de ciertas porciones del terreno de cara a la protección de la sobreexplotación de los pastos y los productos procedentes del vuelo –bellotas, ramaje, etc.–, en especial cuando hace acto de presencia la Mesta. A adhesamientos comunales o particulares que dieron lugar a numerosos conflictos que, con el tiempo, generarán espacios ahuecados sustantivados en la figura casi literaria de la dehesa, un paisaje bastante preciso de «[...] monte de quercíneas que se ahueca y se reserva como pastizal» (Llorente Pinto, 1985: 30), que dieron lugar a dehesas concejiles, la más extensas en un primer momento, tal

y como se infiere de la lectura de algunos fueros, pero que andando el tiempo se fueron privatizando. No obstante, la imagen que los fueros dan del tipo de dehesa medieval dista un tanto de la dehesa que tenemos en la actualidad, debido a que las primeras eran, indudablemente, de un tamaño bastante más reducido que las actuales.

La dehesa salmantina, frente a otras, viene a ser sinónimo de latifundio, la cual ha sufrido un sinfín de procesos hasta adoptar la morfología que encontramos en la actualidad, motivada especialmente por los modos en que se explota, cuyo origen cabe situar en el siglo XVIII (*ibidem*, 57), merced a una definida estructura agraria cuyo modo de aprovechamiento tal vez sea más exacto encuadrarlo dentro de un particular sistema de adhesamiento en el que convive la tradicional explotación agrícola con otros modelos tales como la ganadería. La dehesa salmantina es resultado, pues, de una suerte de paisaje de mosaico en el que encontramos el aprovechamiento agrosilvoforestal donde dominan las facies de adhesamiento. Son, en palabras de Llorente, una «degeneración» del antiguo bosque de encinas, robles, quejigos y alcornoques que se nos muestran en la actualidad bajo la forma de un arbolado diseminado o con estructura de parque que domina un vasto territorio salpicado de pequeñas poblaciones, así como de alquerías y fincas de explotación agroganadera.

En virtud de esta caracterización, el propio Llorente ofrecía un esquemático plano de las áreas ahuecadas de arbolado de la provincia de Salamanca cuya distribución viene a coincidir, *grosso modo*, con el zócalo primario granítico y pizarroso que en sentido SO-NE ocupa buena parte del centro de la provincia. En este sentido, el proyecto acomete pues la investigación de las devociones de la dehesa en un extenso territorio que abarca buena parte de la provincia de Salamanca (Campo Charro), dejando de lado las comarcas serranas del medio-día provincial, las comarcas de la frontera hispanoportuguesa, así como parte de las comarcas cerealistas de La Armuña y el Campo de Alba. Lo hacemos inmersos pues en un ámbito territorial extenso, pero más o menos definido espacialmente, que hipercharacteriza el clásico paisaje salmantino ocupado por encinas y rebollos; un espacio elevado, pero no excesivamente quebrado, en el que se levantan, como hitos simbólicos, una serie de construcciones sagradas propias que dan lugar a manifestaciones propias de la religiosidad popular que es preciso analizar desde la óptica antropológica. Hay que advertir, no obstante, que la dehesa salmantina, especialmente la que caracteriza el Campo Charro, se configura como un territorio formado a lo largo de las edades Media y Moderna que ya en el siglo XVIII presentaba unas características formales tal y como las podemos ver en la actualidad, lo cual ha dado lugar a una forma muy específica de ocupar el territorio conformando un paisaje cultural con elevados valores patrimoniales (Silva y Fernández, 2015).

1.1. LA DEHESA COMO ÁMBITO DE ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD LOCAL

El interés por el estudio antropológico de la dehesa no es nuevo, si bien no ha ido parejo al que se ha tenido por los procesos históricos de formación de esta que presentan numerosas aportaciones de interés (*cf.* Llorente Pinto, 1985; García Zarza, 1996), gracias a las cuales se ha ido perfilando un buen conocimiento científico de un espacio que caracteriza una buena porción de territorio de la península ibérica. Aunque los estudios de antropología cultural de la dehesa española tienen un pilar fundamental en el trabajo que Rufino Acosta Naranjo titulara *Los entramados de la diversidad. Antropología Social de la Dehesa*, publicado por la Diputación de Badajoz en 2002, ya en 1992 el libro colectivo sobre las dehesas salmantinas ofrece algunos apuntes etnográficos acerca de la vida tradicional de la dehesa (Gómez *et alii*, 1992: 847-930), si bien los aspectos relativos a la religiosidad popular pasan prácticamente desapercibidos, tema que tiempo después será analizado con cierto detenimiento (Gómez Hernández, 2005: 297-322). Resulta de enorme interés el trabajo de Alfonso Gómez por cuanto afianza la idea, por nosotros compartida, de que las manifestaciones religiosas de la dehesa tienen relación directa con la propiedad y la propia territorialidad. Realiza este autor, siguiendo los numerosos trabajos de W. A. Christian sobre este tema (*cf.* bibliografía), una aproximación general a la génesis de ermitas y santuarios en la península ibérica, incidiendo con especial intensidad en las causas por las cuales ermitas, pero sobre todo santuarios, fueron fundados desde la Edad Media en adelante (Christian, 1976). Para ello extracta algunas de las causas que motivaron la erección de estas construcciones (Gómez, 2005: 300), entre las que destacan, como es bien conocido, las «apariciones» y las «invenciones», realizadas no solo por intermediarios humanos, sino también por animales o por ciertas señales que se dan de manera milagrosa en la naturaleza. No en vano, buena parte de las apariciones de una imagen, preferentemente una Virgen, las realizan pastores, vaqueros, labriegos, cazadores, leñadores, carreteros, campesinos, aldeanos, etc., o, cuando se trata de animales, bueyes, toros, carneros, perros, etc. Una de las tónicas en este tema es el lugar de la aparición, asociada casi siempre a una leyenda que refrenda, habitualmente en parajes naturales (cuevas, árboles, fuentes, montes, bosques, etc.) o en espacios de interés económico como viñedos o tierras de labor, de interés estratégico –límites, vados, pasos, caminos, etc.– o de naturaleza constructiva (ermitas, tumbas, casas derruidas, pozos...). En todo caso y tal y como estudiaba Christian, la mayor parte de las imágenes se engloban en la categoría de hallazgos milagrosos o apariciones.



Ubicación de algunos santuarios y ermitas del estudio: Ntra. Sra. de la Peña del Castillo, Ntra. Sra. de Valdejimena, Ntra. Sra. del Cueto, Ntra. Sra. de los Caballeros (restos en la Dehesa de Santidad), Ntra. Sra. de los Remedios, Ntra. Sra. del Casrascal y el Cristo del Monte. En ellas se puede apreciar su ubicación emboscada en la dehesa y la proximidad a los regatos.

Lo que parece claro es que, lejos de constatar el origen exacto de la mayor parte de las ermitas y santuarios peninsulares, los santuarios no fueron «fundados», sino que fueron desarrollándose cuando sus imágenes atrajeron de manera continuada la devoción popular, especialmente a través de los milagros que realizaban. En este sentido, los santuarios rurales solían ser ermitas o incluso iglesias parroquiales que tuvieron esta consideración cuando la imagen comenzó a atraer de manera poderosa la devoción popular no solo de su entorno inmediato, sino también de las poblaciones y comarcas vecinas (Christian, 1976: 57).

Son numerosos los autores que, siguiendo a Christian, enumeran los rasgos esenciales relativos a las apariciones y hallazgos de las imágenes. En ambos casos, la imagen solía aparecer en lugares geográficos destacados –paisajes privilegiados los hemos denominado en alguna ocasión (Cruz, 2021)–, habitualmente en ámbitos singulares tales como cimas, cuevas, vados de ríos, nacimientos de arroyos, fuentes, así como en bosques o árboles aislados, zarzales u otros tipos de plantas, tanto en el campo, aunque cerca de los núcleos urbanos, o en lugares aislados, más alejados de estos. Los mediadores solían ser, como apuntábamos más arriba, animales (especialmente bueyes o incluso toros, como ocurre con la aparición de la Virgen del Cubillo en la abulense localidad de Aldeavieja) y los protagonistas solían ser pastores o rabadanes, vaqueros o excepcionalmente labradores. El relato legendario en torno a estas apariciones sagradas suele ser el mismo en todos los casos, como se ha puesto de manifiesto en innumerables ocasiones (Christian, 1990 y 1991); una vez hallada la imagen, en lugares habitualmente alejados del núcleo habitado, su hallador trataba de llevar la imagen a la población, si bien, a causa de la negativa de la imagen, se hacía infructuoso el traslado, volviendo a su lugar de origen, por expreso deseo de esta. Este hecho era interpretado en clave mágica, de ahí que se levantara un templo en el lugar original del hallazgo o aparición (Gómez, 2005: 301). Se creaba así un relato por medio del cual se explicaba el carácter sagrado no solo de la imagen, sino también del lugar del hallazgo, siendo dicha imagen la mediadora entre la comunidad y la propia naturaleza, la cual era «domesticada» en cierto sentido, a través de esta presencia sacra. Cobraba además un carácter central, en determinadas épocas del año, un espacio natural que se encontraba habitualmente en la periferia. Honorio Velasco analizó en su momento, siguiendo una serie de leyendas y mitos de ciertas apariciones de vírgenes castellananas y andaluzas, la secuencia genérica de la construcción de un santuario (Velasco, 1989 y 1996), secuencia que podemos aplicar a nuestros santuarios de la dehesa salmantina (Gómez, 2005: 302-303):

1. Interviene, en primera instancia, un personaje que es el «inventor» de la imagen que posteriormente pasará a manos de la comunidad.
2. Este inventor suele ser joven y pastor sin apenas relevancia social, que implica una extensión social de la creencia.
3. La presencia del inventor en el lugar de la aparición es ocasional, lugar que además no le pertenece. Dicho inventor ha sido determinado por un signo.
4. La delimitación del lugar es exacta y coincidirá con el altar del templo, aunque no siempre.
5. El acontecimiento es preseñalado por sucesos extraños, que sirven además para acotar el lugar.
6. Si se trata de un hallazgo, este se suele producir después de las señales.

7. La imagen suele ser reconocida primero como «señora» para después hacerlo como «virgen».
8. En la secuencia de la apropiación, primero se intenta trasladar la imagen y se comunica el hallazgo a la comunidad con el fin de que la apropiación sea legítima y no indebida; gracias a ello se propaga la extensión de la creencia de que la «señora» es «nuestra señora».
9. La imagen suele resistirse al traslado, hecho que logra que el lugar donde aparece tenga un elevado valor simbólico. Gracias a ello, se resuelve la pertenencia y se manifiesta su carácter sagrado, su poder.
10. Este acto de apropiación (simbólica) de la imagen exige un acto cargado de significado, como es la procesión, la cual genera las futuras *vías sacras* en los rituales de romerías.
11. Gracias a esta secuencia previa, el inventor pasa a ser un mensajero creíble, dándose la circunstancia de que todo aquel que crea (en la imagen) pasará a ser su mensajero.
12. La institucionalización de la imagen culmina con la construcción del santuario, el cual hará perpetuar la creencia en ella.

En todo este discurrir de acontecimientos, Alfonso Gómez destaca la existencia de una marcada *territorialidad*, la cual jugó un papel muy importante en la configuración de los paisajes sagrados de la dehesa. Territorialidad entendida como *espacio social*, lo que implica una serie de cuestiones antropológicas de profunda importancia para comprender la personalidad de los paisajes sacros de la dehesa frente a otros paisajes vecinos, al representar los santuarios símbolos de reafirmación del territorio de unas comunidades frente a otras, importantes en la creación de procesos de identidad de estas (*ibidem*, 303). Además, la aparición de las imágenes suele estar fundada en ciertos conflictos, especialmente en zonas de límites, espacios tradicionalmente disputados por dos o más comunidades (Zanini, 2000). Nuevamente Alfonso Gómez es quien mejor ha estudiado el tema del origen de dichas imágenes y de la fingida neutralidad de la imagen por aparecer en un lugar y no en otro, circunstancia que dio lugar a numerosos conflictos resueltos pacíficamente mediante acuerdos entre las comunidades (Gómez, 1998 y 2005). Como apunta este mismo autor (Gómez, 2005: 305):

Consolidado el culto, se hace necesaria la construcción de un templo que dé cobijo a la imagen. El templo servirá además para demarcar unos límites. La sacralidad no solo refuerza unos valores socioculturales relativos a las creencias, sino también aspectos relativos a la organización sociopolítica y de relación hombre-medio natural. El templo se convierte en punto de encuentro de la comunidad. Los ritos en torno al mismo sirven para mejorar y afirmar la autopercepción del grupo. El territorio se ha transformado en espacio social, que pertenece de este modo a la comunidad que ha acudido en armonía.

El estudio sobre las advocaciones de la dehesa salmantina se asienta, pues, en las premisas que apuntara Gómez, por tanto, desde una perspectiva sociocultural, histórica y ecológica; por su parte, Agudo Torrico expresaba la necesidad de «[...] un estudio contextualizado de imagen-santuario dentro de un marco de referencia histórico, ecológico, de percepción natural del medio físico, de condiciones de acceso a los recursos naturales del territorio en que se ubica [la imagen]» (Agudo, 1996: 61), pautas que han tratado de conducir a buen puerto nuestra investigación.

La dehesa salmantina cuenta con una serie de ermitas y santuarios que conforman un entramado simbólico específico que organiza la religiosidad local a través de sus advocaciones –no solo marianas, sino también cristológicas–, en torno a las cuales se documenta toda una serie de rituales de carácter colectivo que agrupan a comunidades no solo de su entorno, sino también de comarcas vecinas e, incluso, de provincias colindantes como ocurre, como veremos, en el santuario de Nuestra Señora de Valdejimena en la localidad de Horcajo Medianero. Muchos de los santuarios de la dehesa muestran, no obstante, ciertas particularidades relativas a la asociación de construcciones sagradas con plazas de toros, conformando un binomio virgen-toro que resulta de enorme interés desde el punto de vista de la etnografía. Se trata de un conjunto de construcciones sagradas que cuentan, por consiguiente, con un innegable atractivo no solo paisajístico, ecológico, a causa del entorno donde se levantan –los encinares característicos del Campo Charro–, sino también histórico, ya que se asocian a las particulares maneras en que se formaron los latifundios y los sistemas de propiedad de la penillanura salmantina (García Zarza, 1986) y los procesos históricos de despoblamiento de esta parte de la provincia (García Martín, 1982), así como antropológico como tratamos de poner de manifiesto a lo largo de estas páginas.

El encuadre que tratamos de presentar no pretende ser lineal, más bien poliédrico, en el cual tienen cabida perspectivas tales como el espacio de la manifestación, como marco en el que desarrollar la celebración y marco ritual y ritualizado; el espacio de aproximación, esto es, el camino como *vía sacra*; el espacio de cobijo de la imagen –la ermita– y su relación con las construcciones sagradas del entorno, y los protagonistas como creadores de la celebración, partícipes y modeladores de la identidad, cambiante, de la misma. Ópticas que conforman, en definitiva, una suerte de *perspectiva artificialis* que nos sirve de sustento a la hora de analizar posteriormente *in extenso* las romerías castellanoleonesas y, especialmente, las salmantinas.

1.1.1. RELIGIOSIDAD POPULAR, FIESTA Y ROMERÍAS

La fiesta es «una de las ocasiones privilegiadas, aunque no la única, en la que se expresa más claramente la religión y otros tantos aspectos de la cultura. La estrecha relación entre fiestas y religión es tan obvia que no necesitaría

justificarse» (Rodríguez Becerra, 2000: 13). La innegable relación entre fiesta y religión constituye una de las claves más importantes a la hora de configurar la identidad cultural de un pueblo, englobado en lo que se ha dado en llamar «etnicidad». La relación que se establece entre la sociedad y lo sobrenatural, en este caso la divinidad, se configura, al decir de Salvador Rodríguez Becerra, de una manera especial en función de las circunstancias históricas y medioambientales; y lo hace por varias razones, a saber: 1.- por la sensación de permanencia de lo religioso en el tiempo; 2.- por la identificación que hace el grupo frente a los demás, y 3.- porque afecta a seres no naturales (sobrenaturales) con los que existe una especial relación de amor/temor y de los que puede recibir beneficios, pero también perjuicios (*ibidem*, 15).

No vamos a entrar a valorar toda la larga trayectoria histórica y antropológica de los estudios de las fiestas religiosas, por cuanto son numerosos los autores, desde finales del siglo XIX, que han tratado este aspecto en una infinidad de trabajos, algunos de ellos ya clásicos; tan solo baste citar los trabajos de Caro Baroja o de Rodríguez Becerra, entre otros muchos, para darnos cuenta de que desde una multiplicidad de ópticas se ha tratado el tema hasta contar en la actualidad con una fuente bibliográfica riquísima. Es interesante destacar, no obstante, las aportaciones de algunos antropólogos actuales (van Gennep, Geertz, Turner, Rappaport, Campbell, etc.), por cuanto han asentado un discurso no basado tanto en la descripción de la manifestación en sí, como en una visión hermenéutica de la religión; en este sentido, el panorama interpretativo de la antropología de la religión en las últimas décadas ha estado dominado por la relegación de los estudios al comportamiento religioso, los ritos y las instituciones, dejando de lado el intento de la explicación de la experiencia social y personal del hombre con lo que se denomina religión (*ibidem*, 15-16).

La antropología considera la religión como un fenómeno social y cultural que, como otros fenómenos del mismo orden, analiza a través de la aplicación de un método de observación directa, tal y como lo haría un historiador. Apunta Rodríguez Becerra como la fiesta se encuentra caracterizada por el colorido de los espacios y de las personas, la música y los bailes, el comensalismo, la sociabilidad, entre otros muchos aspectos, cumpliendo una nítida función de pertenencia a la *communitas*. La fiesta es, así mismo, la ocasión privilegiada en que la mayoría (de las personas, pero también del grupo) se hace presente en un lugar y en un tiempo preciso. Es el laboratorio ideal para que el antropólogo observe, acercándose no solo a la celebración religiosa y festiva, sino también al hecho cultural total, en los que destacan el económico, social o político, entre otros (Rodríguez Becerra, 2000: 28) y se entiende, en consecuencia, que la fiesta es un medio de acercamiento idóneo a la realidad simbólica de un grupo social. Hay que advertir, no obstante, que, dentro de los estudios sobre la religiosidad popular, se debe diferenciar la colectividad, la *communitas* que hemos apuntado anteriormente, y la individualidad. Mientras que la segunda tiene un carácter intimista que encuentra en su desarrollo

una serie de fórmulas propias que dan lugar a manifestaciones particulares (exvotos, novenas, misas, etc.), la primera encuentra su razón de ser en un buen número de ritos de carácter colectivo cuyas principales expresiones son, de entre las muchas que se pueden documentar, las propias de la religión (romerías, peregrinaciones, rogativas, etc.), que van íntimamente unidas a las fiestas (comensalidad, bailes, rifas, etc.) ofreciendo un cuadro notablemente complejo. Se genera así un interesante debate acerca de las numerosas conceptualizaciones existentes acerca de la religiosidad popular, sobre las cuales no vamos a incidir en estas páginas pues no vienen a cuento. Para aquel que desee bucear en estos temas, existe una pródiga bibliografía sobre el tema. No obstante, remitimos a los trabajos elaborados en fecha diversa como los de Gelabertó Vilagrán (2004: 77-102), Usunáriz Garayoa (1999: 17-43), Christian (1991) o Sánchez Lora (1994: 65-79), entre los más destacados, en los que se establecen los principales caracteres de la religiosidad popular, que William Christian prefiere catalogar más bien como *religiosidad local*, en torno a la cual además existe un interesante debate, abierto hoy en día, sobre la posible distinción entre *religiosidad popular* y *religiosidad oficial* que ya propuso en su día Robert Redfield (1956), esto es, la religiosidad del pueblo y la religiosidad de los *domini* o, como también lo denominaba, pequeña y gran tradición. Rodríguez Becerra establece una serie de características definitorias, a modo de decálogo, sobre este concepto que enumeramos a continuación (2000: 32-37) y que nos sirven para ir encuadrando de manera exacta el objeto de estudio:

1. Está dirigida a satisfacer las necesidades elementales de salud, protección contra catástrofes, promover la fertilidad y la vida del hombre, los animales y el campo. Busca el beneficio y la respuesta a las necesidades más perentorias.
2. Presupone la existencia de unos poderes sobrenaturales a los que se dirige un ritual que es considerado central en las relaciones de estos poderes con el hombre.
3. La Iglesia considera estos rituales y creencias populares como marginales, y los consiente, prohíbe o alienta según las orientaciones pastorales y su capacidad de control.
4. En las creencias y prácticas religiosas participan la mayoría de los miembros de la sociedad, hasta el punto de que estos rasgos la identifican más claramente que otras formas culturales.
5. Supone una praxis poco intelectualista –no dotada de dogma ni de catecismo–, en la que predomina la búsqueda de formas más intuitivas con predominio del sentimiento, del afecto y de la imaginación; se trata, por todo ello, de una religión vivida.
6. Pueden detectarse rastros de religiones más antiguas sincretizadas en diversa escala. Al respecto, no cabe hablar de religión popular donde no hay a su vez religión oficial.

7. La religión popular no surge espontáneamente, ni permanece inalterada en el tiempo, sino que es el resultado de una continua dialéctica entre los detentadores del poder y el resto de la población. En este sentido, la religiosidad es la expresión de una necesidad sentida de lo sobrenatural y moldeada por la experiencia propia en dependencia con el mundo del que forma parte y de la cultura medioambiental, en un proceso inacabado y en continua evolución.
8. La religión popular se desenvuelve entre el «racionalismo», que reduce el discurso y las actitudes humanas a un *logos* sin sentimientos ni imágenes, y el «romanticismo», que establece que lo único válido es lo peculiar.
9. La existencia de la religión popular es generalizable a todas las grandes religiones, no solo el cristianismo, sino también el islamismo, el hinduismo, el budismo, etc. En estas religiones la religiosidad popular manifiesta que «las relaciones con lo divino son más sencillas, más directas y más rentables».
10. Por fin, hay que aclarar que estas características son comunes a todas las manifestaciones de la religiosidad popular de toda la península ibérica. En todo caso, la religiosidad del pueblo tiende a satisfacer las necesidades primarias, no busca tanto la salvación o la recompensa en la otra vida como la solución de los problemas terrenales con la participación directa de unos seres sobrenaturales poderosos, especialmente la Virgen y Cristo y secundariamente los santos. La relación entre los hombres y la divinidad, entendida en sentido amplio, suele ser desigual por lo que se propician una serie de relaciones específicas basadas en el intercambio, por medio de la oración, la promesa, la mortificación o los exvotos.

Una de las cuestiones que debemos abordar es la relativa a las romerías, sobre las cuales existe igualmente un importante caudal bibliográfico sobre el que no vamos a entrar, aunque no podemos dejar de citar un par de trabajos clásicos sobre el particular, cuales son el libro de William A. Christian, ya mencionado, y el trabajo fundamental de Mariño Ferro sobre las romerías y las peregrinaciones (Mariño, 1987). En puridad, la romería es una peregrinación de uno o varios días de duración a un santuario o ermita donde reside generalmente la imagen de una Virgen o un Cristo y, en menor medida, un santo o santa. El templo es el punto de referencia o término al que los romeros dirigen sus aspiraciones físicas y espirituales; para llegar al mismo han de cubrir el camino que lo separa del núcleo urbano habitado de donde habitualmente se parte. Tal y como apunta Rodríguez Becerra: «Pueblo o ciudad, camino y santuario son las tres referencias de una romería, aunque no presenten todas el mismo valor social y significación» (2000: 164).

Toda romería se encuentra precedida de una preparación religiosa, emocional, pero también de elementos materiales necesarios. En este caso, los más comunes son novenas y triduos, traslado de imágenes o estandartes, pregones, reuniones, embellecimiento de vehículos y caballerías, preparación de colaciones, trajes, etc.

La salida de la romería es una suerte de *rito de paso* en el que se suspenden temporalmente ciertas reglas y pautas sociales cotidianas. En el santuario o ermita los romeros establecen además una relación personal, sin intermediarios, con la imagen, siendo el templo el ámbito espacial privilegiado para establecer esa comunicación directa, tanto a nivel personal como a nivel colectivo. Se trata además de espacios de agradecimiento de los favores recibidos, a través de exvotos, misas y la propia peregrinación y lugar de solicitud de nuevos favores en virtud de las necesidades, espirituales o físicas, del momento (Rodríguez Becerra, 2000: 165). Las ermitas y santuarios se convierten además en un *axis mundus* temporal en el que misas y rosarios vehiculan solicitud y agradecimiento de favores. Estas construcciones, habitualmente levantadas en el campo, en espacios de marcada carga simbólica, son el hogar de la imagen, remedo de los refugios naturales, que sirven no solo para custodiar dicha imagen, sino también para ser visitada; ello favorece, por un lado, la creación de determinados rituales de entrada/salida de los romeros para ver la imagen, colocar los exvotos y quemar la cera en los lampadarios, por otro lado, también una serie de «espacios liminales», habitualmente en el *contornus* o *ambitus* del templo que, a su vez, permiten el surgimiento de rituales en torno a ellos, que se suelen desarrollar tanto de forma colectiva como individual.

1.1.2. EL ESPACIO SAGRADO: LUGAR DE LA CELEBRACIÓN

La mayor parte de los investigadores que han acometido el estudio de los santuarios y ermitas peninsulares convienen en apuntar la existencia de una serie de ámbitos netamente definidos que a grandes rasgos se pueden agrupar en el recorrido, la construcción propiamente dicha y el espacio que rodea o en el que se levanta el templo. Cada uno de ellos cumple una función específica dentro de las celebraciones y, así, el primero es un ámbito de tránsito en el que se desarrolla la peregrinación y, por tanto, un ritual de paso específico, según lo entienden los Turner (1978). Para Edith y Víctor Turner la peregrinación, uno de los ejes principales de las romerías, es un fenómeno liminar en el cual el peregrino emerge con una espiritualidad más profunda; en las peregrinaciones los participantes se apartan de sus vidas cotidianas y se exponen a símbolos poderosos que pueden evocar sentimientos enfrentados. Aunque criticada la clasificación por ciertos autores, los Turner identificaron en su momento hasta cuatro tipos de peregrinaciones: 1.- peregrinaciones *prototípicas* instauradas por los fundadores de las grandes religiones históricas, sus primeros discípulos o los principales evangelizadores de la fe; 2.- peregrinaciones *arcaicas*, con fuertes signos de sincretismo y ambigüedad; 3.- peregrinaciones *medievales* europeas, y 4.- peregrinaciones *modernas*, posteriores al Concilio de Trento (Turner y Turner, 1978: 17-20). La ermita o santuario es el centro de la celebración, el punto de partida y de llegada y el espacio físico donde se realizan los principales rituales, tanto los oficiales

establecidos por la liturgia como los populares, organizados por las clases subalternas y que, aunque complementarios con los anteriores, vienen a representar el eje de la celebración. Ello es debido a que, en la mayor parte de las ocasiones, participa todo el pueblo o la mayor parte de este, permitiendo una conexión directa con la imagen, un lazo que no se obtiene de la mera participación en la liturgia oficial. La construcción suele marcar el lugar donde se *aparece* la imagen, habitualmente a un pastor por ser este quien más tiempo pasa sus jornadas en el campo, si bien la casuística suele ser bastante extensa como encontramos en las abundantes historias de imágenes que a partir de los siglos XV y XVI inundan el mercado editorial (Christian, 1976: 49-105; 1990 y 1991).

Los templos, tal y como inciden la mayor parte de los investigadores, suelen levantarse en ámbitos urbanos y campestres indistintamente, si bien los segundos suelen ofrecer una mayor variabilidad en cuanto a su ubicación física concreta ya que lo hacen bien al pie de caminos o cañadas, en las inmediaciones de fuentes de agua o en lugares de especial significación natural (rocas destacadas, bosques, etc.) e histórica. Estos espacios suelen contar con unas características muy particulares que los hacen lugares cargados de simbolismo donde la divinidad se manifiesta de una manera muy diferente a otros espacios similares. Se trata, en todo caso, de ámbitos que para la *communitas* cuentan con un valor especial no solo religioso –es el lugar donde se manifiesta la imagen en un momento muy determinado–, sino también ancestral, en lugares antiguamente poblados, a veces tenido por paganos, o incluso económico, al erigirse en lugares de especial valor agrario situándose en zonas de pastos o de cultivo, a la vera de caminos, cañadas y puentes. El *contornus* de santuarios y ermitas, especialmente los que se localizan en el campo, son los espacios en los que al tiempo se celebran ciertos actos de carácter oficial, caso de las misas o procesiones en torno al templo, y de carácter popular, caso de determinados rituales propiciatorios o de agradecimiento (rogativas, promesas, exvotos, etc.), entre los que están incluidos las colaciones, la presencia de mercados, bailes, etc. Se trata, por tanto, de espacios de carácter netamente comunitario que habitualmente se ven acompañados de determinados hitos –cruceiros, calvarios, *amilladoiros*, etc.– que conforman ámbitos de marcada sacralidad, perfectamente delimitada tanto material como inmaterialmente.

1.1.3. RECORRIDOS SAGRADOS

Ya se ha mencionado que los paisajes sagrados se encuentran articulados en tres ámbitos netamente definidos, uno de «tránsito», esto es, el camino que conduce a la ermita y el templo propiamente dicho. Los recorridos sagrados, tal y como han apuntado algunos autores, son «territorios de gracia», los cuales se extienden desde el templo que custodia la imagen (la parte urbana) hasta el lugar donde se efectúa la manifestación o rito religioso –rogativa, bendición de campos,

conjura de tormentas, procesión, peregrinación, etc.– (la parte natural donde se localizan los campos de cultivo) y todo el espacio que media entre ambos. Todo el territorio queda sacralizado al paso de la comitiva, de ahí que, por ejemplo, las bendiciones de los campos en los exconjuros se efectúen en todas las direcciones (Marcos y Borrego, 2006: 37). Estos caminos sagrados generan por sí mismos unos paisajes específicos en los que se crean nuevas y complejas formas de sociabilidad, conformando auténticos *lugares* (Careri, 2002: 15). A lo largo de estas vías/lugares, se generan a su vez una serie de marcas (*marches*), nombre tradicional que se daba a los lugares situados en los confines de un territorio, habitualmente en los bordes de las fronteras (*ibidem*, 16). Esta concepción del paisaje compuesto por una serie de vectores en los que existe una constante tensión entre el centro y la periferia obliga a plantear la existencia de estos «espacios intermedios» de contornos en ocasiones poco definidos, que contrarrestan las tensiones generadas entre el *ager* y el *saltus*. Son el ámbito en el que hallamos numerosas huellas sagradas que aparecen formando un *écaillage* a través del cual se superan una serie de estados hasta alcanzar la materialización de la peregrinación o la romería (Cruz, 2016a: 47).

Este tipo de paisajes alargados, según los define Álvarez Santaló, se encuadraría en la familia de los «espacios subsidiarios que conectan coyunturalmente» toda una serie de ámbitos como los lugares de «muerte y dolor» (cementeros, sepulcros o lugares de ajusticiamiento), los lugares vinculados explícitamente con la «organización pública de lo sagrado» (iglesias, ermitas o santuarios) y los ámbitos que la tradición cultural considera como «paradigmáticos del poder extremo de la naturaleza hostil invencible» (cuevas, montes, fuentes de agua, etc.). A esta familia de espacios subsidiarios de conexión corresponderían las calles sacralizadas por el paso de procesiones, los lugares sacralizados por la presencia de determinadas cofradías, los espacios criminalizados por actos violentos o los ámbitos rurales contaminados por apariciones, especialmente en el entorno de los caminos, por citar tan solo y a su juicio los más importantes (Álvarez Santaló, 2010: 306).

1.2. ANTECEDENTES A NUESTRA INVESTIGACIÓN

El conocimiento que tenemos acerca de la religiosidad popular que caracteriza la dehesa de la provincia de Salamanca no es, ni mucho menos, extenso y es preciso recurrir a estudios de carácter local para encontrar algunas referencias a los santuarios, las romerías o los rituales que se concitan en torno a ellas. La literatura existente orbita, por consiguiente, en torno a historias locales, historias de imágenes y santuarios y, finalmente, a los trabajos de carácter verdaderamente científico que son los menos abundantes.

Aunque, en muchas ocasiones, las historias locales cuentan con escaso valor para el investigador, especialmente cuando su autor la realiza por encargo (y

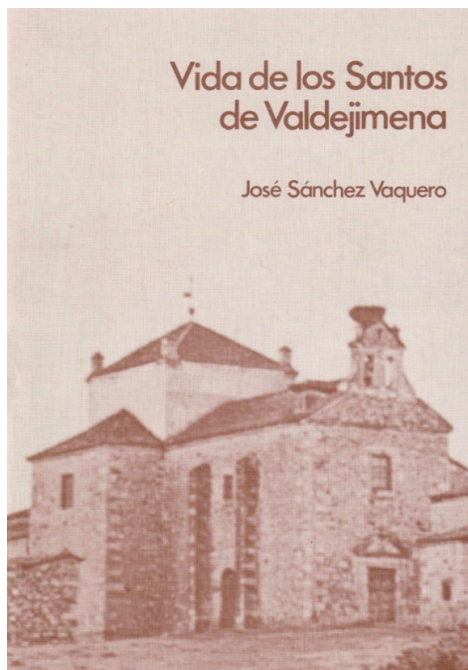
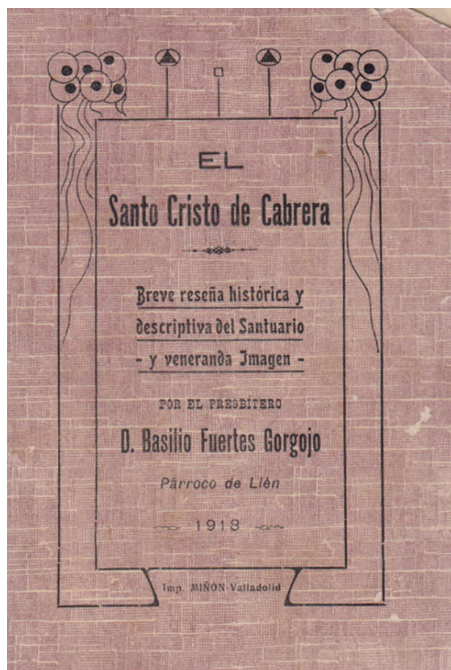
la provincia de Salamanca cuenta con numerosos ejemplos), presentan ciertas informaciones útiles cuando se escriben en fechas tempranas (habitualmente entre finales del siglo XIX y principios del XX), gracias a que suelen ser redactadas por autores locales, muchas veces clérigos, que viven de primera mano, incluso participan en ellas, las romerías, así como otras manifestaciones que giran en torno a santuarios o ermitas campesinas. Aunque la nómina de autores es extensa, es preciso señalar, junto a personajes anteriormente citados como el propio Pascual Madoz o Casiano Sánchez Aires, a Antonio García Boiza, autor de un *Inventario* en el que incluye varios tipos de ermitas en la provincia de Salamanca (García Boiza, 1937: 62-73); el propio padre César Morán en algunos artículos etnográficos; el padre Hoyos en La Alberca, o Guillermo Toribio de Dios en San Felices de los Gallegos, entre otros tantos autores que recogen noticias dispersas sobre ermitas salmantinas. A partir de la década de los años 70 en adelante se multiplicarán las monografías sobre los distintos pueblos de Salamanca, unas veces redactadas por escritores locales aficionados, otras por verdaderos historiadores, en las que el tema de las ermitas y las romerías suele ocupar alguno de los capítulos de la monografía, ofreciendo en ocasiones datos muy útiles acerca de cofradías, documentos de archivo o determinadas prácticas desaparecidas que, de otra manera, sería complicado contrastar. Noticias que se vienen a sumar, en fecha más reciente, a la publicación de un libro colectivo, eminentemente visual, que da cuenta de una pequeña parte de la riqueza de construcciones sagradas de la provincia de Salamanca (Frades, 1995; Llamas, 1997). Datos a los que añadir las referencias que encontramos en el libro clásico de Baldomero Díez sobre los cultos a la Virgen en el antiguo Reino de León, en el que da cuenta de algunos santuarios marianos salmantinos, como los de la Peña de Francia o Valdejimena (Díez y Lozano, 1982), o algunas breves notas, poco aprovechables para nuestra investigación, obtenidas de los Registros del Archivo Vaticano, de los siglos XI al XV (Ruiz de Loizaga, 2011).

Una familia importante de referencias escritas la constituyen las historias de imágenes y santuarios, de las que la provincia de Salamanca es rica en ejemplos. Aunque sin duda alguna ha sido el santuario de la Peña de Francia el que ha acaparado buena parte de este tipo de literatura –Felipe M. Castro, Alberto Colunga, Maurice Legendre, Pérez Casado y Encinas Martín, Fernando Soria, Blanco Belmonte, Emilio Moreno¹...–, contamos con una buena representación de textos sobre las diferentes ermitas y santuarios salmantinos, unas veces monografías como tal y otras, breves historias de la imagen incluidas en sus novenas, representando un género al que hemos acudido siempre que hemos podido por la riqueza de noticias que guardan en sus páginas; se trata de textos redactados por historiadores locales o clérigos, a veces textos inéditos como ocurre con los

¹ Precisamente en la obra de Emilio Moreno titulada *Glorias Religiosas de España*, editada en Madrid en 1867, únicamente se recoge esta advocación de la provincia de Salamanca.

de las novenas, que ofrecen en ocasiones ricos testimonios relativos no solo a la leyenda de la aparición de la imagen, sino también al edificio que la contiene y a las tradiciones que se celebran en torno a ella. Literatura que desde principios del siglo XX ha dado cuenta de las principales devociones salmantinas.

Junto con la Peña de Francia, los santuarios dedicados al Cristo de Cabrera (Fuentes, 1918; Sánchez Vaquero, 1963) y a la Virgen de Valdejimena (Sánchez Vaquero, 1958) cuentan con sus correspondientes monografías, tratándose de tres de los principales centros devocionales de la provincia de Salamanca, foco de atracción de romeros de buena parte de las comarcas salmantinas. Otros santuarios e imágenes salmantinas cuentan con sus descripciones bajo la forma de guías y libritos devocionales: Nuestra Señora de los Caballeros en Villavieja de Yeltes (Sánchez García, 1993), el Cristo de las Batallas (González Dávila, 2020), Nuestra Señora del Castillo de Pereña (Sánchez Casanueva, 1991), Nuestra Señora de los Reyes de Villaseco de los Reyes (Ruano, 1981; García Zarza, 2018), Nuestra Señora del Cueto (s. a., 1949), Cristo de la Laguna (s. a., 1924), Nuestra Señora de la Salud (Rubi, 1970) o el Cristo de Hornillos en Arabayona de Mógica (Salgado, 2002) son solo algunos de los ejemplos que podemos apuntar sobre un género que ha tenido un enorme éxito en la literatura local del siglo XX, como lo reflejan algunos trabajos de recopilación de las principales devociones populares salmantinas (Fernández, 1996).



Historias de los santuarios del Cristo de Cabrera y Valdejimena.

La tercera familia de fuentes escritas relativas a imágenes y santuarios salmantinos se encuentra representada por trabajos de carácter científico e inventarios que, recogiendo algunas de las noticias aportadas por las historias locales anteriormente citadas y por la propia documentación de archivo, dan cuenta de algunos de los aspectos etnográficos más interesantes de las construcciones sagradas salmantinas y sus imágenes titulares. Si bien la bibliografía existente ha venido dando cuenta en los últimos años de algunas lagunas que teníamos sobre este tema, queremos destacar algunos trabajos recientes que ofrecen una necesaria y minuciosa visión de la personalidad de la religiosidad salmantina, textos ineludibles a la hora de abordar el tema de nuestra investigación. En primer lugar, el trabajo colectivo titulado *Mixticismos. Devociones populares e identidades salmantinas*, coordinado por Juan Francisco Blanco (Blanco, 2014), supone un pilar fundamental dentro de los estudios sobre la religiosidad popular salmantina por cuanto ofrece una profunda revisión de este particular, analizada desde criterios etnográficos actuales. Por otro lado, la serie titulada *Temporalia*, cuyo coordinador científico es Antonio Cea Gutiérrez, autor bien conocido en la antropología salmantina gracias a sus investigaciones sobre diversos aspectos de la religiosidad, joyería e indumentaria de la Sierra de Francia, acomete el estudio de la religiosidad local serrana a través del análisis documental e iconográfico de algunas imágenes y construcciones sacras del mediodía salmantino (Cea, 2013, 2015 y 2018). Por nuestra parte, en 2015 y 2016 la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Junta de Castilla y León nos adjudicó, mediante concurso, la realización del *Inventario de las ermitas y santuarios y manifestaciones culturales relacionadas de las provincias de Ávila, Salamanca, Valladolid y Zamora*, gracias al cual pudimos acercarnos de primera mano a la realidad compleja de las construcciones sagradas de las provincias mencionadas donde la de Salamanca, frente al resto, destaca por la personalidad de algunas de ellas, especialmente las que se encuentran en la dehesa, asociadas habitualmente a plazas de toros (Cruz, 2016c).

La realización de este inventario ha supuesto una suerte de *prima visione* de la compleja realidad de la arquitectura sagrada de los ámbitos de dehesa, lo que nos ha permitido plantear cuestiones de fondo que tratamos de deslindar y resolver, cuando ello ha sido posible, algunas incógnitas en torno a las manifestaciones hierofánicas de un espacio profundamente transformado por el hombre y la manera en que este tuvo de resolver ciertos conflictos por medio de la celebración festiva en torno a vírgenes y cristos, patronos de la dehesa charra.

1.3. CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y ECOLÓGICA DE LA DEHESA COMO CONTEXTO

Si decimos que el ámbito de estudio de la investigación viene a abarcar *grosso modo* el área que ocupa los espacios adherados de la provincia de Salamanca, un

espacio que Ángel Cabo Alonso definía como una «alta y ancha planicie cerrada en dos de sus bordes por obstáculos naturales [...]» (Cabo, 1995: 10), el cual se encuentra ocupado por una extensa mancha de dehesa ahuecada de encinas, cuya dedicación agraria es predominantemente ganadera, tal vez estemos simplificando hasta el extremo el encuadre del contexto donde se ubican las devociones que centran nuestra atención. Y ello es debido a que el concepto de dehesa es poliédrico y ha de ser analizado desde varias ópticas, no solo ecológicas, sino también económicas y, por supuesto, históricas y antropológicas.

El estudio de la dehesa salmantina ha venido ocupando a numerosos investigadores desde hace ya varias décadas en virtud del interés que ofrece como campo de estudio de ciertos procesos históricos y económicos que dan lugar al espacio cultural que conocemos en la actualidad. Nos encontramos, en todo caso, ante un concepto territorial difuso que geógrafos e historiadores han tratado de desgranar; tal vez la definición más corriente sea aquella que ve en la dehesa un bosque formado por encinas, alcornoques u otras especies, que muestra un estrato inferior de pastizales y matorrales, lugar donde la actividad humana se ha centrado en el mantenimiento del ganado, la actividad cinegética y los aprovechamientos agrosilvoforestales. Este término suele ir parejo a un tipo de gestión muy concreto, constituido por la presencia de fincas privadas destinadas a la explotación agroganadera, creando un ecosistema artificial evolucionado de un continuo aclarado del bosque mediterráneo que conviven en íntima armonía con unos pastizales que son clave en el aprovechamiento ganadero de este espacio típicamente occidental.



Vista del santuario de Ntra. Sra. de Valdejimena y toros de la ganadería Charro de Llen pastando junto al santuario del Cristo de Cabrera.

La dehesa, no obstante, debe ser comprendida en clave social, como un espacio que se ha configurado a lo largo de los siglos como un lugar de interés económico, pero también de conflictos, de relaciones sociales, de interferencias, de transferencias o de manifestación de determinadas hierofanías que dan lugar a espacios sagrados de elevado valor simbólico para sus habitantes. Es por ello que la visión que podemos obtener de la dehesa salmantina sea, cuando menos,

divergente. Lo ponen de manifiesto los trabajos relativos a los procesos de formación de un espacio agrario –de entre los que debemos hacer referencia a las profundas investigaciones de Iñaki Martín Viso– que fue evolucionando a complejos sistemas de latifundios (García Zarza, 1986), desigualmente repartidos en una serie de comarcas y subcomarcas (Llorente, 1980) que han dado lugar a cuatro grandes divisiones de las que la conocida como La Charrería ocupa la mayor parte de la provincia (*ibidem*, 126). No vamos a entrar a deslindar todo el complejo proceso de formación de la dehesa, por cuanto existen trabajos específicos que han ahondado en sus procesos (Llorente Pinto, 1985 y 2008); no obstante, es importante señalar que, lejos de ser una construcción artificial, ofrece unos rasgos muy específicos no solo en lo relativo a su configuración geográfica e histórica, sino a las marcas patrimoniales que anidan en la dehesa (Nieto y Paliza, 1998). Conviene señalar que la mayor parte de los autores coinciden en buscar un origen puramente medieval para un sistema de ocupación del espacio de la dehesa (*deffesa*), como lo pone de manifiesto la documentación escrita, si bien el modelo de explotación racionalizada de este paisaje parece tener unos orígenes menos claros y hay numerosos autores que incluso rastrean en el Imperio romano el origen del latifundismo que encontramos siglos después. Como apunta García Martín:

La dehesa salmantina, desde los criterios de formación, propiedad y unidad de explotación, se ajusta a un posible modelo estructuralmente permanente, aunque desde el punto de vista de la génesis y también de la explotación, puede considerarse como el resultado de un proceso continuo de cambio y transformación. (García Martín, 1992: 721)

La realidad estructural de la repoblación de la provincia de Salamanca implica varias fases, entre las cuales destacan la repoblación monacal, la concejil, la privada e incluso la nobiliaria, existiendo un proceso continuado no solo de repoblación, bajo los agentes indicados, sino también de políticas de verdadera usurpación, que favoreció la gestación y el crecimiento de sistemas latifundistas en una vastísima franja de terreno en buena parte de la provincia de Salamanca (Cabrillana, 1969). El modelo de espacio de latifundio adehesado tal y como lo conocemos se encuentra más o menos establecido en los siglos XVI y XVII, momento en el que la propiedad de la tierra se afianza en manos de unos pocos. Estos procesos de afianzamiento de la propiedad de la tierra afectaron a su naturaleza jurídica al estar en pocas manos grandes superficies, todo ello bajo el sistema de mayorazgos. Aunque los mecanismos seguidos para la apropiación de la propiedad son diversos, las formas empleadas de apropiación de terrenos, baldíos o no, eran no solo la usurpación, la forma más habitual, sino las compras y las donaciones y la acumulación de terrenos (tanto baldíos como eclesiásticos) (García Martín, 1992: 724). En el siglo XVII, época en la que ocurren numerosas «apariciones» milagrosas que provocaron la construcción de grandes santuarios (Christian, 1991),

se documenta un predominio de la titularidad terrateniente, especialmente de la nobleza absentista y de una «nobleza» secundaria titular de grandes propiedades adehesadas o de señoríos jurisdiccionales que acabarían adquiriendo, gracias a su poder económico, títulos nobiliarios (García Martín, 1992: 725). El siglo XVIII –en el que también se levantaron numerosas ermitas y santuarios– es, por el contrario, una etapa de decadencia de la dehesa a causa de que la agricultura se encontraba en franco retroceso, se constataba una evidente despoblación del solar salmantino (García Martín, 1982), que conllevaba la miseria y el abandono del campo. Es por ello que durante el reinado de Carlos III se intentara una repoblación mediante las Juntas de Repoblación gracias a la cual se generaron nuevas entidades poblacionales² o se reforzaron algunos de los núcleos existentes con renteros y colonos³, si bien estas políticas repobladoras no fueron lo suficientemente efectivas como para poder parar el declive demográfico de la provincia de Salamanca y de la explotación de las dehesas. No será hasta el siglo XIX cuando comenzaremos a advertir ciertos síntomas de recuperación coincidiendo con el movimiento liberal europeo (García Martín, 1992: 729).

² Destacan, en la provincia de Salamanca, los casos de Fuenteliante, La Pelilla, Arauzo, Fuenterroble de Abajo, Campocerrado, Carnero, Valverde de Gonzaliáñez, Portereros o Villaescusa.

³ El Puerto de la Anunciación, Centerrubio, El Tejado, El Palacio de Pelarrodríguez, Terrados, Valverde de la Valmuza, Carrascalino, Gejo de Doña Mencía, Aldeayuste, Amatos, Segovia de Salcedón, Salvadoriquez, Mesón de Boadilla, El Puerto de la Calderilla, Sardón de los Álamos, La Bóveda de Castro, Geringómez, Canillas de Torneros, Aldealgordo o Continos.

2.

Panorama de las construcciones sagradas y de las devociones en el solar salmantino

Llegados a este punto y antes de sumergirnos en profundidad en el estudio de las construcciones sagradas de la dehesa salmantina, hemos creído necesario un primer acercamiento al estado actual de las ermitas, santuarios y humilladeros que configuran un particular paisaje sagrado en la provincia de Salamanca. Se trata, en todo caso, de una mera aproximación a una realidad compleja debido al elevado número de construcciones de las que se tiene referencia y a la variedad de edificaciones, distribución territorial y advocaciones que se documentan a lo largo del solar salmantino. Una *prima visione* que nos permite afianzar la idea de que la provincia de Salamanca, frente a los territorios vecinos, muestra una serie de particularidades que nos pueden dar pie a lecturas de naturaleza antropológica e histórica de muy distinto calado.

2.1. ALGUNAS CUESTIONES TERMINOLÓGICAS, ESTADO Y REPARTO TERRITORIAL DE LAS CONSTRUCCIONES SAGRADAS SALMANTINAS

Entre 2015 y 2016 desarrollamos un complejo proyecto titulado *Inventario de las ermitas y santuarios y manifestaciones culturales relacionadas de las provincias de Ávila, Salamanca, Valladolid y Zamora*, sufragado por la Dirección General

de Patrimonio Cultural de la Junta de Castilla y León⁴, en el que abordamos la recopilación lo más extensa posible de las construcciones sagradas de aquellas cuatro provincias. Fruto de esta intensa labor fue la catalogación de más de un millar de construcciones (Cruz, 2016c), desigualmente repartidas entre las cuatro provincias, si bien en cada una de ellas llegamos a catalogar una media de 250 construcciones, lo que viene a suponer –apuntábamos en aquella ocasión–, más del 21 % de las ermitas que han debido existir en las provincias objeto del estudio, habida cuenta de que la consulta a los documentos de archivo viene a dar noticia de una media de cuatro (incluso más) ermitas por municipio. Este inventario ha servido, aparte del evidente valor como documento de naturaleza administrativa, para conocer de primera mano el estado actual de las construcciones sagradas de estas cuatro provincias, no solo del de conservación (algunas de las catalogadas se encontraban, cuando cursamos nuestra visita, en estado semirruinoso o en desgraciada ruina total), sino también el mantenimiento del caudal de la devoción, especialmente del de los santuarios a través de las romerías o peregrinaciones y de las tipologías presentes en cada uno de los ámbitos territoriales descritos. Los resultados del trabajo dan pie a analizar, además, la evidente relación de estos edificios con los paisajes en los que se erigen. Lugares naturales de especial significado simbólico (rocas, árboles, áreas de pasto, terrenos elevados, fuentes, etc.); lugares habitados (castros prerromanos, ocupaciones romanas o medievales); zonas fronterizas o caminos, con especial importancia los de la trashumancia, etc., suelen contar con una ermita o santuario que se convierte, además, en referencia visual y devocional de poblaciones, comarcas o incluso regiones extensas y son lugar donde se desarrollan romerías y otras celebraciones de marcado carácter ritual. A partir de esta enriquecedora experiencia, creemos necesario un análisis preliminar acerca de ciertas cuestiones terminológicas y antropológicas que permitan situar en un contexto epistemológico toda la extensa nómina de construcciones sagradas que tapizan el territorio.

El tema relativo al establecimiento de las tipologías de la arquitectura sagrada es ya clásico, con lo que no vamos a entrar en el mismo por evidentes razones. En este sentido, es preciso citar los trabajos clásicos de William A. Christian sobre la religiosidad popular del norte de la península ibérica (1976: 65-125), sobre las apariciones marianas entre los siglos XIV y XVI (1990) y, sobre todo, de la religiosidad local en tiempos de Felipe II (1991), tal vez la obra de mayor alcance para el análisis de la arquitectura sagrada de los últimos años. Existen, no obstante, otros estudios, de carácter eminentemente local o regional, que han venido a acotar con mayor exactitud el complejo tema de la arquitectura sagrada (Muñoz Jiménez, 2010). En otros trabajos encontramos también referencias

⁴ Proyecto que ha tenido continuidad posteriormente con el inventario de las ermitas y santuarios de las provincias de Palencia, Soria, Segovia y León (Arnáiz, 2021), si bien con desiguales resultados en virtud de los equipos que han intervenido en la realización de dichas compilaciones.

interesantes relativas a las tipologías de ermitas y santuarios, entre los que podemos destacar la investigación sobre las ermitas de la baja Extremadura (Ruiz Mateos *et alii*, 1995), de la comarca zamorana de Sanabria (San José Alonso, 1994), las construcciones vascas (Aguirre Sorondo, 1996) o asturianas (Fernández Lamuño y González Ramírez, 2006), por mencionar tan solo unas pocas referencias.

No obstante, se hace preciso desentrañar, en la medida de lo posible, la extensa variedad tipológica existente en las provincias que conforman la comunidad autónoma de Castilla y León, desigualmente estudiadas en cuanto a sus edificios sagrados. Las divisiones que vienen siendo clásicas o, al menos, las más usuales se reducen, por orden de tamaño y de alcance de la devoción –tema, no obstante, enormemente complejo–, a humilladeros, ermitas y santuarios, si bien en la práctica existe toda una amplia diversidad de construcciones que no se acomodan con exactitud en esta triple división. Nos referimos a determinados tipos de cruceros, que parecen ser el paso previo o germinal de los humilladeros (Sánchez Rivera y González Fraile, 2003: 6-8); las capillas erigidas dentro de edificios civiles o capillas exentas presentes fundamentalmente en los cascos urbanos, y un particular tipo de construcciones, a medio camino entre el crucero y el humilladero, que hemos dado en llamar «capillas camineras», similares a los *peirones* aragoneses (Gracia y Domínguez, 2011; Benedicto y Esteban, 2002), a los *petos de ánimas* gallegos (Barriocanal López, 1985) o *alminhas* o *fiéis de Deus* portugueses (Babo, 1956) y que comparecen con carácter exclusivo en la comarca zamorana de Sanabria⁵. Como cabe esperar, no existe una definición canónica y precisa de humilladero, ermita y santuario, desde el mismo momento en que se trata de una tipología constructiva que documentamos desde los primeros momentos del establecimiento del cristianismo y que perdura hasta nuestros días, muy influida por tanto por el estilo constructivo imperante del momento, por los materiales con que se encuentran levantados, por las prácticas devocionales y rituales que se celebran en torno a los mismos, las advocaciones, la posición geográfica, etc.



Alminha
de La Alamedilla.

⁵ De manera extraordinaria en la Raya salmantina encontramos dos elementos que hemos catalogado como *alminhas* en La Alamedilla y en La Alberguería de Argañán.



Vista de algunas construcciones sagradas según su tipología: santuario de la Virgen del Castañar (Béjar), ermita de Santa Bárbara (Carbajosa de la Armuña), humilladero de Sequeros y alminha de La Alberguería de Argañán.

Debemos recordar, en primer lugar, que para Sebastián de Covarrubias una ermita era «un pequeño receptáculo con un apartado a modo de oratorio y capillita para orar y un estrecho rincón para recogerse el que vive en ella el cual se llama ermitaño»; por su parte, el *Diccionario de Autoridades* se expresaba en similares términos: «Edificio pequeño a modo de capilla u oratorio con su altar, en el cual suele haber un apartado o cuarto para recogerse el que vive en ella y la cuida». Otras definiciones hacen hincapié en su emplazamiento; el *Diccionario de la Real Academia Española* define ermita como «[...] un santuario o capilla situado por lo común en un despoblado y que suele no tener culto permanente». En la obra titulada *España Eremítica* ermita «puede ser todo lugar de culto, levantado en descampado, lejos del núcleo rural o ciudadano». Podemos subrayar que todos los textos coinciden en señalar como rasgos comunes en este tipo de edificios el reducido tamaño de estos, según algunos autores dado el esporádico uso devocional, así como su alejamiento de los núcleos poblados (Ruiz Mateos *et alii*, 1995: 15-16), si bien esta definición solo se acomoda para un determinado tipo de construcciones, pero no para todas ellas. En este sentido, algunas de estas ermitas campestres pasaron a convertirse con el paso del tiempo en santuarios, bien por

la fama de la imagen y la extensión de la devoción, bien por las dotaciones de los patronos que podían ser reales, aristocráticos o de determinadas cofradías, o bien incluso por decisión de la archidiócesis. Los santuarios, en la mayor parte de los casos, suelen tener su origen como un pequeño reducto eremítico que pasa a una categoría superior por los motivos arriba expuestos.

Algunos autores apuntan, al respecto, que los santuarios son templos que constituyen un grupo perfectamente diferenciado, ya que, como las ermitas, son objeto de una especialización en la devoción religiosa derivada de la dedicación a un santo, a un Cristo o más comúnmente a la Virgen (Zalama, 1987: 9). En esencia, los santuarios son ermitas que han adquirido una categoría religiosa mayor. Pasan a ser, además, lugares de peregrinación en los que se practica un culto devocional más intenso controlado no solo por la autoridad eclesiástica, el obispado, sino también por una cofradía que regula las celebraciones (romerías, rogativas, colaciones, festejos, etc.) y el propio *caudal* de la imagen. A diferencia de las ermitas, sus áreas de atracción suelen propagarse por los términos del vecindario o municipio en el que se levantan, trascendiendo incluso la comarca o la región, alcanzando en algunas ocasiones la categoría de devociones de alcance nacional⁶ e incluso internacional, como ocurre con algunos de los santuarios fronterizos de la provincia de Zamora más conocidos (Fariza, Trabazos o Moveros-Constantim), compartiendo advocación con la vecina Portugal. De ahí que algunos de los principales santuarios se encuentren en zonas fronterizas, en límites no solo naturales, sino sobre todo territoriales. Por definición, los santuarios son construcciones de mayores dimensiones que las ermitas, capaces de acoger a un importante contingente poblacional que acude a la romería, habitualmente peregrinos o romeros que, en las mismas fechas en cada año, conmemoran mediante una fiesta y romería la devoción de la imagen titular, a la cual es habitual traer ofrendas o exvotos en señal de los favores concedidos. Aunque el origen de este tipo de construcciones suele ser diverso, ya que se relaciona comúnmente con la «aparición» o «invención» de la imagen (Christian, 1990 y 1991), muchas veces hallada por un pastor cuando se encuentra con su rebaño en el campo o un labrador abre la tierra con el arado.

El origen de estos centros de devoción es diverso. En algunas ocasiones, se debe a hechos históricos importantes, tanto colectivos como individuales, que, con el paso del tiempo, se fueron revistiendo de un carácter legendario (apariciones, revelaciones, sueños, etc.) más allá de causas históricas o económicas que son las que, en origen, motivan la construcción del templo. Como apunta San José Alonso, «la idea fundamental del santuario presupone la unión de una imagen o reliquia con un lugar determinado» (San José Alonso, 1991: 304). Hay que advertir, según aseguran otros autores, como el lugar del santuario tiene prioridad sobre la imagen

⁶ En España tienen esta consideración la Virgen del Pilar, Covadonga, Guadalupe y Montserrat (Aured Folguera, 1927).

objeto de la devoción, hasta el punto de que «las imágenes cambian, el lugar no» (Aldea, Martín y Vives, 1972: 2205). La permanencia en determinados lugares geográficos de la imagen, y consecuentemente de la devoción, crea una serie de espacios sagrados dentro del paisaje, condicionado unas veces por la elección de sitios especiales (al pie de fuentes, peñas, árboles, grutas, etc.), bien visibles y conocidos por la colectividad, dotados de cierto dramatismo, lugar donde el contacto entre el hombre y lo sobrenatural puede ser profundo e íntimo; así mismo, hay construcciones que se levantan en lugares ancestrales, arqueológicos, hecho que parece responder a la cristianización de antiguos núcleos paganos (San José Alonso, 1991: 305; Zalama, 1987: 10).



Capilla de la Virgen de La Code en una pequeña oquedad en un arribazo (Mieza) y ermita de San Cristóbal en el enclave arqueológico del Teso de San Cristóbal, Villarino de los Aires.

La presencia de los humilladeros en el entorno de los núcleos urbanos responde a causas bien distintas. El origen de estas construcciones se suele situar en los viacrucis, surgidos en la Edad Moderna a partir del Concilio de Trento (Cruz, 2016b), momento en que la Contrarreforma impulsó el auge de las cofradías penitenciales, especialmente las de la Pasión y de la Vera Cruz; no obstante, ya en la Baja Edad Media documentamos los primeros ejemplos (Sánchez Rivera y González Fraile, 2009). Los humilladeros vienen a sustituir, en cierto modo, a los cruceros situados a las salidas de las poblaciones, especialmente los denominados «cruceros de dirección», al pie de los caminos; la evolución tipológica que apuntan Sánchez Rivera y González Fraile parte de un crucero, que posteriormente se encierra dentro de un templete, como los que encontramos en Ávila (Cuatro Postes) o Rágama (Salamanca) y que evoluciona a un templete cerrado, para finalmente pasar a constituir una estructura compleja, en la que al templete cerrado se le añaden cuerpos.

Los humilladeros, desde que se generalizan en el paisaje urbano a principios del siglo XVI, se erigen en orientadores del paisaje dentro de los itinerarios penitenciales colectivos. Como se suele apuntar, se trata de construcciones ante las cuales los viandantes se santiguan bajando la cabeza y arrodillándose. Se sitúan,

como hemos apuntado, en zonas de paso, en caminos y encrucijadas y, sobre todo, en las salidas y entradas de las poblaciones y, en ocasiones, en ámbitos fronterizos dentro de los núcleos habitados entre el *ager* y el *saltus*, esto es, entre el espacio urbano y el cinturón de cortinas (Sánchez Rivera y González Fraile, 2003). Frente a las ermitas y santuarios, cuyas advocaciones principales son a los santos o a la Virgen, los humilladeros suelen estar dedicados a Cristo o a la Vera Cruz, debido a que la mayor parte de ellos se integraron dentro de los recorridos de los viacrucis, lugar donde se localizan las cruces pertenecientes a la duodécima estación o Calvario. No obstante, algunos humilladeros cuentan con otras advocaciones, habitualmente a san Roque o san Sebastián —especialmente a partir de la peste de 1599—, santos protectores de la peste, que se levantaban en las inmediaciones de las poblaciones y cerca de los recorridos procesionales de Semana Santa.



Humilladero del Manso Cordero y viacrucis en La Redonda.

Aunque morfológicamente los humilladeros son construcciones sencillas, habitualmente de planta cuadrada o rectangular, con presencia habitual de atrio delantero, muestran ciertos caracteres formales que no solemos encontrar en las ermitas y en los santuarios. Es común, por ejemplo, la presencia de dobles puertas de acceso, rasgo presente en la arquitectura franciscana. Este doble acceso, aparte de para dejar salir y entrar la imagen cuando sale en procesión, cumplía la función de besapié o besamanos, práctica común en la veneración a las imágenes. La importancia de los humilladeros en el paisaje sagrado y en la ritualidad colectiva es grande, ya que en el calendario litúrgico anual se encuentran bien presentes.

La Invencción de la Cruz o Cruz de Mayo, la Exaltación de la Cruz (cada 14 de septiembre), los cultos propios de Semana Santa o las bendiciones de campos y rogativas son manifestaciones religiosas en las que suele participar la imagen que custodia el humilladero a través del traslado de esta de su sede a la iglesia y de esta al humilladero. Estas construcciones, tal y como apuntan Sánchez Rivera y González, se insertan dentro de un espacio mágico. Sus ubicaciones no son arbitrarias ya que se trata de una arquitectura que estructura, en cierto modo, la vida pública; es una arquitectura que amalgama la colectividad y conforma un espacio en torno al mismo que trasciende el propio edificio, especialmente patente en la presencia de cruceros, fuentes, abrevaderos, etc.

Con todo, a la hora de erigir un templo sagrado, especialmente si se encuentra en el medio agreste, se concitan cinco elementos fundamentales que configuran la creación de un paisaje sagrado. Según Francisco Henares estos cinco condicionantes serían los siguientes (Henares Díaz, 2004: 115-126):

- Nacimiento del espacio sagrado por medio de una *leyenda* que da origen al culto de la Virgen, de Cristo o de algún santo, especialmente la primera, que lo hace por hallazgo o aparición (Velasco, 1996: 87).
- Selección de un *entorno privilegiado* (Cruz, 2021) para situar la aparición, ámbito en el que suelen concitarse determinadas características topográficas, naturales o con especial significado histórico (castro prerromano u ocupación anterior, etc.).
- Ha de existir una *apropiación de la imagen* (y del lugar) por parte de la comunidad, con el fin de crear vínculos no solo físicos, sino también afectivos.
- La creencia, y, por ende, la imagen y su espacio físico, ha de *institucionalizarse* a través del control por parte de la autoridad eclesiástica.
- Finalmente, los posibles *conflictos* por la propiedad del santuario o ermita, muy comunes en los lugares liminales, se han de resolver por medio de determinados rituales y prácticas como pueden ser las romerías, las rogativas u otro tipo de manifestaciones, como los traslados temporales de las imágenes a las parroquias de las poblaciones en conflicto.

La construcción sagrada configura, en cierto modo, uno de los elementos que más marcadamente modela el paisaje no solo físico, evidente en la presencia de un edificio visible (no siempre) y reconocido por toda la comunidad, sino también invisible (mental), a través de la creación de lazos afectivos con la imagen que suele ser la patrona, la protectora, individual y colectiva, de las poblaciones a cuyos pies se ampara. Nos encontramos ante paisajes que se configuran diacrónicamente. Tal y como apunta Honorio Velasco: «La historiografía de las imágenes y santuarios de advocación mariana comienza en España en el siglo XV, aunque hay antecedentes del siglo XII, se generaliza en el XVI y continúa en el XVII y XVIII hasta la actualidad» (Velasco, 1996: 85).

A través de estas breves notas, podemos observar cómo los humilladeros, las ermitas y los santuarios son realidades complejas que carecen en ciertas ocasiones de definiciones precisas. Aun con todo, es posible realizar, a modo de corolario, una definición de cada uno de ellos que nos sirva de guía a la hora de catalogar los edificios sagrados con que nos topamos en cada una de las provincias que estudiamos. Para ello, hemos optado por seguir las definiciones que aporta Teresa Tardío, buena conocedora de la arquitectura sagrada de la provincia de Segovia, quien además apunta como las propias tipologías de humilladero, ermita y santuario cuentan con una enorme ambigüedad, dándose el caso de que a un mismo edificio se le denomine indistintamente ermita o santuario (Tardío, 1997: 11).

Precisamente para esta autora, *humilladero* es un «lugar devoto que suele haber a las entradas o salidas de los pueblos y junto a los caminos, con una cruz o una imagen», a lo que se puede añadir que también se localizan junto a los cementerios; destaca que estas edificaciones son denominadas también ermitas, incluso nosotros mismos hemos catalogado numerosas «ermitas del humilladero».

Por su parte, la *ermita* es un «Santuario o capilla, generalmente pequeños, situados por lo común en despoblado, y que suelen no tener culto permanente». Se trata de una definición, en este caso, que es preciso matizar por cuanto encontramos ermitas en el campo, pero también en los cascos urbanos; es por ello que tal vez las ermitas sean las construcciones sagradas que mayor ubicuidad presentan en nuestro ámbito de estudio.

Por fin, el *santuario* es un «Templo en que se venera la imagen o la reliquia de un santo de especial devoción» (Tardío, 1997: 12-15). En este caso, la definición es notablemente ambigua por cuanto los santuarios suelen estar dedicados en la mayor parte de los casos a la Virgen y, en menor número, a Cristo, siendo muy escasas aquellas construcciones que acogen un santo de veneración local o comarcal. En este sentido, Pra i Carós ofrece una definición más precisa de santuario, entendido dentro de su contexto devocional: «Los santuarios son percibidos como espacios sagrados, de los cuales irradia la salud material o espiritual, y a los que se acude de forma individual o colectiva» (Pra i Carós, 1989: 227). Con ello los santuarios, según Christian, se distinguen «[...] por la devoción de la gente y no por una característica histórica o artística inherente al edificio o institución» (Christian, 1976: 86).

Salamanca posee un importante número de construcciones sagradas, tanto humilladeros como ermitas y, sobre todo, santuarios de los que contamos con tres muy importantes, de alcance regional, cuales son los de Nuestra Señora de Valdejimena, Nuestra Señora de la Peña de Francia y del Cristo de Cabrera, verdaderos referentes simbólicos de la provincia; a otra escala, los santuarios de Nuestra Señora del Cueto, Nuestra Señora de los Reyes, Ntra. Sra. del Castañar y las ermitas de la Virgen de El Viso o del Cristo de Hornillos vienen a completar un panorama devocional enormemente rico y variado. En todo caso, estos ejemplos tomados de la enorme resma de casos salmantinos vienen a poner el acento

en la enorme variedad de construcciones y advocaciones existentes, las cuales, frente a otras provincias, tienen especiales ámbitos de actuación. Así, mientras que los santuarios de la Peña de Francia y Valdejimena, excelentes ejemplos de arquitecturas sagradas ubicadas en espacios de frontera, se erigen en las principales advocaciones de los pastores trashumantes, los santuarios de la Virgen del Cueto y del Cristo de Cabrera son los protectores del campo adhesado salmantino, siendo la del Cueto la protectora del toro, de los toreros y de los ganaderos y, por extensión, de la dehesa, espacio económico tan importante en la provincia.

A grandes rasgos, el reparto provincial de construcciones sacras en la provincia de Salamanca es bastante homogéneo, si bien podemos apuntar la presencia de espacios donde existe una importante concentración de construcciones –sierras de Francia y Béjar y Campo Charro–, frente a otras donde las ermitas son significativamente escasas como ocurre en La Armuña o en las comarcas de las Villas y Tierra de Alba, ambas en el tercio oriental de la provincia. Es llamativa la abundancia de ermitas en todo el Campo Charro, un espacio de explotación que en la actualidad cuenta, por el contrario, con una elevada despoblación. En este sentido, el curso del Huebra y su tributario el Yeltes, que discurren de sur a norte y de este a oeste respectivamente por la provincia, marca un espacio territorial plagado de pequeños templos que se encuentran asociados a antiguos deshabitados y a la enorme fragmentación –habitualmente en cuartos y en cuarterones– del latifundio salmantino (García Zarza, 1986; García Martín, 1982; Casaseca y Nieto, 1982). Fruto de ello es la presencia casi constante de pequeñas ermitas en todo el espacio adhesado salmantino que contrasta con la escasez de estas arquitecturas en las comarcas cerealistas de La Armuña y Tierra del Alba. Así mismo, la Sierra de Francia y Béjar cuentan con un elevado número de ermitas, humilladeros principalmente, posiblemente debido a la influencia que ejercieron los obispados de Coria y Plasencia, a los que antiguamente pertenecían muchas de las poblaciones, que contrasta con la escasez de estas más al oeste, en la Socampana de Ciudad Rodrigo, El Rebollar y Campo de Azaba, donde la presencia de santuarios casi brilla por su ausencia.

El inventario que llevamos a cabo en su día nos ha permitido además aproximarnos al estudio pormenorizado de las tipologías constructivas y las advocaciones, gracias a que hemos calculado que han sido catalogadas aproximadamente el 90 % del total de ermitas en pie existentes en la provincia de Salamanca⁷. Por lo que respecta a las tipologías de las construcciones sagradas documentadas, atendidas las características anteriormente descritas, el reparto se nos muestra de la siguiente manera (sobre una muestra de 262 ejemplos):

⁷ Se trata, no obstante, de una cifra estimativa (en la provincia de Salamanca habremos inventariado el 90-95 % de las construcciones sagradas) debido a que grandes espacios de la provincia son de difícil acceso, como ocurre con algunas grandes fincas con toros de lidia o áreas de montaña.



Mapa con la distribución de santuarios, ermitas y humilladeros en la provincia.

Ermitas	Humilladeros	Santuarios	Otros
134	104	8	16
51,14 %	39,69 %	3,05 %	6,10 %

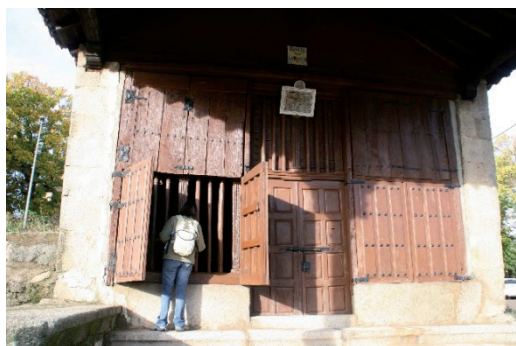
La tabla permite advertir de un vistazo la evidente desigualdad de ermitas y humilladeros, frente a los santuarios y otras tipologías (oratorios, capillas), tónica que se repite en la mayor parte de las provincias de Castilla y León y que tan solo en un mayor nivel de detalle podemos apuntar diferencias sustanciales, especialmente en lo relativo a la mayor presencia de humilladeros en provincias como Salamanca o Valladolid que otras, como Zamora o Soria, y que permite ser interpretado dentro del mayor o menor alcance de la Contrarreforma y de la expansión de las cofradías penitenciales en unas provincias frente a otras (Cruz, 2016b). Mientras que capillas y oratorios no representan más que un pequeño porcentaje en el mapa tipológico de las construcciones sagradas salmantinas, los santuarios cuentan con otra problemática más específica que trataremos más adelante.

El aspecto relativo a las advocaciones de las construcciones sagradas de la provincia salmantina presenta una tónica que documentamos en las provincias del entorno. Dentro de una muestra de 262 construcciones con advocaciones conocidas, podemos apuntar las siguientes advocaciones:

Virgen	Cristo	Santos	Otros
68	101	50	33
25,95 %	38,54 %	19,08 %	12,59 %

Como se observa, el reparto porcentual de advocaciones ofrece un panorama ciertamente clarificador; las construcciones dedicadas a la Virgen y a Cristo presentan un número prácticamente equilibrado, lo mismo que aquellas construcciones que tienen otras advocaciones (Vera Cruz, Ánimas, Corpus, etc.) o son, en la actualidad, desconocidas. Presentan pues una tendencia común a la práctica totalidad de Castilla y León, tan solo interrumpida por las advocaciones a determinados santos cuya presencia es más habitual en otras provincias (caso de Ávila o Zamora, donde representan un porcentaje relativamente elevado frente al resto de las advocaciones), seguramente determinado por el tipo de construcción –suelen ser edificios antiguos, muchos de ellos de origen medieval–, ya advertido en su día por W. Christian (1976) y por el tipo de contexto en el que se levantan, principalmente de dedicación agraria (Cruz, 2016c). No es casual, por lo tanto, que las principales advocaciones a santos en el campo salmantino y, por ende, castellano y leonés, sean a san Roque, san Marcos, san Miguel, san Antonio, san Sebastián, san Cristóbal, santa Bárbara o san Bartolomé, algunos de ellos conocidos como los «santos de la peste» –san Roque, san Sebastián y san Fabián– (Cea, 2013), santos de las «alturas» y de los caminantes –san Cristóbal o san Jorge– o santos propios del agro –san Marcos, san Isidro, san Gregorio, san Antonio, san Ginés, san Bartolomé, etc.–. Evidentemente, existe una relación directa entre la advocación y el tipo constructivo, si bien este es un aspecto no suficientemente estudiado, aparte de algunos casos puntuales (Christian, 1978 y 1991). Para el caso que nos ocupa y sin haber realizado un análisis en profundidad (Cruz, 2016c), podemos apuntar ciertas tendencias que se repiten casi en todos los territorios peninsulares; mientras que las ermitas suelen estar dedicadas a la Virgen y a determinados santos, los santuarios de alcance comarcal o regional son fundamentalmente marianos, si bien hay excepciones como ocurre con el caso del Cristo de Cabrera que luego estudiaremos. Por el contrario, las advocaciones cristológicas que hacen referencia a la *Vita Christi* y especialmente su Pasión –Ecce Homo, Manso Cordero, Sepulcro, Buena Muerte, Expiación, Agonía, etc.– (Cea, 2018) suelen corresponderse con humilladeros, levantados en su mayor parte a principios del siglo XVI, acordes a las pragmáticas emanadas del Concilio de Trento (Cruz, 2016b), conforme a unas particulares edificaciones de reducido tamaño, situadas a las afueras de los núcleos habitados, cuyos rasgos principales son la presencia de una doble puerta, a veces cubiertas con reja de madera o *rejostia* como ocurre en la Sierra de Francia (Cea, 2018: 29); ventanas laterales para observar su interior y depositar la ofrenda, y atrio delantero soportado

por columnillas. Construcciones que, sin embargo, en función de su ubicación en el mapa provincial muestran unas características constructivas diferenciadas en función de la influencia de las diócesis (Salamanca, Ciudad Rodrigo, Coria, Plasencia, Ávila) más cercanas.



Humilladero de La Alberca con rejostia y ventanas de madera, al fondo la Peña de Francia.

2.2. LOS SANTUARIOS COMO REFERENCIA TERRITORIAL

Como se ha apuntado en páginas precedentes, los santuarios se erigen en los principales referentes devocionales del territorio, por medio de complejos mecanismos de apropiación simbólica de unos ámbitos espaciales que cuentan con unos rasgos muy definidos, asentados en la aparición de una imagen en un tiempo mítico a determinados personajes que, por lo común, son pastores. La erección de un santuario no se suele elegir al azar ya que responde, como vimos, a factores muy concretos en los que se trata de apropiarse simbólicamente de espacios de interés económico (zonas de pastos o vías de comunicación); político o estratégico (vados, fronteras, etc.), o incluso lugares de una especial significación por sus valores naturales (bosques, rocas, fuentes) o ancestrales (castros prerromanos o romanos), ámbitos donde las manifestaciones hierofánicas lo hacen con mayor intensidad que en otros lugares.

Los santuarios vienen a suponer, por lo tanto, lugares donde se resuelven conflictos de manera colectiva a través de ciertos «principios de congregación» como mecanismo de ordenación ritual que permite actuar a los oficiantes (los romeros o peregrinos) como actores rituales (VV. AA., 1991: 263). Son, en consecuencia, los principales referentes simbólicos de un territorio, donde la sacralidad se manifiesta con mayor intensidad que en las ermitas, los humilladeros o cualquier otra construcción sagrada. Esta intensificación se encuentra reforzada por el carácter colectivo de los rituales que se celebran en torno a los santuarios, los cuales suelen ser celebrados en momentos muy puntuales del año, durante los que se reúnen, como es bien sabido, peregrinos y romeros de puntos a veces muy alejados de

su lugar de origen amparados en estos tiempos celebrativos extraordinarios bajo el manto protector de la imagen, la cual suele ser portada en estampas, medallas, grabados, figuras de bulto, etc., extendiendo la devoción a lugares alejados, a veces centenares de kilómetros (Cea, 1993).

Aunque los principales santuarios salmantinos se encuentran distribuidos por la práctica totalidad de las comarcas de la provincia, creemos advertir un reparto no excesivamente uniforme como lo pone de manifiesto la desigual distribución entre las comarcas montañosas del mediodía (Cea, 2010), donde encontramos santuarios destacados como el de Nuestra Señora de la Peña de Francia o Nuestra Señora del Castañar, especialmente en lo relativo al alcance de su devoción, y las que se encuentran en el norte y la franja occidental donde los santuarios de importancia regional son, salvo algunas excepciones, prácticamente inexistentes. Por el contrario, la penillanura adhesionada del Campo Charro cuenta con numerosos santuarios destacados cuya extensión de la devoción suelen ser extensa; los santuarios del Cristo de Cabrera, de Valdejimena, del Carrascal, de Buenamadre, del Cristo de la Laguna y de Alaraz, los dedicados a Nuestra Señora del Castillo (Pereña o Encina de San Silvestre), Nuestra Señora de la Peña, del Mesengal, de los Reyes, etc., configuran una tupida malla que viene a ocupar *grosso modo* el ámbito geográfico de la dehesa salmantina, un ámbito territorial geográficamente bien definido, pero cuya construcción mental no parece encontrar unos límites netamente establecidos (Gómez, Majeroni y Regalado, 2010).

Los espacios adhesionados de la provincia de Salamanca custodian un importante número de ermitas y santuarios cuyas devociones se encuentran extendidas por buena parte de la provincia y, en el caso de los que se levantan en espacios liminares, su alcance devocional traspasa los propios límites provinciales, como ocurre en Valdejimena, la propia Peña de Francia o Nuestra Señora del Castillo (Pereña), esta en el confín occidental de las Arribes salmantinas, la cual pertenece, según algunos autores, a las «nueve vírgenes hermanas» hispanoportuguesas (Cruz, 2019); manifiestan una distribución en la que se refleja cierta «centralidad», al levantarse en la mayor parte de los casos en las comarcas que conforman el Campo Charro salmantino. Y lo hacen, precisamente, en un paisaje adhesionado ocupado por extensas manchas de encinas o en el corazón de los grandes latifundios salmantinos. Presentan además ciertas particularidades que les otorgan una innegable personalidad, como ocurre con la coincidencia espacial de construcciones sagradas con plazas de toros, una tipología que tan solo documentamos, dentro del territorio de Castilla y León, en las provincias de Ávila y Salamanca (Cruz, 2016c); construcciones en las que conviven, en ciertos casos, con las propias celebraciones religiosas, festejos taurinos y representaciones teatrales, otorgando a estas construcciones una innegable personalidad que merece la pena ser analizada desde la antropología. No en vano, algunos santuarios ejercieron el patronazgo de los toreros salmantinos (Nuestra Señora del Cueto), cubriendo bajo su manto protector no solo a estos personajes, sino también a ganaderos, agricultores o

trabajadores de la dehesa, tanto locales como procedentes de comarcas del entorno o alejadas del centro devocional, todo ello perfectamente ejemplarizado en la devoción al Cristo de Cabrera, característica devoción de la dehesa salmantina, en cuya festividad acuden romeros de los contornos, pero también de comarcas tan alejadas como La Armuña o la Tierra de Salamanca.

2.3. LOS SANTUARIOS SALMANTINOS EN LA MEMORIA GRÁFICA

Uno de los aspectos en los que hemos tratado de adentrarnos es el relativo a la memoria visual que las romerías han dejado en viejas imágenes captadas por fotógrafos profesionales o aficionados; el interés de estas imágenes no solo radica en la documentación de una fiesta determinada, sino también en aspectos tales como la propia materialidad de los objetos retratados, los personajes y su gestualidad o la ritualidad (Christian, 2017) a través de las acciones que logró recoger el artista, sin olvidar el valor de estas fotografías, especialmente las de carácter más popular, como documento social (Freund, 1986). Salamanca ha contado, por fortuna, con fotógrafos profesionales destacados, ambulantes o aficionados que han dejado una interesante colección de imágenes de la Salamanca de antaño. No obstante, tal vez tengan más interés para nosotros toda la pléyade de fotógrafos aficionados que han dejado un importante legado que da cuenta de la vida cotidiana y de las actividades extraordinarias de los salmantinos de hace unas décadas. Fruto del *Plan de Recuperación de Archivos Audiovisuales Familiares*, coordinado por el Instituto de las Identidades, tenemos a nuestra disposición varios millares de fotografías (Blanco, 2019) que nos pueden dar pie a un análisis visual de las romerías populares de la provincia, de cara a un análisis de naturaleza antropológica de una manifestación siempre presente en el imaginario salmantino.

Los fotógrafos profesionales no fueron muy aficionados a la documentación fotográfica de las romerías y festejos populares, seguramente debido a que no era el encargo más habitual. El propio Venancio Gombau no realizó tomas de las romerías más famosas de aquellos años –Cabrera o Valdejimena–, y apenas dejó unas pocas fotografías de la Virgen de Tejares o del santuario de Nuestra Señora del Cueto (Sena, 1993: 41-42).

Por ello resultan de enorme interés las imágenes que fotógrafos particulares tomaron de las fiestas patronales de sus pueblos, en especial de las romerías, lugar donde mejor podemos tomar el pulso de la religiosidad campesina de la provincia de Salamanca. La colección de fotografías recuperadas por el Instituto de las Identidades es una buena prueba de ello, ya que toma el pulso a las manifestaciones celebrativas a través de ciertos momentos clave en las romerías: el ritual religioso propiamente dicho y las expresiones festivas.

Dentro de las primeras, solemos encontrar imágenes de la procesión fuera de la ermita o santuario en la acción ritual de dar la vuelta al templo; es el momento

en que la Virgen o el Cristo es acompañado de devotos y danzantes, personajes endomingados o vestidos con trajes populares, especialmente charras, que le otorgan mayor solemnidad, si cabe, al acto religioso. Aunque no son muchas las imágenes que conocemos de romerías de la dehesa salmantina, las que se conservan no dejan lugar a dudas del carácter puramente salmantino de la fiesta. Algunas son especialmente interesantes para estudiar la gestualidad de los celebrantes, el orden la procesión, los portadores de las andas e incluso los recorridos de la procesión.

Especialmente interesante es la presencia de danzantes y de charras en las procesiones, un tema bien estudiado (Cea, 2016) sobre el que no vamos a entrar por cuanto no es en esta ocasión objeto de nuestra investigación. Estas presencias, tan habituales en la provincia de Salamanca, vienen a hipercaracterizar la manifestación religiosa y sirven de punto de unión con la parte celebrativa lúdica de la fiesta, momento en el que encontramos numerosas imágenes. En este sentido, las colaciones y meriendas de las romerías del Cristo de Cabrera, de Nuestra Señora del Cueto, Valdejimena, etc. (Blanco, 2019: 88), son momentos vividos de manera muy intensa, donde la religiosidad colectiva cobra todo su sentido ya que este comensalismo coral da todo su sentido a la fiesta a través de aquel «principio de congregación» del que hemos hablado en páginas precedentes (VV. AA., 1991).

3.

El papel de las cofradías como eje de la religiosidad popular salmantina

Ermitas y santuarios son el epicentro de toda una serie de acciones rituales, tanto colectivas como individuales, que se suelen llevar a cabo en un tiempo extraordinario (en tiempo de romería, peregrinación o de rogativa), pero también de forma cotidiana. Mientras que la primera conlleva la participación de buena parte de la comunidad, que da lugar a aquellos «principios de congregación» que mencionábamos páginas atrás (VV. AA., 1991: 263), los segundos suelen enmarcarse dentro de una religiosidad individual, motivados por determinadas acciones de gracias, con la entrega a la imagen de exvotos y otros tipos de ofrendas o rituales de otro tipo que además suelen dejar marcas sobre el propio lienzo del templo, como ocurre en algunas ermitas gallegas donde los peregrinos y romeros graban cruces en sus paredes exteriores (Eiroa, Amarelle y Domínguez, 2007: 82), práctica que también documentamos, con suma frecuencia, en tierras castellanas y leonesas (Cruz, 2016b), donde la provincia de Salamanca conserva, en su Archivo Diocesano, un rico caudal de informaciones en torno a sus cofradías (Sastre *et alii*, 2014)⁸.

Las construcciones sagradas situadas en el campo se erigían, durante un tiempo ritual determinado, en lugares centrales en torno a los cuales giraba buena parte de las manifestaciones religiosas tanto oficiales, controladas por el estamento

⁸ Las obras en las que se encuentra el Archivo Diocesano de Salamanca en el momento de llevar a cabo nuestra investigación han impedido realizar un estudio documental de las devociones de la dehesa salmantina, cuya labor deberá ser objeto de investigación en un futuro próximo.

eclesiástico, como las más populares. Las salmantinas y especialmente las que se enclavan en el campo se erigen así en las principales referencias devocionales no solo a nivel local, sino también a nivel comarcal o incluso regional (y excepcionalmente provincial y extraprovincial), organizando no solo la celebración de la peregrinación o de la romería y todos los actos religiosos que se desarrollan en torno a ellas, sino también otras manifestaciones no menos importantes reunidas bajo la denominación de «regocijos festivos», muy comunes en la Salamanca del siglo XVIII, en las que destacaba la obra de «quita y pon» del Corpus (Cea, 2000), de los que algunos santuarios salmantinos despuntaron por las celebraciones con toros y las representaciones teatrales (Cea, 1987) que se llevaron a cabo en el propio entorno del santuario. En la organización y buen gobierno de todas estas manifestaciones propias del patrimonio inmaterial jugaron un papel fundamental las cofradías, las cuales regularon todos los pormenores que giraban en torno a la imagen y su culto.

3.1. LA COFRADÍA COMO ORGANIZADOR DE LA PIEDAD Y DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

El calendario festivo en la sociedad rural castellana del Antiguo Régimen consta de tres tipos de fiestas: *fijas*, dentro de las cuales se encuentran las celebraciones patronales, las advocaciones y dos de las cuatro pascuas (Natividad y Epifanía); *móviles*: en las que se enmarcan la Pascua Florida, la fiesta de Pentecostés o del Espíritu Santo y las romerías, cuya celebración se desplaza en función del calendario litúrgico, y las *conmemorativas*, que, sin estar preestablecidas, tienen un carácter extraordinario, bien sean religiosas bien profanas (fastos, rogativas, fiestas suplicatorias, etc.) (Cea, 2000: 127). Conforman todas ellas un complejo entramado de celebraciones que se compagina con el «culto diario señalado» y las funciones, ejes que, para su buen funcionamiento, necesitan la conservación de la imagen —en los documentos conocido como el ‘caudal de la imagen’—; la buena marcha de la cofradía, y el decoro del «lugar correspondiente» (*ibidem*, 128), en este caso entendido no solo como el recato del espacio donde se celebra la fiesta, la iglesia, sino también los componentes relacionados con esta como los altares, el atrio y las cruces.

Las cofradías tomaban el pulso de la vida del devoto en buena parte de las celebraciones religiosas no solo en lo relativo a la celebración colectiva, sino en lo que se refiere a otros aspectos de la vida del cofrade, tanto en su vertiente particular como en las manifestaciones de carácter comunitario (Cavero, 2002). No es infrecuente que en las pequeñas historias locales de los santuarios se recojan numerosas noticias acerca de su cofradía, especialmente de su reglamento, donde se incluyen aspectos tales como obligaciones de la junta directiva, obligaciones y derechos de los cofrades, requisitos de ingreso para acceder como cofrade,

organización de las fiestas de la patrona y celebración de su romería; se trata, pues, de un documento de enorme interés antropológico para el estudio de la religiosidad local salmantina.

Tal y como apunta Cavero las cofradías son el marco donde conviven clérigos y laicos y el lugar donde la religiosidad popular alcanza su mayor desarrollo; claramente son las que han impulsado la devoción popular a través de una serie de prácticas y rituales de carácter colectivo, tanto en lo festivo como en la vida cotidiana. Entre las numerosas funciones de las cofradías estaba el garantizar la seguridad *post mortem*, en definitiva, la salvación del alma, que se lograba mediante el ejercicio de buenas obras, la oración y las fundaciones piadosas (Cavero, 2002: 12). Contaban, para ello, con una normativa cuyo fin era, poco más o menos, «rezar, comer y festejar», a través de la cual se recogía y ordenaba la manera en que se habían de celebrar y honrar las festividades patronales y las demás fiestas de carácter general. La fiesta patronal, en este sentido, solía contar con tres actos ineludibles cuales eran el rezar, por los vivos y por los muertos, especialmente los cofrades fallecidos; reunirse en comidas y colaciones fraternales, y organizar y disfrutar de los actos festivos. El aspecto lúdico resultaba de enorme importancia para la cofradía, de ahí que sea tan habitual a lo largo de todo el Antiguo Régimen la presencia en las fiestas de gigantes y cabezudos, dados o incluso festejos taurinos (*ibidem*, 17), muy importantes como veremos posteriormente.

Para la institución eclesiástica del Antiguo Régimen las fiestas, en la mayor parte de los casos, coordinadas desde las cofradías como hemos apuntado, comprendían la celebración de una secuencia de tiempos litúrgicos –misa, sermón y procesión–, correspondiendo al ámbito del regocijo o del *festejo* todo lo que escapaba a estos parámetros, aunque era supervisado por la censura eclesiástica (Rodríguez Becerra, 2000: 157); no obstante y como ocurre en algunas villas de la Sierra de Francia, la fiesta quedaba circunscrita, sobre todo, a la tarde que es el momento en que se llevan a cabo la mayor parte de los actos profanos tales como los toros, las loas, los bailes o las comedias (Cea, 2000: 128). En este sentido, como apuntan algunos autores seguidores de P. Burke o de D. Smith, las manifestaciones festivas se encuentran conformadas por elementos oficiales como es el caso de los rituales prescritos, rígidos y formalistas y la fiesta vivida, más espontánea y vital (Lorenzo Pinar, 2010: 146), distinción que otros investigadores como W. Christian no la encuentran, decantándose más bien por el término de *fiesta local* (Christian, 1991: 215) o incluso *fiesta folklórica* (López López, 1989: 188); las corrientes actuales prefieren no hacer esta distinción y catalogarlas sin más como fiestas populares en sentido amplio, donde se incluyen las que se celebran en el contexto de ermitas y santuarios.

En este orden de cosas, el calendario aparece copado en buena medida por el tiempo festivo, ya que casi uno de cada cuatro días lo era, aun a pesar de que los papas Urbano VIII en 1642 y Benedicto XIII en 1727 habían realizado sendas reducciones de celebraciones que comenzaban y terminaban en Navidad (Lorenzo

Pinar, 2010: 148). Los ciclos festivos arrancaban con la Natividad y seguían con los Carnavales, si bien se intercalaban ciertas ceremonias de carácter un tanto menor, pero muy arraigadas en algunas regiones, como la Candelaria en la que se celebra la Purificación de la Virgen, santa Águeda o Ágata o san Blas hasta dar paso a la Cuaresma, momento en que se asiste a un cambio de ciclo y, cómo no, las fiestas de las imágenes tutelares de la población, habitualmente custodiadas en ermitas y santuarios.

En el contexto rural, el pulso de los recorridos lo suele tomar la Cofradía de la Vera Cruz, especialmente Jueves y Viernes Santo, si bien las cofradías propias de los santuarios eran las que cuidaban anualmente de la imagen y de su casa y organizaban todas las acciones relativas a los actos celebrativos, especialmente las que se celebraban en las romerías anuales. Aunque dentro de los recorridos procesionales y recorridos de romeros que se realizan en el contexto rural encontramos los mismos elementos –el recorrido físico, las imágenes, las cruces y el componente humano de la cofradía–, en cada caso parece que se primaron unos sobre otra circunstancia que otorgan a cada contexto unas características propias que los diferencian. Parece innegable que en el ámbito urbano la imagen devocional cobrara un importante protagonismo, sin duda debido a que los principales comitentes (nobles, miembros de la jerarquía eclesiástica y, por ende, las cofradías con cierto poder económico) y artistas se encontraban emplazados en las ciudades, tema en el que no vamos a entrar debido a que se encuentra muy estudiado. En este sentido, la *Devotio moderna* arraigó con mayor intensidad en el espacio urbano y con ella la imagen devocional barroca, en la cual los artistas trataron de reflejar todo el *decorum* contrarreformista al servicio de la carga emocional de los pasos donde estos se sintieron especialmente atraídos por los afectos del alma y su trasposición al cuerpo doliente que, además, formaban *pendant* con la gestualidad de los penitentes y los participantes de las procesiones, romerías y peregrinaciones a los santuarios (Martín-Burgos García, 2010: 38).

En el mundo rural, por el contrario, parece cobrar cierto protagonismo el espacio físico del recorrido dentro del cual se encuentran integrados las *vías sacras* y los Calvarios, frente a las imágenes devocionales (Cruz, 2016c); este hecho, a nuestro entender, debió de estar motivado en primer lugar por la influencia que tuvieron las órdenes mendicantes a través de la propagación que hicieron los franciscanos del *Vía Crucis*, donde se aunaban la peregrinación física, en la que se instaba al individuo a desplazarse a un lugar de carácter sagrado (*peregrinatio*), donde se realizaba una parada o estación ritual (*statio*) para obtener un momento de meditación, y la peregrinación espiritual revelada en el interior del individuo, sin necesidad de viajar al enclave de la Pasión de Cristo (Sánchez López, 2010: 128).

La importancia de estos recorridos se entiende además en el momento de analizar ciertos rituales relacionados con las romerías, bendiciones de campos y rogativas. No es casual que los recorridos penitenciales y de peregrinación se llevaran a cabo en territorios liminales, de frontera entre lo urbano y lo periurbano,

formando una especie de cinturón que protegía a la comunidad y que en la ciudad presenta, en cambio, una evidente oposición entre el centro y la periferia, tal y como observa Cátedra en la ciudad de Ávila, con las consecuencias sociales, económicas e históricas que ello conlleva (Cátedra, 2012: 56). La mentalidad colectiva tenía arraigada la idea de que las desgracias y catástrofes públicas eran provocadas por la ira divina ante el indebido comportamiento del hombre (Cortés Peña, 1995: 1030).

Los ciclos de romerías, de bendiciones de campos y de rogativas se incluyen dentro de una serie de comportamientos formales, repetitivos y estereotipados, efectuados dentro de ciertos actos sociales. Y estos rituales se desarrollan además en momentos y lugares preestablecidos, incluyéndose en un orden litúrgico en el que se suceden secuencias de palabras (verbo) y acciones (actos) (Rappaport, 2001: 53-54). Según esta secuencia, por medio de las rogativas, siguiendo aquello de que «[...] haciendo algo se consigue algo [...]», se persigue el bienestar del individuo y por extensión el de la sociedad. Para el caso que nos interesa, las rogativas se erigen en un acto en el que se da una comunicación entre los fieles y la divinidad mediante la intercesión de alguna figura sagrada que adquiere, tal y como apuntan algunos autores (Marcos y Borrego, 2006: 35), el estatus de protectora y abogada de la comunidad local.

Así pues, como apuntan estos autores y como se puede comprobar en la documentación escrita, que por suerte no es escasa, estos ciclos de religiosidad campesina estaban estrictamente sometidos a una rígida regulación por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles, aunque no siempre como se puede observar en algunas rogativas salmantinas, como la de san Ginés de la localidad de Robleada estudiada por nosotros (Cruz, 2010a: 464-467). Habitualmente las rogativas comprenden plegarias, preces, oraciones, letanías, misas, cultos o procesiones, en definitiva, *rituales penitenciales* dirigidos a conseguir la intercesión de los mediadores divinos y *rituales de acción de gracias* por la obtención de los favores impetrados (Marcos y Borrego, 2006: 35). Desde un punto de vista antropológico, se ha querido ver en estos ciclos un instrumento de cohesión social en el que se generan mecanismos de integración e identificación simbólica en el plano local. El santo en torno al que gira la rogativa pasa a representar, con la fuerza de la costumbre y de la repetición del ritual, la identidad social, cultural y territorial del grupo; en definitiva, contribuye la rogativa a «crear la identidad de la comunidad» (*ibidem*, 35). A la hora de analizar este tipo de manifestaciones hemos de tener en cuenta tanto su naturaleza (sequías, guerras, catástrofes, etc.) como sus protagonistas (una comunidad, el Cabildo, un gremio, etc.) y, sobre todo, si el ritual se efectúa desde los estamentos eclesiásticos o civiles (religiosidad oficial) o, por el contrario, desde un determinado grupo, en especial el de los labradores y, más concretamente, de las cofradías (religiosidad popular).

Asumido por la comunidad que las diferentes catástrofes naturales son designio divino, se hace necesario compensar el mal por medio de una penitencia, por

medio de un recurso suplicatorio por el que se implora la intercesión de una serie de figuras sagradas, que actúan de intermediarias entre los hombres y Dios. Existe toda una retahíla de santos y Vírgenes bajo sus diferentes advocaciones locales que median por el hombre ante las calamidades, bien sean naturales, guerras, catástrofes o plagas, los cuales se solían encontrar en el campo, donde precisamente más peligros tenía el hombre popular. Tal y como se ha señalado en alguna ocasión, encontramos santos, de los denominados «generalistas», especializados en una u otra abogacía, cuyos ejemplos todos conocemos, los cuales conviven con otros, más locales, relacionados con la aparición de imágenes en la localidad o están vinculados con la población de alguna manera y de la cual la hagiografía trata convenientemente.

Las romerías o rogativas que representan, de forma pública, la protección contra el mal comprenden en su rito (Marcos y Borrego, 2006: 36) tres categorías de significados: por un lado, las acciones (prácticas); por otro, las narraciones (el lenguaje y la palabra); y, por otro, los objetos e iconos (las reliquias o las imágenes sagradas), a las cuales se les atribuye un poder especial o una capacidad concreta para intervenir en la mediación. Se trata además de una intervención, como tendremos ocasión de ver más adelante, que puede atribuirse bien a la propia tradición que acompaña a cada imagen (san Roque, san Antón, san Isidro como santos patronos del ganado y de la agricultura), bien a la capacidad de protección que otorga la comunidad a un santo concreto (san Marcos o san Gregorio, los santos más habituales del agro).

Los rituales de rogativas forman parte además de un sistema de comunicación entre lo sensorial y extrasensorial, dentro de un lenguaje dramatizado, en palabras de Turner (Turner, 1969: *passim*), que pretende de alguna manera, por medio de una serie de acciones mágicas, controlar la naturaleza, el tiempo atmosférico, las plagas o las epidemias. No deja de efectuarse una suerte de magia profiláctica, encaminada a conjurar de alguna manera el mal, a restaurar el equilibrio perdido entre el hombre y la naturaleza (Marcos y Borrego, 2006: 37).

Según apuntan estos autores, las procesiones públicas de rogativas sacralizan el espacio simbólicamente allá por donde discurren las imágenes sagradas. Así los denominados *territorios de gracia* se extienden desde el templo que custodia la imagen (la parte urbana) hasta el lugar donde se efectúa la rogativa (la parte natural donde se localizan los campos de cultivo) y todo el espacio que media entre ambos. Todo el territorio queda así sacralizado al paso de la rogativa o de la comitiva romera. Estas prácticas, controladas por el estamento eclesiástico y, por delegación, por las diferentes cofradías, encuentran su razón de ser en un contexto socioeconómico de mera subsistencia, donde una mala cosecha, bien sea por falta de agua o por todo lo contrario, o una plaga dan al traste con la supervivencia de la comunidad. Por ello, en épocas de graves crisis cerealistas, las autoridades civiles solicitaban a los correspondientes estamentos eclesiásticos la realización de rogativas, con el fin de tratar de solucionar el problema. Como ocurre en otros

territorios, por ejemplo, en la vecina Extremadura, en los que conviven largos ciclos de sequía con una pobreza de suelo que rinde escasos frutos, las rogativas se han erigido en una solución frecuente hasta al menos mediados del siglo pasado. Según Prat (1989: 232), entre los motivos principales que hacen desaparecer esta práctica se encuentran tanto la modernización del campo como, sobre todo, el cambio de mentalidad y el escaso interés que tienen los párrocos por este tipo de rito, el cual ha pervivido hasta nuestros días más bajo una forma folclórica que como una práctica piadosa.

Frente a otro tipo de prácticas, las bendiciones de campos atienden a ciertos «principios de congregación» los cuales dictan que «[...] todo ritual implica la reunión de individuos en calidad de actores rituales» (VV. AA., 1991: 263) combinados con los «principios de delegación» en los que el acto ritual se encuentra realizado en representación de la unidad social. Ambos se hallan en la base del reconocimiento y constituciones de las relaciones de interdependencia social y ajustan además en términos económicos, sociales y simbólicos los intereses de todas las partes viniendo, por tanto, a reforzar el tejido a nivel individual y colectivo de la comunidad (*ibidem*, 264). En este sentido, Maisonneuve define el ritual como un sistema de prácticas que, bajo ciertas condiciones de lugar y tiempo, posee para sus propios actores y testigos una significación real y un valor simbólico determinado e implica la entrada en el juego de un cuerpo y una cierta relación con lo sagrado (Maisonneuve, 1988: 12).

4.

Arquitectura sagrada de la dehesa salmantina

Una vez atendidas las cuestiones que nos han ocupado páginas atrás, es hora de aproximarnos —en un análisis de tipo *escalar*, esto es, en varios niveles de detalle— a la realidad de la arquitectura sagrada presente en el entorno de la dehesa, ámbito comprendido como *thopos* de buena parte de la provincia de Salamanca. Para ello hemos efectuado, tras haber revisado el estado actual de ermitas y santuarios de dicha provincia, una selección de construcciones que se realiza en virtud de tres intereses fundamentales: por un lado, por el propio tipo de construcción, antigüedad y edificaciones asociadas (especialmente plazas de toros); por otro, por las prácticas y rituales que se celebran dentro o en torno a ellas, y, por fin, por el alcance devocional de las imágenes y por representar las más genuinas manifestaciones de la religiosidad popular (o local) salmantina. Se han seleccionado, en definitiva, por su interés como elemento de cultura material arquitectónica y por las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial que los caracterizan.

Tratamos en este capítulo, por tanto, una serie de aspectos que atañen al refugio de la imagen —el santuario o la ermita propiamente dicho— entendido como sede permanente o semipermanente de la misma al cual acuden romeros y peregrinos, pero también a todos aquellos elementos que configuran el paisaje sagrado que lo engloba: la casa del santero, las plazas de toros, la casa de la cofradía, etc., donde no solo se desarrollan los cultos religiosos, sino también las celebraciones paganas (toros, teatros, loas, etc.), así como los caminos de peregrinación y los elementos que aparecen en sus inmediaciones (cruceiros, *amilladoiros*, descansaderos, etc.). Elementos que han ido dando lugar a unos paisajes muy específicos y

que forman parte de la religiosidad popular de carácter eminentemente campesino de los salmantinos a lo largo de los siglos.

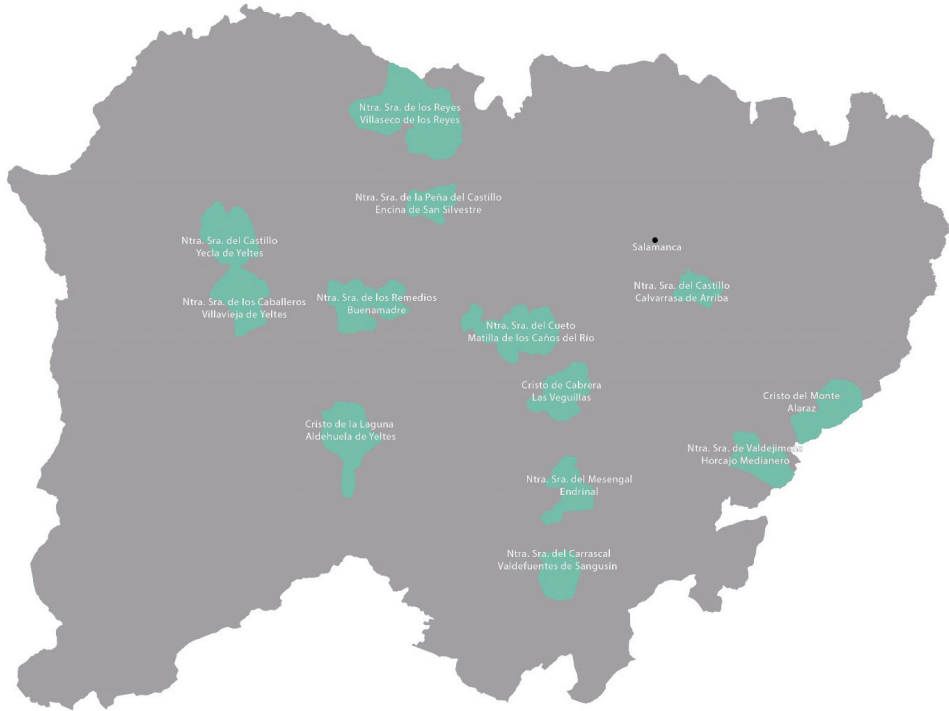
Ofrecemos, en este sentido, una visión necesariamente general al tratarse de un conjunto de construcciones que, aunque se levantan en un espacio geográfico y ecológico más o menos concreto, lo hacen en unos ámbitos espaciales específicos en virtud de las subcomarcas en las que se levantan, aunque hipercharacterizando el espacio de dehesa donde los encontramos. Como se ha apuntado, la caracterización de las devociones de la dehesa salmantina se ha de realizar a partir de la selección de los ejemplos más representativos, circunstancia esta que nos lleva a analizar unos ejemplos y dejar de lado otros que cuentan, como aquellos, con un evidente interés científico. Entonces surge la cuestión clave: ¿cuáles son los criterios de selección de las construcciones sagradas salmantinas que mejor definen la religiosidad popular de la dehesa? Los criterios son, como cabe comprender si atendemos a la extensión de la dehesa salmantina, variados, de ahí que no solo atiendan a criterios geográficos, sino que lo hacen también persiguiendo aspectos propios de la religiosidad local y de alcance de las devociones, las propias tipologías constructivas y las variantes locales que podemos encontrar, así como de los contextos sociohistóricos donde santuarios y ermitas se han erigido dentro del solar salmantino.

Habida cuenta de que nos encontramos ante una religiosidad popular eminentemente barroca (Hernández Martín, 1990), como lo pone de manifiesto la propia cronología y tipología de los edificios, hemos tenido en cuenta la existencia de un *phylum* de algunas de estas construcciones al levantarse sobre viejas ocupaciones prerromanas, romanas o medievales, evidenciado por su posición topográfica y por la propia advocación, que otorgan un evidente interés a la hora de individualizarlas y estudiarlas dentro del conjunto de las construcciones sagradas salmantinas. Igualmente hemos destacado en el estudio la presencia de una familia muy específica, apenas estudiada hasta la fecha, que atiende a la presencia de plazas de toros asociadas conformando una familia de la que solo en la provincia de Ávila (y Salamanca, claro está) encontramos ejemplos dentro del territorio de la comunidad de Castilla y León⁹, pero de la que existen ejemplos en tierras extremeñas, castellano-manchegas e incluso cántabras y vascas, como veremos en su momento.

Nos ha interesado, por supuesto, el análisis de algunas construcciones cuyas romerías ejemplifican como ninguna otra la religiosidad popular salmantina por el alcance de su devoción –Cristo de Cabrera, Virgen de Valdejimena, la de los Remedios de Buenamadre, Cueto y Reyes, Cristo de la Laguna, etc.–, que a veces traspasan las propias fronteras provinciales, pero sobre todo por encontrarse integradas de forma íntima con la dehesa, como ocurre con la Virgen de Valdejimena,

⁹ En su momento Puerto redactó unas breves notas sobre esta familia de ermitas, si bien se trata de unos apuntes incompletos que apenas aportan informaciones novedosas (Puerto, 2010).

tal vez una de las más genuinas devociones de la dehesa de toda la provincia de Salamanca (Domínguez, 2021).



Mapa con los santuarios y ermitas de la dehesa objeto de estudio y santuario de Valdejimena rodeado de extensas dehesas con la Peña de Francia al fondo.

4.1. CARACTERIZACIÓN DE LAS ERMITAS Y DE LOS SANTUARIOS DE LA DEHESA: A MODO DE CATÁLOGO

Aunque no es nuestra intención abordar este capítulo como un mero inventario de los santuarios y ermitas de la dehesa charra ni tampoco elaborar un catálogo histórico-artístico de dichas construcciones sacras, por cuanto nos interesa más la manifestación inmaterial asociada a estas que el edificio en sí, no podemos dejar pasar la oportunidad de efectuar un somero repaso por aquellos templos que han construido la personalidad de las devociones salmantinas frente a las de los territorios vecinos. Como hemos apuntado anteriormente, nos interesan tanto las edificaciones sagradas que se levantan en el espacio adeshado como los elementos que se les asocian y que están íntimamente unidos, así como los «micropaisajes» que se despliegan en torno a algunos de los principales santuarios y ermitas salmantinas. De las tres centenas largas de construcciones sacras salmantinas, nos interesa destacar algunas de ellas por diferentes motivos:

1. Por el alcance de su devoción, que suele trascender lo local e incluso lo comarcal.
2. Por la presencia de ciertas construcciones asociadas, caso de las plazas de toros.
3. Por levantarse en lugares antiguos que los sacralizan y, en cierto modo, estigmatizan a estos sitios considerados como paganos, dejando este hecho plasmado en la propia advocación.
4. Por el interés antropológico de sus manifestaciones, rituales y prácticas de carácter inmaterial.

A la hora de abordar este análisis descriptivo lo hemos realizado en función de la naturaleza de la advocación –cristológica o mariana– de la construcción, si bien hemos creído pertinente, por el interés del tema, abordar por separado una tipología específica de la provincia de Salamanca y, especialmente, de sus dehesas, que son los santuarios y las ermitas con plazas de toros, por cuanto creemos que esta tipología hipercharacteriza la religiosidad popular de este ámbito territorial. Así las cosas, las construcciones sagradas que son objeto de nuestro interés son las siguientes:

Advocación	Construcción sagrada de la dehesa salmantina
Cristo	Cristo del Monte (Alaraz); Cristo de la Laguna (Aldehuela de Yeltes); Cristo de Cabrera (Llen)

Advocación	Construcción sagrada de la dehesa salmantina
Virgen	Ntra. Sra. de los Remedios (Buenamadre); Ntra. Sra. de Valdejimena (Horcajo Medianero); Ntra. Sra. del Cueto (Carrascal de Sanchiricones); Ntra. Sra. de Majadas Viejas (La Alberca); Ntra. Sra. de los Caballeros (Villavieja de Yeltes); Ntra. Sra. de la Peña del Castillo (Encina de San Silvestre); Ntra. Sra. de los Reyes (Villaseco de los Reyes); Ntra. Sra. del Carrascal (Valdefuentes de Sangués); Ntra. Sra. del Mensegal (Endrinal); Ntra. Sra. del Castillo (Yecla de Yeltes).

4.1.1. SANTUARIOS Y ERMITAS CON ADVOCACIÓN CRISTOLÓGICA

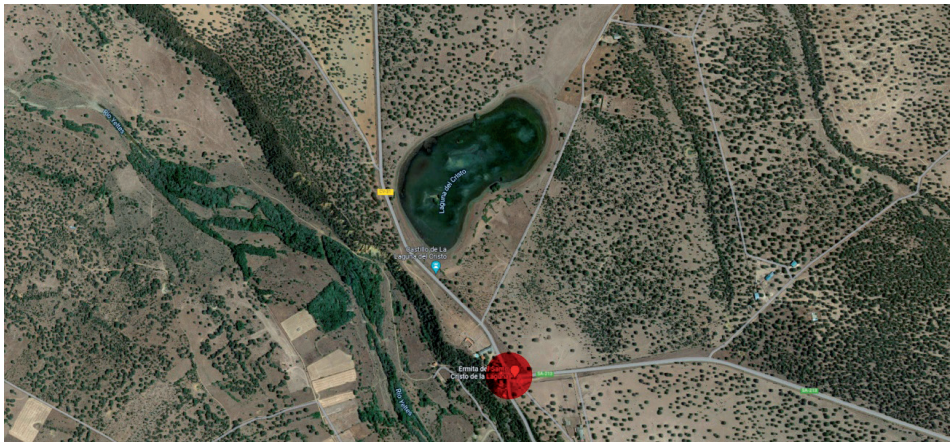
Aunque como vimos el porcentaje de edificios sagrados dedicados a Cristo en Salamanca es relativamente elevado respecto al total de construcciones documentadas (36,5 %), en un buen porcentaje esta advocación se asocia a humilladeros, una de las construcciones que mejor representa la religiosidad contrarreformista de la provincia, que se suelen levantar, no obstante, en la periferia de los núcleos urbanos configurando un modelo que generó un tipo de vías sacras de carácter penitencial muy específico (Cruz, 2016b).



La ermita del Cristo en Fuentes de Oñoro, se nos presenta en un espacio complejo, plaza de toros y frontón anexados.

En este sentido, los santuarios y las ermitas dedicados a Cristo que se levantan en el campo son bastante escasos frente a los marianos o a las ermitas con advocación a santos que también suelen levantarse en el campo. Para el caso que nos ocupa, analizamos tres construcciones, dos de las cuales se corresponden con ermitas (Cristo del Monte y Cristo de la Laguna) y otra más con un santuario (Cristo de Cabrera), de los que la primera de ellas cuenta con plaza de toros, dejando su análisis para el capítulo correspondiente.

La *ermita del Cristo de la Laguna* se localiza en la población de Aldehuela de Yeltes, siendo el centro devocional de referencia del Campo de Yeltes. Se levanta en una llanada ocupada por fincas adhesadas de encinas, asomada a la Laguna del Cristo, la cual otorga la advocación de la ermita. Lo hace además en un antiguo cruce de caminos y en la actualidad se levantan en sus inmediaciones una serie de chalets y fincas agrícolas que han desfigurado un tanto la imagen solitaria que la ermita debió de tener en tiempos y que llegó a impresionar al mismo Miguel de Unamuno como dejó recogido en algunos de sus escritos.



Ubicación del Cristo de la Laguna en la dehesa homónima en el término de Aldehuela de Yeltes. Destaca la laguna del Cristo dentro de un entorno adhesado. Imagen de Google Maps.

Aunque no son muy abundantes las noticias documentales que tenemos sobre esta construcción, parece que una de las primeras menciones data de 1663; en uno de sus libros de fábrica se recoge: «En un tronco de una encina, junto a una laguna, se apareció en tiempos pasados y antiguos, según la tradición, la imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado y la piedad de los fieles por entonces labró una ermita y altar [...] y rodea al tronco de este encina» (citado en Fernández, 1996: 35); relato que sigue las pautas, como vimos, de cualquier tipo de aparición en el campo, si bien en este caso no se indica quién fue el hallador de la imagen ni su dedicación, aunque es importante reseñar que la misma se encontraba dentro de

una encina, destacando así el elemento vegetal como protagonista de la aparición. Como apunta este autor, el papa Alejandro VII, en mayo de 1663, firmaba en Roma el breve que avalaba con indulgencias las manifestaciones populares del culto que ya por entonces se daba al Cristo. Estas indulgencias estaban supeditadas a la asistencia a las fiestas de la ermita que se establecieron el día de la Invencción de la Santa Cruz, el 14 de septiembre, el día de la Concepción y de la Anunciación de la Inmaculada y el día de Navidad, favoreciéndose con gracias del cielo a aquellos que «rogaren por la paz y la concordia entre los príncipes cristianos, a los que recibieren pobres en hospedajes y a los que pusieren paz entre los enemigos» (*ibidem*, 37). En este sentido, la cofradía desde, al menos, el año 1705 organizaba el culto y las propias fiestas en honor del Cristo, datos recogidos además en la *Novena al Santo Cristo de la Laguna seguida de los datos históricos de la Sta. Imagen y Cofradía, coleccionados por el abad de esta*, editada en la imprenta de Enrique Cuadrado de Ciudad Rodrigo en 1924. En un acta de este mismo año se mencionaban los nombres de los hombres que formaban parte de dicha cofradía, los cuales procedían de más de veinte pueblos de los alrededores. Destaca entre estas anotaciones, para las cuales nos servimos de las valiosas aportaciones de Ricardo Fernández, la referencia del año 1734 en la que se menciona la presencia de festejos taurinos relacionados con la celebración religiosa:

Que para que no haya alborotos ni perturbación en las fiestas que se hacen el día de la Exaltación, en orden a esperar el toro o toros que den los Mayordomos y es: Que trayendo los Mayordomos sus toros y trayendo los mozos, sean preferidos dichos, aún sin interés ni limosna. (Citado en Fernández, 1996: 37)

Aunque los terrenos donde se levanta la ermita fueron durante muchas décadas de propiedad pública, en 1847 fue vendida la dehesa por el Gobierno a Diego López y posteriormente pasó a manos de Pedro Zúñiga; a finales del siglo XIX, concretamente en 1899, el dueño de la dehesa era José Miguel Motta, quien fue uno de los principales benefactores de la ermita.

La construcción es sumamente sencilla y sigue un modelo que encontramos en otras poblaciones salmantinas: se trata de una edificación de una sola nave de mampostería con sillares de granito en esquinas, contrafuertes y vanos, enalada en blanco. La cabecera destaca en altura respecto de la nave, la cual está cubierta al interior con sencilla armadura de madera de tres paños. A los pies encontramos un sencillo portal con cubierta a tres aguas sostenido por cuatro columnas toscanas de granito; en esta portada de los pies se abre una ventana para orar y en su parte superior se corona con la espadaña de dos huecos para las campanas. La imagen, de pequeño tamaño, se dispone sobre un barroco retablo enmarcado en una hornacina de silueta cruciforme.



Ermita del Cristo de la Laguna.

La *ermita del Cristo del Monte* se localiza a las afueras de Alaraz, hacia el sur, en una zona adhesionada de transición entre tierras de cultivo y un espacio de monte bajo, muy próximo al curso del río Gamo. Parece que la imagen del Cristo llegó por el río Gamo hasta el lugar donde se levanta la ermita, una poderosa construcción del siglo XVI (Calvo Bóveda, 2020). La tradición oral expresa, tal y como recogió en su día Ricardo Fernández, que la imagen del Cristo del Monte bajaba flotando por el río Gamo¹⁰, siendo retenido por un trozo de encina –volvemos a documentar el *thopos* de la encina– hasta que los vecinos de Alaraz lo recuperaron y levantaron una ermita en su honor, conservándose en el altar, incluso, el trozo de encina sobre el que estaba recostada la imagen del Cristo; otras informaciones apuntan cómo los cristos del Monte y de San Miguel de la Serrezuela discutieron, empujando al río el segundo de ellos al primero, causa por la cual aparece en el río la imagen que desde aquel momento se venera en Alaraz. Incluso Fernández da cuenta de otro relato, muy común en este tipo de apariciones, que dice que cuando el Cristo se llevaba a la iglesia parroquial, él mismo se volvía al sitio de su aparición, obligando a los alaraceños a construir una ermita en el lugar de la aparición (en el monte de Sancti Yuste y Pastor), la

¹⁰ Salvando las distancias, el hallazgo recuerda el que se produjo en el año de 1308 con el Cristo de Burgos, hallado flotando en el mar dentro de una caja de madera (García de Guzmán y García Reyes, 2003: 262).

cual debió de iniciarse en el siglo XVI, como indica una placa que apunta el año de 1659 como fecha de construcción del templo. No obstante, en el siglo XVIII la ermita se amplía, contando con casa para el ermitaño y una plaza de toros pegada por un lateral del templo, siendo reconstruidas ambas en 1985 como lo pone de manifiesto la placa cerámica que se encuentra en la portada y grabada en los sillares de este mismo espacio de acceso.



Vista de la ermita del Cristo del Monte, adosada a ella se ubica la plaza de toros de planta ovoide.

Es de enorme interés la imagen del Cristo del Monte, una talla de la segunda mitad del siglo XVI que algunos autores sitúan en la órbita de Gregorio Fernández o Bernardino Pérez de Robles. Se celebran dos fiestas: el Lunes de Aguas y el 14 de septiembre¹¹; en la primera fecha, la celebración tiene un carácter más lúdico que en la segunda. En el Lunes de Aguas se baja al Cristo a la población para encontrarse con la Virgen; tradicionalmente mientras que el Cristo es trasladado por los hombres, la Virgen lo es por parte de las mujeres desde la iglesia del pueblo, marcando un crucero el punto exacto donde el encuentro se realiza. La fiesta del 14 de septiembre conserva la tradición de que se trata de una celebración que marca

¹¹ Parece que las fiestas de septiembre estaban ligadas al ciclo agrícola, como lo pone de manifiesto la prensa local la cual expresa que «[...] las populares fiestas del Santo Cristo del Monte de este pueblo, por lo espléndido de la cosecha, prometen ser animadísimas». *El Adelanto*, 12 de septiembre de 1935.

el final de la recolección y limpieza del cereal; la tradición asegura que antaño se traían a caballo los toros desde la finca de Garcigrande, toros regalados por el vizconde para la fiesta. No obstante, en la actualidad se celebra una novillada¹² en la plaza aneja a la ermita (Fernández, 1996: 141).

Arquitectónicamente nos encontramos ante una sólida construcción de planta rectangular de sillería y mampuesto de granito, de una sola nave, reforzada por contrafuertes exteriores, en uno de cuyos laterales se levanta la plaza de toros, de planta oval. La plaza ha sufrido varias reformas, siempre manteniendo su curiosa planta. En 1970 se recreó en altura para dotarla de graderío y se hicieron los burladeros para aprovechar el hueco que se dejó bajo los tendidos en todo el diámetro de la plaza. En la inauguración de esta reforma estuvieron presentes Julio Robles, aún novillero, y el ganadero Luis Garcigrande.

El *santuario del Santo Cristo de Cabrera* es, por su parte, el santuario de la dehesa por antonomasia gracias a la afluencia de «[...] miles y miles de personas de Salamanca y aún de los pueblos más distantes, influenciados por la leyenda de milagros y de fe de la imagen que se venera en el santuario [...]»¹³; es más, es el santuario del Campo Charro y de buena parte de los salmantinos como lo pone de manifiesto el alcance de la devoción de su imagen, equiparable a la que puede tener el Cristo de la Salud de Tejares (Rubi, 1970) o el Cristo de Hornillos en Arabayona de Mógica (Salgado, 2002). Se trata además de una advocación propiamente de la dehesa que cuenta, afortunadamente, con algunas referencias bibliográficas que nos permiten dibujar con trazo firme el devenir histórico de uno de los lugares sagrados de referencia en la provincia de Salamanca. Basilio Fuertes Gorgojo, párroco de Llen, en 1918 y José Sánchez Vaquero, unos años después (Sánchez, 1963), nos ofrecen suculentas noticias acerca de la aparición del Cristo, el lugar de Cabrera y la cofradía que ha regido desde el siglo XVIII hasta nuestros días, muy citado además en sus poemas por parte de Gabriel y Galán y de Miguel de Unamuno.

El origen del Cristo de Cabrera hay que buscarlo en un pequeño lugar –Cabrera– de pocos vecinos que se cita hacia el año 1551, propiedad de la marquesa de Almarza, el mayorazgo de Cristóbal Alonso y el Hospital General de la ciudad de Salamanca, si bien hacia 1818 había pasado a manos de los marqueses de Llen, perteneciendo la administración eclesiástica al Beneficio de Llen (Hernández,

¹² Los toros y novilladas en la ermita de Alaraz tienen otra fecha importante: el 5 de agosto, la Virgen de las Nieves, esta fecha sustituye a los toros de la romería de septiembre por ofrecer mejor tiempo. La presencia de toros de Garcigrande era habitual en esta plaza debido a la proximidad de la ganadería con fincas en Alaraz y Chagarcía Medianero.

¹³ «La romería del Cristo de Cabrera», *El Adelanto*, 18 de junio de 1930. Otro artículo, firmado por J. H. y acompañado por fotografías de Anse de y Juanes, llega a hablar de la afluencia de hasta 10.000 romeros procedentes de toda la provincia, «Costumbres salmantinas. Romería del Cristo de Cabrera», *El Adelanto*, 1 de julio de 1928.

1996: 18). Aunque no se especifica con precisión, Basilio Fuertes fecha en 1726 la construcción de la espadaña del santuario, por lo que cabe suponer que en esa fecha ya se encontraba construido; poco tiempo después, en 1745 y 1761 se hacen las hornacinas de las imágenes de Nuestra Señora de la Cabeza¹⁴ y san Pedro Advíncula y se reforma la capilla mayor respectivamente, construyéndose la bóveda de dicha capilla mayor en 1764, fecha en la que parece que se remata la obra; momento en que, como colofón, se celebró una gran fiesta en diciembre «corriéndose en la plaza dos toros que regalaron los mozos de Llen y los jóvenes de Castroverde y Terrones, celebrándose con un ramo y cordón, danza por los mismos oficiales trabajadores, sin faltar la correspondiente loa» (Fuertes, 1918: 19-20). Posterior a esa fecha, se hacen arreglos y recomposiciones, se levantan las capillas laterales (1895) y obras menores, algunas de ellas siendo párroco el mencionado Basilio Fuertes Gorgojo (*ibidem*, 21).

La imagen del Santo Cristo de Cabrera (Tormo, 1949) es bien conocida gracias a las cromolitografías de finales del siglo XIX¹⁵ y a unas fotografías enmarcadas en sencilla hechura de cristal que se podían adquirir en la tienda de recuerdos o durante los días de romería; aunque ofrece una imagen icónica de Cristo muy hierático de cuatro clavos, el cual sufrió un incendio casual en 1923 fruto de lo cual: «[...] el lamentable siniestro no solo ha destruido dicha imagen, sino las numerosas ofrendas hechas al Santísimo Cristo»¹⁶ no se sabe muy bien a ciencia cierta la cronología de la misma, para unos de la Edad Media, muy similar al de la ermita del Cristo de Hinojosa de Duero, si bien las primeras noticias de la imagen datan de 1726 (Hernández, 1996: 20). La imagen se guarda en un sencillo retablo barroco que se sitúa a los pies de una construcción muy sencilla, como la mayor parte de las que encontramos en la dehesa, de planta de cruz latina de la que la cabecera acoge el altar y el retablo que cobija la figura del crucificado y dos naves laterales, una destinada para el altar portátil con el que se saca al Cristo los días de romería y otro para la colocación de ofrendas y exvotos (Fuertes, 1918: 16). El cuerpo de la ermita es de una sola nave a cuyos pies se localiza un pequeño

¹⁴ Parece que esta imagen era la titular de la parroquia del despoblado de Cabrera (Fuertes, 1918: 23); se trata de una advocación que cuenta con un evidente interés, como pone de manifiesto Antonio Cea, quien le atribuye un carácter de *divinitates viarum* o virgen viajera la cual, junto con las que encontramos en Salamanca (Catedral Nueva), Valero (ermita de La Cabeza) y Miranda del Castañar (puerta oeste de la muralla), configuran una suerte de «amojonamiento», ya que se encuentran equidistantes unas cinco leguas, dibujando una posible ruta en dirección a Andalucía, empleada por pastores, arrieros o estudiantes (Cea, 1992: 22-23).

¹⁵ Se trata de una estampa de gran tamaño que se conserva en muchas casas de las poblaciones de los alrededores. Bajo la imagen coloreada del Cristo, se puede leer en una cartela la leyenda: VERDADERO RETRATO DE LA IMAGEN DEL SANTO CRISTO DE CABRERA QUE SE VENERA EN LA ERMITA DE SU NOMBRE EN LA PARROQUIA DE LLEN, salidas de la imprenta salmantina de A. Pinto. De esta estampa hace una breve reseña Puerto (Puerto, 2010: 127-128).

¹⁶ «Incendio en Cabrera», *El Adelanto*, 29 de marzo de 1923.

atrio columnado sobre el que se dispone una sencilla espadaña. En los años 50 se edificó junto al santuario un monasterio de monjas Carmelitas Descalzas (Sánchez Vaquero, 1963: 11) y justo enfrente la casa del ermitaño, que parece ser resto del des poblado de Cabrera.

El culto al Cristo de Cabrera no tiene una fecha exacta, si bien la devoción parece que comenzó a finales del siglo XVII, concretamente en 1699, cuando los libros parroquiales recogen donativos de aceite para alumbrar la imagen, existiendo una cofradía –de la Cruz– de azarosa vida desde que se creó a mediados del siglo XVIII.

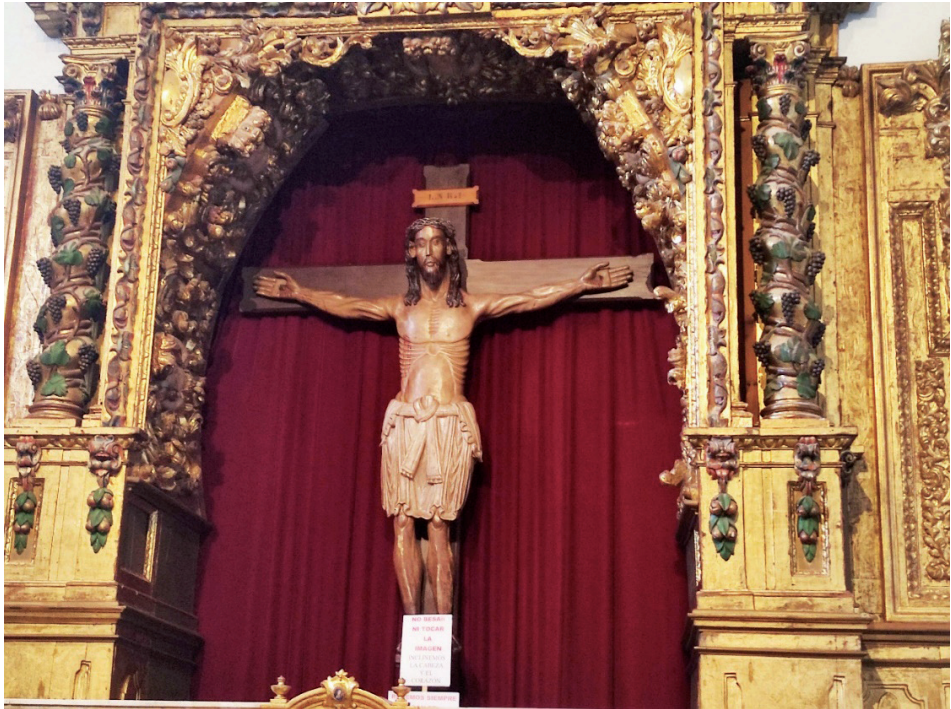


Imagen del Cristo de Cabrera en el retablo del santuario.

Con todo, bien es cierto que unos pocos años después, a partir del 1714, se comienzan a contabilizar testamentos de fieles, locales, pero también de fuera, que dejan donativos para decir misa al Cristo. Desde este siglo XVIII la fiesta principal del Cristo de Cabrera tiene lugar el 18 de junio; la romería, como las de otras ermitas y santuarios, sigue unas pautas muy concretas consistentes en la celebración de los actos litúrgicos de culto, procesión y ofrenda; uno de los momentos de mayor fervor es la salida de la imagen del santuario, que es sacada por mayordomos y devotos que pugnaban por llevarla durante la procesión. Se

trata de una celebración que sigue concitando muchos romeros y peregrinos, como apuntaba Francisco Mendizábal en el *ABC* de 1929 o M. Martín «Agacir», en el mismo diario en 1932, quien la define como la «romería charra» por excelencia, por no mencionar a Gabriel y Galán o Unamuno que lo definía de una forma un tanto gráfica como «Cristo campesino».

Antiguamente también se celebraban fiestas el Jueves Santo y el Lunes de Aguas, esta última muy importante durante los siglos XVIII y XIX (Hernández, 1996: 21). Era tradición, así mismo, que el mayordomo ofreciera en la fiesta un toro para que lo corrieran los mozos, tradición que desapareció a principios del siglo XX, hacia 1913, momento en que se derriba la plaza de toros de Cabrera¹⁷ con cuyas piedras se construyó el cementerio de Llen (*ibidem*, 23).

Uno de los aspectos tal vez más interesantes para nuestra investigación es el relativo al alcance de la devoción del Santo Cristo de Cabrera, aspecto que atendió en su momento José Sánchez Vaquero, para quien el siglo XX fue un verdadero siglo de oro de la devoción al Cristo. Es interesante comprobar, a partir del análisis de las misas encargadas en 1919 desde mayo a noviembre de este mismo año, la extensión que tenía la devoción del Cristo de Cabrera en la provincia de Salamanca ya que alcanzaba a buena parte de esta¹⁸, prácticamente a todo el Campo Charro, alcanzando al Campo de Ledesma, la Tierra de Alba o algunas localidades de La Armuña¹⁹.

¹⁷ En el artículo del *ABC* fechado en julio de 1929 firmado por Francisco Mendizábal se hacía expresa referencia a los festejos taurinos que se celebraban después de los actos religiosos, apuntando como los ganaderos más afamados de la provincia tenían a gala ofrecer la flor de sus vacadas, ofreciendo algún dato, sacado de la obra de Fuertes, acerca de las ofrendas de toros hechas por algunos ganaderos salmantinos, el valor de los toros y novillos ofrendados y lo que llegaban a cobrar los matadores. Datos que volvemos a encontrar en la prensa local a lo largo de los siglos XIX y XX.

¹⁸ Los pueblos de los oferentes eran los siguientes: Berrocal de Salvatierra, Barbalos, Huelmos, Morille, Vecinos, Anaya de Alba, Galisancho, Carrascal del Obispo, Sancho Gómez, Palomares de Alba, San Pedro de Rozados, Tirados de la Vega, Pedrosillo de los Aires, Narros de Matalayegua, Casillas de Monleón, Herguijuela de la Sierpe, Sancho Viejo, Salamanca, Bernoy, Pedromartín, Montejo, Casillas, Carnero, Ledesma, Sandomingo, Navarredonda de Salvatierra, Las Torres, Arapiles, Berros de Huebra, Calzada de Don Diego, Coquilla de Huebra, Tejares, Doñinos de Salamanca, Terrones, Los Montalvos de Salamanca, Calvarrasa de Abajo, El Tejado, Carrascal de Pericalvo, Barbadillo, Arrabal de Salamanca, Castillejos de Salvatierra, Galindo y Perahuy, Aldeaseca, La Maya, Endrinal, El Gejo, Valdelacasa, Rollán, Porquerizos, Carneruebla, Monflorida, Frades, Parada de Arriba, Golpejas, Carrascalino, Galinduste, Beleña, Buenamadre, Miranda de Azán, La Moralita, Sieteiglesias, Larrodrigo, Gajates, Las Veguillas, Monterrubio de la Sierra, Aldeatejada, Los Perales, Campillo de Salvatierra, Villarmayor, Montejo, Navagallega, Aldearregada, Sando, Santa María de Sando, Vistahermosa, San Pedro del Valle, Matilla de los Caños del Río, Mata de Armuña, Canillas de Arriba, Cabezuela, Tornadizos, Membibre, Villasdardo, Segoyuela, Juzbado y Salvadorique (Sánchez Vaquero, 1963: 31).

¹⁹ Recoge Bienvenido Moreno de una excursión por el Cueto y Cabrera publicada en *El Salmantino* el 5 de noviembre de 1918: «Sin exagerar es la fiesta más concurrida de esta comarca. [...] afluyen de tierras muy lejanas: Extremadura, León, etc., etc.».

4.1.2. SANTUARIOS Y ERMITAS CON ADVOCACIÓN MARIANA

Sin duda alguna la advocación más extendida en la dehesa es a la Virgen, replicando en cierto sentido una tónica que ya apuntábamos para la provincia. El culto a la Virgen aparece constatado desde la Edad Media, como lo pone de manifiesto la presencia de algunas construcciones que acogen estas advocaciones medievales –nos viene a la cabeza la Virgen de la Cuesta, la antigua *Sancte Mariae de Miranda*, datada hacia 1220 (Cea, 2014: 22) en la Sierra de Francia, o Castraz, Sepúlveda de Yeltes y Cuadrilleros, estas últimas en pleno corazón de la dehesa–, que a partir de los siglos XVI se multiplicaron notablemente siguiendo un movimiento generalizado en toda la Europa católica (Christian, 1976: 74) que, para el caso particular de la provincia de Salamanca, no se vieron apoyadas por las órdenes religiosas, a excepción de algunos ejemplos como el de la Peña de Francia, sino que más bien respondieron a verdaderos «hallazgos», como así atestigua la correspondiente leyenda, o, más frecuentemente, a la continuidad de viejos cultos o incluso a la continuidad del culto de antiguos despoblados medievales. Lo cierto es que la dehesa se vio ocupada simbólicamente por la presencia de toda una serie de santuarios que suponían el epicentro de la religiosidad local salmantina.

El análisis de las advocaciones, su posición topográfica y el de las propias construcciones da lugar al establecimiento de dos familias de ermitas y santuarios que confirman la personalidad de las advocaciones de la dehesa: en primer lugar, la familia de construcciones sagradas asociadas a plazas de toros y, en segundo, aquellas edificaciones que sacralizan lugares ocupados en la antigüedad –por lo común castros prerromanos o romanos o despoblados medievales– o con evidencias naturales de destacado valor ecológico, aspecto que ha sido analizado con profundidad en fecha reciente (Sánchez Ramos, 2016). En conjunto, son construcciones que se pueden datar entre los siglos XVI y XVIII, si bien el culto presenta una evidente continuidad hasta nuestros días y configuran unos paisajes sagrados de enorme personalidad, como veremos a lo largo de estas páginas.

4.1.2.1. *Un thopos salmantino: construcciones sagradas con plazas de toros*

Sin duda alguna se trata de una de las tipologías de mayor personalidad de todas las construcciones sagradas castellanas y leonesas, como lo pone de manifiesto el hecho de que solo en las provincias de Ávila²⁰ y

²⁰ En la provincia de Ávila podemos citar las siguientes ermitas y santuarios con plaza de toros o referencias a ellas: ermita de Nuestra Señora de Soto (La Aldehuela); santuario de Nuestra Señora de Sonsoles (Ávila); ermita de Nuestra Señora del Berrocal (Cardeñosa); ermita de Nuestra Señora de Fuente Santa (Medinilla) (Aguilera y Cusac, 2010; Conde y Conde, 2016); ermita de la Virgen de la Vega (Piedrahíta); santuario de la Virgen de las Fuentes (San Juan del Olmo); ermita de Nuestra Señora de

Salamanca²¹ se documente esta particular familia (Cruz, 2016c). Familia que en fecha reciente ha interesado a algunos etnógrafos aficionados (Puerto, 2010), aunque sin llegar a profundizar en un fenómeno que no se reduce a estas dos provincias castellanas, como lo pone de manifiesto la presencia documentada de ermitas con plazas de toros en la provincia de Guadalajara²² (Muñoz Jiménez, 2017), de Ciudad Real²³ (Muñoz Jiménez, 2014), en Extremadura²⁴, Cantabria²⁵ (Muñoz Jiménez, 1992) o incluso en el País Vasco²⁶ (Ocio Vallejo, 2017), si bien las ermitas con plazas de toros del norte peninsular suelen estar datadas entre los siglos XVI y XVII, desapareciendo en su práctica mayoría en la centuria siguiente.

Esta lista de construcciones asociadas a plazas de toros pone de manifiesto la importancia que tuvieron los festejos con presencia de toros en la religiosidad popular salmantina, a la que se le unían otros regocijos como las representaciones teatrales (Cea, 1987), tema que se ha tratado de forma rigurosa desde la antropología (Flores, 1999); como vemos, en la dehesa salmantina la celebración religiosa solía estar acompañada de otras de carácter lúdico, especialmente en los santuarios dedicados a la Virgen, festejos profanos que solían estar promovidos por su cofradía o, en determinadas ocasiones, por los patronos benefactores de la imagen. Las representaciones teatrales en el contexto cristiano en el que nos movemos solían reducirse a actos paralitúrgicos o «dramas sacros», derivados de los tropos medievales, en los ciclos de Pascua y Pentecostés (Sánchez Herro, 1993), si bien en la provincia de Salamanca cabe destacar los estudios que sobre las loas ha llevado a cabo Inés Velázquez, como una de las más genuinas

Rihondo (Narrillos del Rebollar), en la que se documentan festejos de toros desde, al menos, 1646 hasta finales del siglo XIX; ermita de San Pedro (Navarrevisca); ermita de La Concepción (El Losar del Barco).

²¹ En Salamanca mencionamos las siguientes (existentes o con referencias documentales): ermita del Santo Cristo del Monte (Alaraz); ermita de Majadas Viejas (La Alberca); ermita de la Virgen de los Remedios (Buenamadre); santuario de Nuestra Señora del Castañar (Béjar); ermita de la Virgen de la Peña (Calvarrasa de Arriba); ermita de la Virgen de la Peña del Castillo (Encinas de San Silvestre); ermita de la Virgen del Mensegal (Endrinal); ermita del Cristo (Fuentes de Oñoro); santuario de Nuestra Señora de Valdejimena (Horcajo Medianero); ermita de Nuestra Señora del Buen Suceso (Linares de Riofrío); santuario de la Virgen del Cueto (Carrascal de Sanchiricones); ermita de la Virgen del Gozo (Los Santos); ermita de la Orden (Puente Congosto); ermita de Nuestra Señora del Carrascal (Valdefuentes de Sangusín); ermita de San Cristóbal (Villarino de los Aires); santuario de Nuestra Señora de los Reyes (Villaseco de los Reyes).

²² Nuestra Señora de la Salud (Barbatona).

²³ Nuestra Señora de la Carrasca (Villahermosa); ermita de las Virtudes (Santa Cruz de Mudela).

²⁴ En la provincia de Badajoz podemos citar las ermitas de San Juan de la Parra (La Parra); de Nuestra Señora de Belén (Zafra); de Nuestra Señora de las Flores (Bodonal de la Sierra), o la ermita de Belén (Puebla de Sancho Pérez), entre las más destacadas.

²⁵ Ermita de San Cosme y San Damián (Rasines).

²⁶ Ermita de Garrastatxu (Barambio, Álava); ermita de San Antolín (barrio de Tuetxe, Artzentales). Destaca la localidad de Trucios que entre los siglos XVII y XVIII contaba con cuatro templos con plazas de toros (San Roque, del Cueto, de la Trinidad e iglesia parroquial).

manifestaciones teatrales populares salmantinas (Velázquez, 2020). Son escasas las noticias con que contamos, no obstante, acerca de las obras de teatro, especialmente comedias, que se celebraban durante algunas de estas romerías²⁷. Para el caso de la ermita de Majadas Viejas, uno de los ejemplos de construcción sagrada con plaza de toros, se celebraba la *Loa a la Santísima Virgen de Majadas Viejas* (Velázquez, 2020: 22), que Antonio Cea interpreta más bien como una *conmemoratio* más que una loa propiamente dicha; este autor apunta como a partir de contratos y cartas de obligación de los siglos XVI y XVII las compañías teatrales salmantinas solían realizar su labor por buena parte de la provincia, siendo muchas de las veces contratadas por los propios mayordomos de la cofradía (Cea, 2002: 57).



Mapa de las ermitas y santuarios cuyas plazas de toros se han conservado.

²⁷ Aunque fuera de nuestro ámbito de estudio, podemos mencionar una de estas comedias que fueron publicadas a lo largo del siglo XVIII en el área valenciana como la *Comedia famosa intitulada, fruto cogido labrando y hallazgo más portentoso de N.ª S.ª de Sales de la villa de Sueca compuesta por Thomas Cerrillo y Dalp, Escribano de su Magestad, natural y vecino de la misma villa* (reproducida en Ferri, 2016). Para el caso de la romería de Nuestra Señora de Mensegal la prensa histórica recoge la noticia de José A. Calama, quien menciona la representación de dramas de Calderón, Lope y otros sin dar más detalles al respecto. *El Adelanto*, 10 de junio de 1930.

Los documentos de archivo²⁸ ponen de manifiesto la presencia de toros en los festejos populares salmantinos desde, al menos, el siglo XV, siendo el verdadero motor de la fiesta profana que se celebraba durante la fiesta de la imagen correspondiente. Y es que, como bien apunta Blanco, «las fiestas grandes (las patronales y otras de postín dentro del calendario litúrgico) no han sido consideradas como tales en la provincia de Salamanca si los toros no estaban presentes». Menciona un documento del siglo XVI –*Libro de Fábrica de la parroquia de Macotera*– en el que ya se mencionan gastos de toros para las fiestas; y en las anotaciones de los años 1753 a 1761 los *Libros Generales de Cuentas* citan los gastos referidos a los festejos taurinos que se realizaron en san Roque, patrón de la localidad (Blanco, 2017: 20). Se da la circunstancia de que desde el siglo XV la fiesta taurina comienza a ser muy común, especialmente en la festividad de la Asunción de la Virgen, el día 15 de agosto, como ocurre en Astorga (Cavero, 1978: 95), «regocijos» taurinos que fueron bastante denostados por la Iglesia, pero que cofradías y cabildos capitulares impulsaron de forma regular, como ocurre en la ciudad de León a lo largo de toda la Edad Moderna (Viforcós, 1994: 83). Cavero pone un interesante ejemplo de estas prohibiciones en Cartagena²⁹, que debió, no obstante, de ser generalizada en toda la península (Cavero, 2002: 17), como lo ponen de manifiesto con cierta frecuencia los sínodos.

Las celebraciones religiosas con espectáculos taurinos se encontraban muy arraigadas desde finales de la Edad Media, hecho que provocó no pocas críticas por parte de la Iglesia ya que se consideraba un negocio profano que distraía el alma y emponzoñaba su espíritu; a este respecto incluso los sinodales, como los de Salamanca de 1570, 1604 y 1654, prohibían a los clérigos ver toros, correrlos, incluso criarlos o venderlos (Lorenzo Pinar, 2010: 138), si bien a lo largo de la Edad Moderna estas prohibiciones fueron cayendo en saco roto ya que los eclesiásticos fueron un público habitual en las fiestas taurinas. Estos sinodales prohibieron igualmente que las cofradías financiasen los festejos con toros a costa

²⁸ En parte debido a que el Archivo Diocesano de Salamanca se encuentra en la actualidad cerrado por obras, como ya hemos apuntado, y su acceso es, cuando menos, complicado.

²⁹ «Que no se hagan votos de correr toros y los hechos sean ningunos: Estatuyamos y ordenamos, Sancto Synodo aprobante, que no se hagan votos de correr toros por honra de Dios Nuestro Señor ni de los sanctos y los que hasta hagora se han hecho mandamos se conmuten en alguna obra pia; y porque algunos legos asi cofrades como no cofrades que tienen hecho voto de correr toros, todavia los corren diziendo que se haze por virtud del voto, sino por su voluntad, mandamos a los dichos legos, so pena de excomunion latae sententiae, que no corran los dichos toros en el dia de fiesta que los solian correr ni en otra fiesta alguna, y quando los corrieren mandamos y prohibimos so pena de excomunion latae sententiae, no los corran en cimiterios ni en otros lugares sagrados ni benditos. // Otrosi ningunos clerigos ni cabildos ecclesiasticos den toros para que se corran ni dineros ni otra cosa para auerlos de comprar, so pena de excomunion y de dos mil maravedis, applicados para pobres, so la qual mandamos que no se pueda pedir limosna en ninguna yglesia ni fuera della para correr toros» (Marsilla, 1989: 391, citado en Cavero, 2002: 17).

de cuestaciones realizadas bajo el pretexto de honrar a sus santos (*ibidem*, 139), si bien todas estas prohibiciones nunca llegaron a ser efectivas como pone de manifiesto que en buena parte de las plazas de toros ligadas a santuarios y ermitas no dejaron de celebrarse juegos con toros y capeas hasta bien entrado el siglo XX. En la misma ciudad de Salamanca a lo largo del siglo XVII, como nos recuerda Lorenzo Pinar, los toros estaban presentes en la mayor parte de las celebraciones, tanto profanas como religiosas, como ocurría en las fiestas de la Cofradía de San Antonio o las fiestas de la iglesia de San Julián.



Vista de la ermita y plaza de toros de Ntra. Sra. del Carrascal en Valdefuentes de Sangusín.

En el mundo rural el toro está igual de presente que en la ciudad, si bien encontramos ciertas manifestaciones específicas tales como el «Toro de san Marcos», muy arraigadas en tierras extremeñas del norte de Cáceres (Domínguez Moreno, 1987), tradición asentada en ciertos rituales de naturaleza agraria (Caro Baroja, 1989), los toros embolados, toros de fuego, los propios encierros y capeas populares, todas ellas estudiadas convenientemente (Mata y Martín, 1995), así como las celebraciones de toros en algunas ermitas que ya están documentadas desde, al menos, los siglos XVI y XVII, si bien hacia mediados del siglo XVIII las «funciones de toros» que se venían celebrando en algunas ermitas y santuarios, como la de la Virgen del Cueto, se prohibieron bajo «[...] pena de cincuenta ducados [...] y treinta días de cárcel»³⁰. En el siglo XVII las prohibiciones de realizar festejos taurinos se suavizaron en los reinados de Felipe III y Felipe IV,

³⁰ Archivo Diocesano de Salamanca. Documento de 4 de mayo de 1758 (citado en Blanco, 2017: 22).

ambos aficionados taurinos, volviéndose a realizar corridas de toros, sin embargo, en algunas zonas quedaron voces discrepantes que aplicaron sus propias medidas con motivo de los costes de los festejos y otras discrepancias relacionadas con la forma de organizarlos; a modo de ejemplo, el duque de Béjar había prohibido realizar festejos entre 1667 hasta 1703 (Badorrey, 2017: 814), si bien estos vetos resultaron en la práctica muy laxos.

Tal vez los santuarios y las ermitas asociadas a plazas de toros son los que mejor representan la religiosidad popular propia de la dehesa salmantina, a partir de sus rasgos definidores, los paisajes sagrados que configuran a su alrededor y las manifestaciones inmateriales asociadas; se trata de construcciones campestres datadas entre los siglos XVI y XVIII cuya característica principal tal vez sea la diversidad constructiva, tanto en lo que se refiere a la propia tipología del edificio sagrado como a la plaza de toros asociada a ella. Aunque analizamos tan solo las más representativas, el análisis tipológico de las plazas las ofrecemos sobre algunas de las construcciones más representativas de las existentes en la provincia de Salamanca.

Si existe una construcción representativa de la dehesa salmantina, ese es el *santuario de Nuestra Señora de Valdejimena*, ubicado en el campo de Horcajo Medianero, aun que muy cercano a la frontera con la provincia de Ávila, con la que ha compartido tradicionalmente devoción a la imagen, desde donde cada año



Diferentes vistas del santuario de Valdejimena y de su plaza de toros.

vienen romeros de puntos tan alejados como el valle del Corneja o Piedrahíta³¹. En este sentido, la romería tiene un alcance transregional como las que encontramos en la Raya hispanoportuguesa (Cruz, 2019a). Se trata, en este sentido, de un santuario bien estudiado en lo que respecta tanto a la cuestión arquitectónica como a las prácticas devotas y tradiciones que se desarrollan en torno al mismo. Aunque tal vez el libro de Sánchez Vaquero (1958) o el documentado trabajo salido en fecha reciente de Domínguez Moreno (2021) nos ahorren volver ahora sobre esta construcción sagrada tan identitaria de la dehesa salmantina, se hace preciso deslindar algunas notas acerca del origen del culto, mantenido en la actualidad por una congregación de religiosas (Reparadoras). La leyenda de la aparición de la imagen hace referencia a una encina santa –la *encina de los Remiendos*–, lugar donde se aparece la Virgen a un pastor –Juan Zaleos–, que actualmente se encuentra marcado con una cruz de piedra. La leyenda repite el esquema de otras leyendas similares relativas a la ocultación de la imagen para que no fuera profanada por los árabes, tras la reconquista cristiana de estas tierras. Los romances populares recogen la tradición de que el pastor Juan Zaleos observa como un toro, de nombre «Romo», se aleja del resto y se aposenta bajo una encina, lugar donde se ocultaba la Virgen. Como ocurre en otros relatos, la imagen es llevada al pueblo, pero vuelve reiteradamente a la encina, manifestando el deseo de permanecer en su lugar de aparición. Es en este lugar donde se levanta el santuario que custodia una imagen que, como rezan sus estampas, es «especial abogada de horas menguadas, aires corruptos y mordeduras de perros rabiosos».

El santuario que se levanta tiene su origen sobre una construcción anterior, y data del año 1627, si bien un incendio acaecido pocos años después (1682) lo redujo a cenizas y hubo que levantar uno nuevo, obra del maestro Manuel de Ávila, quien en 1698 ya había concluido la obra³², levantándose la hospedería poco tiempo



Grabado de Cabracán de la Virgen de Valdejemena fechado en 1861. Colección de los autores.

³¹ El alcance devocional del santuario era enorme, como se expone en la prensa de la época, que especifica la presencia de romeros «[...] extremeños, zamoranos, avileses, salmantinos en sus variados tipos; serranos de la Peña de Francia, bejaranos y charros y algún extranjero visitaban el santuario y tomaban parte en la romería todos los años en los días de la Pascua de Pentecostés» (*El Adelanto*, 4 de junio de 1917).

³² Ofrece Antonio García Boiza en un artículo de *El Adelanto* del día 8 de noviembre de 1945 algunas interesantes noticias sobre los patronos de la ermita, obtenidos de la documentación conservada

después, en 1720. El resto de las dependencias, entre ellas, la plaza de toros, se construyeron más adelante como bien apunta Sánchez Vaquero en su monografía sobre Valdejimena. Como recoge la tradición, una de las partes de mayor interés del santuario es el camarín, estructura que destaca también en otros santuarios salmantinos (Hernández Martín, 1990), decorado con azulejos talaveranos, fechado en 1725. La construcción al exterior se levanta con muros de mampostería de granito con sillares en las esquinas; tiene planta de cruz latina con espadaña a los pies y camarín en la cabecera. Se le adosan la plaza de toros, la hospedería y una serie de dependencias de escaso interés arquitectónico.

En Valdejimena se celebran varias festividades, si bien las principales son el 8 de septiembre, Natividad de la Virgen; el 15 de agosto y el 5 de junio, Asunción de la Virgen, y el domingo de Pentecostés, respectivamente, siendo la fiesta de san José³³ la fiesta propia de la cofradía (Fernández, 1996: 30). Aunque Nuestra Señora de Valdejimena es especial protectora contra la rabia y las mordeduras de perros rabiosos destaca, como lo ponía de manifiesto Sánchez Vaquero a mediados de la década de los años 50 del pasado siglo, por las denominadas *Ferías y Fiestas de Valdejimena en septiembre* que, en realidad, eran las «fiestas de los toros de Valdejimena». Este autor ofrece una enorme profusión de datos, tomados de los libros de cuentas de la cofradía, acerca de los festejos de toros en Valdejimena, documentados desde al menos 1698, siendo los gastos muy habituales hasta 1757 año en que, como ocurre en el Cueto, estos son prohibidos (Sánchez Vaquero, 1958: 77). Fue el obispo de Salamanca José Zorrilla de San Martín quien manda prohibir los «regocijos» taurinos. Según un documento que transcribe Sánchez Vaquero (1958: 78):

Y por cuanto está su Ilma. informado que en este Santuario se corren toros y representan comedias todos los años, concurriendo de varias partes personas de uno y otro sexo, de cuyo numeroso concurso resultan las más de las veces repetidas quimeras y notorias ofensas a Dios Nuestro Señor, y deseando su Ilma. evitarlas en cuanto le sea posible, mandó que en lo sucesivo no se tengan estas funciones profanas, con que tan gravemente se ofende a la Majestad Divina, y sólo se celebre la fiesta de iglesia, como ha sido costumbre. Y así se cumpla, guarde y ejecute inviolablemente por el Capellán y Mayordomos que fueren nombrados para servir a la Santa Imagen [...].

Prohibición que, aunque parece que fue tomada en consideración, fue obviada a partir del año de 1838, momento en que, nombrado capellán Teodoro González, instaura de nuevo las corridas de toros, por mor de mejorar la raquítica economía

en el Archivo Histórico Provincial de Salamanca.

³³ El día 6 de mayo se celebra la fiesta dedicada al Patrocinio de San José en la que: «[...] centenares de personas arrodilladas entonando todos los cánticos de alabanza al glorioso San José y a la madre el Divino Verbo, que con sus majestuosas figuras se hallaban colocadas en medio de la muchedumbre queriendo cobijar bajo su manto a cuantos allí nos encontrábamos» (*El Adelanto*, 15 de mayo de 1906).

que por aquellos años tenía el santuario de Valdejimena. En el año de 1841 se reparan los desperfectos de la plaza y los toriles, a partir del cual los Libros de Cuentas consignan gastos habituales en reparaciones de la plaza y de toros. En estos años finales del siglo XIX sucede un hecho luctuoso –la muerte del torero Cachucha–, registrado en la presencia de los huesos del toro que lo mató en el empedrado del atrio (Blanco, 2017: 19). Hasta 1942, fecha en que nace la Comisión Organizadora de la Restauración del Santuario de Valdejimena y se levanta la plaza que se conserva en la actualidad, la plaza de toros era popular estando por aquellos años de la postguerra en estado semirruinoso. No en vano la plaza de toros tradicional se formaba con la unión de numerosos carros, como lo muestra Sánchez Vaquero en un par de fotografías antiguas, siendo solo ciertas partes, como los toriles y la corredera, los únicos elementos fijos del coso (Sánchez Vaquero, 1958: 76-80).

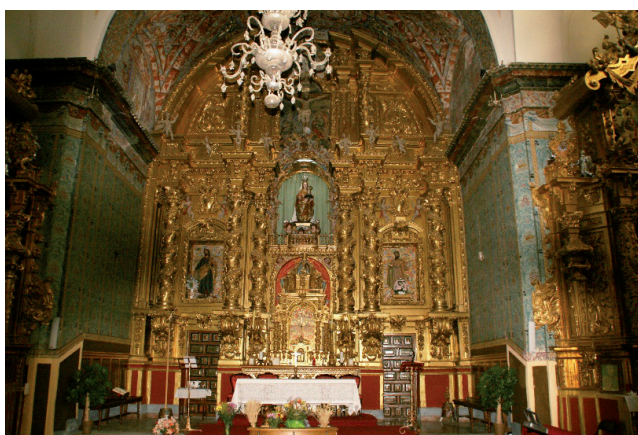


Imagen de la Virgen de Valdejimena en andas el día de la romería de 2022 e imagen en el retablo. Como puede apreciarse no estamos ante una Virgen vestidera, sino que es una talla de bulto redondo.

La *ermita de Nuestra Señora de los Remedios* de Buenamadre se localiza en el corazón de una enorme dehesa del Campo Charro. Frente al anterior santuario, se trata de una típica ermita salmantina, de planta de cruz latina, de paredes enca-ladas, con entrada lateral porticada por el lado del evangelio y esbelta espadaña de sillería de granito a los pies. El arco de la portada presenta la siguiente inscripción, con las letras pintadas en rojo: SE HICIERON LA CAPILLA, SACRISTIA Y PORTADA SIENDO COMISARIOS LOS SSR JOSE M L MORALES Y GENA-RO M 1868, aunque una cartela que se dispone sobre una de las ventanas refleja la fecha de 1875. En las inmediaciones se levanta una construcción de una sola planta, sede de la cofradía, y, a unos pocos metros, se localiza la plaza de toros circular que conserva estrado y los toriles de piedra, de hechura más antigua que el resto de la construcción.



Panorámica del enclave de la ermita. La primera construcción de la izquierda es la tribuna de la plaza de toros y vista de la plaza de toros.

Hay pocos datos en torno al origen de la imagen³⁴ de la cual, en puridad, hay dos: una más antigua, de origen románico, y otra posterior, moderna; mientras que la primera se venera en la parroquial, la otra se localiza en la misma ermita. La tradición oral confirma cómo la imagen apareció en la finca donde posteriormente se levantó una ermita primitiva que fue reparada, como ponía la inscripción de la puerta a mediados del siglo XIX. Esta misma tradición expresa como la imagen estuvo oculta en el pago conocido como «Valderrama» durante la guerra de la Independencia con la finalidad de que no fuera robada por los ejércitos franceses, no siendo hasta 1864 cuando la imagen titular vuelve a su casa. Como señala Ricardo Fernández, destaca la Cofradía de la Virgen de los Remedios de Buenamadre³⁵, a la cual solo pueden pertenecer varones. Son los mayordomos de esta los que organizan la fiesta que se celebra el Lunes de Aguas, en la que antiguamente se sacaban en procesión los pendones y estandartes, en la que no faltan los toros. A la romería se acudía a pie desde cierta distancia, viniendo los romeros desde puntos, en ocasiones, bastante alejados, hecho que en la actualidad ha desaparecido del todo ya que el grueso de los romeros procede fundamentalmente de Buenamadre, La Fuente de San Esteban y Pelarrodríguez.



Imágenes de la Virgen de los Remedios de Buenamadre. Mientras una imagen sale en procesión la pequeña talla permanece en el templo.

³⁴ Un tal V.A.M. ofrecía algunos datos acerca de su origen: «La ermita data de tiempos inmemorables, tan sólo se recuerda una modificación en el año 1875. Tiene ermitaño y casa, y una plaza construida toda de piedra, con toriles y corrales, para las corridas. Se gobierna por una cofradía, en la que en la actualidad existen 58 cofrades. El mayordomo que sea, además de los gastos que suponen estas fiestas, regala el último toro de la corrida que él mismo da a la Virgen, y de ahí nace el nombre del toro de los Remedios», «La romería de la Virgen de los Remedios, en Buenamadre», *El Adelanto*, 21 de abril de 1928.

³⁵ *Constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios establecidos en la parroquia de Buenamadre. Año de 1892.* Archivo Parroquial de Buenamadre.

Viene a coincidir la fiesta de la ermita de Buenamadre con el ciclo agrícola de primavera, ya que se celebra antes de comenzar las tareas agrarias más duras, el Lunes de Aguas justo después de san Marcos, día de bendecir los campos, de ahí que siempre ha tenido especial predilección por los agricultores de la zona. Se da la circunstancia además de que es la primera celebración taurina del Campo Charro, de ahí que siempre haya tenido numeroso público, habiendo toreado en ella algunas de las principales figuras taurinas de la provincia, quienes además solían tener el honor de llevar a hombros la imagen (Fernández, 1996: 56). La romería, de carácter eminentemente popular, se desarrolla en torno a la ermita donde los romeros y devotos realizan una procesión de tipo circular, portando las andas, los varales de la cofradía y encabezada por los tres pendones³⁶. La imagen tenía fama de conceder algunos favores como el que rindió a un mayordomo al que la Virgen le ha «devuelto, en parte, la salud». Así mismo, se hacían algunas rogativas en su honor «[...] para alcanzar del Señor agua para los campos sedientos, que amenazaban la pérdida de la futura cosecha. Afortunadamente, las súplicas de los romeros han sido oídas por el Altísimo, pues ya los campos han recibido con ansia a la benéfica y bienhechora lluvia»³⁷, pudiéndose poner esta advocación, como otras del Campo Charro, con la religiosidad campesina en la cual encuentran sentido buena parte de las advocaciones salmantinas.

Destaca la presencia en el entorno de la ermita de una piedra granítica enhiesta, rodeada en la actualidad por un cierre metálico, que parece corresponder a un posible menhir (Benito y Grande, 1994), si bien tampoco hay que descartar que se trate

³⁶ En la actualidad, la romería que se celebra el Lunes de Aguas reúne a romeros procedentes de Buenamadre y Pelarrodríguez. La misma consta de dos partes netamente diferenciadas; por un lado, el acto litúrgico propiamente dicho consistente en una misa tras la cual se renuevan los cargos de los mayordomos. Una vez realizado el cambio de varas de los cesantes por los nuevos mayordomos, se saca la imagen siguiendo un orden establecido: encabeza la procesión, que se realiza dando una vuelta a la ermita en sentido contrario a las agujas del reloj, la imagen barroca llevada a hombros por los cofrades; delante de la cual se encuentran los mayordomos, portando las varas, y delante los tres pendones, encabezando la procesión. Los cofrades portan los hachones sin encender durante el acto litúrgico, tras el cual los vuelven a depositar en un arca de madera que se encuentra en la sacristía. Una vez terminada la procesión, se deposita la imagen a la que se entregan los donativos (en metálico). Es el momento en el que comienza la parte lúdica de la romería. Los cofrades realizan una comida comunitaria en un cuarto situado entre la ermita y la plaza de toros; los romeros transitan por los puestos (comida, artesanías, un bar) situados en torno al templo, haciendo tiempo hasta la tarde, momento en que se celebra una capea popular. Aunque la estructura de la romería mantiene el sabor tradicional de las romerías populares salmantinas, detectamos ciertos cambios que las diferencian de aquellas. Charras y personajes ataviados con la indumentaria tradicional, como los vieran Madoz o el propio padre César Morán, han desaparecido, lo mismo que la presencia del tamborilero. Percibimos, al menos en el momento de nuestra investigación (abril de 2022), cierta «andalucización» de la celebración, al menos en el aspecto musical (la carpa con el bar reproduce constantemente este tipo de música), aspecto muy a tener en cuenta en investigaciones futuras.

³⁷ *El Adelanto*, 18 de abril de 1945.

de un miliario anepígrafo³⁸. Tiene la particularidad además de que porta una cruz grabada en su extremo superior, en un claro acto de sacralización de una piedra de origen pagano, que además se ha individualizado dentro de una valla de hierro que permite su contemplación. La ermita se levanta en una pequeña loma, asomada al arroyo de la Ermita, que debió de estar ocupada en la antigüedad a juzgar no solo por la presencia de restos de naturaleza arqueológica en el cabezo, sino por el miliario o menhir, convenientemente sacralizado, y por la presencia de una estela romana que se localiza en el lado derecho de la puerta de acceso al interior del templo, que presenta un motivo soliforme de evidente funcionalidad protectora³⁹.



El santuario de *Nuestra Señora del Cueto* se localiza en pleno Campo Charro, en Carrascal de Sanchiricones, dentro de una dehesa, y representa una de las construcciones más genuinas de la dehesa ya que engloba en un mismo conjunto uno de los edificios religiosos barrocos campestres más característicos de la provincia, su relación íntima con la plaza de toros, la presencia de un árbol sagrado y la propia tradición de la imagen como patrona de los toreros y ganaderos salmantinos. La

³⁸ Una de las columnas de la tribuna del santuario de Nuestra Señora del Cueto es un miliario romano reaprovechado.

³⁹ La presencia de estelas romanas de esta misma tipología en ermitas campestres es bastante común como lo ponen de manifiesto, por ejemplo, las estelas de las ermitas de Nuestra Señora del Castillo de Yecla de Yeltes y Pereña (ambas en Salamanca), la ermita con esa misma advocación en Fariza (Zamora) o la ermita del Cristo en Hinojosa de Duero, por citar tan solo algunas pocas. En todos los casos en la colocación de estelas romanas decoradas con un círculo radiado que representa un motivo solar de claro sabor mágico protector (Álvarez Peña, 2007; Navarro, 2018), que luego pasa a las estelas medievales (Colomo, 2021), embutidas en los muros de los templos, en lugares bien visibles y mostrando con claridad el motivo decorativo, persigue ciertos fines que hasta la fecha han sido poco estudiados. La presencia de estos *spolia* de origen pagano en construcciones sagradas no solo viene a suponer una acción sancionadora del paganismo al estar integrados en un edificio sagrado, sino que supone una resignificación del símbolo, una suerte de transmutación que permite definir, como ocurre en Buenamadre, la existencia ambivalente de la estela-cruz con el mismo valor protector que el signo cruciforme.

leyenda de la aparición de la imagen, una de las más afamadas «vírgenes negras» de la provincia⁴⁰, cuyo nombre le viene de localizarse en la cima de un cabezo o cueto que se eleva por encima de la dehesa, apunta a que un pastor, de nombre desconocido, la halló en el interior de una encina. Fue Bartolomé Villalba y Estañá quien da cuenta de su aparición en una curiosa obra titulada *El peregrino curioso y grandezas de España*⁴¹, donde el autor, a su paso por Sanchiricones, apuntaba:



Estela junto a la puerta de acceso y en la página anterior menhir sacralizado a los pies de la ermita de Ntra. Sra. de los Remedios.

Un padre y un hijo, guardando unas vacas, andaba por esa tierra, y que un día al hijo fatigaba mucho la sed, y pidiendo a Dios socorro vio que se trahumaba agua por los pies de una vaca, y que escarbando hizo un hoyo donde pudo él beber, por lo que se llamó Santa a la fuente, lo que el peregrino vio es que acude mucha gente a ella.

⁴⁰ La prensa local de la primera mitad del siglo XX se refería a ella como «virgencita morena del Cueto», «virgencita morena» o «virgencita chiquitita y bonita del Cueto», entre otros apelativos. En cuanto a su aparición en el hueco de una encina, Bienvenido Moreno, de una excursión por el Cueto y Cabrera publicada en *El Salmantino* el 5 de noviembre de 1918 hablando con el ermitaño que allí se encuentra, nos dice que esta Virgen apareció en el hueco de una encina que se conservaba en el santuario hasta que hace unos años la ocultaron tapándola con óxido de cal, pudiendo ver este el lugar donde está situada.

⁴¹ Puede consultarse la edición de Miguel Ginesta publicada en Madrid por la Sociedad de Bibliófilos Españoles (1886-1889).

Coincidencia que Fernández ve en el relato y el posible lugar de aparición de la imagen, la cual aconteció en el siglo XVII, si bien la documentación sobre esta construcción emblemática de la dehesa salmantina es, más bien, escasa. Tal y como apuntan algunos autores, fueron frailes franciscanos quienes durante un tiempo atendieron el santuario, viviendo en la casa rectoral un capellán hasta el año de 1940, momento en el que se abandona. Al situarse en el corazón de un espacio adehesado poco poblado, el templo del Cueto ha venido funcionando como iglesia (actualmente lo hace) para las alquerías y fincas de Canillas de Arriba, Carrascal, Sanchiricones, Gueribáñez, Tornadizos, Tordelalosa, Continos, Cequeña y Torrecilla (Fernández, 1996: 148).



Acceso al santuario, camino que atraviesa la dehesa, entrada y vista general del santuario de Ntra. Sra. del Cueto.

La romería del Cueto ha tenido un papel muy importante en la comarca, especialmente entre los ganaderos, que hacen miembros de esta a sus hijos nada más nacer, hecho que provoca que su número sea relativamente elevado. Junto al valor arquitectónico, sobre el que luego volveremos, destacan las manifestaciones festivas, de la que sobresale la del día de Pascua de Pentecostés, fiesta mayor del Cueto. Este día acuden romeros desde puntos bastante alejados, muchas veces cumpliendo algún voto o promesa. La romería suele contar con los actos propiamente religiosos entre los que destaca la procesión en torno a la iglesia dando lugar a un ritual de tipo circumbalatorio, muy común en este tipo de santuarios y que encontramos en otros templos similares de la península (Moya, 2010).



Dos vistas del santuario con el viejo árbol y el actual olivo.

Con todo, cabe destacar, por encima de la celebración litúrgica, los festejos de toros que se celebraron en la plaza delantera adosada al templo, una de las arquitecturas de esta naturaleza más interesantes de toda la provincia. De planta cuadrada, dispone de burladeros y graderío columnado en la entrada a la iglesia y en la casa de los ermitaños⁴²; curiosamente una de las columnas que sostiene el balconcillo de la zona de la casa del santero aprovecha un miliario romano como apuntábamos anteriormente. En el centro de la plaza se levanta hoy un olivo, que sustituye a un negrillo que, al tiempo que se erige en árbol sagrado, protegía a los participantes en las capeas. Estas fueron comunes hasta la década de los años 60 del pasado siglo, momento en que desaparecen de manera definitiva. Debemos recordar que ya en 1758 el obispo de Salamanca prohibía la celebración de festejos taurinos en el Cueto, debido a los graves disturbios que solían ocurrir durante estos festejos con toros. Fernández apunta cómo algunos conocidos toreros del

⁴² Alude Hernández Martín a una mención documental del siglo XIX en la que citan unos «hermanos ermitaños» que vivían de las limosnas recogidas; había dos en 1827 y solo uno en 1835. *Libro de Cuentas de Nuestra Señora del Cueto (1815-1850)* (citado en Hernández Martín, 1990: 127).

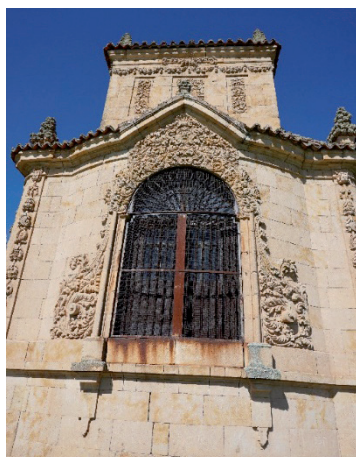
siglo XX llegaron a torear en el Cueto (Joselito, Belmonte⁴³, Julio Robles...), llevados por los ganaderos salmantinos más importantes del momento, algunos de los cuales llegaron a dejar como ofrenda capotes y otros pertrechos similares (Fernández, 1996: 151).



Vista de la casa de la cofradía, tribuna, casa de la comunidad y ermitaños, detalle del Ave María y miliario.

⁴³ Entre 1941 y 1942 algunos de los más famosos toreros de la época como Juan Belmonte, Rafael el Gallo, Victoriano de la Serna, Niño de la Palma, Juan Mari Pérez Tabernero y Antonio Marqués lo hicieron para el festival que se organizaba en honor de la Virgen del Cueto (*El Adelanto*, 2 de septiembre de 1942).

La arquitectura del santuario presenta un enorme interés, por cuanto representa uno de los ejemplos más destacados de la arquitectura barroca de la dehesa. La describe Hernández Martín como un edificio de planta de cruz latina, con crucero de escasa longitud en cuyo brazo derecho se adosa la sacristía. Cuenta con espadaña barroca a los pies y camarín adosado a la cabecera, además de dos entradas, una por el lado sur y otra por el norte, todo ello mostrando trazas del siglo XVII, si bien el retablo y el camarín son de la centuria posterior. El santuario del Cueto está formado por la iglesia; la casa hospedería, donde durante un tiempo vivió una comunidad de franciscanos, y la plaza de toros, de planta cuadrada, dotada como vimos de balconaje y graderío, parte de los cuales se encuentran adosados al muro de la iglesia por el lado de la epístola. Esta autora emparenta los santuarios del Cueto con Valdejimena en su tipología y parecida disposición formal de sus componentes (Hernández Martín, 1990: 127). Destaca por encima del resto el camarín que Hernández Martín describe con todo lujo de detalles y sobre el que no vamos a entrar a analizar en esta ocasión (*ibidem*, 129-132).



Vista del camarín barroco.

La ermita de *Nuestra Señora del Carrascal*, localizada a escasos kilómetros de Valdefuentes de Sangusín, apenas cuenta con referencias documentales y bibliográficas, aun a pesar del interés que muestra gracias a la conjunción del entorno donde se levanta con el tipo de construcción. Situada en una zona llana adhesionada, muy cercana a la Cañada de la Plata, se trata de una ermita campesina de una sola nave, con cabecera destacada que presenta pequeña espadaña, apenas desarrollada, a los pies. Está construida con muros de granito enfoscados con cal morena lo que produce interesantes juegos de simulados de sillería y motivos decorados mediante la técnica del esgrafiado que da lugar a la presencia de varias cartelas fechadas –AÑO DE 1796– situada bajo el alero de una de las

naves laterales y motivos combinados, como el que se encuentra a los pies en el que se representa una cruz con silueta de Calvario bajo la que se dispone un texto prácticamente ininteligible (se puede leer AÑO DE 17[...].y el nombre del patrono o mayordomo) a media altura entre la espadaña y el arco de la puerta de entrada.



Dos vistas de la ermita de Ntra. Sra. del Carrascal donde se aprecian los vanos que hacen las veces de burladeros, la plaza de toros y el árbol sagrado.

No obstante, la ermita de Nuestra Señora del Carrascal destaca porque adosada en el lado del evangelio, en la esquina occidental, se encuentra una plaza de toros de planta rectangular, de mampostería de granito, que conserva intactos los burladeros, la tribuna y los toriles. En el interior del recinto de la plaza, en la zona más próxima a la nave de la iglesia se levanta un enorme nogal, en cuya base se dispone un parapeto de piedra que serviría para salvar las embestidas de los novillos los días de fiesta. Se trata de uno de los mejores ejemplos de árboles sagrados asociados a ermitas, reproduciendo la disposición que el viejo negrilla tenía en la plaza de toros que antecede al santuario de Nuestra Señora del Cueto. En las inmediaciones de la zona de acceso, un abrevadero recuerda que el entorno de la ermita serviría como descansadero de los rebaños trashumantes. Puerto recoge la tradición de que la imagen se había aparecido en un carrascal (Puerto, 2018: 389), si bien esta información hay que tenerla en cuenta con cierta cautela.

De entre las escasas referencias que hemos podido obtener de esta ermita, cuya imagen titular responde a un tipo de carácter eminentemente popular que descansa en un altar barroco, destaca su traslado a la parroquia de Valdefuentes de Sangusín que se realiza los primeros días del mes de junio y su posterior vuelta, a finales del mismo mes, cuando retorna a la ermita a pie, a hombros de los mayordomos (actualmente a hombros de representantes del Ayuntamiento), quienes recorren los 3 km que la separan de la misma; la imagen es precedida por la imagen del Niño Jesús que es llevada por los más pequeños de Valdefuentes, perpetuando así una tradición que paulatinamente va languideciendo. Aunque en tiempos se celebraban el día de la fiesta festejos taurinos, junto con los propiamente litúrgicos, en la actualidad se celebra una merienda popular con presencia del tamborilero.



Detalles del graderio-tribuna y de los toriles de la plaza de la ermita.

En el borde meridional de la dehesa salmantina se levanta la *ermita de Nuestra Señora de Mensegal o Mesengal*, en la localidad de Endrinal, situada a pocos kilómetros al sur de la población donde lo hace en una zona llana, ligeramente alomada, ocupada por tierras de labor y pequeñas manchas de rotundifolias. La propia localización geográfica parece haber determinado el lugar del hallazgo de la imagen, ya que, si en las ermitas y santuarios localizados en pleno Campo Charro es la encina el árbol en el que se localiza la imagen (Valdejimena, el Carrascal, el Cueto, Cristo de la Laguna...), la de Endrinal lo hace en el interior de un castaño, árbol predominante en estas latitudes⁴⁴. La tradición apunta que en el lugar de la aparición de la imagen, una Virgen negra como las del Cueto o la Peña de Francia, existió un convento benedictino que en los siglos XIII y XIV tendría en este lugar una casa dependiente del monasterio de San Vicente de Salamanca⁴⁵, ya que este es un lugar codiciado como lo pone de manifiesto la existencia de una serie de conflictos entre la ciudad de Salamanca, el monasterio de San Vicente y ciertas familias nobles salmantinas (Estuñiga de Béjar y Rodrigo Maldonado de Monleón) por quedarse con los derechos de propiedad; en 1513 la ciudad de Salamanca pagará una elevada suma a la familia Maldonado, gracias a lo cual el pueblo de Endrinal recuperó el lugar (Fernández, 1996: 158-159). La imagen es de tipo vestidero, propia del siglo XVIII, custodiada en una construcción popular de planta rectangular, con la cabecera plana apenas destacada con reducida espadaña situada a los pies, sin ningún mérito artístico.

Tal vez más interesantes sean los elementos del entorno, donde encontramos una plaza exenta de planta cuadrada situada cerca de la cabecera del templo, construida con muros de mampostería de granito, que conserva burladeros y toriles

⁴⁴ La información oral apunta que la imagen se localizó en una «nogala muy grande». El mismo informante apunta que no se trata de la Virgen de Mensegal, sino santa Isabel, madre de san Juan. Por esa misma razón se celebra la romería principal el día de San Juan (Puerto, 2018: 394-395).

⁴⁵ Si bien, en el trabajo sobre este monasterio, García Catalán no parece mencionarla en ningún momento (García Catalán, 2005).

y que la tradición precisa que se trata de una de las plazas de toros más antiguas de toda la provincia de Salamanca. En las inmediaciones de la ermita y cerca de unas huertas se conservan los restos del árbol, hoy seco, en el que apareció la imagen, a cuyos pies se localiza una plataforma de piedra denominada el «Entablao» y una fuente cuyas aguas son tenidas, como el árbol, por sanadoras, tal vez por celebrarse la fiesta en San Juan, lo mismo que una fuente de mampostería de granito, de planta cuadrada, localizada a escasos centenares de metros de la ermita, conocida por la Fuente del Mensegal.



Vista de la ermita y del árbol sagrado.



*Vista del árbol seco y la fuente tenida por sanadora.
Debajo vista de la plaza de toros cuadrangular de la ermita.*

Como hemos visto anteriormente, las construcciones sagradas asociadas a plazas de toros son bastante frecuentes en la provincia de Salamanca, vinculadas a ermitas dedicadas a la Virgen, a Cristo e incluso a santos. De las primeras, cabe destacar fuera de nuestro ámbito de estudio la ermita de Majadas Viejas (La Alberca), una construcción sagrada típicamente serrana (Cea, 2010) en la que se levanta la plaza de toros, alargada, delante de los pies de la iglesia, en donde además encontramos un púlpito de piedra con acceso desde el interior del templo.

La tradición apunta, como ocurre en otras ermitas salmantinas, que la imagen de *Nuestra Señora de Majadas Viejas* fue hallada por un pastor del vecino pueblo de Monforte, llamado Froilán, en unas peñas que formaban una suerte de refugio (Hoyos, 1946: 184-185). El entorno de esta ermita reúne una serie de elementos que la hipercharacterizan como uno de los espacios sagrados más interesantes de la provincia ya que, junto con la propia construcción, se disponen en su entorno un pozo, una vía sacra que une el núcleo de La Alberca con este paraje singular a cuya vera se localiza además un *amilladoiro* conocido como «Montón de cantos», así como una *sacra saxa*, esto es, una roca sagrada que aparece coronada y cristianizada por medio de una cruz de piedra. Se trata de uno de los paisajes culturales más interesantes de la provincia en virtud de todo este cúmulo de elementos que configuran un paisaje sagrado complejo estudiado en su día por Benito del Rey y Grande (1992: 110) y años después por Martín Almagro. Este último interpreta el caso de la acumulación de piedras como un «canto de los responsos» (Almagro, 2006: 35), sobre el que se conocen algunas tradiciones relativas a tirar una piedra en un lugar determinado, habitualmente al pie de los caminos, tras lo cual se rezaba un responso por los difuntos, práctica a la que este autor asigna un origen céltico y que encontramos en otras latitudes, como en las inmediaciones del camino del santuario de Nuestra Señora del Inodejo, en la provincia de Soria (Tejada, 1983); en este lugar los romeros, en su camino al santuario, mantienen la tradición de lanzar una piedra en uno de estos amontonamientos rituales (Moya, 2013). Sobre esta práctica Antonio García Boiza daba buena cuenta en *El Adelanto* de 1945 en relación con uno de los amilladoiros del santuario de Nuestra Señora de Valdejimena, en el entorno de la «encina de los Remiendos» y que dio lugar a la erección de uno de los cruceros que configuran el entorno sagrado de dicho santuario⁴⁶.

⁴⁶ *El Adelanto*, 15 de noviembre de 1945.



Vista de la portada de la ermita y de su plaza de toros delantera.



Vía sacra que comunica La Alberca con la ermita, pozo y sacra saxa.

Los santuarios de la Virgen del Castañar, en Béjar, y las ermitas de la Orden (ya arqueológica), en Puente del Congosto; del Buen Suceso, en Linares de Riofrío,

y la de la Virgen del Gozo, en Los Santos, son algunos ejemplos representativos de la asociación de ermita y plaza de toros en la provincia de Salamanca. En el caso de Linares de Riofrío, una construcción de finales del siglo XVII, los restos de su plaza de toros, de planta cuadrada, se localizan a los pies de la ermita; en tanto que la ermita de Nuestra Señora de la Orden en Puente del Congosto, prácticamente arrasada, conserva algunos restos de su plaza, de planta cuadrada o rectangular, de la que hoy en día se pueden reconocer algunos burladeros, semicubiertos por la vegetación.

Las plazas de toros del santuario de la Virgen del Castañar y de la ermita de Nuestra Señora del Gozo, en Béjar y Los Santos respectivamente, se conservan en buen estado y en uso. Por su parte, al pie de la ermita de la Virgen del Gozo de Los Santos se levanta una plaza de toros moderna, de planta circular, que parece levantarse sobre otra anterior, si bien no tenemos suficientes menciones documentales sobre la misma. La del santuario cabecera de la Sierra de Béjar, conocida bajo el apelativo de *la Ancianita*, es uno de los cosos taurinos más antiguos de España ya que se inauguró en 1711 (Martín Flores, 2003) y junto con la de Toro los únicos cosos taurinos declarados BIC en Castilla y León. Su historia, bien conocida (Yagüe, 1795), da cuenta de que a mediados del siglo XVII la Cofradía de la Virgen del Castañar, junto con el Cabildo Eclesiástico de Béjar, mandaron ampliar la, por entonces, ermita del Castañar. Para costear el importante gasto, al que se le sumaba la construcción de un retablo y de una sacristía, los vecinos solicitaron al Consistorio —4 de agosto de 1667— permiso para construir una plaza de toros cerrada al pie de la ermita, en la que se pretendía correr *toros de limosna* con la finalidad de financiar las reformas de dicha ermita; para ello el Consistorio dio traslado de dicha petición a la entonces duquesa de Béjar, Teresa Sarmiento de la Cerda, que lo denegó alegando la grave situación económica debido a la guerra de Portugal. A cambio ofreció la duquesa un toro de limosna para costear las obras (Rodríguez Bruno, 2005: 23).



Vista del coso bejarano.

Posteriormente a la primera petición de 1667, la Cofradía de la Virgen del Castañar precisó de nuevos ingresos para sufragar los gastos de las fiestas del 8 de septiembre en honor a su patrona, que rivalizaban en concurrencia con las de la Virgen de la Fuente Santa de Medinilla en Ávila (que perteneció a la provincia de Salamanca), donde también se celebraban festejos taurinos. Los patronos de dicha cofradía recogieron en el *Libro de Cuentas de la Cofradía*, en el acta del 12 de septiembre del 1711, el permiso concedido por parte del duque de Béjar, Juan Manuel Diego López de Zúñiga Sotomayor, para la construcción de una plaza cerrada junto a la ermita para realizar corridas de toros y el permiso para las obras. En el acta se mencionan la forma y el recorrido que debería realizar en el futuro la procesión de la Virgen, la cual debía llegar hasta dicha plaza y regresar a la ermita:

[...] y se a conseguido licencia de dicho Señor, Excelentísimo, para hacer Plaza junto a dicha ermita y tener fiesta y corrida de toros [...] Ytem que para la dicha fiesta de Ntra. Señora del Castañar se an de nombrar en cada año un cuatro Mayordomos en esta Villa y lugares de su partido admitiendo en primer lugar a las personas que de voluntad lo pidan, y estos an de hacer la cosa y fiesta de toros en la Plaza que ahora se a hecho tan embrebe [...] It. Se acordó que a de salir presión de dicha Hermita fenecida la Misa lleuando a Ntra. Señora en sus Andas por la calle que está hecha asta dar buelta a la Plaza y volver [...]]⁴⁷.

Resultan de enorme interés las ermitas de Nuestra Señora de la Peña del Castillo, en Encina de San Silvestre, y Nuestra Señora de la Peña, en Calvarrasa de Arriba, por cuanto confluyen en un mismo espacio varios elementos que han de centrar nuestra atención en las páginas que siguen a continuación, de ahí que las tratemos más adelante junto con otros templos salmantinos donde se repiten esas mismas advocaciones.

Aunque en la actualidad en el santuario de *Ntra. Sra. de los Reyes en Villaseco de los Reyes* no quedan restos de la plaza de toros –se menciona, de manera un tanto imprecisa, la existencia de un «palenque» cercado de madera⁴⁸ del que hay referencia documental al gasto de madera para el mismo en 1702, recomponiéndose los toriles en 1747 (Ruano, 1981: 52)–, parece que los toros tuvieron una enorme importancia en la fiesta de la Virgen de los Reyes, ya que los diferentes libros de cuentas hacen constante mención a las cantidades de dinero gastadas en los

⁴⁷ Diego García, presbítero de la iglesia parroquial de Señor Santiago de Béjar (citado en Rodríguez Bruno, 2005: 38).

⁴⁸ Como apunta Ruano, la plaza se hacía en la entrada principal de la ermita, donde se alza un crucero de piedra; incluso en el portal se pueden ver aún los huecos para las vigas que defendían la entrada del toro. También había toriles, hechos de piedra y cubiertos con vigas, que servirían de palco a los espectadores (Ruano, 1981: 51).

toros⁴⁹, desde el año 1684 hasta 1800, momento en que parecen desaparecer los festejos taurinos asociados a la romería. En los años en que sí que se celebraban estos regocijos, no lo hacían el día 8 de septiembre, sino unos días antes, no sin antes celebrar comidas de generosas cantidades. Como apunta Ruano, la imagen de la Virgen de los Reyes siempre tuvo toros en propiedad, objeto de votos y donaciones, a veces más de una docena. Los festejos taurinos, denominados en los documentos *boda*, se debieron de realizar, como apuntábamos, en agosto, si bien ya en el siglo XVIII queda fijada la fecha de esta fiesta el día 8 de septiembre. Este santuario cuenta con algunas monografías⁵⁰ que asientan el conocimiento que tenemos de este templo, estudiado en su día por Gómez Moreno o por el mismo padre César Morán, conocido como la «catedral de todas las ermitas de Salamanca» (Ruano, 1981: 9) y que está declarado Bien de Interés Cultural. Se trata de una importante construcción cuyos orígenes hay autores que los sitúan en el siglo XIII o XIV, si bien la construcción muestra elementos de los siglos XV al XVII destacando su camarín, obra de los primeros años del siglo XVIII, concretamente en 1705 (Hernández Martín, 1990), si bien a lo largo de esta centuria se documentan más obras en el edificio (Ruano, 1981: 12-13).



Vistas del exterior e interior del santuario de Ntra. Sra. de los Reyes.

Nos encontramos ante una poderosa construcción de planta rectangular, con cubierta a dos aguas muy tendidas que engloban un corredor, atrio o portal porticado situado a los lados de la epístola, evangelio y los pies; en estos se abre una puerta de estilo tardogótico formada por un arco escarzano, decorado con bolas isabelinas, y que da acceso al corredor. Al templo se accede por un arco de medio punto de graníticas dovelas sin decoración. Se trata de una construcción que debió de tener en su día muchas propiedades, como pone de

⁴⁹ Hasta tal punto es identitaria la figura del toro en el santuario de Nuestra Señora de los Reyes que la veleta tiene una figura de este animal colocada en 1625 (Ruano, 1981: 27).

⁵⁰ Quizás las más conocidas de Juan Antonio Ruano (1981) y otra, más reciente pero bastante menos interesante, de García Zarza (2018), quien, sin embargo, además incurre en numerosas inexactitudes.

manifiesto Ruano, quien destaca que incluso a la Virgen se le hacían ofrendas de toros que o bien se utilizaban en las fiestas o pasaban a engrosar la propiedad del santuario.



Vista del acceso al atrio que recorre el templo y detalle de las decoraciones de bolas y angelotes.

El santuario, como nos relatan los historiadores citados, contó hasta con tres imágenes, una antigua de madera que, en el *Libro de los lugares del Obispado de Salamanca*, fechado en 1602, se describe como «de tabla muy antigua y linda»; otra de 1726 que viene a sustituir a la anterior, y otra más de 1873 que sustituye, a su vez, a la barroca que por aquellas fechas no debía de estar decorosa para el culto.

Para el buen desarrollo de la vida de este santuario, se establece en 1547 la Cofradía de San Pedro Ad Víncula, fundada por los sacerdotes del arciprestazgo de Ledesma⁵¹, compuesta en un primer momento por sacerdotes, si bien poco tiempo después comenzó a admitir legos, cofradía cuyos mayordomos deben ofrecer las colaciones los días de fiesta, las cuales en alguna ocasión debieron ser de tal calibre que los cabildos instaron a ser moderados.

La fiesta se celebra cada 8 de septiembre; aunque en fechas pasadas se documentaban tres actos, a saber: misa y procesión, alquiler de la bandera y toros, solo se conservan en la actualidad las dos primeras, presentando algunos rasgos enormemente interesantes. La procesión, tras la misa, se realiza en torno a la construcción recordando aquellos rituales deambulatorios sobre los que ya hicimos mención anteriormente. Por su parte, la subasta y el baile de la bandera parecen datar del siglo XVII (1609), aunque hay cuentas en los libros de fábrica respecto a la compra de tafetanes en los años siguientes. Uno de los aspectos más interesantes al respecto es la puja que se hace entre los mozos de Villaseco

⁵¹ *Constituciones que deben observarse en la Cofradía de san Pedro Ad Víncula fundada en la Hermita de Nuestra Señora de los Reyes del lugar de Villaseco*. Imprenta y Encuadernación Salmanticensis. Salamanca, 1907.

o de otros pueblos que, en ciertos momentos, fueron sancionados incluso por los visitantes eclesíásticos (Fernández, 1996: 79)⁵².



Diferentes momentos de la romería de la Virgen de los Reyes.

Junto con la ermita del Cristo del Monte de Alaraz, encontramos otra ermita salmantina que cuenta con una advocación cristológica y plaza de toros adosada. Nos referimos a la ermita del *Cristo, en Fuentes de Oñoro*, localizada en las inmediaciones del núcleo urbano, en el camino al cementerio, superpuesto a la *vía sacra* de la localidad, hitada por los cruceros de piedra. En este espacio, rodeado de cortinas levantadas mediante la técnica de la piedra en seco, encontramos un pequeño templo, de una sola nave; cabecera plana, apenas destacada, y espadaña a los pies al que se le adosa una plaza de toros de planta circular, de factura moderna, y el frontón en un lateral de la ermita, configurando un espacio sagrado de notable interés etnográfico, ya que en un mismo espacio confluyen lo religioso, lo taurino y lo lúdico.

Finalmente, solo una ermita, cuya advocación es a *san Cristóbal*, cuenta con plaza de toros asociada, aunque se ubica distante un trecho de la ermita. Localizada en el término de Villarino de los Aires, nos encontramos ante uno de los paisajes sagrados más interesantes no solo de la provincia, sino de toda la comunidad

⁵² La fiesta en la actualidad se celebra cada 8 de septiembre, fiesta de la Natividad de la Virgen. El día que realizamos nuestra visita, por la mañana, se hace la misa por parte de un predicador de la Orden de Predicadores. Por la tarde, como ocurre en otras romerías de la dehesa, se reza el rosario tras el que se saca la imagen en procesión en torno al santuario en sentido contrario a las agujas del reloj; esta está encabezada por una persona que baila la bandera, a la cual le siguen la imagen en andas, las mayordomas que portan las varas y los cofrades. Una vez terminada la procesión, la imagen se deja en el atrio de entrada y los devotos giran en torno a ella, también en sentido opuesto a las agujas del reloj, algunos de los cuales besan el mando a la Virgen. Una vez realizado este ritual, la imagen vuelve al altar y acto seguido se hacen la puja y el baile de la bandera, en la explanada que se sitúa a los pies del templo y al pie del crucero atrial. Las pujas y el baile están animados por tamborileros y charras y se suelen alcanzar (al menos en lo que llegamos a observar) sumas considerables de dinero.

autónoma, al aunar en el monte sacro de San Cristóbal –santo de las alturas– una pequeña ermita dedicada a dicho santo que sacraliza un lugar pagano en el que encontramos, además de elementos vetones, como un trono, una *sacra saxa*, en concreto una peña oscilante (Benito y Grande, 1992), tumbas excavadas en la roca, asociadas a la ermita, y donde además se dispone una ocupación de época prerromana y romana. En la base del cerro se encuentra una plaza de toros, de planta paracircular, levantada con sólidos muros de mampostería de granito, que conserva grada, burladeros y parte de los toriles.



Vistas de la ermita de San Cristóbal, las sacra saxa y la plaza de toros en el teso homónimo en Villarino de los Aires.

4.1.2.2. *Advocaciones sacralizadoras de la naturaleza y estigmatización del componente pagano*

Se documenta en la provincia de Salamanca una importante familia de ermitas cuya advocación remite a un innegable proceso sacralizador de ciertos elementos de la naturaleza tales como árboles, rocas, fuentes, etc., que se amplía además a lugares tenidos por sitios profanos como ocupaciones prehistóricas o romanas o determinados elementos considerados como tal por la población local. Predominan en la provincia la fitotoponimia mariana⁵³, la oronimia tanto mariana como cristológica⁵⁴ y, en menor medida, la hidronimia⁵⁵, en un porcentaje tan importante como las advocaciones postridentinas (Cruz, 2016c) y que, en conjunto, permiten suponer una convivencia entre aquellas advocaciones que podemos calificar como «antiguas», frente a las que introdujo la Contrarreforma, polaridad que ya había apuntado para el caso peninsular William Christian (1976).

En la dehesa salmantina encontramos algunos ejemplos interesantes, ya que en ellos confluyen no solo la propia sacralización del lugar a través de un edificio cuya advocación es signo parlante de aquello que pretende estigmatizar, sino también por los elementos que se encuentran en su entorno –plazas de toros, rocas sagradas, vías sacras, lugares arqueológicos, etc.– conformando, como ocurre en otros casos analizados, unos paisajes sagrados de enorme complejidad, espacios privilegiados (Cruz, 2021) que, en ciertas ocasiones, parecen remitir al *numen loci*, el espacio donde las hierofanías se manifiestan con mayor intensidad. En este orden de cosas, las ermitas de Nuestra Señora de la Peña del Castillo, en Encina de San Silvestre, y la de Nuestra Señora de la Peña, en Calvarrasa de Arriba, caben ser singularizadas del resto porque además pertenecen a la familia de las ermitas con plazas de toros.

⁵³ Ermita de Nuestra Señora de las Huertas (Aldeadávila de la Ribera); santuario de Nuestra Señora del Castañar (Béjar); ermitas de la Virgen del Carrascal (Cespedosa de Tormes y Valdefuentes de Sangusín); ermita de Nuestra Señora del Árbol (Guadramiro); ermita de la Virgen de la Yedra (Ledrada); ermita de la Virgen de la Encina (Macotera); ermita de Nuestra Señora del Árbol (Mieza); ermita de Nuestra Señora del Hinojal (Paradinas de San Juan); santuario de la Virgen de Robledo (Sequeros).

⁵⁴ Ermita del Santo Cristo del Monte (Alaraz); ermita de la Virgen del Otero (Alba de Tormes); ermita de Monte Mario (Béjar); santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia (El Cabaco); ermita de la Virgen de la Peña (Calvarrasa de Arriba); ermita del Alto de Valhondo (Ciudad Rodrigo); ermita de la Virgen de la Peña del Castillo (Encina de San Silvestre); santuario de Nuestra Señora del Cueto (Matilla de los Caños del Río); ermita de la Virgen de la Cuesta (Miranda del Castañar); ermitas de Nuestra Señora del Castillo (Pereña de la Ribera, Yecla de Yeltes y Vilvestre); ermita de Nuestra Señora del Monte (Bercimuelle); ermita del Cristo de la Cuesta (Sobradillo); ermita de San Cristóbal del Monte (Topas).

⁵⁵ Ermita del Cristo de la Laguna (Aldehuela de Yeltes); ermita de la Virgen de la Vega (Larrodrigo); ermita del Cristo de las Aguas (Vega de Tirados); ermitas de la Virgen de las Nieves (Las Veguillas y Villamayor).

La *ermita de Nuestra Señora de la Peña del Castillo* se levanta en un lugar liminar a caballo entre los términos de Villaseco de los Gamitos y la propia Encina de San Silvestre (término al que pertenece), en un destacado cabezo que se alza sobre la ribera del arroyo Campillo, en pleno corazón del Campo Charro salmantino. La ermita es un notable ejemplo de arquitectura barroca rural salmantina de una sola nave, cabecera destacada de testero plano y atrio porticado a los pies, rematado con espadaña. La plaza de toros se localiza a escasos metros de los pies del templo; se trata de una sencilla construcción de mampostería de granito de planta paracircular que conserva la tribuna, parte de los burladeros y los toriles. La plaza se localiza a los pies de un destacado bolo granítico que muestra una serie de pilancones, presuntamente artificiales, que permiten emparéntarlo con una *sacra saxa*, muy comunes en el zócalo granítico salmantino. La tradición oral, según recoge Puerto, apunta que la Virgen apareció en «El Peñón» hallada por un pastor, en el que además hay talladas unas herraduras aparte de la entalladura o «urna» donde se supone que el pastor halló la imagen. La tradición repite la secuencia habitual de hechos que sucede tras la aparición de la imagen; aseguran los informantes a Puerto que al tratar de llevarla en un carro tirado por bueyes a Villaseco de los Gamitos (otros informantes aseguran que a Encina de San Silvestre), la Virgen se niega y reiteradamente vuelve al lugar del hallazgo donde finalmente se levanta la ermita (Puerto, 2018: 395-396)⁵⁶.



⁵⁶ En la actualidad, la romería se lleva a cabo a lo largo de tres jornadas de principios del mes de septiembre. El segundo de los días capitaliza los actos centrales de la romería. Por la tarde se realiza el rezo del rosario tras el cual la imagen, sacada a hombros por sus cofrades, realiza la correspondiente procesión en torno a la ermita, en sentido contrario a las agujas del reloj, donde la imagen que encabeza la comitiva es seguida por los estandartes y los cofrades, portando las varas, y los romeros, acompañados por música de gaita y tamboril. Una vez depositada la imagen dentro del atrio, los cofrades y los romeros besan una pequeña imagen de plata dentro de una capillita, portada por una mayordoma que la limpia cada vez que es besada, los cuales dejan una limosna tras lo cual otro cofrade ofrece una estampa (en este caso un calendario) a cada oferente. Tras este acto, se toca el ofertorio y se realiza la subasta de la bandera con la que se baila cada vez que un devoto ofrece una cantidad de dinero.



Página anterior vista de la ermita de la Peña del Castillo, la plaza de toros. Sobre estas líneas “las huellas de la Virgen” y una inscripción en las peñas.

Por su parte, la *ermita de Nuestra Señora de la Peña* de Calvarrasa de Arriba se levanta en la ladera de un destacado cabezo, esta vez de arenisca, a cuyos pies discurre el arroyo de la Ribera que conforma un ameno paisaje a caballo entre la vega del Tormes y las primeras superficies adhesionadas del Campo de Alba. La ermita se corresponde con un sencillísimo edificio de planta rectangular y cabecera plana al que se accede desde una puerta con arco de medio punto situada a los pies. A pocos metros, pero ya en la vega, se conserva la plaza de toros, de planta cuadrada, que conserva burladeros; al lado mismo de la plaza, una fuente surte de agua a un pilón de piedra circular. Esta fuente, del tipo abovedado, se encuentra catalogada como romana, al igual que la plaza de toros⁵⁷; hay presencia de restos antiguos en la zona –la documentación consultada apunta a la presencia de una posible tumba labrada en la roca y un posible santuario rupestre anterior a la construcción de la ermita, datos que debemos dejar, cuando menos, en cuarentena–, así como abundantes restos de naturaleza constructiva en las inmediaciones de la ermita, la cual se levanta en el campo de batalla de Los Arapiles ocupando un lugar privilegiado, según se refleja en la planimetría de la época (VV. AA., 2002).

La asociación ermita y ocupación antigua, habitualmente prerromana o romana, es bastante frecuente en la provincia de Salamanca donde encontramos algunos ejemplos notables: ermitas de *Nuestra Señora del Castillo de Pereña* (Sánchez Casanueva, 1991), *Nuestra Señora del Castillo de Yecla de Yeltes*⁵⁸ o ermita de la Virgen del Castillo de Vilvestre. En todas ellas se documenta la presencia de

⁵⁷ Se trata de una atribución antigua que se ha mantenido en el tiempo, pero de la que no hay refrendo científico que permita sostener tal cronología, tal vez beneficiada de la fuente abovedada que, a nuestro juicio, no parece romana, sino más bien tardomedieval o incluso moderna.

⁵⁸ Hay que apuntar, en la línea de nuestros planteamientos, que su advocación ha tenido, tradicionalmente, una clara relación con la religiosidad campesina, como recuerda una copla que reza: «Virgen del Castillo, / amorosa madre, / denos si conviene / buenos temporales», recogida por Antonio García Boiza: «Tres días en Yecla», *El Adelanto*, 30 de junio de 1909.



Vista de la ermita, la fuente y la plaza de toros.

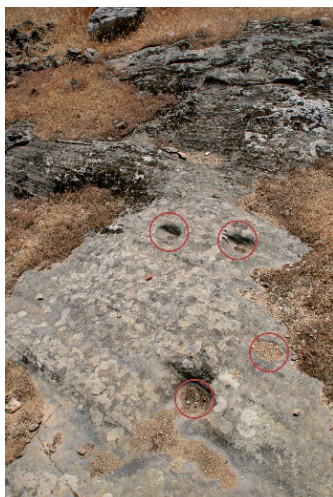
una ocupación vetona o romana, a veces dotadas de potentes murallas o muros de cierre (Pereña y Yecla de Yeltes), erigidas además en puntos altos como confirma una hagiotopografía que no deja lugar a dudas (Resende, 2015) y que volvemos a encontrar, por ejemplo en tierras zamoranas, como es el caso de la ermita de Nuestra Señora del Castillo de Fariza (Colino, 2001), la cual repite el mismo patrón que la ermita de Pereña, con la cual está, en cierto modo, emparentada.



Ermita de Pereña, colgada sobre un arribe, mirando a Portugal.

Vista de la casa del santero o ermitaño que contiene elementos reutilizados del castro.

Como los anteriores, se trata de espacios sagrados enormemente complejos (Cruz, 2016a), en los que encontramos numerosas marcas de sacralidad no solo en las construcciones que estigmatizan de forma clara un lugar profano o tenido por tal, sino en la presencia de *sacra saxa* como la *Patá* o la *Patica* en el camino a la ermita de Pereña (Cruz, 2018c: 53) o los *Siete Infantes de Lara* en el castro de Yecla de Yeltes, por citar tan solo algunas de estas marcas generadoras del componente legendario que explica, en parte, la presencia de construcciones sagradas en espacios de germen pagano en lugares aislados y, por definición, liminares; espacios dotados de una naturaleza sobrenatural que siempre atrajo al hombre rústico, lo que le llevaba frecuentemente a mantener ciertas supersticiones que Martín Dumiense trató de combatir en la Edad Media en su archiconocido *De correctione rusticorum*, aunque sin resultados notables (Braga, 1981).



Detalles de los elementos reutilizados del castro. En la parte inferior la Patá de Pereña de la Ribera.



*Ermita de Ntra. Sra. del Castillo de Yecla de Yeltes junto a la muralla vetona.
Fragmento de estela y piedra grabada del castro conocida como los Siete Infantes de Lara.*

4.1.2.3. *Un caso de duplicidad espacial en el culto a la imagen de Ntra. Sra. de los Caballeros*

Uno de los casos más interesantes dentro de las devociones de la dehesa salmantina lo encontramos en Villavieja de Yeltes, localidad de la comarca de El Abadengo que es tenida por algunos autores, el poeta Saturnino Galache entre otros, como la capital de la Charrería. En Villavieja encontramos la imagen de Nuestra Señora de los Caballeros, que permanece durante todo el año en su ermita, localizada en los confines del casco urbano por donde discurre además el viacrucis de la localidad, ya que en un lateral se levanta el Calvario (Cruz, 2016b); la ermita que ocupa fue anteriormente un humilladero al que conduce un viacrucis, se corresponde con el tipo clásico salmantino de una sola nave, con cabecera destacada de testero plano y atrio porticado a los pies, coronado por una sencilla espadaña, de lienzos encalados que dejan ver los sillares de granito en esquinas, vanos y la propia espadaña.



Ermita de Nuestra Señora de los Caballeros en Villavieja de Yeltes.

La leyenda de la aparición de la imagen resulta de enorme interés para comprender la particularidad de su culto respecto al resto de las vírgenes salmantinas. Como apunta Jerónimo Sánchez, la tradición dice que, en el pago de la *Dehesa de Santidad*, situado a un par de kilómetros al sur del núcleo urbano de Villavieja, existía un pequeño templo dedicado a la Virgen, el cual en tiempos fue destruido; coincide con que en tiempos de crisis la imagen fue ocultada por los fieles entre peñas para evitar su destrucción, ocultamiento que debió de realizarse en un pasado remoto, posiblemente durante la Edad Media. Siglos después, hacia 1600, la imagen fue hallada por unos caballeros o cazadores salmantinos (Sánchez García no precisa); la tradición asegura que los cazadores en un momento de descanso y al remover unas piedras para sentarse hallaron la imagen de la Virgen, la cual casi al momento fue trasladada a Villavieja donde la hicieron inmediatamente patrona de la localidad.

Aunque no ocurre, como en otros casos, que la imagen vuelve por decisión propia al lugar de hallazgo, los problemas derivaron de la propiedad del lugar de la aparición ya que no quedaba claro si los terrenos eran privados o, por el contrario, pertenecían al pueblo de Villavieja. La cuestión se dirimió en Salamanca a principios del siglo XVII (Sánchez, 1993: 16-17). Este mismo autor apunta que hay dos imágenes de la Virgen ya que una imagen de la Virgen de Santa María de los Caballeros (que no es tampoco la original que hallaron los cazadores) se venera en el convento de las Adoratrices, en la capital charra, y otra copia de aquella está en la ermita de Villavieja, si bien no deja claro el porqué de su traslado a la capital del Tormes. Parece que fueron los cazadores quienes entregaron la imagen original al obispo de Salamanca de aquellos años (hacia 1600), quien, a su vez, regaló a los vecinos de Villavieja una talla vestidera con la misma advocación; como apuntamos, se da la circunstancia de que la imagen que se venera en las Adoratrices tampoco es la original (ya que data de 1681) (Fernández, 1996: 58). Lo que sí que parece, y de ello se hizo eco el padre César Morán, es que existieron numerosos pleitos sobre la pertenencia de la imagen por parte de Villavieja y Salamanca, ganando los segundos.

Asistimos a una interesante duplicidad de culto a una imagen no solo porque una misma advocación la encontramos en dos templos⁵⁹, ampliando su ámbito de influencia fuera de su lugar natural de aparición, sino sobre todo porque la imagen, al contrario de lo que ocurre con el resto de las vírgenes salmantinas, no permanece en el lugar donde fue hallada, sino que lo hace en el lugar donde se traslada, visitando el día de la romería⁶⁰ el lugar de aparición donde se levanta un arco con un altar en la Dehesa de Santidad, justo en el lugar donde los cazadores encontraron la imagen. Aquí la imagen vuelve a su lugar de aparición, rememorando en cierto modo el retorno al *omphalos*, al lugar de la tierra originario de donde procede. Se establecen además ciertos mecanismos a través de los cuales la periferia (Dehesa de Santidad) pasa a ser en un determinado momento del año el centro de la devoción, generándose además una suerte de reclamación simbólica del lugar de aparición por parte de los habitantes de Villavieja de Yeltes.

⁵⁹ Al respecto es interesante destacar como existen numerosas imágenes de Nuestra Señora de la Peña de Francia, en toda la península ibérica e incluso Iberoamérica, o de la Virgen de la Cabeza, como tuvimos oportunidad de apuntar anteriormente. Se trata de un fenómeno tratado por Antonio Cea (1992) con cierto detenimiento, por lo que no volvemos aquí sobre ello.

⁶⁰ La prensa histórica recoge algunos datos, firmados entre otros por Fernández de Gatta, en torno a la romería en torno a la leyenda de su aparición (se llega a apuntar un posible origen templario) y ciertos datos acerca de la romería en la que destacan las cabalgatas y carreras de cintas, así como de los festejos taurinos que se celebran en honor de la Virgen en una improvisada plaza de toros formada por carros de labranza.

4.2. ANÁLISIS DE LAS MARCAS QUE CONFIGURAN EL PAISAJE SAGRADO DE ERMITAS Y SANTUARIOS DE LA DEHESA SALMANTINA

Como hemos apuntado en otra ocasión, los paisajes sagrados que generan las ermitas y santuarios campestres conforman *lugares privilegiados* (Cruz, 2021) sobre los que resulta necesario detenerse. Privilegiados desde lo puramente económico merced a la existencia de ciertos recursos críticos, como el agua, pastos o de otros tipos; en lo político y lo social, como es el caso de las fronteras o determinados lugares de carácter estratégico; y, derivado de todo lo anterior, lo simbólico, como lugares de memoria o ámbitos donde se genera un relato en virtud de determinados sucesos que afectan a toda la comunidad. La comunión de todos estos factores permite individualizar unos espacios frente a otros, donde son reforzados simbólicamente a través de la acción ritual o a través de aquella hierofanía (Eliade, 1998: 15) que mencionábamos anteriormente, que en cada territorio se puede manifestar de maneras distintas. Los paisajes sagrados de tipo diacrónico suelen ser objeto de interés a lo largo de varias generaciones, cada una de las cuales los identifica (e individualiza) por medio de ciertos mecanismos que pueden ser de tres tipos: 1.- sustitución, 2.- yuxtaposición y 3.- acumulación de marcas sagradas en el territorio y que dan lugar a la imagen que, en un momento dado, podemos tener de un paisaje sacro específico (Cruz, 2021).

En alguna otra ocasión hemos dado cuenta de las numerosas visiones que tenemos de estos tipos de paisajes y hemos tratado de explicar el porqué de su interés para el análisis de los espacios simbólicos a nivel local o comarcal (Cruz, 2016a; Cruz, 2021); como hemos venido defendiendo, la definición de lugar sagrado no responde a un concepto cerrado, sino que, todo lo contrario, atiende a una conjunción de elementos que entremezclados dan lugar a determinados tipos de espacios culturales. Según apuntaba el geógrafo Eduardo Martínez de Pisón el paisaje viene a ser «[...] la proyección cultural de una sociedad en un espacio determinado desde una dimensión material, espiritual, ideológica y simbólica», definición que, en consecuencia, permite apuntalar la hipótesis en torno a la cual permite comprender un paisaje simbólico concreto como la combinación dinámica de elementos físicos –el componente natural– y los antrópicos –la acción del hombre– que, en conjunto, convierten el territorio en un entramado social y cultural en continua evolución. Por otro lado, según lo especifica el *Convenio Europeo del Paisaje*, este se corresponde con un «área, tal y cual lo percibe la población, resultado de la interacción dinámica de factores naturales y humanos».

A través de estas definiciones parece quedar más o menos asentado que el fundamento del paradigma de este término distingue entre paisaje y medio ambiente viniendo a dar cuerpo, por consiguiente, a un extenso conjunto de recursos culturales, siendo el escenario para todo tipo de actividades de una comunidad en la que, a lo largo de complejos fenómenos transgeneracionales, se

imponen determinados mapas cognitivos propios, antropogénicos y, además de todo, interconectados. Para el territorio de la península ibérica, el denominado *Plan Nacional de Paisajes Culturales* lo entiende como:

[...] el resultado de la interacción en el tiempo de las personas y el medio natural, cuya expresión es un territorio percibido y valorado por sus cualidades culturales, producto de un proceso y soporte de la identidad de una comunidad. (Cruz Pérez, 2015: 13)

A todas luces no parece quedar claro, aunque en alguna ocasión se empleen como sinónimos, si dentro de ellos se pueden emparentar los paisajes sagrados y los simbólicos, fundamentados en acontecimientos de carácter social, histórico, artístico, religioso o lúdico, creadores de nuevos «escenarios» que se suman a otros tipos de paisajes y que suelen generar un paisaje nuevo. Sabaté los considera «espacios narrativos» que pueden ser entendidos como:

[...] aquellos 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 (*events places*). (Sabaté Bel, 2004)

En este caso, los paisajes simbólicos comparten e intercambian valores con otras categorías de paisajes –urbanos, agrarios, históricos, religiosos, etc.– y con determinadas manifestaciones como las propias del patrimonio cultural inmaterial, especialmente cuando responden a un soporte espacial concreto que forma parte de la identidad de un sitio, caso de las celebraciones religiosas (Tomé, 2007: 76-79). Además, según apunta Ortega, esuelen estar ritualizados y marcan escenarios de representación o de recorridos que incorporan experiencias de carácter sensorial:

Los paisajes simbólicos requieren, con mayor motivo, la explicación y transmisión –la narrativa– de su significado por las diversas actividades objeto de apreciación (artística, histórica, religiosa, lúdica...), muchas veces imposibles de delimitar de manera clara y, por tanto, a integrar o complementar. (Ortega, 2015, 384)

Todo ello nos obliga a destacar la existencia de un carácter dinámico y cambiante en la configuración de estos paisajes sagrados, en los que se asiste a una continuada reformulación de lugares antiguos de especial significancia a lo largo de los siglos, tal y como ejemplifican numerosos casos del mundo anglosajón (Ashmore y Knapp, 1999; Casado, 2007: 59-74). En este sentido, Durkheim consideraba que lo sagrado es aquello superior en dignidad y poder, esto es, lo sujeto a estar prohibido, pero que se puede acceder a ello a través de una serie de rituales propios, así como de la religión misma. Concepto de sagrado y manifestación

de lo sagrado que Mircea Eliade denominaba bajo el término, ya apuntado, de *hierofanía* (Eliade, 1998: 15), tema que ha venido tratando de forma recurrente en buena parte de sus trabajos. Otros autores, como Baez-Jorge, apuntan que la noción de lo sagrado de una comunidad determinada tiene una explicación particular, no necesariamente igual a la de sus vecinos.

En el ámbito iberoamericano, investigadores de la talla de Alicia Barabás emplean el concepto *santuario* para definir los lugares sagrados, si bien distingue entre aquellos lugares que tienen construcciones y aquellos otros que son sitios naturales; los segundos, en opinión de esta autora, carecen de control por parte de la Iglesia sobre el calendario celebrativo, así como de las devociones efectuadas en ellos. Esta misma autora, finalmente, reflexiona sobre como el territorio en sí mismo también suele mostrar un carácter sagrado para las sociedades tradicionales, debido a su evidente vinculación con los ancestros, al tiempo que está dotado de lugares simbólicos construidos diacrónicamente a partir de los derechos adquiridos de acceso, control y uso a lo largo de los tiempos (Barabás, 2003: 112). Habría que apuntar entonces que la naturaleza es concebida por los pueblos indígenas como un ámbito sagrado en el cual habitan los seres sagrados; ello es bien evidente. En el ámbito mesoamericano esta sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones acaparadas, entre otras, por los cuatro puntos cardinales y el centro (Barabás, 2004: 114).

El desarrollo de los distintos conceptos de paisaje ha ido variando a lo largo de los años (Cruz, 2016b: 35-56; Cruz, 2018b) en virtud de los intereses de los especialistas que se han adentrado en el tema destacando por su importancia el trabajo de Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001; algunos de ellos han puesto de manifiesto que los denominados «paisajes rituales» suelen ser producto de acciones estereotipadas que representan órdenes socialmente preceptuadas, mediante las que las comunidades definen, legitiman y mantienen la ocupación de las tierras que los acogen (*ibidem*, 178).

Los estudios de los paisajes rituales en la literatura científica anglosajona, por su parte, examinan las pautas de distribución espacial de rasgos rituales tales como los edificios religiosos, los monumentos, las plazas o los petroglifos, combinando así la potencialidad de los espacios y las representaciones sociales de todos ellos (Hirsch y O'Hanlon, 1995: *passim*). Con ello se mejora el potencial para evaluar de forma crítica la incorporación ritualizada de lugares especiales (periferia) a los paisajes segregados de los espacios de población y actividad (centro), dentro del entorno construido por un grupo (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 178-179; Cátedra, 2012: 56). Que el paisaje es un producto sociocultural creado por la objetivación de la acción social y del imaginario que modela una realidad multidimensional: ambiental, social, simbólica, cultural y perceptiva, queda fuera de toda duda (Cruz, 2021). El paisaje según ciertos autores es una realidad eminentemente social que se fundamenta en lo cultural (Ayán Vila, 2005: 120) y, en consecuencia, el espacio se erige en una construcción social, imaginaria, en

movimiento continuo, arraigada en la cultura, a causa de lo cual se establece una estrecha relación estructural entre las estrategias de apropiación del espacio y la organización social y simbólica del mismo (*ibidem*, 120-121).

Dentro de los estudios de naturaleza territorial, el análisis de los paisajes sagrados ofrece unas interesantes posibilidades a la hora de comprender los modelos de organización espacial en cada uno de los momentos históricos; los autores que se han preocupado de este campo tienen como objetivo la deconstrucción diacrónica de los distintos elementos de corte social y simbólico que se suceden en una zona concreta, con el fin de determinar superposiciones o *yuxtaposiciones*, así como la existencia de «lugares de prestigio social», los cuales se suelen encontrar en espacios silvestres con evidentes funciones liminales, de umbral, que jalonan distintos espacios naturales. En este sentido, «el paisaje, como toda realidad humana, refiere una amplia pluralidad de códigos significativos y, como tal, pueden ser leídos desde todos ellos» (Santos Parceró y Criado, 1997: 79).

En este estado de la cuestión que venimos proponiendo y en relación a la sacralización de lugares, cabe apuntar cómo frente a las hipótesis tradicionales que proclamaban la ruptura cultural entre el viejo y el nuevo orden, las hipótesis que se asientan en el análisis de los paisajes sagrados –al menos en el campo de la arqueología espacial– permiten apuntar la existencia de continuidades o incorporaciones de tradiciones y creencias anteriores por parte del nuevo orden socioideológico, construido a través del cristianismo (*ibidem*, 79-80); se trata este de un aspecto de vital interés para comprender las continuidades que encontramos en algunos lugares de naturaleza «ancestral», en los que existe una neta sucesión de paisajes arqueológicos y cristianizados a través de la erección de ermitas y santuarios, entre otros elementos que dan cuerpo a los espacios sagrados.

Una vez revisitados estos conceptos que tanto nos preocupan y que consideramos fundamentales a la hora de poder comprender desde un punto de vista cuasi panóptico la génesis, evolución y actualidad de los paisajes sagrados en un espacio determinado, abordamos un tema no menos interesante relativo a la «marcas» presentes en el entorno de ermitas y santuarios de la dehesa. Dentro de los paisajes sagrados encontramos una serie de señales, de marcas, de muy variada naturaleza que vienen a responder a un amplio abanico de necesidades, que cuentan, a grandes rasgos, con algunas de las siguientes características que dejamos aquí simplemente apuntadas:

1. Las marcas de sacralidad o demarcación actúan de efectivo control físico, pero también mental del territorio (paisajes *entrópicos*).
2. Responden al control simbólico de determinados espacios, bien sean económicos, religiosos, sociales como administrativos.
3. Las marcas establecen de manera física las fronteras y límites de territorios vecinos.
4. Las marcas responden a la necesidad de contar con elementos referenciales.

5. Se relacionan, por lo tanto, con el derecho consuetudinario a través de determinadas instituciones tradicionales (veceras, compañías, quiñones, fetosines, etc.), dando lugar a ciertos patrimonios comunes que conforman la denominada «memoria del paisaje» (Abella, 2016).
6. Los paisajes sagrados se suelen formar a partir de cierta acumulación de marcas o hitos cargados de ritualidad, tanto tangibles como intangibles.
7. Finalmente, dan lugar a «espacios narrativos» o *event places* generadores de «lugares de memoria» (Nora, 1989).

Marcas y paisaje están íntimamente unidos. Aunque, como lo hace Francesco Careri, podemos entender el concepto de marca *–marche–* como nombre tradicional que solía darse a los lugares situados en los confines mismos de un territorio, a los bordes de sus fronteras (Careri, 2002: 11), somos partidarios de ampliar a una idea de mayor alcance, como lo hacen Jelin y Langland, como escenarios donde se despliegan, a lo largo de la historia, las más variadas demandas y conflictos, siendo además puntos de identificación de los pueblos. Las marcas territoriales se encuentran justificadas en términos de derechos de propiedad anclados en la memoria de los antepasados, a través de los esfuerzos por «[...] recrear y traer al presente memorias e identidades referidas a un pasado colectivo, sea histórico o mítico» (Jelin y Langland, 2003: 1-2).

En el campo salmantino la presencia de estas marcas, en forma de ermitas y santuarios y todos los elementos que los acompañan, unida al refrendo que le otorgan la formación, la transmisión y el mantenimiento de la leyenda, configuran unos paisajes complejos que determinan la personalidad de aquellos lugares de memoria o espacios narrativos que hemos descrito anteriormente. Como hemos podido comprobar, en la mayor parte de las ocasiones, la presencia de imágenes tiene lugar por causa de apariciones, habitualmente a hombres de campo (vaqueros, pastores, labradores, cazadores), siguiendo un relato que es prácticamente similar en todos los casos. A una aparición, casi siempre casual y determinada por una serie de señales, le sigue el intento de apropiación por parte de la comunidad, como si de una reliquia se tratase, que tuviera que ser custodiada en la iglesia parroquial. La imagen, no obstante, regresa por sus propios medios *–y de una forma, a todas luces, milagrosa–* al lugar donde fue hallada; se trata de una vuelta al paraje originario demostrando por parte de la imagen que quiere permanecer en la naturaleza, acción que en opinión de Christian se trata de una «paganización» (de *pagus*) del cristianismo, en una especie de «recapitulación codificada del proceso por el cual las nociones de un paisaje sagrado, precristianas y rurales, se reafirmaban frente a una religión centrada principalmente en la iglesia parroquial y la catedral» (Christian, 1990: 34).

Los estudios de Christian sobre apariciones marianas en Cataluña y Castilla, a través de ciertas fuentes como las *Relaciones Topográficas de Felipe II* (Christian, 1990 y 1991), resultan fundamentales para comprender las dinámicas comunes

que motivaron la erección de santuarios y ermitas, sobre todo desde finales de la Edad Media en adelante, destacando el predominio de las apariciones frente a las invenciones u otros mecanismos similares, realizadas por vaqueros o pastores, casi siempre adultos, o por animales de los que buena parte de ellos son bueyes o toros. Es interesante comprobar además como buena parte de estas apariciones lo hacen en parajes naturales, por lo común cuevas o emplazamientos subterráneos, seguido en orden decreciente de árboles, fuentes, plantas, y cimas o colinas (*ibidem*, 1990: 30-31), datos que podemos trasladar casi punto por punto al solar salmantino, como veremos a continuación.

4.2.1. LAS MARCAS NATURALES DE SACRALIDAD

Como hemos tenido oportunidad de analizar, se consignan ciertas coincidencias a la hora de erigir una construcción sagrada en el marco de la dehesa salmantina, ya que buena parte de las apariciones de las imágenes –de vírgenes y de cristos– lo hacen dentro de un contexto natural privilegiado en árboles y rocas y, en menor medida, en espacios relacionados con el agua. En el contexto en el que nos movemos, no es casual que las imágenes hagan partícipes a estos elementos de la naturaleza, ya que vienen a reafirmar el lugar donde la imagen (en definitiva, la comunidad) quiere permanecer, donde se levante su casa y en el lugar donde el devoto tiene que acudir en el tiempo de la fiesta. Estas marcas en el espacio natural al tiempo que justifican la selección del lugar de la aparición lo caracterizan a través de un elemento representativo que para el caso suele ser el elemento vegetal o, en menor medida, el rocoso (la *sacra saxa*), hasta tal punto que el lugar exacto de la aparición hipercharacterice el entorno de esta.

Las apariciones de imágenes en la dehesa salmantina, como hemos tenido oportunidad de analizar, lo hacen preferentemente en árboles y, más concretamente, en encinas (Cristo de la Laguna, Cristo del Monte, Nuestra Señora de Valdejimena, Nuestra Señora del Carrascal, Nuestra Señora del Cueto) o nogal (más específicamente una *nogala*) (Nuestra Señora del Mensegal), confirmando la existencia de una suerte de dendrolatría bien definida en toda la provincia de Salamanca a tenor del predominio de las advocaciones vegetales frente a las demás. En este contexto es donde encontramos una íntima asociación entre edificaciones y árboles sagrados, que volvemos a advertir en Nuestra Señora del Cueto y Nuestra Señora del Carrascal, en la Dehesa de Sanchiricones y Valdefuentes de Sangusín respectivamente. En ambos casos, advertimos la presencia de sendos árboles⁶¹ –que curiosamente lo hacen dentro de la plaza de toros–, cuya base muestra una suerte de basamento o pedestal, siguiendo una morfología de árbol

⁶¹ Se trata de un moral en el caso de Valdefuentes de Sangusín y actualmente de un olivo que ha venido a sustituir a un viejo olmo atacado por la grafiosis.

de carácter sagrado de génesis indoeuropea en torno a los cuales se documentan una serie de rituales de naturaleza jurídica estudiados en profundidad hace poco tiempo (García Quintela y Delpech, 2013), que encontramos en numerosos lugares de Europa. Este tipo de árboles son muy frecuentes en los atrios de las iglesias y ermitas del ámbito castellano⁶² (especialmente olmos y *nogalas*), en torno a los cuales se han celebrado de manera consuetudinaria ciertos rituales de carácter colectivo, especialmente de carácter jurídico, pero también en el ámbito civil⁶³.



Árboles en las ermitas del Carrascal y el joven olivo y anterior árbol del Cueto.

Los estudios sobre el culto a los árboles encuentran en Caro Baroja uno de los principales puntales; apuntaba cómo existían tres tipos de culto a los árboles: veneración por los árboles en general, veneración por determinados árboles y bosques en particular y veneración por los espíritus que habitan en los árboles y los bosques, cultos que tienen un indudable origen indoeuropeo, especialmente céltico (Alberro, 2002) y eslavo (Santos, 2013), que se documenta también en Grecia (sátiros y ninfas) y Roma (silvanos y faunos), creando una base sobre la que el folklore ha asentado sus principios. Aunque en un principio se le considera al árbol como un ser divino en sí mismo, paulatinamente se le convertirá en la

⁶² Tal vez por su interés, destacamos los morales o *moralas* de la comarca zamorana de Sayago (Colino, 2001).

⁶³ Un buen ejemplo, lo encontramos dentro de la provincia de Salamanca, en el impresionante olmo de la localidad de Herguijuela de la Sierra, en torno al cual se celebraban, además, multitudinarios festejos taurinos.

mansión de la divinidad (Caro, 1989: 340), idea que va en la línea del pensamiento tradicional por el cual el árbol, considerado como un ser femenino, de ahí sus denominaciones más habituales –*nogala, olma, robla*–, vendría a representar una suerte de vientre materno del cual surge, nace la imagen. Este culto a los árboles fue muy común a lo largo de toda la Edad Media, siendo incluso perseguido en algún momento como pone de manifiesto el *Sermón contra las supersticiones rurales* de Martín de Braga, quien advertía de algunas prácticas tenidas por demoniacas en torno a ciertas rocas, las encrucijadas o los árboles (Braga, 1981), prácticas que llegados a los siglos finales de la Edad Moderna no habían desaparecido del todo, como así lo apunta Abella en relación con toda una serie de tradiciones y creencias populares en torno a los árboles que aún se conservan, especialmente en el norte de la península ibérica (Abella, 2016).



Árboles de Herguijuela de la Sierra y Villanueva del Conde

De todos los contextos en los que se aparecen imágenes a pastores o demás personajes rústicos, tal vez las que se producen en árboles o arbustos sean las más frecuentes, como lo pone de manifiesto el elevado número de leyendas que existen en la península ibérica, según han recogido los autores que se han aproximado a este fenómeno (Christian, 1990). Las propias advocaciones de vírgenes y cristos aseveran que esta relación fitodevocional había sido desde la Edad Media en adelante la explicación más común en la configuración de una leyenda y la justificación que permitía levantar, habitualmente en el campo, una ermita o un santuario. Aunque recientemente Domínguez Moreno ha realizado una breve recopilación de este tipo de advocaciones especialmente las imágenes aparecidas dentro de árboles⁶⁴, dando cuenta de algunas leyendas abulenses y salmantinas, lo cierto es que existen estudios que han tratado de abordar esta cuestión con cierta profundidad (*cf.* García Pérez, 2017; Vizúete, 2009 o Morales y Villar, 2013).

⁶⁴ Tal y como apunta este investigador, solo en el territorio de Castilla y León se consignan 126 advocaciones vegetales, buena parte de ellas en las provincias de Ávila y Salamanca (Domínguez, 2021: 12).

Aunque las ermitas y los santuarios de la dehesa salmantina se levantan en espacios donde predomina el paisaje vegetal, algunos de ellos lo hacen sobre lugares destacados definidos por medio de un componente rocoso que los individualiza del entorno. Es en estos lugares donde se documentan algunas rocas singulares en torno a las cuales se consignan ciertas tradiciones asentadas en leyendas o creencias populares; no son muchas, pero dan cuenta de la presencia de lo que se ha dado en llamar *sacra saxa* o piedras sagradas. Tal y como apuntábamos en fecha reciente (Cruz y Sánchez Valdelvira, 2020), si hasta hace relativamente poco tiempo hablar de rocas sagradas se reducía a algunos pocos tipos de elementos naturales con unos rasgos determinados por las huellas, materiales o inmateriales, de una profunda hierofanía, en la actualidad las *sacra saxa* responden a un complejo muestrario de elementos de naturaleza lítica que viene a dar cuenta de una tradición de raigambre prehistórica y protohistórica, céltica en la mayor parte de las ocasiones, mantenida por una tradición folklórica que ha pervivido prácticamente hasta nuestros días, a partir de ciertos fenómenos históricos de larga duración (Moya-Maleno, 2013). Como es bien sabido, la historia de la investigación –trazada en sus líneas maestras por Martín Almagro (Almagro Gorbea, 2017)– se inicia en la Antigüedad clásica con autores como Pausanias, quien diferenciaba entre piedras sin labrar o *argoi lithoi*, *baetulia* (meteoritos) y *lithoi empsychoi* (o piedras con vida) de aquellas otras talladas y trabajadas por el hombre (Freedberg, 2010: 88-90).

Precisamente fueron algunos de los principales investigadores de finales del siglo XIX, especialmente franceses, quienes comienzan a interesarse por este tipo de documento desde un punto de vista científico. Son sobradamente conocidos los trabajos de Salomon Reinach (1893), quien lleva a cabo una primera tipificación de este tipo de piedras, o Paul Sebillot (1908), que efectuó, por su parte, una interesante labor de catalogación de rocas francesas que mostraban ciertas huellas de tradiciones folklóricas. En la península ibérica esta tradición francesa es continuada por destacados investigadores de entre los que cabría destacar los trabajos pioneros de M. de Assas (1857), M. Murgía (1888) o V. Paredes Guillén (1899) en un primer momento, a los que siguen toda una larga nómina de eruditos locales que vinieron a nutrir el *corpus* de rocas singulares de algunos espacios geográficos como el castellano y leonés.

Al más destacado de todos ellos, el padre César Morán, autor de numerosas referencias a rocas sagradas salmantinas y zamoranas, habría que añadir una extensa lista de autores que desde el primer tercio del siglo XX hasta bien avanzados los años 90 han ido desgranando en sus artículos la amplia variedad de rocas y santuarios que han nutrido los trabajos científicos que hoy han puesto las sólidas bases del conocimiento actual de las *sacra saxa* peninsulares (Cruz, 2019b: 56-57).

Parece que en Portugal el tema fue abordado con mayor intensidad que los pioneros españoles; si J. Leite de Vasconcelos escribe en 1882 el conocido estudio dedicado al *Culto a las piedras*, F. Martins Sarmiento (1884) tratará con cierto



Canto de los Responsos de La Redonda, una de las sacra saxa estudiadas en su día por el padre Morán.

grado de detalle los ritos adivinatorios, así como hará Teófilo Braga, poco tiempo después. Investigaciones que no se verán superadas hasta bien entrado el siglo XX por autores tales como Xulio Taboada, quien en 1965 establecería una de las más sólidas clasificaciones de las peñas sagradas: 1.- insculturadas; 2.- funerarias (incluyendo megalitos y *amilladoiros*); 3.- piedras fertilizantes (incluidas las *peñas dos namorados*, *pedras de auga* y *pedras do sol*); 4.- adivinatorias, como las rocas oscilantes; 5.- *pedras furadas*; 6.- piedras de sacrificios, y 7.- rocas figurativas, y, sobre todo, por Martín Almagro Gorbea, quien verdaderamente ha asentado los cimientos del conocimiento que de las rocas sagradas tenemos en la actualidad. Algunas de las tipologías que Xulio Taboada primero y Santos Otero después establecieron en el estudio de las rocas sagradas, especialmente las del noroeste peninsular, han sido las que posteriormente indaga desde un punto de vista etnohistórico M.^a del Mar Linares (1990).

Conforme se ha producido un aumento de los hallazgos y de la consecuente redacción de trabajos científicos sobre este tipo de piedras, el *corpus* tipológico ha ido acrecentándose sustancialmente, no estando cerrado en la actualidad en virtud de los hallazgos que se siguen realizando y de los que el citado Almagro Gorbea ha ido dando sustanciosas noticias recogidas en las reuniones celebradas en Huesca sobre las *sacra saxa* peninsulares (2016 y 2019), así como en toda una pléyade de publicaciones científicas. El propio Martín Almagro Gorbea ha ido desarrollando una sistematización bastante más completa y profunda de las *sacra saxa*, que, en realidad, se deben analizar bajo dos ópticas netamente diferenciadas: la puramente formal y la que dicta su propia funcionalidad. La existencia de una contrastada y evidente larga duración de ciertos fenómenos en torno a las rocas sagradas, evidenciados en algunas prácticas que se pueden rastrear desde la etnoarqueología (Moya-Maleno, 2013), ha posibilitado además un marco

interpretativo para un buen número de estas rocas, sobre las que suele pesar una tradición popular, a veces cristianizada y estigmatizada por el elemento material (la cruz, por ejemplo) o el elemento inmaterial (ciertos rituales). Hay que decir que, respecto a estas piedras singulares, Eliade apuntaba que

[...] se convierten en sagradas porque en ellas se encarnan almas de los muertos (antepasados), o bien por el hecho de que manifiestan o representan una fuerza sagrada, una divinidad, o bien porque han tenido cerca de ellas un pacto solemne o un acontecimiento religioso, etc. Pero otras muchas piedras adquieren carácter mágico-religioso gracias a una hierofanía o a una cratofanía mediatas, es decir, por un simbolismo que les confiere valor mágico o religioso. (Eliade, 1990: 523)

Rocas que pasan a ser elementos simbólicos y lugares de prestigio, así como demarcadores territoriales, como ocurre con los menhires o las propias estelas protohistóricas (Cruz y Sánchez, 2020), acentuado además por la presencia de construcciones sagradas que refuerzan la significación simbólica del lugar. Los mecanismos de sacralización de la naturaleza se llevan a cabo, como vemos, por medio de diversas actuaciones a través de una ocupación física del espacio, pero también de una serie de «acciones rituales», tales como grabar o pintar símbolos que la individualizan de su entorno o realizar en su seno determinados ritos que emparentan emocionalmente a los grupos humanos con el territorio, reforzado por los relatos míticos y las leyendas que se generan en la interacción con estos espacios. Estos lugares se erigirán a lo largo del tiempo en paisajes recurrentes cargados de un elevado valor simbólico.

Como vimos, tan solo documentamos la presencia de *sacra saxa* en la ermita de Majadas Viejas (La Alberca), representada por el *Montón de Cantos* que se localiza en las inmediaciones, y unas huellas sobre un elevado cantil rocoso que se levanta al lado de la ermita de Nuestra Señora de la Peña del Castillo, en Encina de San Silvestre, representando dos tipos de rocas sagradas bien conocidas en el ámbito peninsular (Almagro, 2017). La primera se corresponde, como vimos, con un «canto de los responsos» (Almagro, 2006), así como la noticia de un par de majanos o acumulaciones votivas (Moya, 2010) por parte de los romeros que acudían a los santuarios de Nuestra Señora de Valdejimena y del Cristo de Cabrera, actualmente desaparecidos, cuyo paralelo más conocido lo encontramos en la *Cruz de Ferro* de Foncebadón (León) o en el camino de peregrinación al santuario soriano de Nuestra Señora del Inodejo.

Uno de los potentes cantiles rocosos –denominado El Peñón– que se encuentran en las inmediaciones de la ermita y de la plaza de toros de Nuestra Señora de la Peña del Castillo muestra unas huellas –la tradición oral no se pone muy de acuerdo si una herradura o una hendidura– que marcan el lugar donde la Virgen se apareció a un pastor. En este caso, no es inhabitual la existencia de huellas

tenidas por sagradas en el entorno de ermitas y santuarios, especialmente huellas de herraduras, pisadas, cazoletas, etc., que la tradición popular interpreta como las pisadas del caballo de Santiago o las huellas de la mula que llevaba a la Virgen en el episodio bíblico de la Huida a Egipto, cuyos mejores referentes salmantinos los encontramos en la Peña Gorda⁶⁵, en la localidad homónima, o las huellas de *La Patica* o *La Patá* (Cruz, 2016a), en el camino que va de Pereña de la Ribera a la ermita de Nuestra Señora del Castillo, entre otros muchos ejemplos.



Amontonamientos de piedras en el camino hitado de cruces que conduce al santuario de Ntra. Sra. del Inodejo, Las Fraguas (Soria).

Por lo que respecta a la relación entre apariciones de imágenes, erección de ermitas y la presencia de fuentes de agua, las construcciones de la dehesa salmantina no son especialmente abundantes, aun cuando es destacable la abundancia de estas en las orillas de los ríos Yeltes y Huebra, especialmente el segundo (Cruz, 2016c). Como vimos, cabe apuntar la propia aparición del Cristo del Monte de Alaraz sobre un tronco que flotaba en las aguas del río Gamo; la presencia de fuentes en el entorno de la ermita de Nuestra Señora de la Peña, en Calvarrasa de Arriba; la Fuente del Mensegal, a escasos metros de la ermita del mismo nombre; una fuente moderna que se localiza en el entorno del santuario de Nuestra Señora de Valdejimena; la existencia fuera del recinto del santuario de Nuestra Señora de los Reyes de la Fuente Nueva de Nuestra Señora, construida en 1611 y reparada

⁶⁵ Interpretada tradicionalmente como la chinita que la Virgen se sacó del zapato en dicho episodio de la Huida a Egipto.

en 1734 (Ruano, 1981: 33), o, incluso, la erección de una pequeña ermita en las inmediaciones de una laguna de la que toma el nombre el Cristo a la que está dedicada (Cristo de la Laguna).

Poco vamos a aportar si decimos que el elemento acuático justifica por sí mismo la presencia del hombre en la tierra y sus diferentes maneras de ocupar un territorio siempre en sus inmediaciones; lo hacen para asentarse, para establecer sus sistemas de trabajo, para realizar una serie de ritos, en definitiva, para subsistir. No es vano que sin agua no hay humanidad. Se trata de un elemento, por tanto, que desde la prehistoria ha determinado las maneras por las que el hombre se asienta en la tierra y el medio a través del cual ha perseguido la supervivencia en la tierra; por lo que este elemento aparece en todas las civilizaciones, generando una verdadera cultura del agua. Sin ir más lejos, en la provincia de Salamanca algunas aguas fueron objeto de cierta veneración como lo pone de manifiesto el culto romano a las *aqvis eletesibvs*, esto es, a las aguas del río Yeltes, río de la dehesa por antonomasia, que diera a conocer a través de una inscripción localizada en el balneario de Retortillo el padre César Morán en el primer tercio del siglo XX (Morán, 1946: 15), precisamente muy cerca de la Dehesa de Santidad, lugar de aparición de la Virgen de los Caballeros, que remite a un culto a las aguas que se documenta a lo largo de todo el arco mediterráneo en época protohistórica y romana (Blázquez, 1977). Culto que, aunque tamizado por la autoridad eclesiástica, ha permanecido presente en la cultura popular hasta nuestros días (Martos y Martos, 2011) en multitud de celebraciones, especialmente religiosas, que giran en torno a este elemento. En este panorama destaca la relación del agua con ciertas manifestaciones que se realizan en torno a santuarios y ermitas, confirmando a estas el calificativo de «aguas santas»⁶⁶. Los santuarios abulenses de Nuestra Señora de las Fuentes, localizado en el mismo nacimiento del río Almar –en pleno corazón de la sierra de Ávila– (Carpintero, 2002), o el de Nuestra Señora de Fuente Santa, en Medinilla (Aguilera y Cusac, 2010), son un buen ejemplo de la íntima relación de ermitas con advocaciones, especialmente marianas, la cual ha sido satisfactoriamente estudiada desde la antropología gracias a lo cual se han podido establecer ciertas relaciones entre este tipo de santuarios y ermitas y la apropiación simbólica del territorio (Valencia, 2009). La íntima asociación de fuentes en el entorno de ermitas y santuarios, o incluso en su mismo seno⁶⁷,

⁶⁶ Recogía el padre César Morán la existencia de un pago denominado *Agua santa*, en la orilla derecha del río Yeltes, donde el agustino llegó a ver un peñasco con motivos grabados, que los lugareños conocían por la «procesión» (Morán, 1946: 149).

⁶⁷ Conocemos algunos ejemplos muy gráficos de la provincia de Ávila en los que la propia ermita se levanta sobre la fuente; destacamos, a modo de ejemplo, la ermita de San Juan en Solosancho; la ermita de Nuestra Señora de El Parral, en la localidad de El Parral, lugar donde nace el río Zapardiel, o el Cristo del Barco, en El Barco de Ávila. En Segovia, destacamos el santuario de Nuestra Señora del Henar, si bien los ejemplos son enormemente numerosos.

ha dado lugar a la creación de numerosas leyendas, así como la reproducción de ciertos rituales de tipo sanador por medio de la inmersión o toma de las aguas. La Fuente del Mensegal responde a esta tipología asentada además en ciertas tradiciones, aunque no contrastadas por nuestra parte, de rituales acuáticos el día de san Juan, una de las fechas en las que se celebra la festividad de la ermita.

4.2.2. OTROS ELEMENTOS PRESENTES EN EL ENTORNO DE ERMITAS Y SANTUARIOS

Las construcciones sagradas de la dehesa se acompañan, como hemos visto, de toda una serie de «marcas» que no solo dotan al paisaje de cierta complejidad, sino que lo caracterizan frente a otros tipos de paisajes; aunque las más comunes tienen relación directa con el propio contexto en el que ermitas y santuarios se levantan –campestre principalmente– y con la propia tradición que justifica no solo la devoción, sino también el componente legendario que acompaña a la imagen, personalizado en árboles destacados, rocas y montes singulares, cursos o fuentes de agua, espacios fronterizos o lugares estratégicos desde un punto de vista social y político, otorgando aquel carácter de enclaves privilegiados que describíamos páginas atrás (Cruz, 2021). Estos paisajes singularizados por las construcciones sagradas se ven reforzados por otros artificios que configuran, en conjunto, un tipo de paisaje que permite ser individualizado respecto de los que se encuentran en su entorno, debido a las evidentes diferencias, impuestas por el hecho religioso, entre unos paisajes y otros (Lynch, 2020: 57). Precisamente los paisajes sagrados ofrecen numerosas posibilidades de análisis en virtud de los elementos que se encuentran en el entorno. Los trabajos de Almagro sobre algunos de estos paisajes en los que se perciben de forma nítida fenómenos de larga duración, a través del *phylum* de los *numina loci*, de origen ancestral, enlazan con la dilatada tradición folklórica asentada en creencias, rituales específicos y leyendas propias que permiten la comprensión de unos paisajes enormemente complejos (Almagro, Bouzas y Ladra, 2021).

Se trata además de elementos que determinan el espacio propio de la ermita o santuario, formando parte de la propia iconografía del lugar como lo ponen de manifiesto las estampas y grabados de algunas imágenes que suelen recoger no solo el milagro de la aparición de la imagen –en árboles o fuentes–; el hallador de la misma, en actitud de rezar ante el hecho mágico, y la propia construcción sagrada y los elementos que caracterizan el entorno o que son susceptibles de ser reconocidos de un simple vistazo, como símbolos que hablan por sí mismos; ocurre lo mismo con algunos cuadros de devoción que recogen no solo el lugar donde habita la imagen, sino otros aspectos interesantes desde una vertiente etnohistórica, especialmente en lo relativo a las gestualidades de las romerías y procesiones. Estos cuadros historiados, como ocurre con el que se localiza en el

santuario de la Virgen de la Cabeza, en pleno corazón de Sierra Morena, dan una abundante información acerca de los principales hitos de la romería, permitiendo una reconstrucción de las celebraciones antiguas (Cea, 1997), actualmente muy transformadas.

El estudio de este particular asunto se puede llevar a cabo desde dos niveles o escalas, que permiten comprender la articulación de los territorios en los que se levanta una ermita o santuario, especialmente si estos lo hacen en el campo. En el primer nivel encontramos los caminos o vías sacras que unen los núcleos urbanos con los santuarios o ermitas; se trata, como ha definido William Christian, de «territorios de gracia» (Christian, 1978: 65), los cuales, como apuntan algunos autores y como hemos descrito en los primeros capítulos, se extienden desde el templo que custodia la imagen –la parte urbana– hasta el lugar donde se lleva a cabo el rito religioso –rogativa, bendición de campos, conjura de tormentas, procesión, peregrinación, etc.–, la parte natural donde se localizan los campos de cultivo y todo el espacio que media entre ambos. Todo el territorio quedaría así sacralizado al paso de la comitiva, de ahí que, por ejemplo, las bendiciones de los campos se efectúen en todas las direcciones (Marcos y Borrego, 2006: 37) en lugares liminares entre la *pars urbana* y la *pars rustica*. Estos caminos sagrados generan por sí mismos unos paisajes específicos en los que se crean nuevas y complejas formas de sociabilidad, conformando auténticos *lugares* (Careri, 2002: 15). A lo largo de estas vías/lugares aparecen, a su vez, una serie de marcas (*marches*), nombre que se daba a los lugares situados en los confines de un territorio, habitualmente en los bordes de las fronteras (*ibidem*, 16). Esta concepción del paisaje compuesto por una serie de vectores en los que existe una constante tensión entre el centro y la periferia obliga a plantear la existencia de estos «espacios intermedios» de contornos en ocasiones poco definidos, que contrarrestan las tensiones generadas entre el *ager* y el *saltus*. Son el ámbito en el que hallamos numerosas huellas sagradas que aparecen formando una suerte de *écaillage* a través del cual se superan una serie de estados hasta alcanzar la materialización de la peregrinación o la romería.

Aparecen conformados estos paisajes «alargados», por tanto, por la propia *vía sacra* y por toda una serie de elementos consustanciales a ella que en nuestro caso se concretan en cruceros y majanos o *amilladoiros*. Estos caminos sagrados que, en su origen, permitían el acceso de los romeros al santuario son, en la actualidad, reliquias que apenas se utilizan, no solo porque las romerías se suelen hacer en vehículos motorizados⁶⁸, sino porque los viejos caminos rurales han sido transformados a causa de la concentración parcelaria. Aunque la tradición oral conserva la memoria de algunos de estos caminos de peregrinación, lo cierto es que las viejas vías sacras antiguas prácticamente han desaparecido, aun cuando se

⁶⁸ Buena parte de los santuarios y ermitas de la dehesa cuentan con buenos caminos de concentración, algunos de los cuales incluso se encuentran asfaltados.

han diseñado algunos caminos romeros de reciente creación⁶⁹; esta tradición oral recuerda, no obstante, cómo hasta la década de los años 70 del pasado siglo se realizaba a pie el camino que conduce al santuario, algunas veces salvando notables distancias, como ocurre con la romería del Cristo de Cabrera que concitaba romeros llegados, como vimos, desde buena parte de la provincia de Salamanca.



Sendero señalado al santuario del Cristo de Cabrera y camino empedrado a la ermita de Majadas Viejas.

⁶⁹ La Diputación de Salamanca ha promovido, en fecha reciente, el denominado *Sendero del Cristo de Cabrera*, en el término de Las Veguillas, que parte de las inmediaciones de la localidad hasta la misma ermita del Cristo de Cabrera.

Tal vez uno de los caminos más interesantes y mejor conservados sea el que une La Alberca con la ermita de Majadas Viejas, una vieja senda que en algunos tramos se encuentra empedrada, que se empleaba en la romería y la que se utiliza para llevar la imagen a la ermita y su devolución a la población el segundo domingo después de Pascua Florida. La procesión parte de la iglesia y a la misma acuden el estamento eclesiástico, las autoridades civiles, las insignias de la parroquia y el pueblo que la acompaña; en *la Puente*, como describía el padre Hoyos, se despiden algunos vecinos de la imagen. Los jóvenes se turnaban a la hora de portar las andas de la imagen a lo largo de los 3 km que tiene este camino. Apunta este autor como, antes de llegar a las peñas donde la tradición sitúa la aparición de la imagen, existe un gran montón de piedras juntadas por los devotos a lo largo de varias generaciones. Al pasar por este sitio, cada peregrino lanzaba una piedra y rezaba una salve a la imagen (Hoyos, 1946: 187), tradición que se documenta en la provincia de Salamanca en los caminos de peregrinación del Cristo de Cabrera⁷⁰, Nuestra Señora de Valdejimena y Nuestra Señora de la Peña de Francia; en la actualidad, apenas si conservan indicios de dichos *amilladoiros*, los cuales se encuentran presentes en todo el cuadrante noroccidental de la península ibérica (Almagro, 2006). Encontramos en otros espacios de Sayago estos particulares *cantos de las Ánimas*: en Almeida de Sayago, en el camino a la ermita de Nuestra Señora de Gracia, se encuentra la denominada *encina de las Ánimas*, donde el caminante, tras rezar un padrenuestro por las ánimas, depositaba una limosna en una caja (Panero, 2000: 134-135). En Carbellino, por su parte, se localiza la *Peña de las Ánimas*, en el camino de esta localidad a Arroyo. La tradición obligaba a tirar una piedra y rezar un padrenuestro para evitar tener problemas con las ánimas en el transcurso del viaje (*ibidem*, 135). En la provincia de Ávila existe un ritual similar en la romería del Cristo de los Pinares (San Vicente de Arévalo). Este ritual nos remite, en todo caso, al de la presencia de *amilladoiros*, tan populares en tierras gallegas, uno de cuyos ejemplos más conocidos, y ya mencionado, es la *Cruz de Ferro* de la localidad leonesa de Foncebadón, protectora para el peregrino, conocidos en otras regiones castellanoleonesas como *cantos de los responsos*, ya mencionados; *carneiros* en Galicia, o *fieis de Deus* (Almagro, 2006: 14) o *pedras do namorados o de casamento* (Almagro y Torres, 2015: 7-22), en tierras portuguesas. Estos *amilladoiros*, muchas veces camino de santuarios principales (Nuestra Señora de Gracia en Sayago o camino de San Andrés de Teixido en A

⁷⁰ Tal y como se expone en el artículo firmado por un tal «Th» titulado «La romería del Cristo de Cabrera», *El Adelanto*, 18 de junio de 1930, «Desde las primeras horas de la madrugada del día 18 de junio, por todos los caminos y veredas, en carros y tartanas, en caballerías, y aun a pie, van llegando cientos y cientos de personas de los pueblos comarcanos. Un poco más tarde los automóviles van poniendo la nota aristocrática de la romería. Las más prestigiosas familias de la región acuden también a la fiesta de Cabrera. De Salamanca son tantas las familias que acuden que, además de los numerosos automóviles particulares, no se encuentra uno solo del servicio público de la ciudad».

Coruña), siguen una vieja tradición pagana, al decir de Taboada (Taboada Chivite, 1975: 101-112), que asociaba los cantos con las almas de los difuntos (Almagro, 2006: 14).

Uno de los caminos más interesantes en nuestro ámbito de estudio lo encontramos en Alaraz, el cual une el núcleo urbano con la ermita, que se localiza a un par de kilómetros al sur. Este camino es el que emplean los romeros en la celebración del Lunes de Aguas para celebrar la romería, la cual ofrece ciertas particularidades que merece la pena destacar. Tal y como se ha hecho tradicionalmente en este recorrido se realiza el encuentro entre la Virgen de las Nieves y Cristo, el cual se produce a medio camino, en la denominada «Cruz del Encuentro», de granito, fuste liso de sección circular y basa cuadrada sobre escalón de estilo abulense (Cruz, 2016b); lugar donde las mozas y los mozos se juntan con las imágenes de la Virgen y de Cristo respectivamente y realizan la procesión de vuelta juntos a Alaraz, acompañados de los toques de la *charrada de Alaraz* que se baila delante de las imágenes. En la ermita, antes de comenzar la procesión, se reza una misa en latín (Almeida, 2008).



*Cruz del Encuentro, encuentro de las imágenes en la romería y camino de regreso a Alaraz.
Fotografías de la romería de José Carlos González Blázquez.*

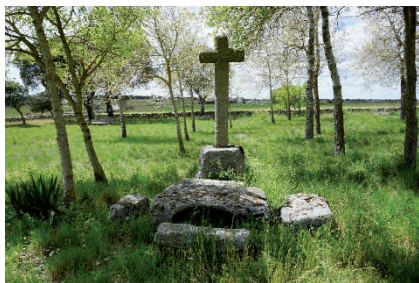
La segunda escala se corresponde con el entorno inmediato de los templos, dentro de los cuales se pueden distinguir, a su vez, el propio espacio apropiado por

la imagen y los elementos diferenciadores que se localizan en el primero, donde destacan los cruceros como una de las marcas más habituales. El entorno de la construcción suele ser, como vimos, un lugar privilegiado, referencial, donde a través de la milagrosa aparición de una imagen se convierte en sagrado, por medio de una hierofanía. Es el lugar donde se celebran las romerías y ciertos ritos de tipo propiciatorio, espacio donde habita el *numen loci* desde tiempos pretéritos y donde la conexión con la deidad es más efectiva. Este espacio, como hemos visto, puede ser un lugar donde la naturaleza se manifiesta a través de árboles, rocas, montes o agua, pero también puede ser en lugares antropizados no solo a través de la presencia de una ocupación anterior –un castro prerromano o romano–, incluso de carácter ancestral como ocurre con ciertos túmulos prehistóricos sacralizados por medio de ermitas (Blas Cortina, 1997), o incluso lugares de trabajo, como pueden ser los labrantíos⁷¹. En otros casos, el santuario o ermita remite a la existencia en el lugar de despoblados medievales o alquerías (caso del Cristo de Cabrera) donde la ermita es el único vestigio que perpetúa la memoria sagrada del lugar a través de un culto que no se abandona.

Es el espacio, por tanto, donde se erigen una serie de elementos que confirman la sacralidad del lugar y la delimitan, ejerciendo de potentes demarcadores territoriales y devocionales del lugar. Como hemos tenido oportunidad de analizar, los encontramos en el santuario de Nuestra Señora del Cueto (un crucero), de Nuestra Señora de Valdejimena (cuatro cruceros), Nuestra Señora de los Reyes (tres cruceros y dos más en el camino que une el núcleo urbano y el santuario) y ermita del Cristo del Monte (Cruz del Encuentro), todos ellos localizados en las inmediaciones del templo (Valdejimena, Reyes, Cueto) o en la vía sacra (Cristo del Monte, Reyes). En otras ocasiones hemos tratado con cierta profundidad el estudio de los cruceros en la provincia de Salamanca (Cruz, 2016b), por lo que no vamos a incidir demasiado en el tema. Como poníamos de manifiesto en relación con el estudio de los cruceros sayagueses (Cruz, 2018a), las motivaciones que llevaron a levantar cruces de piedra han sido variadas a lo largo del tiempo y entre ellas detectamos las litúrgico-conmemorativas, las votivas, las devocionales o las que erigieron las cofradías o los barrios que conforman la trama urbana de las distintas poblaciones, por citar tan solo algunas. Fruto de ello es la existencia de toda una amplia serie de cruceros que vienen a ocupar su lugar de forma estratificada en el ámbito urbano, periurbano y en el campo (Burgoa, 2003: 77-78), significando cosas distintas en función del lugar donde la cruz es erigida. Los cruceros de las

⁷¹ En este sentido, cabe destacar la aparición de Nuestra Señora de los Llanos, en Albacete, tradicionalmente arrancada de la tierra con la vertedera de un labrador, seguramente una imagen escondida para evitar su hurto. En otoño de 2008 un labrador de Saucelle nos ofreció la información de la aparición de una imagen, en el pago de *El Villar*, que se encontraba enterrada y que la recuperó durante la realización de las labores agrícolas; aunque se trata de una noticia un tanto imprecisa, habla bien a las claras de que se trata de un hecho bastante recurrente en la tradición peninsular.

ermitas y los santuarios de la dehesa salmantina no solo tienen una sola función, sino que son cruceros con función dúplice, especialmente atrial, demarcadora y delimitadora de los espacios sagrados del contorno del santuario o ermita.



De izquierda a derecha, cruceros del Cueto, dos de Valdejimena, santuario de Ntra. Sra. de los Reyes. Abajo, cruceros de Ntra. Sra. de los Reyes.

Tal vez debido a la categoría de los santuarios de Valdejimena y de los Reyes y del poder de sus cofradías, cuentan con un mayor número de cruceros cuya distribución parece dibujar un límite teórico en torno a la construcción sagrada; mientras que en Valdejimena documentamos cuatro cruceros, todos ellos de la

misma tipología, orientados en los cuatro puntos cardinales⁷² —aunque uno de ellos parece indicar el lugar donde se encontraba la encina donde apareció la imagen—, los tres de los Reyes responden a tres tipologías diferentes, cumpliendo la función de crucero atrial el que se encuentra delante de la puerta que se abre a los pies de la construcción. Se da la circunstancia de que en el camino que une Villaseco de los Reyes con el santuario encontramos varios cruceros de distinta tipología que responden al tipo de cruz atrial de la parroquial, estación de viacrucis y cruz de dirección localizadas respectivamente en las inmediaciones de la iglesia, en el entorno de esta y en la salida del núcleo urbano⁷³. Por su parte, el crucero de Nuestra Señora del Cueto responde a una función meramente demarcadora del santuario, delimitando un *ámbitus* teórico de protección en torno al mismo, tal y como proponía el mismo san Agustín. La «Cruz del Encuentro», como hemos visto, marca el punto exacto, en el camino de Alaraz a la ermita, en el que se encuentran la Virgen de las Nieves, procedente de la parroquial, y el Cristo del Monte, que lo hace de su ermita. Nos encontramos, en este caso, ante un elemento indicador, pero también un demarcador teórico de los límites del ámbito de influencia de una y otra imagen; por extensión, cabe pues interpretarla como la cruz liminar que definiría el espacio de influencia de lo urbano (Virgen de las Nieves) y el espacio de influencia de lo campestre (Cristo del Monte), configurando una suerte de juegos conceptuales Virgen/urbano/agua en contraposición a Cristo/campo/monte. La tabla que acompaña a estas líneas da cuenta de los cruceros que encontramos en las inmediaciones de las ermitas y santuarios de la dehesa salmantina. En ella efectuamos una breve descripción de estas, sus localizaciones, así como una cronología relativa, otorgada —a falta de fechas en sus basas— por meros mecanismos estilísticos. Como podemos observar se trata de sencillos cruceros —excepción hecha del crucero atrial del santuario de Nuestra Señora de los Reyes, fechado en 1701, que muestra una hechura de mejor calidad que el resto—, seguramente obra de canteros locales, tipológicamente emparentables, para los de Alaraz y Horcajo Medianero, con los cruceros que se erigieron en la diócesis de Ávila, cuya morfología responde al tipo de brazos y palo de sección circular sobre basas cúbicas. El resto responde a tipos muy comunes en la provincia de Salamanca, donde encuentra ejemplos muy similares a lo largo de

⁷² Estas cuatro cruces se denominan: *Cruz Camino de Horcajo*, *Cruz del Camarín*, *Cruz Camino de Larrodriago* y *Cruz de Pozo Cano*; en cada una de estas cruces, la Virgen de Valdejimena efectúa una «parada», momento en que al son de la flauta y el tamboril se baila delante de la imagen.

⁷³ En este último caso, nos encontramos ante dos cruceros: uno, erigido sobre un bolo granítico, siguiendo una tipología que abunda en la provincia de Ávila, en un entorno de corrales y casetas de era, y el otro formando parte de una cortina de piedra seca, modelo que encontramos en numerosos lugares de la provincia de Salamanca (Cipérez, Nava de Francia...). En ambos casos, se trata de cruceros de hechura popular, seguramente salidos de manos de canteros locales, al igual que las cruces del viacrucis, sensiblemente distintos, por tanto, de los cruceros que se erigen en el entorno del santuario.

toda la provincia (Cruz, 2016b). Cruceros que cumplieron, como hemos apuntado, diferentes funciones no solo demarcadoras del lugar donde se apareció la imagen al pastor de turno (Valdejimena, Cueto), sino también delimitadoras del ámbito sagrado de la construcción (Reyes, Valdejimena) o liminares (Alaraz), erigiéndose en verdaderos referentes visuales y rituales (uno de los cruceros del santuario de Nuestra Señora de Valdejimena contiene en su base pequeñas ofrendas de flores) del espacio sagrado del santuario, el cual quedaría, además, delimitado por un teórico marco de protección.



Romería de la Virgen de Cueto. Colección de los autores.

Localidad	Ermita	Localización	Material	Cronología	Descripción
Carrascal de Sanchiricones	Nuestra Señora del Cueto	Entrada de la ermita	Granito	Siglo XVIII	Crucero de escalón doble, basa cónica moldurada sobre la que se alza la cruz, de brazos y palo de sección cuadrada rematados en pezuelos.
Alaraz	Cristo del Monte	Camino de la ermita	Granito	Siglos XVIII-XIX	Cruz del Encuentro. Crucero de escalón simple, basa cúbica y cruz de brazos y palo de sección cilíndrica, reforzada con cinchos de hierro. Crucero de estilo abulense.
Horcajo Medianero	Nuestra Señora de Valdejimena	Entorno de la ermita, en los cuatro puntos cardinales	Granito	Siglo XVIII	Cuatro cruceros de granito de similar morfología: triple escalón, basa cúbica moldurada en la base, dos de ellos con inscripción epigráfica prácticamente ilegible, sobre el que se alza la cruz de palos y brazos de sección cilíndrica. Cruces de estilo abulense.
Villaseco de los Reyes	Nuestra Señora de los Reyes	Entorno de la ermita	Granito	Siglo XVIII (1701)	Crucero atrial. Crucero de cuatro escalones, basa cúbica y fuste estriado rematado en capitel de orden toscano. Sobre este se alza la cruz de brazos de silueta liliiforme.
				Siglos XVIII-XIX	Crucero de brazos y palo de sección cuadrada, ligeramente ochavada, asentada sobre basa cúbica.
				Siglo XVIII	Cruz de doble escalón, basa cúbica moldurada en su parte superior, fuste liso rematado en capitel de orden toscano sobre el que descansa una cruz de brazos y palo de sección ochavada.
		Camino a la ermita		Siglo XIX	Cruz de sección cuadrada que descansa sobre un lateral de la basa, colocada en una cortina de piedra seca.
				Siglo XIX	Cruz de brazos y palo de sección cuadrada, dispuesta sobre un bolo de granito.

5.

El patrimonio inmaterial en torno a los santuarios de la dehesa: hacia una topografía de la ritualidad campesina salmantina

En el paisaje sagrado de ermitas y santuarios conviven de manera armónica las propias construcciones con sus elementos relacionados (cruceiros, árboles, fuentes, rocas, etc.) y con el componente inmaterial, cuyo cuerpo aparece conformado por los rituales específicos y celebraciones, tanto colectivas como individuales, que se llevan a cabo dentro del mismo. Se trata, en todo caso, de manifestaciones de carácter inmaterial que se encuentran englobadas dentro de las que contempla la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial* de la Unesco, en el apartado de las celebraciones festivas, creencias y rituales, si bien trascendiendo un poco más ya que, como tendremos oportunidad de analizar, alcanza a determinadas actividades relacionadas con la artesanía, la alimentación tradicional, las formas orales de expresión, la normativa y la práctica social, etc. Convenimos, en este sentido, con Francisco Blanco en considerar el espacio de la provincia como un ámbito territorial de identidad plural en la que el peso de lo tradicional viene a suponer el santo y seña de lo salmantino, de lo que se ha dado en llamar la «salmantinidad» (Blanco, 2021: 10). Rasgos diferenciales que quedan perfectamente marcados en la personalidad de las manifestaciones rituales y celebrativas de sus romerías, especialmente

las de la dehesa, que son las que determinan la religiosidad popular de buena parte de la provincia.

Uno de los rasgos que caracterizan el patrimonio cultural inmaterial salmantino es la variedad de manifestaciones que seguramente se encuentra debido a la marcada territorialidad del solar charro, dividido en una serie de comarcas históricas, bien descritas por Llorente Maldonado (1980), que muestran, cada una de ellas –agrupadas, a grandes rasgos, en las llanadas cerealistas del norte, el espacio adhesionado de la penillanura, los quebrados ribazos del occidente y las sierras del mediodía–, unos rasgos muy definidos que no solo se perciben en la dedicación económica y la estructura social, sino en todo un abanico de caracteres que van desde el vestir o la alimentación hasta las propias manifestaciones religiosas. Aunque el extenso territorio que ocupa la dehesa del Campo Charro presenta, como veremos a continuación, su propia personalidad en lo relativo a este tipo de manifestaciones, lo cierto es que este sentido de lo salmantino orbita de tal forma que las características de la religiosidad popular de la dehesa traspasan las fronteras de su territorio para teñir buena parte de las manifestaciones inmateriales que documentamos en la provincia de Salamanca. No pecaríamos de atrevidos si defendemos la hipótesis de que la religiosidad popular de Salamanca es trasunto, *grosso modo*, de la religiosidad local de la dehesa.

El estudio de las manifestaciones culturales inmateriales de la dehesa se nos antoja, así pues, como una tarea titánica si simplemente atendemos a la enorme extensión del territorio, a la dilatada cronología en la que nos movemos (aunque bien es verdad que la mayor parte de las manifestaciones se corresponden con una religiosidad popular de corte barroco) y a la variedad de expresiones que encontramos en ella. Y todo ello unido a un fenómeno del que se han hecho eco algunos autores para casos de estudio similares, relativo a la idea de que las construcciones que hemos analizado, que habitualmente se encuentran en una hipotética frontera, en una posición liminar, durante determinadas épocas o momentos del año pasan a ser lugares centrales del territorio. Esta cuestión de la centralidad/liminalidad del espacio permite toda una serie de complejas lecturas antropológicas del paisaje, cuyas consecuencias más inmediatas se plasman no solo de forma física –material–, sino también, y sobre todo, inmaterial, representado en toda una serie de prácticas y rituales que son las que han de centrar nuestra atención. No hay que olvidar que este tipo de celebraciones repetitivas y cíclicas de expresión ritual y vehículo simbólico contribuyen, como apunta Homobono, a significar el tiempo (el calendario) y a demarcar el espacio, situándose en una posición opuesta al tiempo ordinario y a la vida cotidiana, estableciendo además una relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia y lo puramente lúdico, la celebración y la rutina, lo institucionalizado y lo espontáneo, la liturgia y la inversión, la transgresión y el orden y, en definitiva, lo individual y la *communitas* (Homobono, 2004: 34).

La lectura de las manifestaciones de naturaleza inmaterial desde una óptica topográfica nos ha de permitir interpretar con mayores garantías los fenómenos que caracterizan la religiosidad popular de la dehesa. Para ello hemos ideado una suerte de «topografía del rito» a través de la cual podemos analizar las complejas secuencias de acciones simbólicas y su materialidad que se desarrollan en torno a los paisajes sagrados de ermitas y santuarios de la dehesa, tanto a nivel colectivo como a nivel individual.

La cuestión central del estudio de las devociones de la dehesa salmantina tiene su alcance en un aspecto que nos interesa destacar cual es la de la relación íntima de las celebraciones con la ritualidad campesina. Una de las características que mejor definen los recintos sagrados, y en especial las ermitas y los santuarios, es precisamente el lugar reservado a la celebración de determinados rituales que, en función de su periodicidad, pueden ser estacionales o extraordinarios. Nos enfrentamos a un tema muy extenso del que existe una vastísima producción científica y en el que, por lo tanto, no vamos a entrar a profundizar porque no es el momento. Sí que vamos a trazar, no obstante, unas breves consideraciones sobre algunos de los más importantes con el objeto de acotar en la medida de lo posible el tema antes de adentrarnos en las celebraciones de esta parte del territorio salmantino. Como es bien sabido, los rituales más habituales en torno a los santuarios y las ermitas –dejamos de lado ahora los que se efectúan en iglesias y humilladeros porque cuentan con otra problemática bien diferente– suelen ser de varios tipos: romerías, peregrinaciones, rogativas y bendiciones de campos, excepcionalmente recorridos penitenciales que se llevan a cabo cuando no existe humilladero o cuando la ermita es urbana. Son los dos primeros los más habituales, ya que se celebran en unos «tiempos festivos» bien definidos, habitualmente el día del santo o la festividad de la Virgen, según sea su advocación.

En el estudio de la ritualidad campesina hay que entender que existe una triple división entre la romería propiamente dicha, el santuario o ermita y la festiva, los cuales en la práctica es difícil segregar y priorizar unos de otros. En lo que concierne a la ritualidad en torno a las ermitas campestres cabe diferenciar tres partes o fases netamente definidas y cargadas todas ellas de ritualidad. Por un lado, la preparación y salida, también conocida como *peregrinatio*, que supone un rito de paso propiamente dicho. Preparar la salida, tomar el camino y recorrer la *vía sacra* supone, al decir de algunos antropólogos, el paso de un estado a otro, en el que se abandona el núcleo urbano y se camina con una determinada actitud al entorno natural, lugar de permanencia temporal o definitiva de la imagen.

Tal y como apuntan algunos autores, «Una vez purificado mediante la penitencia del camino, el romero puede entrar en contacto con el mundo sagrado» (Mariño Ferro, 2009: 72). La segunda fase viene a estar representada por la llegada y está marcada por la celebración de una serie de «acciones

rituales», señaladas por los tiempos litúrgicos –misas, ofrendas, encendido de cirios, novenas, etc.– y los tiempos lúdicos –merienda, sorteos, teatro, toros, juegos, etc.– que suelen estar coordinados y controlados por las cofradías correspondientes. Entre unos y otros se documentan toda una serie de rituales y prácticas que se encuentran a medio camino entre la práctica cristiana y la práctica de origen pagano o, más bien, precristiano de los que, en numerosas ocasiones, es complicado discernir el origen. Estos son muy numerosos y varían en función del ámbito geográfico en el que nos encontremos; marcan, en cierto sentido, la personalidad de cada romería y permiten diferenciarlas unas de otras, aun cuando existe, como hemos comprobado, una línea argumental parecida en todas las romerías peninsulares. Se trata de obtener, en todo caso, cierto grado de «purificación ritual», que no es más que la limpieza exigida para acercarse a las cosas sagradas (*ibidem*, 70).

Esta limpieza necesaria, por ejemplo, para acceder a un templo, permite limpiarse antes de entrar simbólicamente en un «tiempo sagrado» (el de la celebración de la romería) e incluso del mal. Aunque los rituales oficiales incluyen la quema de cirios, la inmersión en agua bendecida u otro tipo de uso del fuego y del agua (el caso de la celebración de San Juan es bien patente), existen toda una serie de rituales menos controlados por la Iglesia, por medio de los cuales se consigue, en orden ascendente, la purificación, el perdón de los pecados y la obtención de gracias o, en su caso, el agradecimiento de los favores recibidos. Existen, como apuntamos, infinidad de prácticas de este tipo en torno a las ermitas peninsulares y, más particularmente, en las castellanas y leonesas, siendo las más comunes la realización de microrrecorridos en torno a los templos; la realización de rituales de fuego y agua (inmersión de santos, por ejemplo) ya mencionados; la ofrenda de exvotos, cuya morfología como cabe suponer es bastante extensa, o la realización de determinados rituales agrarios (Ariño Villarroya, 1992).

Así mismo, documentamos en los santuarios y ermitas peninsulares abundantes ejemplos de los denominados *ritos de circunvalación*, los cuales puede adoptar diferentes formas, pero que, en conjunto, tratan de asegurar un proceso continuo de *resacralización* de los templos por medio de estos microrrecorridos rituales (Aguilera y Cusac, 2011: 78), que en territorio gallego cuenta con numerosas variantes. Dentro de esta compleja urdimbre de prácticas rituales cabe incluir la ofrenda de pañuelos, momento álgido de algunas romerías castellanas y leonesas, como la de Sieteiglesias (Matapozuelos, Valladolid) y de Nuestra Señora de Gracia Carrero en Gallegos de Solmirón (Salamanca).

Las romerías se acogen, en definitiva, a una serie de *principios* que conforman, en conjunto, la acción ritual. Un principio de *congregación* por el cual «todo ritual implica la reunión de un conjunto de individuos en calidad de actores rituales» (VV. AA., 1991: 263); este principio es un mecanismo de ordenación del ritual que permite interrogar acerca de qué grupos intervienen y en calidad de qué participan los diversos actores rituales. Otro principio es el de *delegación*, subsidiario del

anterior, en el que, cuando no puede participar todo el grupo en el ritual, se delega en una persona que realiza la conducta ritual en representación del grupo social. Finalmente, existe una clara *reciprocidad* por medio de la que se construye una red de donaciones y obligaciones entre los participantes, reciprocidad que puede ser a su vez inmediata y diferida o de larga duración.

El funcionamiento de toda esta compleja red de la acción ritual se halla en la base del reconocimiento y la constitución de las relaciones de interdependencia social y su práctica en el ritual, fundamento de la acción negociadora misma. La reciprocidad se expresa, en este orden de cosas, en términos sociales y simbólicos y el ajuste entre los intereses de las diversas partes que componen el tejido social, tanto individual como colectivo (*ibidem*, 264).

Finalmente, la tercera fase es la que, obtenidas las gracias, corresponde a la vuelta a través de una nueva «inmersión», pero esta vez de orden inverso a la primera. En función de los tipos de recorridos, la tercera de las etapas cuenta con unas características muy particulares. En los que la imagen «viaja» de la iglesia a la ermita y vuelve (o a la viceversa), esta fase suele ser continuidad de las anteriores, conformando una suerte de recorridos «circulares» en los que la romería y los ritos relacionados forman parte de una parada en su secuencia temporal. Por el contrario, en aquellas romerías en las que la imagen permanece de manera continuada en su ermita o santuario, nos topamos con esta triple división de tiempos en los que la ritualidad suele estar presente en las dos primeras, esto es, en los momentos previos a la llegada a la ermita y los propios que se celebran en la misma.

Encontramos toda una serie de rituales campesinos que suelen celebrarse en torno a las ermitas, aunque no necesariamente todas se llevan a cabo en ellas tales como las rogativas o las bendiciones de campos, dos de las más comunes en el mundo tradicional castellano y leonés. Habitualmente estos rituales, extraordinarios unos (las romerías que se efectúan con motivos muy específicos, como la solicitud de lluvia) y anuales otros, caso de las bendiciones de campos que se celebraba por San Marcos, San Gregorio o más comúnmente San Isidro que, por el contrario, suelen desarrollarse en el entorno urbano, se realizan en puntos muy específicos donde la única marca visible en el paisaje; cuando las hay, son los cruceros que suelen estar orientados en cada punto cardinal.

Acometemos, así las cosas, el estudio siguiendo aquel análisis *escalar* que mencionábamos en el capítulo anterior que alcanza a tres niveles principales: 1.- el camino o vía sacra; 2.- el entorno del templo y 3.- el interior de la construcción sagrada. Tres ámbitos netamente diferenciados que nos permiten analizar de manera pormenorizada la importancia de cada uno de ellos dentro de unas coordenadas precisas de unos paisajes, cada uno de los cuales juega un papel determinante en la configuración del rito.

5.1. EL CAMINO O VÍA SACRA

Ya hemos apuntado a lo largo de las páginas de nuestra investigación la importancia de los caminos o vías sacras en la configuración de los paisajes sagrados de ermitas y santuarios del Campo Charro. Son las venas de un sistema arterial que unen el centro (la población) con la periferia (la construcción sagrada) y permiten la inversión de los polos en determinadas épocas del año a través de los rituales, casi siempre de carácter colectivo, que se realizan en torno a las procesiones, a las idas y venidas de las imágenes, a las romerías, a las rogativas y procesiones de bendiciones de campos o las simples «visitas» a la imagen en pos de un favor o un voto por acción milagrosa concedida. Son los «territorios de gracia» a los que ya nos hemos referido; son paisajes lineales –«paisajes por sí mismos», como apuntara Francesco Careri– que vertebran el territorio y vehiculan el ritual colectivo e individual.

Se trata de espacios físicos en los que encontramos una serie de hitos en torno a los cuales se despliegan determinadas manifestaciones de carácter inmaterial en el tiempo celebrativo, donde las romerías, peregrinaciones y procesiones suelen acaparar las principales acciones rituales tanto colectivas como individuales. Estos caminos son los que unen, como apuntamos, las poblaciones con las construcciones sagradas y se encuentran perfectamente integrados en los mapas mentales de los pobladores de manera consuetudinaria. Aunque los hay hitados –habitualmente por cruceros–, lo normal es que se trate de sencillos caminos que se han empleado en traer la imagen a la parroquial y conducirla de nuevo a su casa o, cuando la imagen no sale de ella, los caminos que peregrinos y romeros han tomado tradicionalmente para acceder al santuario, hoy en día bastante transformados por el hecho de que muchos de ellos han sido asfaltados para el tránsito de vehículos. Los caminos de los santuarios y ermitas de la dehesa apenas si presentan particularidades, encontrándose muy transformados en la actualidad. El hecho de acceder al entorno del santuario en coche ha restado protagonismo a estas vías sacras que, en la actualidad, no son más que caminos agrícolas que se emplean en determinados momentos del año para acceder en procesión a celebrar la fiesta de la imagen; ello ha determinado la progresiva desaparición de los rituales que se realizaban en torno a ellos y de los que tenemos noticia en algunas fuentes escritas e incluso en la memoria colectiva.

Como venimos apuntando, por desgracia no se han conservado muchos caminos de peregrinación tradicionales por los motivos arriba apuntados, ya que la reorganización, supuestamente racional, de la concentración parcelaria ha provocado la desaparición de las vías sacras que conectaban el hábitat con el *ager* o espacios cultivados y con el *saltus*, o espacios no cultivados, sedes estos dos últimos de las ermitas y santuarios campestres que humanizaban (y sacralizaban) el ámbito de actuación del campesino tradicional de la provincia de Salamanca. Aunque estas vías compartían su uso con las actividades económicas

habituales, solían contar con marcas sagradas (cruceiros habitualmente), aunque, más especialmente, la tradición heredada de generación en generación de vías que conducían al santuario, en definitiva, vías que acercaban al devoto a la imagen. Eran vías, por consiguiente, de enorme importancia en el mapa físico, pero también mental, del hombre de campo; en el entorno rural, donde nada se deja a las manos del azar, los caminos se individualizaban perfectamente a través de su uso y de su memoria, pero también a través de ciertas prácticas como los amojonamientos, deslindes y procesiones cívicas que reafirmaban la pertenencia por medio de estas acciones, reforzadas además por las visitas *ad limina* que los obispos de turno efectuaban a templos y santuarios, con el fin de que estos y las imágenes que custodiaban se encontraran acordes a un *decoro* que era necesario mantener. Se ha escrito mucho de estas cuestiones, por lo que no vamos a incidir sobre este particular aspecto de la geografía eclesiástica peninsular (Cárcel Ortí, 2000 y 2007).

La importancia de estas vías era tal que incluso los conocidos «planos de vistas», como los que se custodian en la Real Chancillería de Valladolid, van a representar con todo lujo de detalles no solo las arquitecturas, sino los caminos que conducían a las ermitas y santuarios campestres, siendo estos últimos algunas de las referencias más exactas, precisamente por su carácter consuetudinario y transgeneracional, que se tenían a la hora de contar con una topografía exacta del medio donde el hombre del Antiguo Régimen se desenvolvía.

Es por tanto que estos caminos, como los de la trashumancia, con los cuales a veces comparten la misma traza, sean parte fundamental de los paisajes sagrados salmantinos, incluso dando lugar a un particular paisaje que, en un momento dado, definimos como los «paisajes sagrados de la trashumancia» (Cruz, 2021b), en los que se encuentran a veces íntimamente unidas las construcciones sagradas con las propias vías pecuarias. El patrimonio de carácter inmaterial que se desarrolla en torno a estas vías sacras se encuentra relacionado con una serie de gestualidades que pueden ser de naturaleza colectiva o de naturaleza individual, representadas respectivamente por las romerías o peregrinaciones y por ciertas acciones de persecución de favores o protección en actividades cotidianas o extraordinarias.

En la dehesa salmantina no son muy abundantes estos caminos tradicionales por cuanto no solo la concentración parcelaria, sino la propia presencia de extensas áreas de campos cerrados adhesionados, han provocado esta penuria en cuanto a la conservación de estos. Son bien conocidos algunos de ellos, especialmente los que nos han llegado a través de testimonios orales o de relatos e informaciones plasmadas en la literatura local, o de los que se ha conservado alguna huella material: los caminos de subida a la Peña de Francia; las variadas arterias que comunicaban el Campo de Salamanca con el santuario del Cristo de Cabrera; el camino a la ermita de Majadas Viejas, o el camino que une la población de Pereña de la Ribera con la ermita de Nuestra Señora del

Castillo, colgada sobre un imponente arribazo, son solo algunos de los caminos que unen los núcleos habitados con las ermitas y santuarios campestres y que generan aquellos territorios de gracia que certeramente describía Christian. En estos escenarios se han llevado a cabo tradicionalmente rituales colectivos e individuales, vehiculando y canalizando las devociones a nivel local, comarcal, regional y, en ciertas ocasiones, interprovinciales. Tal vez uno de los más comunes son los traslados de la imagen desde su sede a la parroquial donde permanece un tiempo hasta la celebración de la procesión que la devuelve a su casa. Estas salidas ordinarias, que en algunos santuarios de la dehesa no se suelen producir, son más habituales entre las imágenes titulares de las ermitas que de los santuarios, donde la imagen suele permanecer todo el año. Ha habido, no obstante, momentos en los que las imágenes han salido excepcionalmente de sus casas dando lugar a procesiones extraordinarias en las que salen todas juntas en virtud del carácter de hermandad de unas respecto a otras. Tal y como apuntábamos al respecto de las Siete Vírgenes Hermanas de Aliste y Trás-os-Montes (Cruz, 2019), había sido Cea quien trató el tema del parentesco entre vírgenes, especialmente si existe relación de vecindad entre ellas. Apuntaba las razones por las cuales existía esta parentela entre imágenes: la primera de ellas podía ser por el préstamo del espacio sagrado en el que una advocación se hospedaba en tanto se construía su morada, caso de lo que ocurre con las vírgenes zamoranas de La Concha y La Hiniesta. En otras ocasiones por causa de un milagro acaecido; las más comunes, sin embargo, por convención pactada de carácter político y jurídico y, sobre todo, por vecindad que suele ser el caso más habitual (Cea, 1992: 18). Se establece así una jerarquía de imágenes reflejada en las procesiones, donde se sigue un protocolo estrictamente estipulado en virtud de la antigüedad, los títulos que ostenta la imagen, la importancia del santuario, los poderes taumatúrgicos con que cuenta, etc. Es habitual que las vírgenes cambien temporalmente de espacio de culto, mientras duran los traslados de un templo a la iglesia parroquial, durante las novenas y rogativas, durante las «visitas» a otras vírgenes hermanas, etc. (*ibidem*, 18). Como apunta Cea el *thopos* de las vírgenes parientes, según las áreas geográficas, suele variar en número desde tres⁷⁴ a siete u ocho, si bien siete es el número más habitual, como ocurre en Asturias⁷⁵ y Salamanca⁷⁶ (*ibidem*, 19), en El Bierzo⁷⁷ (León) (Alonso y Diéguez Ayerbe, 1984: 213-215), en Coímbra⁷⁸ o en Braganza⁷⁹.

⁷⁴ En Zamora la Virgen de la Concha, de la Hiniesta y del Viso, las cuales se hermanaban en los momentos de adversidad para sus devotos.

⁷⁵ Covadonga, la Guía de Llanes, las Nieves de Póo, el Carmen en Celorriu, la Salud en Carreña y el Rosario en Parres.

⁷⁶ La Peña de Francia, Virgen del Robledo en Sequeros, la Cuesta en Miranda, la Asunción y Majadas Viejas en La Alberca, el Socorro de San Martín del Castañar, Virgen de las Nieves en Mogarráz y el Carmen en La Herguijuela.

Es curioso constatar como en la ciudad de Salamanca a principios de la década de los años 50 del pasado siglo, concretamente el 10 de mayo de 1953, con motivo de la venida de la Virgen de Fátima, como se recoge en la prensa de la época, con fotografías de Guzmán Gombau, se juntaron las principales imágenes de la provincia, llevándose a cabo una procesión que debió de recorrer el trayecto comprendido entre la Plaza Mayor y la catedral, lugar donde se juntaron todas las imágenes, tal y como ha quedado registro gráfico del momento⁸⁰. En aquella ocasión se juntaron las imágenes de Nuestra Señora de Valdejimena (Horcajo Medianero), Nuestra Señora del Hinojal (Paradinas de San Juan), Nuestra Señora del Socorro (Vitigudino), Nuestra Señora de los Reyes (Villaseco de los Reyes), Nuestra Señora de la Peña (Calvarrasa de Arriba), Nuestra Señora de los Caballeros (Villavieja de Yeltes), Nuestra Señora del Buen Suceso (Linares de Riofrío), Nuestra Señora de Pedrosillo (Pedrosillo el Ralo), Nuestra Señora de Guía Antigua (Carbajosa la Sagrada), Nuestra Señora del Viso (Monterrubio de la Armuña), Nuestra Señora de la Cuesta (Miranda del Castañar) y Nuestra Señora del Robledo (Sequeros), representando la mayor parte de las comarcas salmantinas⁸¹.

⁷⁷ Virgen de la Encina, Virgen de la Peña, Virgen de las Nieves, Virgen de Fombasallá, Virgen de las Angustias, Virgen de los Escallos y Virgen de la Guiana.

⁷⁸ Agradecemos esta información al profesor Lúcio Cunha de la Universidade de Coimbra.

⁷⁹ Que también denominan las Siete Damas Hermanas. Según información que recogió en su día el padre Mourinho, una pertenece al municipio de Braganza, Senhora da Serra (Serra de Nogueira); dos pertenecen al municipio de Miranda do Douro: Nossa Senhora da Luz (Constantim) y la Señora del Naso; una al municipio de Vinhais, Señora de la Salud de Vale de Janeiro; una al municipio de Vila Flor, Senhora da Assunção (Vilas Boas); una más en el municipio de Aduana de la Fe (Señora de las Nieves). En este caso, algunas de las Siete Hermanas portuguesas comparten parentela con las Siete Hermanas españolas.

⁸⁰ «La gran jornada mariana del domingo». *El Adelanto*, 12 de mayo de 1953. Como se refleja en la prensa el itinerario recorrido por la procesión a la salida de la Catedral fueron las calles Calderón de la Barca, Libreros, Meléndez, plaza del Corriño, Plaza Mayor, Quintana y regreso a la Catedral por la Rúa Mayor.

⁸¹ Como apuntaba el periódico: «Ya el sábado llegaron a nuestra ciudad algunas de las sagradas imágenes, tan veneradas en las comarcas salmantinas, que hablan de participar en esta magna congregación religiosa. Otras imágenes de diversas advocaciones marianas llegaron a nuestra ciudad el domingo, por la mañana, utilizando coches de línea y todas ellas acompañadas de las autoridades locales, los párrocos respectivos y nutridos grupos de miembros de las diversas Ramas de Acción Católica, que llegaban a nuestra ciudad siendo portadores de sus respectivas banderas como muestra de una devoción entrañable a la Santísima Virgen» (*El Adelanto*, 12 de mayo de 1953).

una religiosidad campesina de enorme personalidad. Es curioso constatar como, al tiempo que asistimos a estas transformaciones, los santuarios y ermitas de la dehesa del Campo Charro continuarán con sus celebraciones, muchas de ellas gracias a la llegada de romeros procedentes del entorno urbano, bien evidente en el caso del Cristo de Cabrera, erigiéndose en algunos casos en las advocaciones ciudadanas por excelencia. Tal vez la proximidad geográfica de algunos de estos santuarios y ermitas a los núcleos urbanos más densamente poblados permitió que se conservara el rito, aunque seguramente más transformado, languideciendo en el caso de las construcciones sagradas más alejadas de estos centros urbanos, donde los rituales que se celebran en torno a las imágenes fueron empobreciéndose en virtud de este cambio de tendencia poblacional.

Lo que quedó, como anotamos, fue diluyéndose y el ritual fue simplificándose hasta el extremo; las acciones simbólicas, asociadas a determinadas necesidades por parte del pueblo, fueron siendo reducidas al acto religioso y poco más, dejando casi de lado algunas manifestaciones que tradicionalmente se habían llevado a cabo de forma consuetudinaria a lo largo de varias generaciones. Las prácticas en torno a las vías sacras fueron paulatinamente reduciéndose, especialmente a partir del momento en que los «maestros de ceremonia», los verdaderos custodios de la tradición (no exclusivamente religiosos), fueron desapareciendo, lo que provocó que se cortara la cadena transmisora de dicha tradición. Aunque las romerías han seguido realizándose, la pobreza ritual es manifiesta. Y es que aparte de la procesión propiamente dicha que se ha seguido realizando con normalidad, aunque muchas veces en vehículos motorizados lo que le resta interés, apenas quedan rastros de aquellas ritualidades que la acompañaban. La práctica de tirar una piedra en determinados puntos del recorrido –y que encontramos, como se apuntaba, en Valdejimena, Cabrera y piedras del perdón de Majadas Viejas–, formando los *amilladoiros* o majanos rituales que cuentan con una dilatada tradición en el mundo celta (Almagro, 2006), prácticamente se ha perdido, debido precisamente a que las peregrinaciones a pie ya no se hacen y los recorridos, como es evidente, se acortan. En este sentido, el «tiempo ritual» tiende a transformarse, lo que provoca la disolución de los «principios de congregación» ya mencionados (VV. AA., 1991: 263).

Aún encontramos algunas manifestaciones inmateriales que se celebran en el contexto de las vías sacras, como la procesión del Encuentro en la ermita del Cristo del Monte, en Alaraz, donde una cruz marca el punto exacto donde la imagen de Cristo, procedente de la ermita, y de la Virgen, procedente de la iglesia parroquial, acompañados por los romeros, especialmente quintos y quintas, realizan un acto litúrgico y ritual que se documenta en buena parte del solar salmantino y que ofrece, por tanto, una escasa originalidad (aunque elevado interés) respecto a las manifestaciones culturales inmateriales de la provincia de Salamanca.

5.2. RITUALIDAD EN EL ENTORNO DE LA ERMITA O SANTUARIO

Tal vez uno de los espacios de mayor personalidad dentro de las manifestaciones inmateriales que giran en torno a las romerías de la dehesa salmantina sea toda aquella franja que bordea la construcción, configurando un contorno, unas veces delimitado físicamente, pero otras no, por medio de marcas sagradas, en el que se desarrollan buena parte de los rituales propios de las romerías, peregrinaciones y acciones individuales. Se trata de un ámbito que se encontraba perfectamente delimitado, cuyo origen lo podemos encontrar en ciertas tradiciones de origen medieval. En este sentido, el Concilio de Toledo del año 681, en su décimo canon, permitía a los que se refugiaban dentro de las iglesias moverse libremente en una distancia aproximada de 30 pasos a contar desde la puerta, creándose así un hipotético perímetro protector que en los concilios de Coyanza, Trijulas y Palencia, de los años 1055, 1065 y 1129 respectivamente, se mantuvo de forma casi invariable. Incluso en las Partidas de Alfonso X se ampliaba esta distancia inicial de 30 pasos. Se creaba así un *ambitus* con clara función de asilo, bajo la jurisdicción directa del obispo. Esta ley la recoge san Isidoro de Sevilla, asignándole el término *contornus*, un espacio en el que se podía deambular libremente (Martínez Tejera, 2008: 225-227).

Estos ecos medievales han permanecido fijados de forma casi inalterable hasta nuestros días, si bien han ido derivando su finalidad protectora y delimitadora hacia espacios de carácter celebrativo donde la acción ritual se ha ido simplificando de manera ostensible, como se puede observar en la actualidad en las romerías salmantinas, tornando en un acto lúdico que se acompaña de una liturgia repetitiva anualmente mantenida a duras penas por una cofradía que cada vez tiene menos peso en la religiosidad salmantina; las romerías, en este sentido, se hacen más por tradición (especialmente familiar) que por devoción, circunstancia que ha derivado en la ya referida simplificación del rito. Se trata, en todo caso, de un espacio abierto, comunitario, donde los actores rituales se encuentran «expuestos» (Didi-Huberman, 2018) en un sentido físico, aunque también metafórico. Desde un punto de vista espacial el entorno de la ermita o del santuario supone, por consiguiente, una suerte de espacio intermedio entre el ámbito natural, donde se localizan los peligros, y el lugar construido, esfera del *omphalos*, el espacio más sagrado del lugar donde reside la imagen y que en algunos santuarios salmantinos se localiza en el camarín. Espacio intermedio en el que se disipan las tensiones de los binomios dentro-fuera, sagrado-profano, en definitiva, religioso-lúdico, ámbito que, por tanto, se reviste de enorme interés para definir la religiosidad local salmantina a través de los rituales que se despliegan en ellos. En este sentido y como consideraba Max Weber cabe diferenciar dentro de los ritos religiosos los que tienen por sí mismos una efectividad inmediata y dan lugar a un cambio en el estado de las cosas (caso de lo mágico o lo sacramental) de otros fenómenos

más formales (litúrgicos) cuya función es simplemente ceremonial (Weber, 1997), diferenciación que documentamos en la religiosidad tradicional campesina por medio de una serie de rituales como las rogativas y las propias romerías respectivamente y que en el ámbito de los santuarios se puede diferenciar entre las acciones rituales de carácter individual (entrega de exvotos a la imagen gracias a su intercesión en una curación milagrosa) y de carácter colectivo, como las que estamos tratando.

Se trata de espacios delimitados por fronteras invisibles que, en ocasiones, se definen por medio de marcas. Ya hemos apuntado en el capítulo correspondiente como en estos lugares se alzan, no en todos los casos, cruceros que indican con firmeza la antesala de un espacio sagrado. Habitualmente, como ocurre en el Cueto, la presencia del santuario se indica por medio de un crucero atrial que además marca el ámbito de protección, de asilo, del mismo⁸². En este caso, como también ocurre en otros santuarios de la dehesa salmantina, viene a señalar el lugar del hallazgo de la imagen, lo que vendría a representar una duplicidad de ámbitos sagrados, en el exterior y en el interior del templo, que podemos interpretar como un verdadero lugar de memoria frente al lugar vivo de la devoción que supone el altar o el camarín. En la romería de Nuestra Señora del Cueto, el crucero que marca el *ambitus* sagrado del templo pasa de ser un elemento principal en el conjunto del paisaje sagrado a ser un elemento secundario en la romería, por los motivos ya mencionados de la transformación de la celebración y de una cierta estandarización de esta, como luego veremos.

Frente a esta relativa «deslocalización» del Cueto, los cuatro cruceros que delimitan el *contornus* del santuario de Nuestra Señora de Valdejimena aún mantienen su carácter de guardián del espacio sagrado, gracias a las acciones rituales que aún hoy en día se llevan a cabo, consistentes en la «visita» a cada uno de ellos por parte de la imagen y de los romeros y las danzas que se ejecutan en torno a los mismos. Se trata, en todo caso, de manifestaciones de carácter colectivo que conviven con otras de naturaleza individual tales como la realización de ofrendas en algunos de estos cruceros, con un carácter de ofrenda en virtud de alguna gracia concedida por la imagen. Cabe recordar que estas cruces no vienen sino a recordar, en la lejanía, un ritual romano denominado *Terminalia* en el cual se realizaba un sacrificio anual en los hitos terminales de las parcelas en los que, reunidos los propietarios de las parcelas contiguas a ambos lados del mojón, se sacrificaba un carnero y se llevaban a cabo libaciones en honor de *Terminus*, dios de los lindes (posiblemente una advocación de Júpiter), acción considerada como una forma de reconsagrar los límites, asegurando así su inviolabilidad (Tenreiro, 2007: 184).

⁸² La ofrenda a la Virgen del domingo de Pentecostés se realizaba hasta los años 40 del pasado siglo junto a la cruz de la pradera que preside el campo.

Como podemos observar, el entorno de las ermitas y santuarios campestres, lejos de ser lugares transicionales, se erigen en espacios en los que se exteriorizan con mayor intensidad las manifestaciones religiosas de carácter colectivo a través de los rituales circumbalatorios propios de las romerías, justo en el momento en que este ámbito pasa de ser un lugar periférico a un espacio central donde se desarrolla buena parte del rito anual. Tal vez la homogeneización de las romerías de la dehesa salmantina en la actualidad provoca que el rito particular en cada santuario haya perdido la personalidad que tenía hasta hace unas décadas. Un simple repaso a la documentación histórica, en especial a la prensa de finales del siglo XIX hasta mediados del XX, permite advertir la deriva de estas celebraciones, las cuales se encuentran en franco peligro de pérdida de identidad. Se ha escrito mucho acerca de las causas por las cuales están desapareciendo muchos de los rituales de la sociedad tradicional, especialmente desde una óptica filosófica (Chul Han, 2020) que, para el caso de nuestro ámbito de estudio, es necesario relacionar con la despoblación, el envejecimiento de la población y la desacralización de la sociedad que ha mantenido ciertas partes de la estructura del ritual si bien desprovisto de buena parte de las motivaciones profundas por las que la sociedad rural salmantina acudía anualmente a estos santuarios de referencia, especialmente el Cueto, Cabrera y Valdejimena.

Aunque en el apartado correspondiente dábamos cuenta de algunos aspectos históricos relativos a las romerías de las ermitas y santuarios de la dehesa, la realidad de las romerías salmantinas en la actualidad es bien distinta ya que, si bien la estructura no ha variado en lo sustancial, su desarrollo ha ido perdiendo buena parte de la personalidad que llegó a poseer a principios y mediados del siglo XX tal y como se describía en los artículos del *Semanario Pintoresco Español* o en las descripciones de algunos viajeros curiosos que dejaron recogidos en sus relatos de viaje, que tiempo después recopiló García Mercadal.

A grandes rasgos, la estructura de la romería en las construcciones sagradas de la dehesa es similar en todo el territorio salmantino, seguramente influido por una evidente simplificación en el rito y la liturgia que introdujo el Concilio Vaticano II a partir de la segunda mitad del siglo XX. El desarrollo de las romerías charras encadena una secuencia de acciones rituales pautadas que se desarrollan dentro del templo (la liturgia propiamente dicha) y en sus inmediaciones (la procesión y el apartado lúdico), todo ello bajo un estricto control de la autoridad eclesiástica y de la cofradía, sujeta en los últimos tiempos a la disponibilidad de cofrades y al interés de los mismos en mantener la celebración.

El trabajo de campo que hemos llevado a cabo en estas romerías charras permite confirmar el mantenimiento de una tradición heredada que ha posibilitado la perpetuación de ciertas acciones rituales colectivas en los entornos de las ermitas. Las principales tienen que ver con la realización de la procesión que se efectúa una vez termina el acto litúrgico. La celebración de Nuestra Señora de los Remedios de Buenamadre, que lo hace el Lunes de Aguas, ofrece una magnífica

instantánea de lo que podemos calificar como una romería-tipo salmantina. Terminada la misa, la imagen es sacada en andas realizando un recorrido procesional por el entorno del templo en sentido opuesto a las agujas del reloj. El orden de la comitiva se realiza de la siguiente manera: encabezan la procesión los pendones, seguidos de los mayordomos con sus varas y hachones⁸³, tras ellos, la imagen de la Virgen portada a hombros por los cofrades. Detrás de ella, los romeros y devotos forman una fila y realizan el ritual circunambulatorio a la ermita. Terminado el recorrido circular de la procesión, la imagen se coloca en el atrio, donde va recibiendo las ofrendas de flores y dinero⁸⁴ y posteriormente vuelve al interior del templo donde escasas personas entran a orar ante la imagen. Ya a puerta cerrada la Virgen vuelve al retablo.



⁸³ Estos hachones llevan impresa la efigie de la Virgen de los Remedios. Una vez terminada la procesión se vuelven a depositar en el arca hasta la próxima romería.

⁸⁴ En la romería de 2022 la imagen y la caja de ofrendas estuvieron custodiadas por dos guardas de seguridad que pidieron no ser fotografiados.



Diferentes momentos de la romería de Buenamadre.

La romería de la Virgen del Cueto presenta un esquema muy similar al que documentamos en Buenamadre, Villaseco de los Reyes o en Encina de San Silvestre; siendo una de las romerías históricamente más importantes de la dehesa de Salamanca, tal y como lo pone de manifiesto la prensa histórica, no solo en cuanto a devotos y a la extensión de la devoción, sino porque precisamente la imagen era patrona de los ganaderos salmantinos. En la actualidad se nos muestra como una celebración de carácter más bien local –aun cuando muchos de los romeros proceden de la misma ciudad–, que reduce sus actos litúrgicos a una misa y a su posterior procesión y la ulterior comida campestre. En este caso, tras el acto litúrgico de la misa, la imagen⁸⁵ es sacada en andas hasta el umbral de la puerta, enfrente de la cual se ejecuta un baile de cintas (dentro del recinto de la plaza de toros delantera), tras de lo cual se realiza la preceptiva procesión en torno al santuario, en sentido contrario a las agujas del reloj, en donde la imagen se acompaña por los mismos danzantes que vuelven a ejecutar bailes en el espacio que media entre el santuario y el cruceiro.



Interior del santuario del Cueto y salida de la imagen.

⁸⁵ Cuando nosotros llevamos a cabo el trabajo de campo (5 de junio de 2022), la imagen se había vestido con indumentaria popular –un tanto ecléctica–, con motivo de una donación particular.



Diferentes momentos de la romería del Cueto.



Dos momentos más de la romería del Cueto.



Diferentes momentos de la romería del Cristo de Cabrera. En el año 2022 la afluencia de público fue escasa, no llegando a más de 300 personas los asistentes a la misa de 12 h, muy lejos de los millares de personas que señala el ABC del año 1929, más concurrido estaba el mercadillo con objetos muy variados a la venta.





Página anterior: romería de la Virgen de la Peña del Castillo. Llama la atención en dicha romería, como podemos observar en estas fotografías, la espera paciente en el banco corrido del portal, la adoración de la imagen con el besado de la capilla y la puja por bailar la bandera.



Momentos destacados de la romería de la Virgen de los Reyes.



Romería de la Virgen de los Reyes. Por la mañana la misa estuvo animada por un tamborilero, siendo muchos los fieles que se acercaron a fotografiarse con la imagen. Tras el rosario vespertino la Virgen sale en procesión alrededor del templo, tras esto es colocada en el atrio para el ofertorio con momentos de gran emoción para las mayordomas salientes. Baile y puja de la bandera y capotillos infantiles.

Las romerías del Cristo de Cabrera y de Nuestra Señora de Valdejimena, dos de las manifestaciones del Campo Charro que tradicionalmente han tenido mayor arraigo, en la actualidad presentan las mismas características que el resto —en el caso de Valdejimena se mantiene la «visita» de la imagen a los cuatro cruceros que delimitan el *ambitus* del santuario—, acrecentado además por la nueva y compleja situación que ha provocado la pandemia en la que ya no se llevan a cabo ciertas acciones rituales tales como el besapié al Cristo de Cabrera u otros rituales de los que se nos da cuenta en los trabajos etnográficos salmantinos, si bien todavía en 1930 la comitiva recorría los campos por la pradera del entorno de Cabrera por los caminos, entre los encinares charros. Como se describe en la nota de prensa fechada en julio de este año, durante la procesión se alzaba la imagen del Cristo, momento en el cual algunas madres colocaban bajo la carroza a sus hijos, con la finalidad de proteger a la estirpe.

Este espacio intermedio de las ermitas y santuarios campestres es, además y como es bien sabido, lugar de celebración lúdica colectiva. Ya dimos cuenta páginas atrás de como uno de los rasgos definidores de la religiosidad popular de buena parte de las construcciones sagradas de la dehesa de la provincia de Salamanca es la celebración de festejos con toros y representaciones teatrales, bien documentados desde inicios de la Edad Moderna hasta prácticamente mediados del siglo XX, aun a pesar de que en determinados momentos estas celebraciones estuvieran prohibidas por la autoridad eclesiástica, como ocurre en el último tercio del siglo XVIII en el santuario del Cueto. Precisamente, parte de la identidad de las devociones de la dehesa salmantina era la asociación íntima entre las celebraciones religiosas y las manifestaciones festivas, en especial las capeas y juegos con toros, que permitían una neta diferenciación de las romerías salmantinas (y abulenses) frente al resto de las que se celebran en Castilla y León. Aunque bien es cierto

que en algunas de las ermitas y santuarios que hemos estudiado aún quedan retazos de estas manifestaciones (Alaraz, Béjar o Buenamadre), en la actualidad los espacios intermedios que representan los contornos de las construcciones sagradas son ámbitos de socialización extracomunitaria manifestada a través del acto de acudir a la romería cada año como práctica consuetudinaria y transgeneracional tornada en fiesta en virtud de ciertos rasgos que lo vinculan con las identidades colectivas salmantinas.

A ellas acuden romeros, pero también comerciantes que realizan anualmente el «circuito» de las romerías salmantinas, donde venden sus productos, tradicionales⁸⁶ o no, y se realizan toda una serie de transacciones comerciales de pequeña entidad que no solo atraen a los peregrinos habituales, sino también a los eventuales, generándose un fenómeno que se ha dado en llamar «turismo religioso», muy en la línea del turismo de interior (Callizo, 1997), donde el patrimonio material y el inmaterial se erigen en un recurso patrimonial (Plaza, 2002: 97; Hortelano y Martín, 2017: 177-179) explotado dentro de una, a veces, idílica imagen del mundo rural del occidente castellano y leonés (Cruz, 2019), si bien se ha ido intentando primar, en algunas comarcas, el paisaje como recurso patrimonial de primer nivel (Zuluaga, 2006: 77-79).

El análisis antropológico que desde el turismo religioso⁸⁷ podemos hacer de la dehesa salmantina, a través de sus santuarios y romerías, parece gravitar en la misma línea que apunta Pereiro de identidad diferencial de las romerías de unas comarcas frente a otras (llano frente a las de las zonas montañosas), aun cuando el público asistente a unas y otras viene a ser muy similar, tanto en número como en lugar de origen de los participantes (Pereiro, 2018), de los cuales no hemos sido capaces de obtener unos datos numéricos lo suficientemente fiables para llevar a cabo un análisis cuantitativo y cualitativo. No podemos dejar de lado, en este sentido, el importante flujo de romeros que asisten a la mayor parte de las romerías fronterizas salmantino-abulenses, especialmente las que forman parte del «circuito» de las vírgenes de la frontera (Valdejimena o Fuente Santa), ya que generan un importante movimiento de turistas religiosos que no se ha analizado hasta la fecha.

El turismo religioso conforma un nicho de mercado que va en aumento y que ha generado, a su vez, interesantes líneas de investigación entre las que destaca la denominada *turiperegrinación* (Pereiro, 2017). Tal y como se viene puntualizando, el turismo religioso define «las actividades turísticas vinculadas a las prácticas religiosas en lugares determinados con un significado religioso» (Aulet y Hakobyan, 2011: 64), si bien las motivaciones por las que se viaja a los distintos centros devocionales no tienen por qué ser solo religiosas, sino que

⁸⁶ Destacamos como llamativa la ausencia de los alfareros de Alba y Cespedosa que antaño vendían sus productos incluso personalizados con los nombres de la Virgen o Cristo de cada romería.

⁸⁷ Cfr: el trabajo de R. Esteve Secall (2002).

responden a diferentes expectativas y experiencias personales de cada uno. Aunque los lugares sagrados son centros de peregrinación o espacios de celebración romera, la sociedad moderna y las nuevas alternativas de los viajes los convierten en espacios turísticos. Si bien hay investigadores que comparan el fenómeno de las peregrinaciones o de las romerías al turismo religioso (Cohen, 1998) –cada vez es más complejo diferenciar entre peregrinación y turismo–, existen notables diferencias que se basan, sobre todo, en las motivaciones del viaje, del comportamiento y la intensidad de uso de los elementos religiosos durante el viaje (Aulet y Hakobyan, 2011: 67). Afirma Parellada, en este sentido, que las peregrinaciones, las experiencias religiosas y el turismo tienen su propia identidad y no se pueden confundir entre ellos (Parellada, 2009); otros autores sostienen que la diferencia entre peregrinación y turismo religioso estriba en la intensidad de la motivación religiosa que lleva a acudir a los lugares de culto. Inciden en que el motivo de la peregrinación es, sobre todo, «[...] religioso: la llegada al lugar sagrado, acto de culto unido a la oración, la penitencia y otras formas de culto. En cambio, en el turismo religioso, el lugar sagrado se visita durante el viaje, pero no es el destino final» (Aulet y Hakobyan, 2011: 69).

Pero como cabe subrayar, aún no se ha llevado a cabo un análisis en profundidad de las motivaciones que llevan cada año a los asistentes a las romerías de la dehesa salmantina. Es obvio que existe una peregrinación por motivos devocionales en buena parte de las personas que acuden, de manera continuada, siguiendo una práctica transgeneracional especialmente importante en el caso de las poblaciones vecinas, común en la mayor parte de las romerías de la península ibérica, siguiendo un «principio de congregación» a través del cual todo ritual implica la reunión de un conjunto de individuos en calidad de actores rituales (VV. AA., 1991: 263). Con todo, las romerías de frontera han generado otros intereses, aparte de los puramente devocionales, que son los que las mantienen anualmente e incluso aumentan la afluencia de romeros. No hay que olvidar que el tiempo de la romería conlleva un «tiempo celebrativo» y genera un espacio de reunión colectiva propicio al intercambio de mercancías, la reunión de viejos amigos separados por la frontera y, en definitiva, el hermanamiento entre vecinos. La importancia de los flujos de personas que acuden, con sus diferentes motivaciones, a las romerías de la Raya ha llevado al establecimiento de un itinerario promovido por las administraciones locales a través de diferentes planes provinciales y transnacionales. Aunque los logros son, en este sentido, importantes al establecer un calendario fijo de romerías, como ocurre en la provincia de Zamora⁸⁸, y al contar con el apoyo institucional para su pervivencia, lo cierto es que carece de un análisis desde la óptica del turismo religioso que permita sentar las bases para la creación de una ruta que ampare tanto las necesidades devocionales como turísticas y genere, como

⁸⁸ Editado por la Diputación de Zamora, se trata de una publicación que se suele agotar al poco de salir de la imprenta.

ocurre con otros elementos patrimoniales de este espacio rayano, unos retornos económicos y culturales en ambos países.

5.3. UNA BREVE MIRADA AL INTERIOR DEL TEMPLO. MATERIALIDADES DE LAS DEVOCIONES DE LA DEHESA

Un tercer ámbito en este paisaje sagrado de ermitas y santuarios vendría a estar representado por el espacio arquitectónico propiamente dicho, un ámbito habitualmente localizado en la periferia, pero que, en determinados momentos del año, pasa a erigirse en lugar central, foco y eje de toda una serie de manifestaciones patrimoniales materiales e inmateriales, tanto colectivas como individuales. Nos encontramos ante el *omphalos*, el espacio más sagrado, lugar donde se custodia la imagen en torno a la que gira la religiosidad popular de un territorio más o menos extenso y a la que se acude para solicitar una ayuda puntual o, por el contrario, para agradecer los favores recibidos, manifestaciones ambas que giran en torno a un interesante juego dialéctico de solitud de ayuda-religiosidad colectiva y acción de gracias-religiosidad individual.

El templo se erige, por definición, en el lugar más sagrado de todo el paisaje sagrado, el cual viene a representar dentro del simbolismo cristiano el cuerpo de Cristo (Hani, 1997: 47), en el que el altar sería el corazón, la parte latente del mismo, el motor que mueve la devoción de las poblaciones del entorno. En este contexto destaca la presencia del camarín, como lugar de exposición y refugio de la imagen (Hernández Martín, 1990), un espacio privilegiado en el que se llevan a cabo rituales de diferente naturaleza, tanto de carácter colectivo como individual, habitualmente actos petitorios y de agradecimiento, como pueden ser la entrega de ofrendas y exvotos. Este espacio es además fundamental para las cofrades o mayordomas encargadas del vestuario y joyero de la imagen. Es aquí donde se realizan los cambios de mantos y ropas de la Virgen, la colocación de aderezos, peinados, etc.

Los santuarios salmantinos de la dehesa presentan un espacio interior, por lo común, de reducido o mediano tamaño como corresponde a construcciones de carácter eminentemente popular aun cuando algunas de ellas correspondan a construcciones de estilo barroco, caso del santuario del Nuestra Señora del Cueto, la cual destaca, como apuntábamos, por su impresionante camarín, al igual que ocurre con el santuario de Nuestra Señora de Valdejimena, que es, en cambio, un santuario de notable porte, y el propio camarín de la Virgen de los Reyes. En otros casos, como ocurre en este último santuario, además, la construcción se dota de un atrio o corredor cubierto situado a los lados de la epístola y del evangelio y a los pies⁸⁹, cuya función litúrgica suele ser diversa, si bien una de sus funciones es la de guarecer a los fieles de las inclemencias del tiempo.

⁸⁹ Se documenta este tipo de estructuras en algunas ermitas terracampinas de la provincia de Valladolid, caso de la de Santa Ana, en Pozuelo de la Orden, y del Santo Cristo de la Vega, en Tordehumos.



Camarines del Cueto, los Reyes y Valdejimena, este último fotografía de <http://www.zarzadepumareda.es/>

Frente a otras construcciones similares, los lienzos exteriores de ermitas y santuarios de la dehesa salmantina no ofrecen, al menos en apariencia, evidencias de escrituras expuestas tales como letreros, anagramas o emblemas o, más frecuentemente, cruces que sí encontramos en otras ermitas de la provincia. Se trata de una manifestación bien estudiada en la provincia de Salamanca (Cruz, 2016b), donde la cruz es la protagonista, la cual comparece en todo un extenso abanico de soportes, especialmente arquitectónicos, tales como las construcciones domésticas –uno de los más habituales– y las de naturaleza religiosa, contexto donde todas

estas escrituras expuestas ocupan unos lugares muy específicos (cabecera, lado del evangelio, pies del templo, zonas de abertura), generando, además, una ritualidad muy específica (Cruz, 2017) y significados de muy variado signo (Cea, 2012).

En su momento, tratamos una serie de cuestiones epistemológicas en relación con la presencia de la cruz en el soporte arquitectónico como símbolo protector, diferenciador y delimitador. Apuntábamos que, para el caso de las cruces que se despliegan por el ámbito urbano, alcanzamos a definir dos niveles de análisis en los que los símbolos pueden ser analizados desde un lenguaje eminentemente simbólico, en el que se integran otras señales escritas como emblemas, blasones o frases alegóricas⁹⁰ y desde la óptica de la antropología histórica y la etnohistoria⁹¹, a través del estudio de su *intentio operis* –entendida como ubicación, repetición del símbolo y distribución en un contexto determinado–, en el que se pueda determinar su valor protector, como «fortaleza de la fe»; su valor como límite, en términos eliadianos, que separa el espacio sagrado del profano, y su valor delimitador e indicador. Solo por medio de lo que W. Deonna denominaba la *repetition de l'intensité* (Deonna, 1954: 405), esto es, la *multiplicación del signo*, dentro de la praxis mágico-religiosa de trazar cruces de manera continuada a la largo del tiempo (Hoppe, 2004: 334), podremos comprender y descifrar toda una serie de evidentes fenómenos de «transgeneracionalidad» y prácticas rituales que giran en torno a la cruz y que caracterizan las funciones del símbolo (Cruz, 2018d: 323-324).

En este sentido, las cruces en la arquitectura muestran unas características muy específicas. En primer lugar, son símbolos que habitualmente se encuentran fuera de uso, lo que conlleva que, aunque sean bien visibles casi siempre, es común que se desconozca no solo su origen, sino incluso su significado. Es muy representativo que estas epigrafías populares suelen pasar desapercibidas a los ojos de la gente, hasta tal punto que, en muchas ocasiones en los trabajos de campo, en la encuesta oral se suele negar la existencia de tales símbolos aun cuando el interlocutor los tenga justo enfrente. En este sentido, tal y como apunta Fernando R. de la Flor, este hecho lo debemos interpretar más bien como la «[...] escasa capacidad del ojo para ver a partir de cierto umbral» (Rodríguez de la Flor, 2009: 172).

Como hemos apuntado, en las ermitas y los santuarios de la dehesa salmantina apenas si encontramos algunos de estos símbolos que caracterizan la religiosidad popular salmantina, que vienen a confirmar algunas de las cuestiones que hemos ido apuntando en investigaciones precedentes; aunque bien es verdad que se trata de una resma de ejemplos un tanto parca, permite dar cuenta de ciertos aspectos relativos no solo a las propias formas de comprender los mecanismos de

⁹⁰ A este respecto y para el caso del universo escrito en la época barroca en tierras salmantinas, recomendamos la lectura de trabajos de Fernando Rodríguez de la Flor (1989; 2002: 123-131; 2014).

⁹¹ Aunque orientados al mundo iberoamericano, se hace preciso consultar los recientes trabajos de A. Coello de la Rosa y J. L. Mateo Dieste (2016) y de J. L. de Rojas (2008).

la religiosidad local salmantina, sino también a otros asuntos referentes a ciertas técnicas decorativas propias de las construcciones populares charras, caso de los esgrafiados o encalados mediante los cuales se ornó buena parte de la arquitectura vernácula salmantina.

En el santuario de Nuestra Señora del Cueto encontramos algunos pocos ejemplos de estas grafías populares plasmados en los muros de piedra arenisca de la casa de la congregación; en el cuerpo inferior de dicha casa, aparece esgrafiado el emblema de María compuesto por su anagrama coronado con una cruz, esquema mariano muy común en la arquitectura popular salmantina, como lo pone de manifiesto su presencia reiterada en dinteles y tozas de la casa popular de la Sierra de Francia (Fortes, 2015), que se puede datar desde el siglo XVII en adelante. En el balcón de dicha casa hay un letrero de rejería que reza: «M.P.A. año 1889», una inscripción elaborada por el maestro que ejecutó la obra que repite los mismos esquemas que aparecen indicando autoría o pertenencia en las fachadas de la arquitectura popular salmantina (Puga, 2019; Cerón, 2002).



Grafitis e inscripción en los muros y balcón del santuario de Ntra. Sra. del Cueto.

Por su parte, en la ermita de la Virgen del Carrascal, en Valdefuentes de Sangusín, volvemos a encontrar sobre sus ajados muros uno de estos programas

decorativos de carácter popular de tipo esgrafiado, donde los muros exteriores conservan restos de decoración encalada que parecía recubrir buena parte de las toscas mamposterías de granito. Bajo el alero en el lado del evangelio se conservan los restos de una composición encalada en blanco a dos tendidos y esgrafiada, consistentes en series horizontales corridas de motivos geométricos en silueta de triángulos, arcos de círculos y esquemáticas hojas que se acompaña de una cartela que muestra la inscripción AÑO / DE 1796, que pone fecha exacta a un programa de adecentamiento de ermitas y parroquiales que se llevó a cabo en buena parte de las construcciones sagradas de la provincia, muchas de ellas programadas tras las frecuentes visitas *ad limina* que realizaba la autoridad eclesiástica, de cara a mantener el decoro de los templos parroquiales.



Restos de esgrafiados decorativos y fecha en el muro norte del templo. Inscripción esgrafiada en silueta de cruz en la portada de la ermita del Carrascal.

La zona de los pies se revocó en su totalidad por medio de un encalado que simula sillares y que tan solo dejó libres las esquinas y el dovelaje de la portada, todo ello labrado en sillares de granito. Sobre el arco de entrada, se dejó sin cubrir con este revoco moderno la parte central del frontón de cierre que se remata en espadaña. Se dejó un espacio de perfil cruciforme cuya decoración y leyenda se organiza en una serie de cuadrantes, coronados por una cruz esgrafiada en silueta de calvario, decorados con una retícula incisa, bajo la cual se despliega una inscripción semiborrada que flanquea una serie de rectángulos rellenos por círculos con aspas cruciformes. La inscripción reza: ESTA OBRA SE [HIZO] / SIENDO BENEFICIADO DE OBRAS / [...] y bajo ella la invocación BIBA MARIA / JESUS, que flanquea una cartela central que reza: AÑO DE 1798, que viene a coincidir con todo un programa de reparaciones menores en la ermita. Programa que encontramos nuevamente en Nuestra Señora del Cueto, como lo pone de manifiesto la presencia de una inscripción esgrafiada sobre la capa de enlucido de cal morena en la trasera del templo, la cual reza en letra cursiva: *Yzose es [...] / para año [...] 1750 siendo [...]*.

Por su parte, la ermita del Cristo del Monte de Alaraz conserva toda una ristra de fechas en las que se llevaron a cabo reparaciones sobre la ermita: 1659, 1985, 1991 y 2017, si bien se trata de inscripciones todas ellas modernas sin mayor interés.



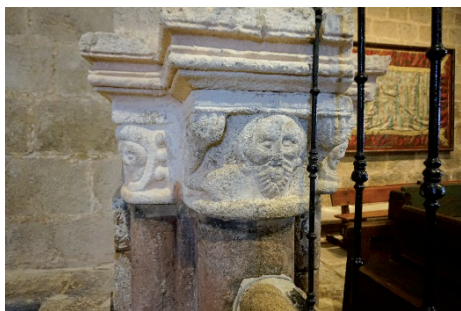
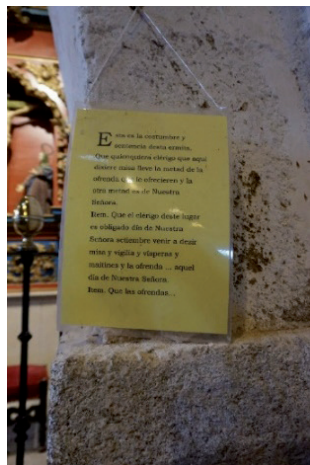
Portada de la ermita del Cristo del Monte con diversas inscripciones que datan las reparaciones del templo.

El santuario de Nuestra Señora de los Reyes, en Villaseco de los Reyes, uno de los más antiguos de la provincia, como vimos, conserva restos de una interesante decoración pictórica al interior, que está relacionada con las pinturas del occidente de las provincias de Zamora (Sayago) y Salamanca (Las Arribes). Al exterior posee algunos retazos decorativos que amenizan la parquedad de los sólidos lienzos con que está levantado el templo, en especial algunas decoraciones incisas de tipo geométrico y vegetal dispuestas sobre un suave encalado blanco. En primer lugar, en la zona de los pies y sobre el arco de entrada se dispone una cartela con inscripción dedicatoria flanqueada por cuatro esquemáticas «cabezas cortadas» en relieve⁹², una iconografía universal que encontramos desde la prehistoria hasta nuestros días, como ha puesto de manifiesto recientemente Francisco Gracia Alonso (2017) y que vienen siendo interpretadas como verdaderos símbolos de poder; aunque se han analizado desde diferentes ópticas relacionadas con el sometimiento por parte de ciertos grupos poblacionales, como ocurre con las cabezas cortadas de musulmanes en la iconografía cristiana (Monteira, 2005). Durante la Edad Media las representaciones de cabezas suelen contar con un elevado valor simbólico, como lo pone de manifiesto el hecho de que «la cara del ombre la fizo Dios a su semejança e por ende ningund juez non debe penar en la cara» (Rodríguez García, 2008), erigiéndose en elementos protectores cuya presencia encontramos, andando el tiempo, en la arquitectura popular, caso de los *escupajudíos* de las chimeneas riojanas (Cruz, 2016b) o como *motilones* en las ventanas y puertas de la arquitectura pirenaica (Biarge y Biarge, 2000), símbolo además de gobierno, orden y del principio activo (Navarro, 2018: 73).

Por su parte, sobre la puerta de acceso del lado de la epístola, se dispone una pintura al fresco que representa la figura de la Virgen con el Niño sobre campo de estrellas, flanqueada por sendos motivos geométricos y vegetales, inscritos en otros tantos recuadros, todo ello rebordeado por una cenefa de rombos, pintada en color rojo, naranja y verde, propio del arte parietal de los siglos XVI y XVII. Finalmente, contamos en la ermita de Nuestra Señora del Castillo de Yecla de Yeltes con una noticia recogida en la prensa histórica por el siempre prolijo García Boiza, quien menciona algunas inscripciones realizadas a lápiz sobre el encalado de la ermita que rezaban⁹³: «Birgen bendita, tepido de coracón quele des una buena madre para mi niña isabelita» o «María, Madre mía / Guárdame de todo Pecado / y Mala compañía», actualmente desaparecidas y que cabe poner en relación con frases de tipo petitorio muy habituales en ermitas y santuarios de buena parte de la península ibérica.

⁹² Cabezas que volvemos a encontrar en el interior del templo, esta vez formando parte de una serie de capiteles que se encuentran en el arco de Gloria y que representan bustos barbados y rostros imberbes de aspecto grotesco.

⁹³ Antonio García Boiza: «Tres días en Yecla», *El Adelanto*, 30 de junio de 1909.



Pinturas y elementos decorativos de la ermita de los Reyes.



Toza fechada que se abre al cementerio desde el atrio y pintura de la puerta sur dela ermita con la Virgen con el Niño.

Aunque no es lo habitual, los santuarios y las ermitas fueron lugar de enterramiento, como lo pone de manifiesto la presencia de sendos camposantos en los santuarios de Nuestra Señora del Cueto y de Nuestra Señora de los Reyes, cuyo uso viene a coincidir con la práctica de enterrar en los templos parroquiales, tanto en el interior *–ad sanctos–* como en el exterior *–extra ecclesiam–*, una práctica de origen medieval que paulatinamente vino a desaparecer después de que Carlos III, en el último tercio del siglo XVIII, decidiera sacar de las iglesias a los muertos, iniciativa oficial que, si bien tendía a mejorar las condiciones higiénicas del vecindario, chocaba con la dura realidad de la costumbre, tan arraigada que no fue hasta bien entrada la centuria siguiente cuando dichos muertos comienzan a salir de manera generalizada de los núcleos urbanos a los cementerios extramuros (Santonja Cardona, 1999: 34). La presencia de cementerios en el Cueto y los Reyes atiende al deseo por parte de los cofrades y demás devotos de ser enterrados cerca de la imagen. Para el caso de Villaseco de los Reyes nos encontramos ante el cementerio de dicha población, del cual curiosamente Juan Antonio Ruano Ramos no da más detalle que las obras de ampliación que se hicieron en el mismo en el año 1972 y la referencia a enterramiento de niños sin asistencia del párroco tiempo antes de pavimentar la ermita, seguramente en el siglo XVI, si bien pronto se ordenó que asistiera a dichos enterramientos, al menos, un clérigo bajo pena de que el ermitaño de turno pagase 500 maravedíes. Un documento del visitador eclesiástico fechado en 1599 informa de que los vecinos de Villaseco, por no pagar nada a la iglesia de la localidad, mandaban enterrar en la ermita; ordenaba además que se pagase por la sepultura en la capilla mayor cien maravedíes y algo menos si lo hacían en el cuerpo de la iglesia (Ruano, 1981: 36), datos que confirman que, a todos los efectos, la ermita funcionó como lugar de enterramiento habitual hasta que se levantó, adosado a ella por la parte de la cabecera, el cementerio que data del siglo XIX. En el caso del Cueto, las noticias son más escuetas ya que tan solo tenemos noticias de que fue un lugar de enterramiento preferido por ciertas personalidades originarias del mundo de la dehesa y, especialmente, del toro, en

cuyas mandas testamentarias dejaban por escrito su deseo de ser enterrados cerca de la imagen a la que tenían una gran veneración. En otros casos, encontramos enterramientos dentro del propio santuario, como ocurre en el santuario del Cristo de Cabrera, el cual, como podemos recordar, había sido parroquia bajo la advocación de la Virgen de la Cabeza. En este caso, encontramos en la actualidad dos enterramientos privilegiados en la capilla de la Virgen del Carmen, que se encuentra cerca del crucero, por el lado de la epístola. En este espacio podemos observar dos sencillas sepulturas que cobijan los cuerpos de María del Pilar Sánchez Tabernero de Prada, hermana del tercer marqués de Llen, fallecida el 7 de julio de 2003, y de Vicente Charro de Murga, ganadero creador de la ganadería *Charro de Llen*, enterrado años antes, en concreto el 4 de julio de 1993. Dichos personajes habían ofrecido a las monjas carmelitas que vivían en el convento de las Batuecas, poco después de la Guerra Civil, que permitieran ocupar dicho convento a una comunidad de padres carmelitas descalzos a cambio de que ellas sirviesen a la ermita de Cabrera; dichos Vicente Charro Murga⁹⁴ y su mujer, Pilar Sánchez Tabernero de Prada, habían donado la propiedad del solar del convento anejo a la construcción sagrada de Cabrera, de su huerta, así como de todo el terreno adyacente al mismo.

Las casas de la cofradía, la comunidad y el santero suelen ser dos ámbitos de cierto interés en los santuarios salmantinos, por cuanto representan buena parte de la vida cotidiana de estos edificios sagrados, lugar para su gobierno y cuidado y residencia habitual de la figura del santero, la cual en algunas ocasiones, como ha ocurrido tradicionalmente en Valdejimena, permite acercarnos al mundo de los objetos de devoción, como veremos a continuación. Aunque en la actualidad estas dependencias no suelen revestir mucha importancia aun cuando las seguimos encontrando en buena parte de los santuarios de la dehesa salmantina, formando parte de la misma construcción que el santuario (Valdejimena, Cueto...) o en las inmediaciones del edificio sagrado (Buenamadre, Reyes, de la Peña del Castillo), contamos en algunos casos con noticias acerca de las mismas, sobre todo gracias a los datos que arrojan sus historiadores locales. En el caso del santuario de Villaseco de los Reyes, Ruano da cuenta de un documento fechado en 1798 en el cual el beneficiado de Villaseco nombraba ermitaño a Sebastián Calvo, vecino de dicha localidad. Como se expone en los documentos, sus obligaciones eran tener encendida a todas horas la lámpara de Nuestra Señora; ayudar a misa; hacer el toque de oración al anochecer; tener abierto el templo todos los domingos y días de fiesta todo el año, aunque especialmente los días de Cuaresma, Pascua y días solemnes, así como «dar dos pollos al señor Beneficiado el día de Santiago por ser así costumbre». A cambio, el ermitaño tenía derecho a dos fanegas de centeno, doce reales, la casa donde ha de vivir, los dos cortinos contiguos a dicha casa y

⁹⁴ Charro de Murga es el creador de la ganadería *Charro de Llen*, cuyos toros siguen pastando en el entorno del santuario.



Cementerio de Villaseco, con las tumbas más antiguas junto a la cabecera, acceso al cementerio del Cueto y tumbas en Cabrera.

todas las alcabalas que era costumbre hasta ese momento (Ruano, 1981: 31). Este dato, que se puede hacer extensivo al resto de los santuarios charros, ofrece una instantánea viva de uno de los personajes en torno a los que basculaba buena parte de las prácticas religiosas populares. Hay que tener en cuenta que la figura del santero o ermitaño ha sido de vital importancia en el mantenimiento no solo del decoro de la ermita, sino también de la devoción por medio de la habitual petición de limosnas, acompañados de una imagen de bulto o por medio de cuadritos de devoción de hechura popular, personajes que además solían vender estampas de escaso valor. Aunque en la provincia de Salamanca han sido muy habituales hasta nuestros días, tal vez los más conocidos han sido los del santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia y, sobre todo, los de Valdejimena, algunos de los cuales se dedicaron a lo largo de los siglos XIX y XX a elaborar unas sencillas capillas domiciliarias, de hechura muy modesta, verdaderas obras del denominado *arte povera* que tratamos más adelante.

La presencia de estos necesarios anejos a las construcciones sagradas, transformadas en algunos casos en tiendas de recuerdos de la imagen titular y que, en otro tiempo, se solían vender en puestos ambulantes en las ferias⁹⁵ que se formaban en las romerías y que en la actualidad apenas tienen ya cabida. Aunque los *souvenirs* sagrados que se ofrecen en los pequeños locales habilitados para su venta (presentes aún hoy en día en Valdejimena⁹⁶ y Cabrera⁹⁷) siguen siendo un atractivo para los devotos que se acercan al santuario, la tradición ha ido languideciendo paulatinamente y la actualidad del fenómeno es un pálido reflejo de una actividad editorial, artística (artesanal casi siempre) y devocional que ocupaba a muchas personas, no solo santeros, sino editores, cereros, orives, pintores de cuadros de devoción⁹⁸, etc.



Libros sobre el santuario y pequeños objetos de recuerdo en el templo de Valdejimena.

⁹⁵ En 1945 los puestos de la romería de Nuestra Señora de Valdejimena, localizados «[...] alrededor de la iglesia, un espacio libre de arbolado es el sitio donde se establecen los puestos de mil golosinas en los días de romería». El periodista del momento habla de la venta de botijos, faroles, regaderas, cantarillos, cazos, canastillos que se venden en estos días de celebración. *El Adelantado*, 4 de octubre de 1945.

⁹⁶ Aunque en Valdejimena existe una tienda que ofrece novenas, algunas de las historias del santuario que redactó en su día Sánchez Vaquero, rosarios, escapularios o estampas, lo habitual es que el día de la fiesta se vendan estos pequeños objetos de devoción dentro de la iglesia por parte de algún miembro de la cofradía.

⁹⁷ Por su parte, en el santuario de Cabrera existe una tiendecita que ofrece, entre otros objetos, estampas, novenas, escapularios o productos que elabora la comunidad religiosa que habita en el lugar. El día de la romería se editan, desde hace un tiempo, unos sencillos calendarios con la imagen del Cristo que reparte una de las mayordomas.

⁹⁸ Tal y como apunta Cea, los documentos mencionan los conceptos de *pintura* o *hechura de pincel*, *lienzo pintado*, *pañó de pintura*, *sábana pintada*, *cuadro*, *estampa*, *papel*, *lámina*, *vitela*, etc., que suelen atender no solo al concepto de lo propiamente representado (el concepto iconográfico), sino a su materialidad, materialización y a las propias técnicas (Cea, 1993: 219).



Estampas y/o calendarios que se obsequian, hoy en día, a los visitantes el día de las romerías.

Uno de los rasgos que quizás más puedan llamar la atención de los santuarios de la dehesa salmantina, en especial de Cabrera y Valdejimena y, en menor medida, Cueto y el resto de las pequeñas ermitas charras, es la producción de objetos que inunda el mercado devocional salmantino desde el siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XX. Estos objetos vienen a cubrir varias necesidades de carácter individual no solo devocional, sino en determinados casos de incremento patrimonial familiar (Cea, 1993: 213), en un claro deseo de hacer privadas las devociones públicas; efecto que ocurre justo al contrario cuando se trata de los exvotos (*ibidem*, 270), de los cuales contamos con interesantes ejemplos en los santuarios salmantinos, especialmente en Valdejimena (Hernández Jiménez, 2014), Cabrera⁹⁹, ermita del

⁹⁹ En el santuario del Cristo de Cabrera se documenta alguna indumentaria donada como exvoto, especialmente algún vestido de novia. Como vimos anteriormente los exvotos de indumentaria eran muy frecuentes en el templo, tal y como recoge *El Salmantino* el 5 de noviembre de 1918.

Cristo de la Laguna¹⁰⁰, Nuestra Señora del Castillo¹⁰¹ o en el Cueto¹⁰², si bien se trata de un fenómeno en clara regresión.

La relativa variedad de objetos de devoción no solo atiende a ciertas necesidades personales, sino también a las modas del momento, organizadas desde patronatos sustentados por cofradías como la del Santísimo, Rosario, Veracruz o Ánimas; desde las órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, carmelitas, etc.), o la Iglesia a través de su influencia diocesana por medio de bulas y privilegios. No obstante, va a ser el pueblo llano quien elija las devociones del momento, motivado por muchas causas que no atienden exclusivamente a la influencia de la diócesis, de la orden religiosa o de la cofradía más pujante, sino a otras causas que suelen atender a una suerte de «adiciones razonadas», como lo denomina Cea (1993: 287), asentadas en la necesidad de acogerse a la protección de una imagen, habitualmente las que se encuentran más cercanas al devoto no solo física, sino también espiritualmente.

En este sentido, los santuarios eran un foco permanente de devoción en el territorio, para lo cual no solo se valió del carácter atrayente de la imagen y su valor protector y taumatúrgico, sino que se vio reforzada por todo un elenco de objetos que además de reproducir como *verdaderos retratos* la imagen titular del templo, rinden a través de cierto número de indulgencias una protección a la casa, cuando se trata de cuadros, escaparates o estampas de cierto tamaño, o al individuo cuando esta se representa en forma de medalla, joya o estampa de menores dimensiones.

Vendidos en las romerías y santuarios o elaborados por artesanos especializados o por los propios santeros, encontramos en la dehesa salmantina, como hemos apuntado, objetos seriados (estampas, medallas, medidas, cuadros...), objetos de encargo (exvotos) y objetos artesanos (capillas domiciliarias) que enriquecen el panorama de la cultura material, especialmente de ciertos santuarios como el de Nuestra Señora de Valdejimena, el cual elaboró a lo largo de los siglos XVIII a

¹⁰⁰ Se conservan en esta pequeña ermita situada en Aldehuela de Yeltes una pequeña colección de exvotos de cera que representan manos, pies, piernas, cabezas y otras partes del cuerpo. Una desdibujada fotografía de Guzmán Gombau publicada en *El Adelanto* muestra una buena colección de exvotos de diferentes materiales –cera, cuadros, fotografías, trenzas de pelo, etc.–, muchos de los cuales han desaparecido (Javier Montillana, «Por tierras de Ciudad Rodrigo. Al pasar junto a la ermita del Cristo de la Laguna», *El Adelanto*, 5 de julio de 1950).

¹⁰¹ Antonio García Boiza hace referencia a exvotos en la ermita situada en el *Lugar Viejo* de Yecla de Yeltes. «Tres días en Yecla», *El Adelanto*, 30 de junio de 1909.

¹⁰² En la ermita de Nuestra Señora del Cueto se han depositado a modo de exvotos algunos trajes de luces (Blanco, 2017), así como el manto azul de la Virgen, bordado en plata, el cual «[...] fue confeccionado a base de un valioso y artístico capote de paseo que regaló a la Virgen del Cueto, al retirarse de la profesión Juan Mari Pérez Tabernero» (*El Adelanto*, 14 de mayo de 1948). Este periódico recoge, además, la noticia de que «[...] dos piernas y dos brazos de cera, aumentaron tras el camarín, el gran número de exvotos de la Virgencita Morena». *El Adelanto*, 26 de marzo de 1946.

mediados del XX un importantísimo conjunto de piezas de devoción que inundaron no solo los mercados locales, sino también los de las provincias de Salamanca y Ávila y que alcanzaron, eventualmente, provincias tan alejadas como las del occidente de Andalucía. En el caso del Cristo de Cabrera también se produjo un notable caudal de materiales, especialmente estampas y fotografías sobre cristal, si bien en menor cantidad que Valdejimena que, junto al santuario de la Peña de Francia, fueron los principales emisores de objetos devocionales de toda la provincia, en parte gracias a la labor promotora de la orden de los dominicos¹⁰³. En el resto de ermitas y santuarios, esta producción de objetos devocionales se ha reducido tradicionalmente a la producción y venta de pequeñas estampas y novenas que no alcanzaron el éxito de los santuarios mencionados¹⁰⁴.

Como venimos apuntando, el caso del santuario de Nuestra Señora de Valdejimena es paradigmático de la presencia generalizada de objetos devocionales no solo en buena parte de las comarcas de la provincia de Salamanca, sino en las provincias vecinas e incluso fuera de la comunidad, en buena medida debido a la difusión que los pastores trashumantes propiciaron de ciertas devociones. Los objetos devocionales de la imagen de Nuestra Señora de Valdejimena no solo se redujeron a la producción de estampas, sino que el santuario o los propios devotos encargaron la impresión de pliegos de cordel, novenas, fotografías, etc., casi siempre acudiendo a unos mismos modelos que se repitieron, especialmente, a lo largo de buena parte de la segunda mitad del siglo XIX hasta los primeros compases de la centuria siguiente. Era muy común tener en el altar privado de cada casa un grabado calcográfico de la Virgen de Valdejimena, firmado por Antonio Rodríguez Cabracán, pintor y grabador que siempre estuvo ligado a la Escuela de San Eloy de la capital charra (García Catalán, 2016: 241), artista que también grabó el *Verdadero Retrato de Nuestra Señora de la Peña de Francia*, cuya estampa era frecuentemente llevada por los trashumantes en humildes hechuras

¹⁰³ Esta orden tuvo una importante labor comercial de este tipo de objetos de devoción. En el santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia de su advocación encontramos no solo el conocido grabado de Prieto, de mediados del siglo XVIII, sino una estampa popular de mediados del siglo XIX obra del conocido grabador salmantino Cabracán, quien grabó además algunas de las más conocidas xilografías y calcografía de Nuestra Señora de Valdejimena. Algunos orives y lamineros salmantinos también fundieron numerosas medallas de Nuestra Señora de la Peña de Francia que encontramos, desde el siglo XVII en adelante, en la joyería popular serrana (Cea, 1993; Herradón, 2005). También en el segoviano santuario de Nuestra Señora de Nieva, buena parte del sustento de la comunidad dominicana se asentaba en la venta de estampas, pliegos, medallas y placas de pizarra labradas con la imagen de la Virgen y con el escudo dominicano en su reverso.

¹⁰⁴ La recolección por nuestra parte de este tipo de sencillos objetos devocionales se ha reducido a calendarios con la imagen de la Virgen o Cristo venerado (Cabrera, Valdejimena, Nuestra Señora de la Peña del Castillo, Nuestra Señora de los Reyes...) que los mayordomos y mayordomas reparten entre los devotos el día de la fiesta.

de hojalata que estos colgaban a las puertas de los apriscos para prevenir peligros al ganado (Cea, 1992: 126).

Las estampas de Valdejimena firmadas por Cabracán, fechadas entre 1854 y 1856¹⁰⁵, muestran la imagen de la Virgen con el Niño dentro de un arquillo que seguramente representa su camarín, dentro de una orla de motivos geométricos o de columnillas. La imagen de la Virgen de Valdejimena tuvo, empero, un notable éxito dentro del género de los papeles populares de devociones que han sido encuadrados por Botrel dentro de un subgénero de papeles de «usar y tirar». Todos estos papeles impresos sirvieron «para leer, pero también para algo más» (Ortiz, 2000: 149); estampas, novenas, triduos, septenarios, quinaros y todo un largo etcétera de escritos que engloba la literatura de devoción se encuentran acogidos dentro del género de cordel, en un macrogénero que el autor francés J. F. Botrel dio en llamar en su día *literatura de colportage* (Botrel, 1993). En este tipo de literatura, tal y como lo ha definido el autor, se encuentran una encrucijada de textos, formas y prácticas que no se pueden dissociar de su contexto popular. El género de cordel se erige, en palabras de la profesora Carmen Ortiz, en un *producto con funciones muy diferentes a la de los libros de literatura*. Pone el acento en la asociación de este género con lugares que tienen que ver más con la función que desempeña cada papel que con su categoría de impreso, tal y como ocurre con la venta de estampas en los santuarios. Por ello esta literatura de cordel se nos muestra más bien como un compendio de géneros que varían en función del contexto en el que los encontremos. Para entender la idiosincrasia de los papeles de devoción, es preciso ofrecer unas breves pinceladas de las características generales de este tipo de literatura. Ortiz listó, en su día, una serie de caracteres que definen este género:

1. Está formado por algo más que las relaciones de sucesos y los romances de ciego, donde el trasunto literario es solo parcial.
2. Este tipo de papeles pueden ser llamados «libros de analfabetos». En este caso las representaciones iconográficas no son secundarias, sino que son parte principal de la obra; los textos desempeñan una función variada y diferente a la de la propia lectura.
3. El tamaño de las obras se encuentra en función de costes, precios y contextos. El aspecto de la impresión se relaciona con su bajo precio; al respecto: «[...] ni en la fabricación, ni en la distribución, ni en la función que cumplen, los pliegos se parecen a los libros; tampoco en su consideración como elemento patrimonial» (Ortiz, 2000: 151).
4. Este tipo de impresos se erige en algo más que literatura: «Es parte de una cultura, una subcultura [...] pero no necesariamente una contracultura;

¹⁰⁵ La plancha de 1856 salió de la imprenta Oliva, de la capital salmantina.

son los códigos morales y estéticos de una colectividad, pero también sus creencias y sus conocimientos, su visión del mundo en suma» (*ibidem*, 152).

Los impresos de carácter piadoso que circularon de mano de las clases casi siempre más humildes cuentan, en suma, con una serie de características formales que Ortiz cifra en las siguientes (*ibidem*, 160-161): en primer lugar, se trata de impresos que cuentan con una variada nómina de usos y funciones. Es además un material textual e icónico que afecta a todos los intereses y a todos los integrantes del grupo que lo consume. En tercer lugar, los textos de los papeles piadosos son los más fácilmente descifrables por un público eminentemente iletrado donde sus funciones y usos se encuentran en relación con una serie de necesidades tales como las mágico-religiosas, prácticas de medición y control del tiempo para cuyo aprendizaje a veces no se precisaba su lectura. Finalmente, aunque en este tipo de papeles no se prescinde casi nunca de elementos de carácter estético, más que intervenir en fenómenos de creación o transmisión literaria se trata de elementos fundamentalmente prácticos. Una de las características fundamentales del género de cordel y sobre todo de la literatura de carácter devocional es su heterogeneidad y amplia variedad de formas, hecho que le otorgó una gran difusión, todo ello unido al escaso coste de las tiradas de este tipo de papeles. Tradicionalmente los tipos de la literatura devocional se han venido agrupando en tres grandes conjuntos que Ortiz recoge en estampas, tales como aleluyas, recibos de cofradías, recuerdos de visitas a santuarios o estampas sueltas repartidas por pedigüños y ciegos; papeles mágicos, como nóminas, cartas del cielo o libros de adivinación y pronósticos, y, finalmente, papeles para aprender y jugar. No obstante, el abanico tipológico de este tipo de impresos fue a lo largo de los siglos XVII al XX variadísimo.

Dentro de este género podemos mencionar una estampa que reza: *Nuestra Señora de Valdejimena. Abogada de las horas menguantes, aires corruptos y mordeduras de perros rabiosos*, salida de la imprenta de José Atienza, hacia 1861, que estaba sita en la calle de la Rúa, número 45¹⁰⁶, que representa la imagen con la Virgen y el Niño en su altar, en el que dos angelotes descorren unas cortinas. Bajo esta imagen, una representación de un personaje a la carrera perseguido por un perro, un motivo característico de esta imagen –no en vano es abogada contra la mordedura de perros rabiosos– y que no deja ser una suerte de emblema que encontramos en pliegos de cordel y medallitas¹⁰⁷. Es curioso indicar como a los pies

¹⁰⁶ La imprenta de José Atienza tuvo una importante labor editorial a mediados del siglo XIX, editando la conocida *Crónica de Salamanca. Revista de Ciencias, Literatura y Artes*, así como un importante número de obras menores.

¹⁰⁷ Cabe recordar que la advocación de Nuestra Señora de Valdejimena contra la rabia era el talismán, tal y como recordaba Antonio García Boiza, de romeros, peregrinos y pastores, quienes solían dejar, como limosna, algún cordero de los que se decía en tiempos: «Se ven en esta piara más señales que en la de la Virgen de Valdejimena».

de la imagen se representa el escudo de la orden de los dominicos, circunstancia que nos lleva a pensar que la imagen que se empleó en la imprenta de Atienza es reaprovechada de otra estampa, como suele ser habitual en este tipo de papeles piadosos populares. En este sentido, conocemos un pliego de cordel conservado en el Museo Etnográfico González Santana de la ciudad extremeña de Olivenza, dedicado a la Virgen del Rosario, fechado hacia 1859 y que narra un milagro de dicha Virgen, el cual precisamente fue impreso en esta fecha en la imprenta salmantina de Atienza, hecho que confirma este continuado reaprovechamiento, sin mayores problemas, de tacos xilográficos para los papeles piadosos que se encargaban a estas pequeñas imprentas de capitales de provincia.

Parece que la Virgen de Valdejimena, como ocurría con otras devociones, contó a lo largo de buena parte del siglo XIX con cierto éxito como lo pone de manifiesto la recurrente presencia en los pliegos de cordel, en los que encontramos unas *Alabanzas* impresas en la imprenta madrileña de Marés¹⁰⁸ o la imprenta bejarana de Raullet¹⁰⁹, donde, aunque en ambos casos se trata de un mismo texto, en el primero se emplea un taco xilográfico que no se corresponde con el de la imagen de la Virgen de Valdejimena, en tanto que el segundo se trata de una xilografía de carácter puramente popular que parece ser una copia muy esquematizada de la que se reproduce en las estampas de Atienza. Finalmente conocemos un pliego de cordel que recoge un milagro que obró la imagen a unos niños en el caserío de Ituero, situado en el partido de Ciudad Rodrigo¹¹⁰. Estampas que no solo servían para ser colgadas en sencillos marcos en las alcobas, sino que también eran llevadas encima, a modo de amuletos personales y como objeto para pedir como recoge la prensa del momento: «Dicen de Peñaranda que en la semana anterior falleció en el pueblo de Gimialcón una pordiosera que andaba de pueblo en pueblo pidiendo limosna con una imagen de la Virgen de Valdejimena, encontrándose entre sus ropas la no despreciable cantidad de dos mil duros»¹¹¹.

Aunque el santuario de Nuestra Señora de Valdejimena inundaba en el siglo XIX el mercado devocional salmantino con estos productos impresos, otros santuarios encargaban la impresión de estampas o cuadritos de devoción para uso de los devotos, caso del Cristo de Cabrera del que tal vez una de las representaciones más

¹⁰⁸ *Alabanzas de la Santísima Virgen que con el título de Nuestra Señora de Valdejimena se venera en su santuario de la provincia de Ávila*. Imprenta de Marés, sin fecha.

¹⁰⁹ *Alabanzas de la Santísima Virgen que con el título de Nuestra Señora de Valdejimena se venera en su santuario de la provincia de Ávila*. Imprenta de Raullet, sin fecha.

¹¹⁰ *Nuestra Señora de Valdejimena, abogada de las horas menguadas, aires corruptos y mordeduras de perros rabiosos. Milagro que esta reina soberana ha hecho con un niño y una niña por llevar su estampa en este año*. Sin lugar ni fecha de edición.

¹¹¹ *El Adelanto*, 27 de marzo de 1901.



Grabado de Valdejimena. Colección de los autores.

conocidas sea una cromolitografía, de principios del siglo XX¹¹², que representa el cristo crucificado del tipo del Cristo de Burgos, de cuatro clavos con faldellín largo y cintas colgadas en los brazos de la cruz. Bajo este se encuentra una cartela que describe la imagen y las indulgencias ganadas al rezar delante de su efigie¹¹³; se trata de una imagen que se encuentra presente en buena parte de las casas de la dehesa salmantina, especialmente en el entorno de las poblaciones de Vecinos y Las Veguillas, donde aún hoy en día las podemos observar en algunas alcobas. Se da la circunstancia de que los santuarios de Cabrera y Valdejimena y, en menor medida, el resto también se fueron adaptando a los nuevos medios de reproducción artística y así a partir de la primera década del siglo XX en adelante las estampas y los pliegos fueron siendo paulatinamente sustituidos por fotografías y postales cuyo alcance era indudablemente mayor que los papeles populares. En este sentido es interesante destacar como, junto con la estampa cromolitografiada descrita, el santuario de Cabrera vendía unas fotografías, de autor desconocido, montadas en sencillos marcos de cristal

¹¹² Datada a partir de la referencia de Julián de Diego García y Alcolea, obispo de Salamanca, entre 1913 y 1923.

¹¹³ *Retrato de la imagen del Santo Cristo de Cabrera que se venera en la Ermita de su nombre en la parroquia de Llen. El Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de Salamanca, Dr. Julián de Diego García y Alcolea, ha concedido 50 días de Indulgencias al que rezare devotamente un credo delante de esta imagen.*

que reproducían no solo la imagen del Cristo, sino la cartela con las indulgencias que el entonces obispo de Salamanca ofrecía por rezar un credo delante de la imagen. Está claro que el marketing no se encontraba reñido con la devoción.

Dentro de este repaso que estamos realizando por los productos de devoción de los principales santuarios de la dehesa charra, no podemos olvidar otros objetos que de manera más excepcional circularon, tales como cuadros con la imagen de la Virgen sobre cristal pintado y, sobre todo, las capillas que santeros y ermitaños elaboraban con materiales humildes, en un verdadero alarde de objetos de *arte povera* algunos de los cuales, afortunadamente, han llegado hasta nuestros días, que incluso se encuentran custodiados en algunos museos etnográficos (VV. AA., 2003: 204). Nos encontramos ante sencillos escaparates cerrados con portezuelas y dotados en algunos casos de una caja limosnera en su base¹¹⁴; están elaborados con materiales cotidianos y suelen reproducir la imagen de la Virgen con el Niño en su altar, flanqueados por ángeles y querubines, bajo la cual se representa en un cristal pintado, a modo de cuadrito, la representación de un perro y la leyenda: «Abogada de la ravia y la peste» y por la hechura parece obra popular del siglo XIX. Aunque se trata habitualmente de obras anónimas, tenemos la fortuna de conocer el autor de una de estas capillas-escaparates, en este caso un ejemplar, en el que el autor ha incluido la representación de dos milagros de la Virgen a modo de exvotos que flanquean la imagen. En la cartela que se encuentra en el pie de esta, una inscripción apunta: «Santísima Virgen de Valdegimena, abogada de la hidrofovia y la peste por Mariano Gail en Martínez, partido de Piedrahita, provincia de Ávila». Aunque estas capillas fueron empleadas por los santeros para pedir limosna, algunas de ellas llegaron a depositarse en el propio santuario como exvoto, como ocurre con un escaparate fechado en 1892 que bajo el mismo tipo iconográfico que el resto de las capillas conocidas conserva una inscripción que da cuenta del milagro que la imagen realizó sobre un niño de Alba de Tormes. Dicha inscripción reza: «Nuevo y portentoso milagro obrado por esta Virgen en la persona del niño Atilano Sánchez Gil, de once años de edad, natural de la villa de Alba de Tormes, el día 26 de enero del año 1892, a consecuencia de haber sido mordido por un perro rabioso. Los padres del niño dedicaron este recuerdo en honor de gracias a esta soberana y excelsa Virgen» (Hernández Jiménez, 2014: 154). Milagros que también realizaba la Virgen del Cueto, como el que propició al *Tío Eusebio*, a quien curó de una parálisis¹¹⁵.

¹¹⁴ La capillita de la Virgen de Nuestra Señora de la Peña del Castillo, de Encina de San Silvestre, se nos presenta como una cajita de hoja de lata con portezuelas de latón, en cuyo interior muestra la imagen de la Virgen en filigrana de plata, sobre una tela de color azul y protegido el frente con marco de madera labrado con una labor popular de motivos vegetales coronado por la filacteria que contiene el AVE MARÍA, de hechura popular, posiblemente de finales del siglo XIX o principios del siglo XX.

¹¹⁵ La prensa de la época hacía referencia además a como dicho personaje «[...] recordaba sus años mozos. Las fiestas y las rondas; la romería de la Virgen del Cueto, donde no le ganaba ningún



Capilla de Valdejimena. Colección de los autores.

Otro de los objetos de devoción que tuvo un notable éxito en los santuarios salmantinos fueron las medallas, especialmente en los de Nuestra Señora de la Peña de Francia y Nuestra Señora de Valdejimena, los cuales, desde al menos finales del siglo XVII o principios del XVIII, mandaron elaborar a orives locales pequeñas medallitas de devoción de plata, que solían ir colgadas en dijes, vueltas y rosarios de la joyería serrana (Cea, 2022). El caso de Valdejimena es curioso porque, dentro de los santuarios de la dehesa salmantina, desde el siglo XVIII en adelante permitió la elaboración artesanal, producción que se ha perpetuado prácticamente hasta nuestros días y que, curiosamente, ha tenido una notable difusión peninsular en virtud de su aparición en territorios tan alejados como las tierras extremeñas o andaluzas, gracias a la difusión que tuvo esta advocación entre los pastores, especialmente los trashumantes.

Como tratamos de abordar en su día (Cruz, 2015: 128-129), el *Diccionario de Autoridades* (1726) define la palabra medalla como «la pieza de metal en que se ve la efigie de algún Santo o Santa, o se representa algún misterio de nuestra Sagrada religión [...]»; este tipo de piezas de hechura humilde es uno de los más comunes elementos dentro de la familia de la joyería popular –conocida en Cataluña como arte de *mazonería*– que orives y lamineros vendían en romería y ferias y a los que determinadas órdenes religiosas (la de los dominicos con mayor profusión) encargaban para distribuir en sus conventos o en los santuarios que

guapo a ceñirse la faja de charro lígrimo, ni a tirar el marro, ni a llevar el estandarte a la cabeza de la procesión por entre los encinares, manteniéndolo erguido sobre la palma de la mano y hasta ¡una vez! sobre el hombro, causando admiración de todos los romeros. Ni había un mozo que le igualase en los “jijeos” [...]. *El Adelanto*, 26 de marzo de 1946.

se encontraban bajo su custodia. Desde el siglo XVII hasta bien entrado el siglo XX estos adornos/amuletos están en todos los estratos sociales como objetos de aderezo personal, pero también como piezas de culto y protección, circunstancia que llevó a estar presentes en buena parte de los ciclos y rituales anuales.

Se documentan en el complejo mundo de las medallas de tipo devocional dos grandes grupos en función de la advocación, uno en el que se incluyen un heterogéneo conjunto de cultos –Virgen del Sagrario, Alcobendas, Pilar, de la Paz, del Risco, etc.– frente a aquel otro, del que nos hacemos eco en estas páginas, localizado en tierras castellanas –Nieva, Francia, Valdejimena...– que tuvo gran difusión peninsular (Herradón, 2005: 76) gracias sobre todo a los pastores trashumantes, como ya hemos apuntado anteriormente.

Aunque la joyería de tipo popular encuentra su máxima expresión en el contexto del adorno personal donde ofrece unos códigos perfectamente establecidos de valor (económico), belleza y devoción, primó sobre los demás su papel como «armadura contra el mal» manifestado en las múltiples formas que adopta el demonio (y todos los nombres que este adopta) e incluso las inclemencias de la meteorología (Cea, 2005: 87). Estas joyas presentan además rasgos de las tres culturas alimentando así su valor apotropaico, lo que permitió proteger al hombre de la cabeza a los pies y ofreciendo llegado el caso, tal y como ha puesto de manifiesto Antonio Cea (*ibidem*, 88-90), unos atributos específicos que de forma neta definen cada joya ubicada sobre determinadas partes del cuerpo.

La joya de factura modesta elaborada con materiales baratos (cobre o aleaciones como el *orichalcum*, el latón o más modernamente el aluminio), por artesanos locales, jugó un papel fundamental como elemento de protección y devoción perfectamente integrado en los rituales no solo de defensa personal, portándola consigo hasta la tumba, sino colectiva por medio de ciertas prácticas de génesis precristiana como la ocultación en determinados accidentes del paisaje que tenían para el grupo cierto sentido mágico. Encrucijadas, túmulos prehistóricos y majanos rituales fueron ámbitos en los que se depositaron algunas de estas medallas con un sentido claramente protector, asentado en la base de la abogacía de determinadas advocaciones marianas que ostentaron cierto poder sobre la naturaleza (Cruz, 2015). Las medallas son, junto con las cruces, las piezas devocionales más frecuentes de la joyería popular española. Pertenecientes al grupo de las joyas colgantes, este tipo de elementos suelen tener asa para ser suspendidas bien sueltas o formando parte de rosarios y camándulas, suponiendo una variedad tipológica bastante extensa (Salvà Picó, 2011: 297); los tipos habituales son las piezas troqueladas o caladas y las de silueta circular, ovalar u octogonal, algunas de las cuales eran traídas por los romeros tras su peregrinaje a Roma según muestra la leyenda que aparece dispuesta a modo de ceca a los pies de la representación sagrada. Habitualmente este tipo de medallas de hechura más común realizadas en los talleres locales

de *mazonería* solían fundirse en plata o en aleaciones de escaso valor y eran adquiridas el día de la romería formando parte de un amplio comercio menudo en el que encontramos, junto con aquellas, rosarios, estampas de diverso tamaño y calidad, figuras de barro y cacharrería de la más diversa factura, estadales o incluso populares capillitas con las que se obtenían los suficientes recursos económicos para sostener la economía del santuario y la propia del santero, como hemos visto anteriormente, además de mantener el decoro para el culto de la imagen venerada (Cruz, 2015: 130).

Las piezas más antiguas de Valdejimena responden a aquel modelo primitivo de piezas de bronce hechas a molde, silueteadas con la imagen de la Virgen con el Niño sobre creciente sostenido por querubines en su anverso y la leyenda incisa en su reverso E V J MENA, que se solían coser sueltas en zurrones y el interior de la ropa o dispuestas como remate de rosarios, en algunos casos acompañadas de las medallas de la abulense Virgen del Risco y la extremeña Virgen de Guadalupe, en un inequívoco uso devocional por parte de los pastores que solían realizar la trashumancia en el entorno de la cañada de la Plata (Cruz y Escribano, 2013) y de la Soriana Occidental. En este sentido, Antonio García Boiza, a partir de un dibujo de un tal Luciano G., realiza una interpretación lineal de la medalla que llevaban los pastores en sus morrales¹¹⁶, aunque curiosamente el modelo de medalla que reproduce (Virgen con el Niño en el eje de la medalla y no en un lateral) es el que encontramos entre las piezas de la segoviana Virgen del Henar.

A partir del siglo XIX las medallas de Valdejimena simplifican su diseño, dando lugar a piezas ovaladas de sencilla reasa, que presenta en el reverso la imagen característica de la Virgen con el Niño y en el anverso la imagen del perro tratando de morder a un personaje masculino que porta un palo en una de las manos, siguiendo el mismo patrón que el de los pliegos de cordel y las leyendas *Virgen de Valdegimena* en el anverso y las variantes «abogada contra la rabia» o «abogada de la rabia» en la cara opuesta. Se empleaba, en este caso, a modo de un efectivo detente contra la mordedura de perros rabiosos, llevándola consigo en todo momento no solo por parte de las personas, sino también por parte de los animales, en este caso, los perros como lo pone de manifiesto una noticia recogida en el periódico *El Adelanto* que apuntaba el «extravío de una perra carea de ganadero, señas lanuda, lleva collar de material, una medalla cosida de la Virgen de Valdejimena»¹¹⁷.

¹¹⁶ Antonio García Boiza, «Más sobre Nuestra Señora de Valdejimena. Los patronos de la ermita», *El Adelanto*, 8 de noviembre de 1945.

¹¹⁷ *El Adelanto*, 16 de mayo de 1937.



Interpretación lineal de la medalla que
llevaban los viejos pastores
(Dibujo de Luciano G.)

Medallas con la Virgen de Valdejimena e interpretación de la misma. Colección de los autores.

Una de las manifestaciones más genuinas de la religiosidad popular de carácter individual ha sido, sin lugar a duda, el acto de gracias por los favores recibidos por medio de la ofrenda de exvotos, un aspecto bien estudiado desde la antropología (al respecto consúltense los trabajos de Velasco, 1997; Calderón, 2007; Didi-Huberman, 2013), de ahí que no incidamos en un tema de enorme complejidad y amplitud. Uno de los rasgos del exvoto, como apunta Velasco, es que se trata de un objeto visible dentro del juego recíproco de gracias recibidas-ofrenda entregada. Como don, presente o regalo estas ofrendas dan cuenta de ciertos objetivos, entre los cuales se encuentran la propiciación, la reparación y la propia acción de gracias que forman parte de un juego dialéctico en el que la ofrenda *propiciatoria* suele ser previa a la intervención y la *reparatoria* es posterior a una ofensa o abandono del fiel respecto del ser sagrado, pero que puede ser previa a una demanda de auxilio o protección y, después de todo este ciclo, la *acción de gracias* es posterior a la intervención atribuida.

En conjunto, todas estas variantes de la ofrenda dibujan una evidente vinculación con lo sagrado dentro de un juego de «[...] prestaciones y contraprestaciones, dones y contradones, de intercambios de bienes y servicios, que no se definen tanto por la equivalencia de los valores, cuanto por la vinculación misma, por la adhesión, entendida al fin y al cabo como interdependencia» (Velasco, 1997: 27).

Como sigue apuntando este autor, aunque algunas ofrendas son efímeras (como pueden ser las velas de cera), otras son perennes, lo cierto es que en el exvoto no prevalece la materialidad sino, más bien, la propia persona (y personalidad) del devoto que ofrece un don en un momento dado. Aun así la ofrenda es perenne como mensaje para los coetáneos del devoto y para las generaciones venideras, siendo además memoria de los grupos familiares al estar materializada en ciertos objetos, un cuadro, una placa como soporte de la memoria colectiva, los cuales han de contribuir a proyectar la dedicación de los descendientes de aquellos que recibieron los favores, asumiendo en ocasiones un cumplimiento de la deuda adquirida con la deidad, y a la reproducción del culto y la devoción por parte de las comunidades sucesivas de creyentes (*ibidem*, 31).

Desde el siglo XVII muchos de los santuarios españoles se vieron atestados de exvotos, especialmente en aquellos de primer orden como de Valvanera, Monserrat, Guadalupe, La Cabeza o la Peña de Francia, los cuales eran famosos gracias a los poderes milagrosos de sus imágenes (Christian, 1991: 120-130). Otros santuarios y ermitas salmantinas no se quedaron atrás, como ocurre en las ermitas dedicadas al Cristo de Hornillos en Arabayona de Mógica, Cristo de la Laguna en Aldehuela de Yeltes, Cristo de la Exaltación en Gallegos de Argañán, Cristo de la Luz en el monasterio de Porta Coeli de El Zarzoso, o a la Virgen, donde el santuario de Nuestra Señora de Valdejimena ocupa un lugar importante gracias a la presencia de una importante colección de exvotos pictóricos, estudiados en su momento por Margarita Hernández (2014: 146-151)¹¹⁸.

Recogen los exvotos del santuario levantado en Horcajo Medianero, de los numerosos milagros que obró la imagen, especialmente los relacionados con ataques o mordeduras de perros rabiosos, algunos de ellos citados incluso en la propia prensa de la primera mitad del siglo XX¹¹⁹. Los exvotos conservados ofrecen una imagen muy vívida del panorama religioso de los siglos XVII al XIX, gracias a la hiperespecialización que tenía esta Virgen respecto de ciertas enfermedades y accidentes, tales como las mordeduras de perros y otros cánidos portadores de la rabia, hecho que provocó que su fama de imagen sanadora trascendiera las propias comarcas de la Tierra de Alba salmantina y Tierra de Piedrahíta y Valle del Corneja abulenses, espacios donde se localizan la mayor parte de sus devotos, alcanzando su poder taumátúrgico a territorios más alejados como las tierras de Segovia (milagro ocurrido en Ortigosa del Monte en 1717), el Campo Charro central (milagro ocurrido en Vitigudino en 1742), la misma ciudad de Salamanca

¹¹⁸ En *El Adelanto* del 17 de julio de 1928 se hacía mención expresa a las ofrendas que se realizaban en algunos templos salmantinos: «[...] ahí te envían tus exvotos al Cristo de los Milagros y el Cristo de Cabrera, y la Virgen de Tejares, y la Virgen de Valdegimena, y la Virgen de los Remedios, y la Virgen de la Peña de Francia [...]».

¹¹⁹ «[...] solemnísimas y concurridas procesiones, las ofrendas y cumplimiento de exvotos, los danzarines de Valdecarros [...]», *El Adelanto*, 23 de mayo de 1928.

(milagro ocurrido en 1769) donde además debió librar también de los ataques de soldados franceses durante la guerra de la Independencia (Hernández, 2014: 150) o Huerta (milagro fechado en 1829). Tal era la fama de sanadora de la rabia y de los ataques de perros que transmitían la hidrofobia que incluso la prensa local se solía hacer eco cada cierto tiempo de estos acontecimientos¹²⁰.



Dije o remate (¿de rosario?) con las medallas del Risco, Guadalupe y Valdejimena. Colección de los autores.

¹²⁰ «Hoy ha salido para Valdejimena, acompañado de su familia, el joven a quien ayer mordió un perro hidrófobo» (*El Adelanto*, 1 de agosto de 1889). Por su parte, este mismo periódico publica el día 20 de febrero de 1891 la noticia de que «Según comunicado de Palomares de Alba, un perro atacado de hidrofobia, ha mordido a varias personas y algunas reses vacunas. Las personas mordidas y las reses han ido en romería al santuario de Valdejimena».

6.

Antropología e identidad de la dehesa a través de sus devociones populares

La dehesa salmantina ha custodiado celosamente hasta nuestros días todo un rosario de construcciones sagradas cuyas imágenes titulares se han erigido en las guardianas de la religiosidad campesina de buena parte de la provincia. El vasto territorio ocupado por la dehesa no solo ha dado lugar a unas formas muy específicas de explotación económica, de base agroganadera, las cuales han modelado, en buena medida, una configuración espacial propia que se origina en la Edad Media, sino a un patrimonio inmaterial muy específico en el que las prácticas devotas, enormemente arraigadas desde el siglo XVI en adelante, han configurado, en buena medida, la identidad de la religiosidad popular charra.

A lo largo de las páginas que dan cuerpo a nuestra investigación sobre las devociones de la dehesa salmantina, hemos tenido oportunidad de analizar con cierto detenimiento, desde una óptica eminentemente antropológica, las construcciones que capitalizan el paisaje sacro del Campo Charro, su evolución, rasgos morfológicos y evolución y las prácticas devotas que se han desarrollado en torno a ellas, pero, sobre todo, la manera en que se han configurado dichos paisajes sagrados y los modos en que, a través de una ritualidad específica, han llegado a conformar una religiosidad popular propia de la dehesa, sensiblemente diferente a la que podemos encontrar, por ejemplo, en las tierras llanas del norte de la provincia, las sierras del mediodía o los espacios arribeños del poniente, en los cuales, aunque comparten algunos rasgos comunes, se documentan ciertas diferencias, especialmente de naturaleza constructiva.

El estudio que hemos abordado ha tratado de analizar los rasgos por los cuales las devociones de la dehesa salmantina presentan algunas particularidades que la diferencian del resto de la provincia. Investigación que ha acometido el estudio de los santuarios y las ermitas como centros de la espiritualidad charra, desde la óptica de la antropología y, especialmente, del análisis de los paisajes sagrados que conforman y los rituales asociados a los mismos, como hemos apuntado líneas arriba. Para ello hemos seleccionado algunas de las construcciones que, a nuestro juicio, son las más representativas, selección que se ha visto confirmada además por la riqueza de referencias documentales y bibliográficas que tenemos sobre ellas; el caudal informativo que arrojan noticias obtenidas de la prensa histórica, la cual desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la década de los años 60 del pasado siglo mostró un enorme interés por las romerías que se celebraban en torno a ellas, y la propia investigación *in situ* de las romerías que se celebran en la actualidad, que, aunque apenas si son un pálido reflejo de lo que fueron siglos atrás, han seguido manteniendo la personalidad de las celebraciones populares más representativas de la provincia de Salamanca en parte gracias a la asociación que se ha venido haciendo de la triple relación devociones populares-dehesa-toro.

Aunque el estudio se ha abordado desde una óptica eminentemente diacrónica, la investigación ha tratado de tomar el pulso actual de las devociones de la dehesa salmantina, valorar sus permanencias y las transformaciones que están sufriendo a partir del estudio de las romerías, tal vez una de las manifestaciones de carácter inmaterial que mejor permiten documentar la tradición y la modernidad de estas. Este es un aspecto que nos ha interesado abordar con cierta profundidad, aun cuando en la actualidad en las romerías del Campo Charro, como las que se celebran en otros puntos de la provincia o de la comunidad de Castilla y León, asistimos a un cierto declive no tanto motivado por la mayor o menor asistencia de romeros a santuarios y ermitas, como debido a una cierta «estandarización» de los rituales y acciones colectivas que, sin duda, han simplificado la celebración hasta el punto de reducirlas a una mínima expresión, donde priman valores no tanto espirituales como puramente celebrativos, como lo pone de manifiesto —y esto se ha generalizado en buena parte de las romerías peninsulares— la evidente «andalucización» de la fiesta en algunos casos o momentos de la celebración, en cuya génesis han influido numerosos factores y no solo los relativos al abandono del campo y a la necesidad de protección de animales y cosechas. No obstante, y aun a pesar de que pueda dar la impresión de que dibujamos un panorama un tanto oscuro, lo cierto es que en la actualidad sigue existiendo una consolidada devoción popular de la dehesa salmantina, muy arraigada en la provincia.

Observamos también en esta pérdida de valores espirituales y rituales religiosos la falta de interés o de tiempo disponible de los párrocos y sacerdotes que atienden estas ermitas y santuarios. El descenso de devociones hace que un solo cura atienda múltiples parroquias, por lo que estos ya no participan en la fiesta; en las romerías, terminada la misa marchan a otras parroquias a continuar su labor.

Como hemos tratado de poner de manifiesto a lo largo de las páginas de nuestra investigación, la dehesa salmantina configura un territorio con enorme personalidad no solo en lo relativo a su componente natural, sino a las propias dedicaciones económicas que se concitan en dicho territorio y consecuentemente a las maneras en las que la religiosidad se manifiesta. Se trata de un espacio geográfico que ha definido, en cierto sentido, la identidad de lo salmantino, de lo charro, a través de la imagen arquetípica capitalizada por la encina y por la figura del toro, dos de los principales *leitmotiv* de la provincia, los cuales compiten, por su enorme personalidad, con otros espacios fronterizos cuales son las llanuras cerealistas del norte de la provincia y los territorios de la sierra, lugar este donde la tradición de estudios de naturaleza etnográfica ha puesto su mayor acento en el estudio de la arquitectura, de su indumentaria, de su joyería y, por qué no, de sus manifestaciones inmateriales, especialmente las religiosas. El valor del toro hace que las romerías se apropien del totémico animal, autodenominándose «fiestas del toro» las fiestas y romerías de Buenamadre o haciendo desaparecer casi por completo la devoción popular más simbólica y religiosa como sucede en Villavieja de Yeltes. En la «capital de la charrería» el toro, la fiesta con toros, ha superado la devoción, que queda relegada por encierros y capeas urbanas en las que la imagen y el espacio sagrado, la ermita propiamente dicha, apenas participa y a ello, sin duda, también contribuye el hecho de que estemos ante una ermita eminentemente urbana, con una duplicidad en la Dehesa de Santidad.

Frente a estos, la dehesa representa otros valores entre los que no parece estar representada la espiritualidad popular, aun a pesar de que, dentro de este espacio naturalizado y transformado por el hombre a lo largo de varios siglos, ha arraigado una religiosidad, de claro sentido campesino, reflejada en la existencia de toda una serie de construcciones que han capitalizado y guiado las prácticas inmateriales no solo de la propia dehesa, sino también de otros espacios que, a priori, se encuentran alejados de ella, como puede ser la propia capital de la provincia.

Nuestra investigación permite confirmar, y en ello nos han sido de mucha ayuda las noticias que hemos recogido en la prensa local del último tercio del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, cómo la provincia de Salamanca, plagada de pequeñas construcciones sagradas en especial ermitas y humilladeros, contaba con una serie de «referentes espirituales» entre los que destacaban por encima de los demás el santuario (con su imagen titular) de Nuestra Señora de la Peña de Francia, cuya devoción traspasaba fronteras como se pone de manifiesto en la existencia de capillas y ermitas con esta misma advocación en otros puntos de España¹²¹,

¹²¹ En España encontramos imágenes de Nuestra Señora de la Peña de Francia en la iglesia de San Andrés de Ciudad Rodrigo; el convento de San Esteban de la misma ciudad del Tormes; en la ermita de Nuestra Señora de la Peña de Francia, en la ciudad de Zamora; en la iglesia de San Martín, de Valladolid; en la iglesia de Nuestra Señora de la Peña de Francia, en Puerto de la Cruz (Tenerife); en la iglesia de Santa María de Dozón (Pontevedra), y en la iglesia de Santiago de la Parada, en

Portugal¹²², Brasil¹²³, México¹²⁴, Argentina¹²⁵, Filipinas¹²⁶ e incluso en la India¹²⁷, sobre todo gracias a la labor pastoral de la orden dominicana e incluso de los emigrantes que viajaron a América a principios del siglo XX. Si bien Nuestra Señora de la Peña de Francia trasciende con suma facilidad las fronteras provinciales, las principales devociones de la dehesa salmantina a lo largo de los siglos XVII al XX han sido, sin lugar a dudas, las de Nuestra Señora de Valdejimena, Nuestra Señora del Cueto y el Cristo de Cabrera, como pone de manifiesto el importante cúmulo de romeros que tradicionalmente han acudido a sus romerías que no solo provenían de la mayor parte de las comarcas de la provincia, sino de provincias vecinas como ocurre en el caso del santuario de Nuestra Señora de Valdejimena.

Son, como apuntan los documentos y la propia hemeroteca, los principales santuarios de la dehesa salmantina, cuya afluencia de romeros y peregrinos no solo era de procedencia rural, sino que, curiosamente, lo es de la capital charra, de donde proceden (aún sigue ocurriendo) un buen número de romeros a su celebración anual. Un tercer estado vendría a estar ocupado por otras pequeñas ermitas –Alaraz, Buenamadre, Valdefuentes de Sangusín, Encina de San Silvestre, Yecla de Yeltes, Villavieja de Yeltes, Endrinal, Aldehuela de Yeltes...– y santuarios –Villaseco de los Reyes– cuyo alcance devocional ha sido ostensiblemente

La Cañiza (Pontevedra). Comparte la advocación además con el norte de la provincia de Cáceres, especialmente en la comarca de Las Hurdes.

¹²² En el país vecino la encontramos en el santuario homónimo de *Penha de França* en Lisboa; *ermida de Nossa Senhora da Penha de França* en Praia do Norte (Azores); *igreja de Nossa Senhora da Penha de França* de Água Retorta, en Povoação (isla de San Miguel, Azores); *igreja de Nossa Senhora da Penha de França* de Posto Santo, en Angra do Heroísmo (Isla Terceira, Azores); en la *igreja de la Penha*, en Braga, y una pequeña capilla que se conserva dentro de un palacio de estilo pombalino de Lamego.

¹²³ Santuario de Nuestra Señora de la Peña (convento de la Peña), en Vila Velha (Espíritu Santo); santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia de São Paulo; iglesia matriz de Nuestra Señora de la Peña de Francia de Itapira (São Paulo); iglesia matriz de Nuestra Señora de la Peña de Francia de Resende Costa (Minas Gerais); iglesia de Nuestra Señora de la Peña de Francia de Río de Janeiro, iglesia de Nuestra Señora de la Peña de Francia de Salvador de Bahía; basílica de Nuestra Señora de la Peña de Recife (Pernambuco); iglesia de Nuestra Señora de la Peña de São Luis (Maranhão); iglesia catedral de Nuestra Señora de la Peña de Crato (Ceará); iglesia de Nuestra Señora de la Peña de João Pessoa (Paraíba); iglesia matriz de Nuestra Señora de la Peña de Jaraguá (Goiás); iglesia matriz de Nuestra Señora de la Peña de Corumbá, también en Goiás, y en la iglesia matriz de Nuestra Señora de la Peña de Campos de Goytacazes (Río de Janeiro).

¹²⁴ Iglesia de la Virgen de la Peña de Francia de Villa Carbón.

¹²⁵ Se conserva una imagen, traída por Jerónimo Luis de Cabrera, en la catedral de Córdoba.

¹²⁶ Basílica de Nuestra Señora de Peñafrancia de Naga (Bicolandia); santuario de Nuestra Señora de Peñafrancia de Manila; capilla de Nuestra Señora de Peñafrancia de Binitayán, y en la parroquia de Buhí, en Camarines del Sur.

¹²⁷ Iglesia de Nuestra Señora de la Peña de Francia de Britona (Goa).

menor, acaparando romeros procedentes de las comarcas y las localidades que se encuentran al alcance de su influencia parroquial.

Esta neta distinción, dentro de las devociones de la dehesa salmantina, entre aquellas advocaciones de carácter local y aquellas otras que lo trascienden da lugar a ciertas consideraciones que obligan a cuestionarse el porqué de esta influencia de lo propiamente campesino en el contexto devocional urbano –como ocurre con Valdejimena, Cueto y Cabrera–, las cuales, en cierto sentido, desplazaron a la ermita salmantina por naturaleza dedicada a la Virgen de la Salud de Tejares cuya influencia en la religiosidad local de la ciudad de Salamanca fue en determinados momentos ostensiblemente menor que aquel trío de imágenes del Campo Charro.

Desconocemos los mecanismos exactos por los que, desde la Edad Moderna hasta bien entrado el siglo XX, estas tres imágenes tuvieron esta enorme influencia en la religiosidad popular salmantina que, sin duda alguna, ha debido de estar relacionada con los poderes taumatúrgicos que emanaron desde sus apariciones por parte, no lo olvidemos, de hombres de campo. A nuestro juicio, aunque en un primer momento la erección de sus santuarios atendió tan solo a las necesidades espirituales de las poblaciones y comarcas del entorno –no olvidemos que Cabrera fue parroquia durante muchas décadas–, es plausible pensar a partir de las evidencias documentales con que contamos, hacia mediados y finales del siglo XVIII (momento en que se levantan los santuarios que hoy conocemos del Cueto y Valdejimena) y a lo largo del siglo XIX (cuando Cabrera pasa de parroquia a santuario), la fama de las imágenes fue cobrando una importancia devocional de tal alcance que no solo consiguió llegar a otras comarcas salmantinas, en donde ya existían toda una serie de ermitas y pequeños santuarios que cubrían las necesidades espirituales propias, especialmente las derivadas de una religiosidad de carácter campesino, sino a la propia capital, donde, a partir de ese preciso instante, comenzaron a tener un notabilísimo éxito las populares romerías a estos centros que pronto pasaron a tener alcance verdaderamente provincial y, en ciertos momentos, extraprovincial como lo pone de manifiesto la presencia de romeros abulenses, extremeños, leoneses o incluso de otros puntos más alejados de Castilla. Éxito que ha llevado a erigirse en las romerías salmantinas por excelencia, si bien cada una de ellas parece que ha contado con ciertas preferencias por parte de determinados colectivos sociales e incluso económicos.

Ello se percibe de manera neta en las noticias sacadas de la prensa local que hemos tenido la oportunidad de analizar, especialmente de *El Adelanto* y del *ABC*, en un tramo temporal de algo más de 50 años. Como se pone de manifiesto, cada romería tenía sus particularidades. El santuario de Nuestra Señora de Valdejimena se levanta en territorio fronterizo con la provincia de Ávila, gracias a lo cual las romerías tradicionales contaban con peregrinos procedentes no solo del este de la provincia de Salamanca (Campo de Alba y de Peñaranda preferentemente), sino también de las Tierras de Piedrahíta y El Barco de Ávila, algunas partes de La

Moraña y Valle del Corneja, si bien compartía devoción con el santuario abulense de la Fuente Santa de Medinilla. Era común además que acudieran romeros procedentes de la misma ciudad de Salamanca, gracias a los poderes frente a la rabia y a la hidrofobia, tal y como recoge la prensa de la época de manera habitual. Era una advocación a la que, como se ha apuntado páginas atrás, le tenían cierto aprecio los ganaderos trashumantes y trasterminantes, no en vano era protectora contra la mordedura de los perros rabiosos que podían transmitir la rabia a pastores, careas y los propios ganados, que la llevaban bajo la forma de medallas cosidas en los morrales o como estampas enmarcadas en sencillas hechuras que portaban en sus viajes a los pastos de invierno de Extremadura y del Bajo Guadalquivir, donde precisamente documentamos algunos de estos cuadritos populares de devoción. Con todo, Valdejimena, que había sido una devoción puramente campesina, comenzó a disfrutar después de la Guerra Civil de un enorme éxito, especialmente debido al apoyo por parte del régimen (sobre todo de las mujeres); del binomio religión-toros, y que desde la capital comenzaron a acudir en masa, gracias a la creciente generalización de los medios de transporte mecánicos –en especial, los coches de línea–, numerosos romeros y peregrinos, que, en parte, logró desplazar a la romería salmantina por antonomasia que era Nuestra Señora de la Salud del nuevo barrio de Tejares.

Por su parte la romería de la Virgen del Cueto, tal vez con menor cantidad de devotos que Valdejimena o Cabrera, fue tradicionalmente una devoción propia de los hombres de la dehesa y, muy especialmente, de los ganaderos salmantinos y de ciertos toreros famosos de la postguerra que, siempre que pudieron, acudieron a torear a la plaza anexa al santuario.

Con todo, es la romería del Cristo de Cabrera la que, a nuestro juicio, viene a hipercharacterizar las devociones del Campo Charro, sobre todo desde el siglo XIX en adelante, justo cuando deja de funcionar como parroquia la pequeña iglesia que se levantaba en el despoblado de Cabrera, cuya devoción se vinculó a la aristocracia y burguesía terrateniente y ganadera salmantina, personalizadas en la figura de los marqueses de Llen y otras familias tales como los Sánchez y Pérez Tabernero y los Charro, una de las cuales pagó, como vimos, la restauración del santuario y de la imagen cuando se quemó. En cierto sentido, la devoción al Cristo de Cabrera pasó de tener el carácter campesino que había tenido tradicionalmente a un carácter casi urbano a raíz de la fama que cobró el culto a la imagen del Cristo, especialmente desde el último tercio del siglo XIX hasta bien entrada la centuria siguiente. Hay que apuntar cómo aún en la década de los años 60 y 70 del pasado siglo la romería de Cabrera concitaba una enorme multitud de peregrinos de buena parte de la provincia, especialmente de la ciudad de Salamanca y de su alfoz, volviendo a dejar en un segundo plano los cultos populares de la Virgen de la Vega o de Nuestra Señora de la Salud de Tejares.

En cuanto a la romería de Buenamadre tan solo los toros permanecen de lo que describía Madoz:

sit. en medio del monte, existe una ermita dedicada a la virgen de los Remedios, cuya festividad se celebra el primer lunes después de Pascua de Resurrección: esta fiesta es sostenida por la devoción de los hidalgos ricos del país; los que dan una corrida de novillos con toro de muerte, en una plaza de piedra con sus burladeros y correspondientes toriles: hasta el mediodía se halla este sitio casi desierto; pero desde esta hora hasta que se principia la corrida, son muchas las personas que concurren. Las charras ricas llevan en cofres y baúles sus joyas y galas; se visten debajo de los árboles, y salen a lucirse.

Su romería hoy, sin música, bailes o trajes charros, parece solo pervivir por la más pura devoción, sin discernir muy bien si es a la Virgen o a los toros. Estos últimos elementos, música, baile y vestimenta tradicional, parecen haber pasado a mejor vida en la romería de Buenamadre y en general en las romerías de la dehesa. El acompañamiento musical que anima las romerías es muy exiguo: nada en Buenamadre; tan solo un tamborilero en Villaseco de los Reyes, Cabrera y Encina de San Silvestre, y en el Cueto, además, un baile de cintas. Este aspecto, aunque necesita un análisis más profundo, debería ser motivo de reflexión para los centros de música tradicional e indumentaria ya que, a nuestro entender, no hay mejor escaparate ni auditorio que el de una romería en la dehesa.

Las devociones de la dehesa salmantina aparecen capitalizadas por Valdeji-
mena, el Cueto y Cabrera, cuyo alcance no solo fue rural, sino que llegó al mundo urbano, gracias a lo cual precisamente contaron con este notable éxito a partir, sobre todo, de la segunda mitad del siglo XIX en adelante. No obstante, el espacio adhesado charro ha contado con todo un rosario de pequeñas ermitas y santuarios que salpican el territorio salmantino, algunas de las cuales se han erigido en centros de referencia devocional de las comarcas donde se levantan, como ocurre con el santuario de Nuestra Señora de los Reyes o la ermita del Cristo de la Laguna, patronas espirituales de los campos de Ledesma y Yeltes respectivamente. Se trata, como vimos, de pequeños templos campestres que en otros tiempos tuvieron enorme importancia en la religiosidad local de la comarca donde se levantaban, especialmente gracias a que eran lugares referenciales, centros devocionales donde se manifiesta de forma inmejorable una religiosidad eminentemente campesina que es propia de la dehesa salmantina. Es en estos pequeños templos campestres donde mejor se han reproducido los rituales campesinos que caracterizan la religiosidad popular charra no solo gracias a sus especiales ubicaciones, en lugares de especial significación simbólica para las comunidades locales, ámbitos donde a veces se constatan continuas sacralizaciones y resacralizaciones del paisaje, como ocurre en aquellas ermitas y santuarios que se levantan sobre ocupaciones antiguas, en especial castros de las épocas prerromana y romana. Lugares donde además el componente natural sale a la luz de forma más nítida y donde las sacralizaciones de árboles (el Cristo apareció en una encina junto a la laguna), rocas o lugares destacados cobran un mayor sentido. Espacios donde las pervivencias de lo pagano, o tenido por ello, se manifiestan con mayor intensidad, como ocurre

con ciertos fenómenos dendrolátricos o litolátricos. Ello nos llevaría a plantear una cuestión importante: la de cómo se han configurado los paisajes sagrados de la dehesa salmantina, cuestión que nos conduce a pensar en una sacralización de ciertos lugares adehesados relativamente tardía, que sin duda vino motivada por los propios mecanismos de implantación de los grandes latifundios en manos de ciertos propietarios y, sobre todo, de la propia ocupación del terrazgo en pequeños núcleos cuya despoblación motivó incluso que en una fase tardía las viejas parroquias se transformasen en ermitas o santuarios, cuya devoción solía ser habitualmente mantenida por ciertas familias.

En relación con esta circunstancia, tal vez uno de los principales rasgos caracterizadores de las devociones de la dehesa salmantina sea la asociación de una imagen mariana (en menor medida, de Cristo) a la figura arquetípica del toro, asociación que en Castilla y León tan solo encontramos en Ávila y Salamanca, pero que ya en los siglos XVI y XVII encontramos en otros ámbitos territoriales. Aparte de ciertas interpretaciones un tanto poéticas, la relación de ermitas y santuarios marianos con el toro está perfectamente documentada en la provincia de Salamanca desde finales del siglo XVII hasta bien entrado el siglo XX, cuya distribución coincide *grosso modo* con la extensión de los espacios adehesados, ámbito donde está documentada la presencia de ganado de lidia desde la Edad Media.

Otro de los aspectos sobre los que queremos incidir es el relativo a la actualidad de la celebración y las evidentes mutaciones que ha sufrido desde hace algunas décadas. Mutaciones que son evidentes si atendemos al hecho de una progresiva simplificación del rito, pérdida de buena parte del sentido protector de la imagen y transformación en simple fiesta anual de la imagen que no niegan, sin embargo, que aún hoy en día estas siguen siendo objeto de una profunda devoción, especialmente entre la población de mayor edad. Simplificación que viene determinada por varias causas, en especial por la progresiva transformación del campo, que no requiere de una especial abogacía frente a malas cosechas o ante enfermedades del ganado, de los cambios introducidos en la simplificación del rito acaecido desde el Concilio Vaticano II y de la propia deriva del mundo rural, donde la emigración y el envejecimiento de la población han llevado a esta circunstancia; incluso la prohibición en algunos casos y definitivo abandono en otros de las celebraciones taurinas asociadas a las romerías han podido influir en este lento languidecer de estas manifestaciones en el Campo Charro.

Aun con todo el futuro parece que se encuentra garantizado. El trabajo de campo que hemos llevado en la dehesa salmantina permite apuntar que nos encontramos ante manifestaciones vivas que, a pesar de la problemática apuntada, van a perpetuarse en el tiempo. Y ello gracias a la importante labor que juega la mujer como mantenedora y portadora de la tradición, como se puede comprobar en el hecho de que en la actualidad se ha normalizado la presencia de las mayordomas en las celebraciones o el papel que juegan en ciertos rituales como el baile de la bandera, donde es bailada tanto por hombres como por mujeres.

Nuestra investigación ha tratado, en definitiva, de abordar desde una óptica antropológica, pero también histórica, la importancia de determinadas devociones en la dehesa como vectores simbólicos y referenciales de la provincia, no solo campesina sino también urbana, erigiéndose en algunos de los lugares con mayores rasgos identitarios de buena parte de la tierra salmantina.

7.

Bibliografía

- ABELLA MINA, I. (2016): *La memoria del paisaje. Pasado y futuro de un patrimonio común*. Libros del Jata. Bilbao.
- ACOSTA NARANJO, R. (2002): *Los entramados de la diversidad. Antropología Social de la Dehesa*. Diputación de Badajoz. Badajoz.
- AGUDO TORRICO, J. (1996): «Santuarios, imágenes sagradas y territorialidad: simbolización de la apropiación del espacio de Andalucía», *Revista Demófilo*, 17: 57-74. Sevilla.
- AGUILERA DURÁN, T. y CUSAC SÁNCHEZ, G. (2010): *Fuente Santa (Medinilla, Ávila). Estudio histórico-antropológico*. Centro de Estudios Bejaranos. Béjar.
- AGUIRRE SORONDO, A. (1996): *Las ermitas de Éibar*. Zarautz.
- ALBERRO, M. (2002): «El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo», *Anuario Brigantino*, 25: 11-38.
- ALDEA VAQUERO, Q.; MARTÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (1972): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. 4 vols. Instituto Enrique Flórez. CSIC. Madrid.
- 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: 5-38. Universidad Complutense. Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. (2017): «*Sacra saxa*: una propuesta de clasificación y metodología de estudio», en ALMAGRO GORBEA, M. y GARI LACRUZ, A. (eds.), *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sacras*: 10-33. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- ALMAGRO GORBEA, M.; BOUZAS SIERRA, A. y LADRA, L. (2021): «Otra forma de ver el paisaje: paisaje sacro y ‘topoastronomía’ en Viveiro (Lugo, España)»,

- Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 47(1): 169-206. Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. y TORRES, J. (2015): «Pedras de namorados no Concelho de Sabugal», *Sabucale, Revista do Museu do Sabugal*, 7: 7-22. Sabugal.
- ALMEIDA CUESTA, H. (1988): *La ermita de la Misericordia de Cantalapiedra (Salamanca)*. Salamanca.
- ALMEIDA CUESTA, H. (2008): «Misas populares en latín cantadas y transmitidas por tradición oral en la provincia de Salamanca», en MANZANO ALONSO, M. (coord.), *La misa solemne popular en latín en la tradición salmantina*: 21-53. Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril. Diputación de Salamanca.
- ALONSO, J. y DIÉGUEZ AYERBE, A. (1984): *Etnografía y folklore de las comarcas leonesas. El Bierzo*. Ediciones Leonesas. León.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2007): *Simbología mágico-tradicional*. Editorial Pico Urriellu. Gijón.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. (2010): *Dechado barroco del imaginario moderno*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- ÁLVAREZ VILLAR, J. (1972): *La villa condal de Miranda del Castañar*. Salamanca.
- ANSCHUETZ, K.; WILSHUSEN, R. y SCHEICK, C. (2001): «An archeology of Landscape: Perspectives and Directions», *Journal of Archaeological Research*, 9(2): 152-197.
- ARIÑO VILARROYA, A. (1992): Ritos agrarios», en TORRES GONZÁLEZ, B. y MARTÍN DE LA TORRE, M. (coords.), *Surcos. Museo Nacional del Pueblo Español*: 56-88. Ministerio de Cultura. Madrid.
- ARNÁIZ ALONSO, B. (2021): «Ermitas y santuarios en Castilla y León: inventario, documentación y estudio», en CRUZ SÁNCHEZ, P. J.; SÁNCHEZ VALDELVIRA, B.; TORRES, J. y SANTANA, O. (coords.), *Los paisajes sagrados a escena. Visiones plurales*: 55-72. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- ASHMORE, W. y KNAPP, A. B. (eds.) (1999): *Archeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Blackwell Publishers. Oxford.
- AULET SERRALLONGA, S. y HAKOBYAN, K. (2011): «Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya», *Revista Iberoamericana de Turismo*, 1(1): 63-82. Universidad de Girona.
- AURED FOLGUERA, F. (1927): *La madre de todos. Estudio histórico, tradicional, descriptivo de Covadonga, El Pilar y Montserrat*. Zaragoza.
- AYÁN VILA, X. (2005): «Etnoarqueología e microhistoria dunda paisaxe cultural: a parroquia de San Pedro de Cereixa (Pobra do Brollón, Lugo)», *Cadernos de Estudos Galegos*, LII(118): 117-172. Santiago.
- BABO, F. (1956): *Alminhas; padres de Portugal cristão*. Ermesinde.
- BADORREY MARTÍN, B. (2017): *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1234-1854)*. Edición Boletín Oficial del Estado. Madrid.
- BAEZA GONZÁLEZ, T. (1865): *Historia de la Prodigiosa Imagen de María Santísima descubierta y venerada en la Peña de Francia*. Segovia.
- BARABÁS, A. (2003): *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. 3 vols. INAH. México.
- BARABÁS, A. (2004): «La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico», *Alteridades*, 14(27): 105-119. México.

- BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1985): *Arte popular. Los petos de ánimas*. Boletín Auriense, Anexo 3. Museo Arqueológico Provincial. Ourense.
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*. Zamora y Salamanca.
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R. (1994): «Menhir fálico en el término de Buenamadre (Salamanca)», *Zephyrus*, XLVII: 365-366. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- BIARGE, F. y BIARGE, A. (2000): *Libranos del mal. Creencias, signos y ritos protectores en la zona pirenaica aragonesa*. El Patrimonio Etnológico Aragonés. Huesca.
- BLANCO, J. F. (ed.) (1992a): *La España Pintoresca del siglo XIX. Selección de artículos del Semanario Pintoresco Español*. Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca.
- BLANCO, J. F. (1992b): *Brujería y otros oficios populares de la magia*. Ámbito. Valladolid.
- BLANCO, J. F. (coord.) (2014): *Mixticismos. Devociones populares e identidades salmantinas*. Instituto de las Identidades. Diputación de Salamanca.
- BLANCO, J. F. (2017): «Taurografías. Tradición, identidad y toros», en BLANCO, J. F. (coord.), *Taurografías. Tradición, identidad y toros*: 9-28. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- BLANCO, J. F. (2019): *Anthropografías. Memoria gráfica de la provincia de Salamanca*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- BLANCO, J. F. (2021): *Salamanca. Patrimonio inmaterial*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- BLANCO BELMONTE, M. R. (1911): *Por la España desconocida. Notas de una excursión a La Alberca, Las Jurdes, Batuecas y Peña de Francia*. Suplemento de La Ilustración Española y Americana. Madrid.
- BLAS CORTINA, M. A. de (1997): «El arte megalítico en el territorio cantábrico: un fenómeno entre la nitidez y la ambigüedad», III Coloquio Internacional de Arte Megalítico. *Brigantium*, 10: 69-89. A Coruña.
- BLÁZQUEZ, J. M.^a (1977): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Cristiandad. Madrid.
- BOTREL, J. F. (1993): *Libros, prensa y lectura en la España del siglo XIX*. Fundación Germán Sánchez Rupérez. Salamanca.
- BRAGA, M. de (1981): *Sermón contra las supersticiones rurales*. Ediciones El Albir. Barcelona.
- BURGOA FERNÁNDEZ, J. J. (2003): *Los cruceros, el patrimonio etnográfico y el arte popular*. Cadernos do Seminario de Sargadelos, 93. A Coruña.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2019): *El Nacionalcatolicismo. Discurso y práctica*. Cátedra. Madrid.
- CABALLERO, D. (1728): *Historia del santuario de Ntra. Sra. de Peña de Francia*. Sin lugar de edición.
- CABO ALONSO, Á. (1995): *Remotas y recientes huellas humanas en el solar salmantino*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- CABRILLANA, N. (1969): «Salamanca en el siglo xv: nobles y campesinos», *Anexos de la Revista Hispánica*, 3: 255-295. Madrid.

- CALDERÓN TORRES, C. M. (2007): *La religiosidad popular. La comunicación con lo sagrado: promesas y exvotos*. Lecturas de Antropología. Junta de Extremadura. Mérida.
- CALLIZO SONEIRO, J. (1997): «Potencialidades turísticas de las áreas interiores. Conflictos y cautelas», en VALENZUELA RUBIO, M. (coord.), *Los turismos de interior. El retorno a la tradición viajera*: 17-59. Colección Estudios, 52. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- CALVO BÓVEDA, R. (2020): *Alaraz, huellas de su historia (siglos XIII-XVIII)*. Doce Calles. Salamanca.
- CÁRCER ORTÍ, M.^a M. (2000): *Las visitas pastorales en España (siglos XVI-XX)*. Asociación de Archiveros de la Iglesia en España. Oviedo.
- CÁRCER ORTÍ, M.^a M. (2007): *Visitas Pastorales y relaciones ad Limina. Fuentes para la geografía eclesíastica*. Memoria Ecclesiae. Subsidia VI. Oviedo.
- CARERI, F. (2002): *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Gustavo Gili. Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1989): *Ritos y mitos equívocos*. Istmo. Madrid.
- CARPINTERO GARCÍA, P. (2002): *Ermida de Nuestra Señora de las Fuentes. Siglo XVIII: su Siglo de Oro*. Ávila.
- CARRIL, Á. (ed.) (1995): *Hojas Folklóricas*. Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca y Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- CASADO, S. (2007): «The reenchantment of nature. Spiritual values and the history of protected areas: the Spanish experience», en MALLARACH, J. y PAPAYANNIS, T. (eds.), *Protected Areas and Spirituality. Proceedings of the First Workshop of the Delos initiative Monserrat*: 59-74. Publicacions de l'Abadía de Monserrat. The World Conservation Union. Barcelona.
- CASASECA CASASECA, A. y NIETO GONZÁLEZ, J. R. (dirs.) (1982): *Libro de los lugares y aldeas del Obispado de Salamanca (Manuscrito de 1604-1629)*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- CASTRO, F. M.^a (1948): *Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Imprenta Calatrava. Salamanca.
- CÁTEDRA, M.^a (2012): «La procesión va por dentro: Semana Santa y ciudad», en *Paisajes de antropología urbana*: 29-82. Colección Ciencias Sociales y Humanidades, 6. Genuève Ediciones. Cuenca.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G. (1978): «Las fiestas de las cofradías astorganas (siglos XIV-XVI)», *Archivos Leoneses. Revista de Estudios y Documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, 63: 81-108. León
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G. (2002): «Las cofradías impulsoras de la piedad popular», *Memoria Ecclesiae*, XXI: 9-95. Oviedo.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (1979): «La fiesta de las Águedas en Miranda del Castañar», *Narria. Estudio de Artes y Costumbres Populares*, 15-16: 37-43. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (1987): «Del rito al teatro: restos de representaciones litúrgicas en la provincia de Salamanca», en ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. y CEA GUTIÉRREZ, A. (coords.), *Actas de las Jornadas sobre teatro popular en España*: 25-52. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

- CEA GUTIÉRREZ, A. (1992): *Religiosidad popular. Imágenes vestideras*. Caja España. Zamora.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (1993): «Coleccionismo y devociones domésticas en la Sierra de Francia y Candelario (Salamanca, siglos XVII-XIX)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 48(2): 213-287. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (1997): «Tiempo de devoción, tiempo galante: las lecturas del cuadro», en *La romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*: 69-112. Cajasur. Córdoba.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2000): «Fiesta, función, regocijos: claves religiosas y lúdicas en la sociedad rural salmantina del siglo XVIII. La obra de quita y pon», en TORRIONE, M. (ed.), *España Festejante. El siglo XVIII*: 127-143. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga. Málaga.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2002): «La calle como teatro: las representaciones en la Sierra de Francia (Salamanca), siglos XVI al XX», en ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. (ed.), *Espacios de la Comunicación Literaria*: 55-105. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2005): «La protección contra el mal en la cultura popular salmantina. Las joyas». En SABATÉ, F. (dir.), *L'espai del mal. Reunió Científica IX Curs d'Estiu Comptat d'Urgell* (Balaguer, 7 a 9 de julio de 2004): 87-102. Lleida.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2010): «Por la huella de las vírgenes en la Sierra de Francia», en *Emociones en Salamanca*, 12: 4-7. Diputación de Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2012): «Cuando las cosas hablan: devoción, patrimonio y mecenazgo en la sociedad salmantina», en ROBLEDO, R. (coord.), *Historia de Salamanca, VI. Recapitulación, Fuentes, Índices*: 355-430. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2013): *Temporalia. Los santos de la peste. Patronazgo y protección en la Sierra de Francia*. Diputación de Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2014): «El juego de la oca, dos Jerusalenes celestiales y un paraíso», en *Arte en la naturaleza. Camino de los prodigios*: 20-29. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2015): *Temporalia. El mal vencido. Santos contra demonios*. Diputación de Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2016): *La fiesta de la Virgen de la Cuesta de Miranda del Castañar (Salamanca)*. Informe inédito. Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2018): *Temporalia. Crvicifixvs. Humilladeros y devociones de Pasión*. Diputación de Salamanca.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2022): *La sagrada belleza de las joyas serranas y candelarias*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- CERÓN PEÑA, M. (2002): *Dinteles y jambas en la arquitectura popular salmantina*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- CHRISTIAN, W. A. (1976): «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», en LISÓN TOLOSANA, C. (ed.): *Temas de Antropología Española*: 49-105. Akal. Madrid.

- CHRISTIAN, W. A. (1978): *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Editorial Tecnos. Madrid.
- CHRISTIAN, W. A. (1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Nerea. Madrid.
- CHRISTIAN, W. A. (1991): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid.
- CHRISTIAN, W. A. (2017): *The Stranger, the Tears, the Photograph, the Touch. Divine Presence in Spain and Europe since 1500*. Central European University Press. New York.
- CHUL HAN, B. (2020): *La desaparición de los rituales*. Herder. Barcelona.
- COELLO DE LA ROSA, A y MATEO DIESTE J. L. (2016): *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Prensa de la Universidad de Zaragoza. Zaragoza
- COLINO GONZÁLEZ, F. (2001): *Sayago. Viaje al interior: Ermitas y romerías*. Zamora.
- COLOMO CASTRO, K. (2021): *De la tierra al cielo. Estelas discoidales de la provincia de Teruel*. Monografías Turolenses, 17. Instituto de Estudios Turolenses. Teruel.
- COLUNGA, A. (OP) (1944): *Historia del santuario de Ntra. Sra. de la Peña de Francia*. Cervantes. Salamanca.
- CONDE MORENO, M.^a I. y CONDE MORENO, J. (2016): «La plaza de toros del santuario de la Virgen de la Fuente Santa, Medinilla (Ávila). Documentos para su datación», *Revista de Estudios Bejaranos*, 20: 145-172. Centro de Estudios Bejaranos. Béjar.
- CORTÉS PEÑA, A. L. (1995): «Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna», *Hispania*, LV(191): 1027-1042. Madrid.
- CRUZ PÉREZ, L. (2015): «El Paisaje Cultural», en CRUZ PÉREZ, L. (coord.), *100 paisajes culturales españoles*: 13-16. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2010): «Remojar al santo. Las rogativas *pro pluvia* a San Ginés en Robleda (Salamanca)», *Cahiers du PROHEMIO*, XI: 459-477. Université d'Orléans. Orléans.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2012): «Cruces de piedra, cruces en piedras, notas de religiosidad popular robledana», *Cahiers du PROHEMIO*, XII: 315-352. Université d'Orléans. Orléans.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2015): «Las tres vidas de una medalla. Valores simbólicos y rituales de la joyería popular en el contexto castellano-leonés», en HERRADÓN FIGUEROA, M.^a A. (dir.), *Vestir las joyas. Modas y modelos. II Congreso Europeo de Joyería*: 128-137. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2016a): «Paisajes sagrados en el occidente salmantino. Definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera», en JACINTO, R. y CABERO, V. (coords.), *Diálogos (Trans)fronteiriços. Patrimonios, Territórios, Culturas*. Iberografías, 31: 35-56. Centro de Estudios Ibéricos. Áncora editora. Guarda.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2016b): *La cruz en la arquitectura tradicional de El Abadengo*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2016c): *Inventario de las ermitas y santuarios y manifestaciones culturales relacionadas de las provincias de Ávila, Salamanca, Valladolid y Zamora*. Informe inédito depositado en la Dirección General de Cultura de la Junta de Castilla y León. Valladolid.

- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2017): «Antropología simbólica de un territorio de frontera. Las cruces grabadas en la arquitectura popular como topos», en JACINTO, R. (coord.), *Outras Fronteiras, Novas Geografias: Intercâmbios e Diálogos Territoriais*. Iberografías, 32: 39-54. Centro de Estudos Ibéricos. Ancora editora, Guarda.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2018a): «Hitos de piedra en el paisaje del occidente zamorano. Análisis antropológico de los cruceros de la comarca de Sayago», en FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L. y CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (coords.), *Cruces, Viacrucis y Calvarios en las comarcas del occidente zamorano*. Piediciones. Guadalajara.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2018b). «La memoria del paisaje. Marcas sagradas en el paisaje simbólico de la región Duero-Douro», en Jacinto, R. y Cabero, V. (coords.), *Lugares e Territórios: novas fronteiras, outros diálogos*. Iberografías, 33: 99-118. Centro de Estudos Ibéricos. Ancora editora. Guarda.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2018c): «As *sacra saxa* no contexto das paisagens culturais sagradas de Leão e Castela. Apontamentos a partir da Antropologia», *Revista Sabugale, Revista do Museu de Sabugal*, 10 (2018-2019): 55-72. Sabugal.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2018d): «Creencias sobre la pared. Epistemología y problemática del emblema de la cruz en el ámbito urbano tradicional», en SANTANA, O. y RODRIGUES, H. (coords.), *As Margens da Palavra. Cartas, Vozes e Silêncios Femininos*: 320-341. Porto.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2019a): «Espacios de devoción de la Raya Hispano-Portuguesa. Análisis antropológico y turismo religioso de los paisajes sagrados de frontera», en JACINTO, R. (coord.), *Novas fronteiras, outros diálogos*. Iberografías, 35: 199-215. Centro de Estudos Ibéricos. Ancora editora. Guarda.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2020): «La apropiación simbólica de los espacios agrarios a partir de tres tipos de cruceros rayanos», *Revista Memória Rural*, 3: 328-339. Carrazeda de Ansiães.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2021a): «Los enclaves sagrados. Exploraciones de un espacio patrimonial complejo», en CASTRO, A.; BURDICK, C. y SILVA, J. P. (coords.), *Multiplididades del patrimonio. De lo sagrado a lo cotidiano, de la calle a la mesa*: 74-97. Universidad Mayor. Santiago de Chile.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2021b): «¿Existen los paisajes sagrados de la trashumancia?», *Hasta el Tuétano, Revista Cultural*, 5. Madrid.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. y ESCRIBANO VELASCO, C. (2013): *Patrimonio material e inmaterial de las vías pecuarias en el entorno de la Cañada de la Plata. Una mirada a las manifestaciones culturales de la trashumancia tradicional*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. y SÁNCHEZ VALDELVIRA, B. (2020): «Montes, peñas, cuevas y ermitas. Aspectos antropológicos en torno a los paisajes rocosos sagrados de Zamora, Palencia y Valladolid», en GARI LACRUZ, A. (coord.), *Sacra saxa II*: 317-336. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J.; SÁNCHEZ VALDELVIRA, B.; TORRES, J. y SANTANA, O. (coords.). (20): *Los paisajes sagrados a escena. Visiones plurales*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

- DEONNA, W. (1954): «Trois, superlatif absolu. A propos du taureau tricornu et de Mercure triphallique», *L'Antiquité classique*, 23: 403-428. París.
- DE ROJAS, J. L. (2008): *La etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. Paradigma Indicial. Buenos Aires.
- DÍEZ ELCUAZ, J. I. (1995): *La villa de San Martín del Castañar*. Diputación de Salamanca.
- DÍEZ Y LOZANO, B. (1982): *Historia y noticias del culto a la Virgen en el Antiguo reino de León*. Edición facsímil de la original de 1900. Editorial Nebrija. León.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2013): *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*. Sans Soleil ediciones. Barcelona.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2018): *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial texturas. Buenos Aires.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. (1987): «La fiesta del toro de San Marcos en el oeste peninsular», *Revista de Folklore*, 80: 49-58. Fundación Joaquín Díaz. Uruëña.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. (2021): «Nuestra Señora de Valdejimena, una advocación de la dehesa», *Revista de Folklore*, 473: 4-28. Fundación Joaquín Díaz. Uruëña.
- EIROA, A. R.; AMARELLE, R. G. y DOMÍNGUEZ, N. (2007): *De las creencias paganas a las devociones cristianas. Santuarios gallegos contra males del alma y del cuerpo*. Gran Biblioteca de Temática Gallega. La Coruña.
- El Santo Cristo de Cabrera. Historia de la Venerada Imagen y del Santuario. Novena al Santo Cristo de Cabrera*. 1947. Imp. Calatrava. Salamanca.
- ELIADE, M. (1990): *Historia de las religiones*. Círculo de Lectores. Barcelona.
- ELIADE, M. (1998): *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. Barcelona.
- ESPINA BARRIO, A. B. (dir.) (1999): *Culturas ganaderas de Castilla y León. Alberche, Corneja, Sayago y Serrezuela*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Salamanca.
- ESTEVE SECALL, R. (2002): *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso*. Universidad de Málaga.
- FALCÓN, L. (2005): *De fiesta en fiesta por el oeste salmantino*. Adezos. Salamanca.
- FERNÁNDEZ, R. (1996): *Devociones Populares Salmantinas. Cristos y Vírgenes de Salamanca*. Tribuna de Salamanca. Salamanca.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Editorial Siglo XXI. Madrid.
- FERNÁNDEZ LAMUÑO, J. y GONZÁLEZ RAMÍREZ, S. (2006): *Tineo. Capillas, ermitas, oratorios y santuarios*. Oviedo.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (1999): «Geografía religiosa y ermitas: la focalización de símbolos sagrados», en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.), *Religiosidad y cultura*, vol. II: 41-50. Fundación Machado. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. Sevilla.
- 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*. Madrid.
- FERRI CHULIO, A. (2016): *El hallazgo de la imagen de Nuestra Señora de Sales de Sueca y el notario Cerrillo*. Sueca.
- FLORES ARROYUELO, F. J. (1999): *Correr los toros en España. Del monte a la plaza*. Biblioteca Nueva. Madrid.

- FLORES MARTÍN, J. (1986): *Macotera. Historia de una villa*. Salamanca.
- FORTES, C. (2015): *Arquitectura tradicional en la Sierra de Francia. Ornamentación e iconografía*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- FRADES MORERA, M.^a J. (1995): *Ermitas de Salamanca*. Diputación Provincial de Salamanca.
- FREEDBERG, D. (2010): *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Cátedra. Madrid.
- FREUND, G. (1986): *La fotografía como documento social*. Gustavo Gili Fotografía. Barcelona.
- FUERTES GORGOJO, B. (1918): *El Santo Cristo de Cabrera. Breve reseña histórica y descripción del Santuario y veneranda imagen*. Valladolid.
- GARCÍA BOIZA, A. (1937): *Inventario de los Castillos, Murallas, Puentes, Monasterios, Ermitas, Lugares pintorescos o de recuerdo histórico así como de la riqueza mobiliaria, artística o histórica de las Corporaciones o de los particulares de que se puede tener noticia en la provincia de Salamanca*. Salamanca.
- GARCÍA CATALÁN, E. (2005): *El Monasterio de San Vicente de Salamanca*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- GARCÍA CATALÁN, E. (2016): *Una ciudad histórica frente a los retos del urbanismo moderno. Salamanca en el siglo XIX*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- GARCÍA DE GUZMÁN, M. y GARCÍA REYES, M. R. (2003): «Iconografía del Santo Cristo de Burgos o de San Agustín», *Archivos Agustinos*, vol. LXXXVII: 261-306. Zamora.
- GARCÍA PÉREZ, G. (2017): *El árbol religioso en España*. Escuela Técnica Superior de Ingeniería Diseño Industrial. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. y DELPECH, F. (2013): *El Árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*. Abada. Madrid.
- GARCÍA MARTÍN, B. (1982): *El proceso histórico de despoblamiento en la provincia de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- GARCÍA MARTÍN, B. (1992): «Caracteres históricos de la propiedad adhesionada», en GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. (coord.), *El libro de las dehesas salmantinas: 717-802*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- GARCÍA SÁNCHEZ, A. (1994): *Historias y leyendas salmantinas. Béjar y la Sierra de Francia*. Librería Cervantes. Salamanca.
- GARCÍA SÁNCHEZ, A. (2003): *La Peña de Francia. Un lugar cerca del cielo. Geografía, Historia y Paisaje*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- GARCÍA ZARZA, E. (1986): *Origen histórico del latifundismo salmantino*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- GARCÍA ZARZA, E. (2018): *Villaseco de los Reyes. Origen, evolución histórica y situación actual. Ntra. Sra. de Reyes, catedral de las ermitas salmantinas*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- GELABERTÓ VILAGRÁN, M. (2004): «Fuentes para el estudio de la religiosidad popular española», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, *Historia Moderna*, 17: 77-102. Madrid.
- GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. (coord.) (1992): *El libro de las dehesas salmantinas*. Junta de Castilla y León. Salamanca.

- GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M.; MAJERONI SÁNCHEZ, T. y REGALADO, J. M. (2010): *La Dehesa. Un emblema salmantino*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, A. (1998): «El culto a la Virgen como manifestación de conflictos intracomunales», en ESPINA BARRIO, A. B. (dir.) (1998), *Antropología en Castilla y León. Aspectos generales y religiosidades populares*: 215-230. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Salamanca.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, A. (2005): *Antropología ecológica comparada. Las dehesas castellanas y las haciendas colombianas*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, A.; GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. y LÓPEZ GAVILÁN, E. (1992): «Apuntes para una antropología cultural», en GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. (coord.), *El libro de las dehesas salmantinas*: 847-931. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- GÓMEZ MORENO, M. (2003): *Catálogo monumental de la provincia de Salamanca*. Caja Duero. Salamanca.
- GONÇALVES JORGE, C. H. (1997): *A ermida de Nossa Senhora da Consolação em Forcalhos (Sabugal)*. Sabugal.
- GONZÁLEZ DÁVILA, G. (2020): *Historia del origen del Cristo de las Batallas (una devoción popular salmantina)*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- GONZÁLEZ MARTÍN, R. (2001): *Geografía Físico-Descriptiva del Partido de Sequeros*. (Edición facsímil de la original de 1886). Diputación de Salamanca.
- GRACIA ALONSO, F. (2017): *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados. De la Prehistoria al Estado Islámico*. Ediciones Despertaferro. Madrid.
- GRACIA RIVAS, M. y DOMÍNGUEZ BARRIOS, P. (2011): *Pilares votivos*. Centro de Estudios Borjanos. Borja.
- HANI, J. (1997): *El simbolismo del templo cristiano*. Sophia Perennis. Barcelona.
- HENARES DÍAZ, F. (2004): «La ermita: una visión multidisciplinar», *Revista Murciana de Antropología*, 11: 115-126. Murcia.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, M. (2014): «Exvotos de las ermitas de Nuestra señora de Valdejimena y del Santísimo Cristo de Hornillos», en BLANCO GONZÁLEZ, F. (coord.), *Mixticismos. Devociones populares e identidades salmantinas*: 143-154. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- HERNÁNDEZ MARCOS, L. (2009): «Las romerías salmantinas: religiosidad, fiesta e identidad», en *Las romerías. Ritos y símbolos*: 111-142. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, M.^a J. (1990): *Capillas camarín en la provincia de Salamanca*. Diputación de Salamanca.
- HERRADÓN FIGUEROA, M.^a A. (2005): *La Alberca. Joyas*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- HIRSCH, E. y O'HANLON, M. (eds.) (1995): *The Archeology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press. Oxford.
- HOMOBONO MARTÍNEZ, J. I. (2004): «Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades», *Zainak, Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 26: 33-76. Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián.
- HOPPE, J. M. (2004): «Ensayo sobre la escultura de San Pedro de la Nave», en CABELLERO ZOREDA, L. (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora)*: 323-425. Zamora.

- HORTELANO MÍNGUEZ, L. A. y MARTÍN JIMÉNEZ, M.^a I. (2017): «Territorio, patrimonio y turismo en la Raya de Castilla y León», *Polígonos, Revista de Geografía*, 29: 165-189. Madrid.
- HOYOS GÓMEZ, M. M.^a (1946): *La Alberca, monumento nacional*. Madrid.
- JELIN, E. y LANGLAND, V. (2003): «Introducción: las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente», en JELIN, E. y LANGLAND, V. (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales: 1-18. Memoria de la represión*. Siglo Veintiuno. Madrid.
- LEGENDRE, M. (1945): «Nuestra Señora de Francia en España», *Revista Lar*, 14. Salamanca.
- LINARES JUAN, M. A. (2012): *La evolución histórica de la dehesa: entre la persistencia y el cambio*. <http://www.researchgate.net/publication/312472583>
- LLAMAS MARTÍNEZ, E. (1997): *Las ermitas de Salamanca*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- LLINARES, M.^a del M. (1990): *Mouros, Ánimas, Demonios. El imaginario popular gallego*. Akal. Madrid.
- LLORENTE MALDONADO DE GUEVARA, A. (1980): *Las Comarcas Históricas y Actuales de la Provincia de Salamanca*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- LLORENTE PINTO, J. M. (1985): *Los paisajes adehesados salmantinos*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- LLORENTE PINTO, J. M. (2008): «Cambios y permanencias en los sistemas adehesados. El caso de las dehesas salmantinas», *Eρίας, Revista Cuatrimestral de Geografía*, 77: 315-330. Universidad de Oviedo. Oviedo.
- LLORENTE PINTO, J. M. (2011): «Dehesas y paisajes adehesados en Castilla y León», *Polígonos, Revista de Geografía*, 21: 179-203. Universidad de León.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. J. (1989): «Las rogativas públicas en Oviedo (1550-1840)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 44: 187-200. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- LORENZO PINAR, F. J. (2010): *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)*. Estudios Históricos y Geográficos, 148. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- LYNCH, E. (2020): *Ensayo sobre lo que no se ve*. Abada editores. Madrid.
- MADOZ, P. (1984): *Diccionario Geográfico, Estadístico, Histórico de España y sus Posesiones de Ultramar. Salamanca*. (Edición facsímil de la original de 1845-1850). Ed. Ámbito, Valladolid.
- MAGADÁN CHAO, P. (1994): *El santuario de la Peña de Francia y la Diócesis de Ciudad Rodrigo a través de la canción popular*. Centro de Estudios Mirobrigenses. Ciudad Rodrigo.
- MAISONNEUVE, J. (1988): *Los rituales. Que sais-je?* PUF. Paris.
- MAJERONI SÁNCHEZ, T. (2003): *Casas solariegas salmantinas*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- MARCOS ARÉVALO, J. y BORREGO VELÁZQUEZ, E. (2006): «La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes

- documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas», *Revista de Antropología Experimental*, 6: 21-42. Universidad de Jaén. Jaén.
- MARSILLA PASCUAL, F. R. (1989): «Aportación al estudio de las cofradías religiosas en la diócesis de Cartagena, siglo XV», *Mayurqa. Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 22-1: 383-392. Universitat de les Illes Balears.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1987): *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Edicions Xerais de Galicia. Vigo.
- MARIÑO FERRO, X. R. (2009): «Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos», en *Las romerías, ritos y símbolos*: 53-82. Instituto de las Identidades Salmantinas. Salamanca.
- MARTÍN FLORES, L. (2003): *Tauromaquia bejarana. La historia de la plaza más antigua. «El Castañar» en Béjar*. Béjar.
- MARTÍN VISO, I. (ed.) (2007): *Becerro del Monasterio de Nuestra Señora de la Caridad de Ciudad Rodrigo (siglos XII-XIX)*. Centro de Estudios Mirobrigenses. Ciudad Rodrigo.
- MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P. (2010): «Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte del Barroco», en IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P. y MARTÍNEZ SORIA, C. J. (eds.), *La imagen devocional barroca*: 21-44. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M. (2008): «El Pórtico románico: origen y funcionalidad de un espacio arquitectónico intermedio de la edilicia medieval hispana (*atrium/porticus/ vestibulum*)», en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.), *Espacios y estructuras singulares del edificio románico*: 191-227. Fundación Santa María la Real. Aguilar de Campoo.
- MARTOS NÚÑEZ, E. y MARTOS GARCÍA, A. (2011): *Memorias y mitos del agua en la Península Ibérica*. Marcial Pons. Madrid.
- MATA Y MARTÍN, C. (1995): *Ritos populares del toro en Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- MOLINA, T. de (1990): *La Peña de Francia*. Diputación de Salamanca.
- MONTEIRA ARIAS, I. (2005): «La influencia islámica en la escultura románica de Soria. Una nueva vía para el estudio de la iconografía en el románico», *Cuadernos de Arte e Iconografía*, XIV(27). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- MONTES PÉREZ, C. (1998): «La sacralización del límite a través de los cultos marianos», en ESPINA BARRIO, Á. (dir.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*: 311-324. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- MORALES, R. y VILLAR, L. (2013): «Advocaciones de la virgen con referencia al mundo vegetal», *Revista de Folklore*, 270: 212-216. Fundación Joaquín Díaz. Urueña.
- MORALES IZQUIERDO, F. (2007): *La ermita de la Vera Cruz de Salamanca*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- MORÁN BARDÓN, C. (1946): *Reseña Histórico Artística de la provincia de Salamanca*. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- MOYA MALENO, P. R. (2010): «La sacralidad y los ritos circumambulatorios en la Hispania Céltica a través de las tradiciones populares», en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos. Ritos y mitos*: 553-562. Fundación Segeda, 6. Daroca.

- MOYA MALENO, P. R. (2013): *Paleoetnología de la Hispania Céltica: Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore como fuentes de la Protohistoria*. Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (1992): «La plaza de toros y las ermitas de San Cosme y San Damián de Rasines: una realización singular del siglo XVII», *Cuadernos de Trasmiera*, 3: 71-99. Santander.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (2010): *Arquitectura, urbanismo y paisaje en los santuarios españoles*. Universidad Europea de Madrid. Madrid.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (2014): «Contexto hispánico del santuario de Ntra. Sra. de La Carrasca, en Villahermosa», en *Salve Regina. Historia de la devoción mariana en Villahermosa*: 107-135. Ciudad Real.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (2017): «Aspectos urbanísticos del santuario con poblado y plaza de toros de Ntra. Sra. de la Salud de Barbatona (Guadalajara)», *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 49: 326-346. Guadalajara.
- NAVARRO LÓPEZ, J. M. (2018): *Diccionario de signos, símbolos y personajes míticos y legendarios del Pirineo Aragonés*. Prames. Zaragoza.
- NIETO GONZÁLEZ, J. R. y PALIZA MONDUATE, M.^a T. (1998): *La arquitectura en las dehesas de Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Albacete.
- OCIO VALLEJO, M. (2017): «Las plazas de toros en Álava», *Anuario de Eusko Folklore*, 51: 135-163. Fundación José Miguel de Barandiarán.
- ORTEGA, M. (2015): «Paisajes simbólicos e itinerarios culturales», en CRUZ PÉREZ, L. (coord.), *100 paisajes culturales españoles*: 382-388. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.
- ORTIZ GARCÍA, C. (2000): «Papeles para el pueblo. Hojas sueltas y otros impresos de consumo masivo en la España de finales del siglo XIX», en DÍAZ G. VIANA, L. (coord.), *Palabras para el pueblo I*. Vol. I. *Aproximación general a la literatura de cordel*: 145-190. CSIC. Madrid.
- PANERO, J. A. (2000): *Sayago. Costumbres, creencias y tradiciones*. Valladolid.
- PARELLADA, J. E. (2009): «El turismo religioso. Sus perfiles», en *Jornadas de Delegados de Pastoral de Turismo*. Conferencia Episcopal Española. Ávila. [Disponible en <http://www.conferenciaepiscopal.es/pastoral/turismo/encuentro/2008/JosepEnricParellada.pdf>].
- PEREIRO, X. (2017): «La desdiferenciación entre turismo y peregrinación. Turiperegrinos en el camino interior portugués del Camino de Santiago», en VICENTE RABANAQUE, M.^a T.; GARCÍA HERNANDORENA, P. y VIZCAÍNO ESTEVAN, A. (coords.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*: 1468-1482. Valencia.
- PEREIRO, X. (2018): «Utilizando los puentes: el turismo entre Portugal y España», en CAIRO, H. (ed.), *Rayanos y forasteros. Fronterización e identidades en el límite hispano-portugués*: 223-238. Plaza y Valdés Editores. Madrid.
- PÉREZ CASADO, A. y ENCINAS MARTÍN, A. (2003): *Peña de Francia. Historia, arte, entorno*. Editorial San Esteban. Salamanca.

- PLAZA GUTIÉRREZ, J. I. (2002): «El turismo rural en territorios periféricos. El ejemplo de algunas comarcas del oeste castellano-leonés», *Investigaciones Geográficas*, 27: 83-106. Madrid.
- PLIENIGER, T. (2006): *Las dehesas de la penillanura cacereña. Origen y evolución de un paisaje cultural*. Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones. Cáceres.
- PRAT I CARÓS, J. (1989): «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía», en *La religiosidad popular*, tomo II. Antropos y Fundación Machado. Sevilla.
- PUERTO HERNÁNDEZ, J. L. (2008): «El toro: rito, leyenda y tradición en las tierras salmantinas», en SANTONJA, G. (ed.), *El toro bravo de Salamanca*: 71-110. Instituto Tecnológico Agrario de Castilla y León. Salamanca.
- PUERTO HERNÁNDEZ, J. L. (2010): *Expresiones de religiosidad popular*. Colección Acceso al Saber. Serie Etnología. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- PUERTO HERNÁNDEZ, J. L. (2018): *Leyendas de tradición oral en la provincia de Salamanca*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- PUGA ORIBE, L. (2019): *Los revocos decorados en la arquitectura salmantina*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- PULIDO, F. y PICARDO, A. (2010): *Libro Verde de la Dehesa. Documento para el debate hacia una estrategia de gestión*. Madrid.
- RAPPAPORT, R. A. (2001): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.
- REDFIELD, R. (1956): «The Social Organization of Tradition», en *Peasant Society and Culture*: 67-104. Chicago University Press. Chicago.
- RESENDE, N. (2015): «Cales: a pedra e a palavra. Propostas para uma análise do nascimento e percurso histórico de um santuário», *Douro*, 04: 351-373. Vila Real.
- RINA SIMÓN, C. (2020): *El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad popular, espectáculo e identidad*. Junta de Andalucía. Sevilla.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2000): *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla.
- RODRÍGUEZ BRUNO, M. (2005): «La fiesta taurina en Béjar», en *La fiesta taurina en Béjar*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- RODRÍGUEZ de la FLOR, F. (1989): *Atenas castellana. Ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- RODRÍGUEZ de la FLOR, F. (2002): *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Cátedra. Madrid.
- RODRÍGUEZ de la FLOR, F. (2009): *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco*. Abada Editores. Madrid.
- RODRÍGUEZ de la FLOR, F. (2014): *La República literaria. El mito de Salamanca en el Antiguo Régimen*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. M. (2008): «Cabezas cortadas en Castilla y León, 1100-1350», en *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*: 349-395. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- RUANO RAMOS, J. A. (1981): *Nuestra Señora de los Reyes. Una devoción salmantina*. Librería Cervantes. Salamanca.

- RUBI, S. (1970): *Nuestra Señora de la Salud*. Salamanca.
- RUIZ DE LOIZAGA, S. (2011): *Iglesias, santuarios y ermitas dedicados a Santa María en los pueblos de España según documentación de los registros del Archivo Vaticano (siglos XI-XV)*. Zamora.
- RUIZ MATEOS, A.; PÉREZ MONZÓN, O.; PÉREZ CARRASCO, F. J. y FRONTÓN SIMÓN, I. (1995): *Arte y religiosidad popular. Las ermitas en la Baja Extremadura (siglos XV y XVI)*. Diputación de Badajoz.
- S. A. (1893): *Novena dedicada a la Santísima Virgen de la Peña de Francia*. Imprenta desconocida. Valladolid.
- S. A. (1924): *Novena al Santo Cristo de la Laguna*. Imprenta de Enrique Cuadrado. Ciudad Rodrigo.
- S. A. (1941): *Nueva Novena de María Santísima de la Salud cuya hermosa y milagrosa imagen se venera en la iglesia del Apóstol San Pedro de la Villa de Tejares (Extramuros de Salamanca). La festividad se celebra el día de la Santísima Trinidad de cada un año*. Talleres Tipográficos «Cervantes». Salamanca.
- S. A. (1943): *Novena del Santísimo Cristo de los Milagros. Cuya prodigiosa imagen se venera en su propia Capilla y en la Parroquial Iglesia de Sancti-Spíritus de la ciudad de Salamanca*. Imp. de Calatrava a cargo de Nicolás G. Bernalt. Salamanca.
- S. A. (1944): *Reseña Histórica del Santuario y Novena a Ntra. Sra. de la Peña de Francia*. Imprenta Cervantes. Salamanca.
- S. A. (1949): *Novena a Ntra. Señora del Cueto*. Imp. Calatrava. Salamanca.
- S. A. (1961): *La ermita del Caudillo (antecedentes históricos)*. Imprenta Núñez. Salamanca.
- S. A. (1987): *Novena a Nuestra Señora del Castañar. Patrona de Béjar y de su comarca*. Béjar.
- SABATÉ, F. y BRUFALS, J. (dirs.) (2015): *Arqueología medieval. Els espais sagrats*. Agira Col.lecció, VII. Pagés editors. Lleida.
- SABATÉ BEL, J. (2004): «Algunas lecciones de lugares con acontecimientos asociados», en *Event Places*. Universidad Politécnica de Cataluña y Massachusetts Institute of Technology. Barcelona.
- SALGADO, A. (1995): *Arabayona de Mógica y el priorato basiliano del Santísimo Cristo de Hornillos*. Salamanca.
- SALGADO, A. (2002): *En torno al Cristo de Hornillos (apuntes históricos)*. Asociación Cultural El Pozuelo. Arabayona de Mógica. Salamanca.
- SALVÀ PICÓ, M.^a (2011): «Las medallas religiosas de los siglos XVI al XVIII en Cataluña», en *XIV Congreso Nacional de Numismática*: 289-301. Madrid.
- SÁNCHEZ, N. (1987): «Las Yegüerizas: un enclave hierótico en Monleón (Salamanca)», *Revista de Folklore*, 78. Valladolid.
- SÁNCHEZ AIRES, C. (1996): *Breve Reseña Geográfica, Histórica y Estadística del Partido Judicial de Ciudad Rodrigo*. (Edición facsímil de la original de 1904). Ediciones Diputación Provincial de Salamanca.
- SÁNCHEZ CASANUEVA, J. (1991): *Nuestra Señora del Castillo en la historia y tradición de Pereña*. Barcelona.
- SÁNCHEZ EXPÓSITO, I. y CANO RAMOS, J. J. (2020): *La Dehesa. Naturaleza y cultura de un paisaje*. Lecturas de Antropología. Junta de Extremadura. Mérida.

- SÁNCHEZ GARCÍA, J. (1993): *Historia de Nuestra Señora de los Caballeros, patrona espiritual de Villavieja de Yeltes*. Salamanca.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1993): «Las celebraciones del Descendimiento y Santo Entierro en el contexto teológico y popular de los siglos XII al XVI», en *Actas del Tercer Encuentro para el estudio cofradiero en torno al Santo Sepulcro*: 91-109. Zamora.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. (2010): «El Nazareno en la escultura barroca andaluza. Perspectivas de investigación desde la antropología, la iconografía y el arte», en IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P. y MARTÍNEZ SORIA, C. J. (eds.), *La imagen devocional barroca*: 111-186. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.
- SÁNCHEZ LORA, J. L. (1994): «Religiosidad popular: un concepto equívoco», en SERRANO MARTÍN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*: 65-79. Institución Fernando el Católico. Zaragoza.
- SÁNCHEZ RAMOS, V. (ed.) (2016): *María Regina Naturae. Congreso Mariano Nacional sobre Advocaciones de la Virgen vinculadas a la naturaleza: historia, arte y cultura. Actas* (Berja, 20-22 de mayo de 2016). Granada.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. I. y GONZÁLEZ FRAILE, E. (2003): *Humilladeros de la provincia de Valladolid*. Diputación de Valladolid. Valladolid.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J. (1958): *Nuestra Señora de Valdejimena. Historia de un santuario de Castilla en tierras salmantinas*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J. (1963): *El Santo Cristo de Cabrera*. Imprenta Calatrava. Salamanca.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J. (1984): *Vida de los Santos de Valdejimena*. Salamanca.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J. (2004): *Santo Cristo de Cabrera. Historia y novena*. Salamanca.
- SAN JOSÉ ALONSO, J. J. (1994): *Arquitectura religiosa en Sanabria: sus espacios, organizaciones y tipologías*. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.
- SANTONJA, G. (ed.) (2008a): *El toro bravo de Salamanca*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- SANTONJA, G. (2008b): «La Laguna del Cristo», en SANTONJA, G. (ed.), *El toro bravo de Salamanca*: 111-116. Instituto Tecnológico Agrario de Castilla y León. Salamanca.
- SANTONJA CARDONA, J. L. (1999): «La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen», *Revista de Historia Moderna*, 17: 33-43. Universidad de Alicante.
- SANTOS ESTÉVEZ, M.; PARCERO OUBIÑA, C. y CRIADO BOADO, F. (1997): «De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados», *Trabajos de Prehistoria*, 54(2): 61-80. Madrid.
- SANTOS MARINAS, E. (2013): «Encuentros y desencuentros en torno a los árboles: el culto a los árboles en las fuentes sobre la religión eslava precristiana», en CAEROLS, J. J. (ed.), *Religio in Labyrintho. Encuentros y desencuentros en religiones en sociedades complejas*: 111-119. Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Madrid.
- SASTRE HERNÁNDEZ, M.^a P.; PORTAL MONGE, Y.; SENA ESPINEL, M.^a P. y VAQUERO PÉREZ, V. (2014): «Las cofradías en el Archivo Diocesano de Salamanca», en BLANCO, J. F. (coord.), *Mixticismos. Devociones populares e identidades salmantinas*: 111-119. Instituto de las Identidades. Diputación de Salamanca.

- SENA, E. de (1993): *Fiestas de Salamanca en fotografías de Venancio Gombau*. Ayuntamiento de Salamanca.
- SILVA PÉREZ, R. (2010): «La dehesa vista como paisaje cultural. Fisonomías, funcionalidades y dinámicas históricas», *Eriás, Revista Cuatrimestral de Geografía*, 82: 143-157. Universidad de Oviedo. Oviedo.
- SILVA PÉREZ, R. y FERNÁNDEZ SALINAS, V. (2015): «Claves para el reconocimiento de la dehesa como *paisaje cultural* de UNESCO», *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 35(2): 121-142. Universidad Complutense. Madrid.
- SORIA HEREDIA, F. (1982): *El santuario de Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Salamanca.
- TABOADA CHIVITE, J. (1975): «La encrucijada en el folklore de Galicia», *Boletín Auriense. Arqueología, Historia, Etnografía. Homenaje al Dr. Ferro Couselo*, V: 101-112. Ourense.
- TARDÍO DOVAO, T. (1997): *Ermitas y santuarios de Segovia*. Academia de Historia y Arte de San Quirce. Segovia.
- TEJADA RUBIO, M. (1983): *Inodejo, historia y novena*. Soria.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2007): «Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos», *Anuario Brigantino*, 30: 179-192.
- TOMÉ MARTÍN, P. (2007): «Modelos explicativos en la investigación antropológica abulense», en DÍAZ VIANA, L. y TOMÉ MARTÍN, P. (coords.), *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León*: 69-84. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- TORMO, E. (1949): «El Cristo de Cabrera y los crucifijos románicos y góticos en la provincia de Salamanca», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, LIII. Madrid.
- TURNER, E. y TURNER, V. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York.
- TURNER, V. (1969): *El proceso ritual*. Taurus. Madrid.
- USUNÁRIZ GARAYOA, J. M.^a (1999): «Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años», *Zainak*, 18: 17-43. San Sebastián.
- VALENCIA GARCÍA, A. (2009): «Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV(1): 211-236. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- VASCO PARRA, M. (1973): *Historia de la Invención y Milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia*. Madrid.
- VELASCO, H. M. (1989): «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en *La religiosidad popular*, tomo II: 87-117. Anthropos. Barcelona.
- VELASCO, H. M. (1996): «La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)», *Revista de Antropología Social*, 5: 83-114. Universidad Complutense de Madrid.
- VELASCO, H. M. (1997): «Sobre ofrendas y exvotos», en *Es un voto. Exvotos pictóricos en La Rioja*: 19-118. Fundación Caja Rioja. Logroño.
- VELÁZQUEZ PUERTO, I. (2020): *La tradición teatral en la Sierra de Francia: las loas*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- VIFORCOS MARIÑAS, M. I. (1994): *La Asunción y el Corpus, de fiestas señeras a fiestas olvidadas*. León.

- VIZUETE MENDOZA, J. C. (2009): «Flora y religiosidad popular: las advocaciones marianas en España», *Cuadernos de la Sociedad Española de Ciencias Forestales*, 30: 123-136. Madrid.
- VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍN SÁNCHEZ, J. (coords.) (2008): *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*. Colección Estudios, 114. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.
- VV. AA. (1954): *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar. Excelsa Patrona de Béjar y su comarca*. Salamanca.
- VV. AA. (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- VV. AA. (2002): *Los Arapiles. La batalla y su entorno*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- VV. AA. (2003): *Enseres. Museo Etnográfico de Castilla y León. Zamora*. Junta de Castilla y León. Uruña.
- VV. AA. (2009): *Las romerías: ritos y símbolos*. Instituto de las Identidades. Serie Abierta, 26. Diputación de Salamanca.
- WEBER, M. (1997): *Sociología de la religión*. Madrid.
- YAGUE, F. (1795): *Historia de la imagen del Castañar que se venera en la villa de Béjar, y ejercicios útiles para excitarse á contrición por la intercesión de la Virgen*. Salamanca.
- ZALAMA RODRÍGUEZ, M. A. (1987): *Ermitas y santuarios de la provincia de Valladolid*. Diputación de Valladolid. Valladolid.
- ZANINI, P. (2000): *Significati dei confine*. Mondadori. Milán.
- ZULUAGA CADAVID, P. A. (2006): «Una mirada al paisaje como recurso turístico», *RIAT, Revista Interamericana de Ambiente y Turismo*, 2(2): 76-82.

Pedro Javier Cruz Sánchez y Beatriz Sánchez Valdevira son los creadores del Laboratorio de Paisajes Culturales Sagrados de Castilla y León.



El descanso del cofrade. Romería de Buenamadre 2022.

Índice

PRESENTACIÓN.....	7
DEVOCIONES DE LA DEHESA SALMANTINA, ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA IDENTIDAD.....	9
1. JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO: EN BUSCA DE LA IDENTIDAD DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE LA DEHESA SALMANTINA.....	15
1.1. LA DEHESA COMO ÁMBITO DE ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD LOCAL.....	17
1.1.1. Religiosidad popular, fiesta y romerías	21
1.1.2. El espacio sagrado: lugar de la celebración.....	25
1.1.3. Recorridos sagrados	26
1.2. ANTECEDENTES A NUESTRA INVESTIGACIÓN	27
1.3. CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y ECOLÓGICA DE LA DEHESA COMO CONTEXTO	30
2. PANORAMA DE LAS CONSTRUCCIONES SAGRADAS Y DE LAS DEVOCIONES EN EL SOLAR SALMANTINO.....	35
2.1. ALGUNAS CUESTIONES TERMINOLÓGICAS, ESTADO Y REPARTO TERRITORIAL DE LAS CONSTRUCCIONES SAGRADAS SALMANTINAS	35
2.2. LOS SANTUARIOS COMO REFERENCIA TERRITORIAL	47
2.3. LOS SANTUARIOS SALMANTINOS EN LA MEMORIA GRÁFICA.....	49
3. EL PAPEL DE LAS COFRADÍAS COMO EJE DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR SALMANTINA	51
3.1. LA COFRADÍA COMO ORGANIZADOR DE LA PIEDAD Y DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	52
4. ARQUITECTURA SAGRADA DE LA DEHESA SALMANTINA.....	59
4.1. CARACTERIZACIÓN DE LAS ERMITAS Y DE LOS SANTUARIOS DE LA DEHESA: A MODO DE CATÁLOGO	62
4.1.1. Santuarios y ermitas con advocación cristológica.....	63
4.1.2. Santuarios y ermitas con advocación mariana.....	72

4.1.2.1. Un thopos salmantino: construcciones sagradas con plazas de toros	72
4.1.2.2. Advocaciones sacralizadoras de la naturaleza y estigmatización del componente pagano.....	101
4.1.2.3. Un caso de duplicidad espacial en el culto a la imagen de Ntra. Sra. de los Caballeros.....	107
4.2. ANÁLISIS DE LAS MARCAS QUE CONFIGURAN EL PAISAJE SAGRADO DE ERMITAS Y SANTUARIOS DE LA DEHESA SALMANTINA	109
4.2.1. Las marcas naturales de sacralidad.....	114
4.2.2. Otros elementos presentes en el entorno de ermitas y santuarios	122
5. EL PATRIMONIO INMATERIAL EN TORNO A LOS SANTUARIOS DE LA DEHESA: HACIA UNA TOPOGRAFÍA DE LA RITUALIDAD CAMPESINA SALMANTINA.....	133
5.1. EL CAMINO O VÍA SACRA	138
5.2. RITUALIDAD EN EL ENTORNO DE LA ERMITA O SANTUARIO	144
5.3. UNA BREVE MIRADA AL INTERIOR DEL TEMPLO. MATERIALIDADES DE LAS DEVOCIONES DE LA DEHESA.....	157
6. ANTROPOLOGÍA E IDENTIDAD DE LA DEHESA A TRAVÉS DE SUS DEVOCIONES POPULARES.....	183
7. BIBLIOGRAFÍA.....	193

www.institutodelasidentidades.es



Diputación
de Salamanca

Cultura