

15. BERNÁLDEZ VILLARROEL, Lorenzo, *En la Neblina Opaca del Sueño Pesado y Febril (De cómo, una noche, dos pájaros de piedra enseñaron a Mateo Hernández el Camino de las Escultura)*.

16. GONZÁLEZ CANALEJO, María Dolores, *El Grupo "Hierbabuena" de mujeres de Horcajo de Montemayor (Pervivencia actual de la música de tradición oral en el medio rural salmantino)*.

17. DOMÍNGUEZ GARRIDO, Urbano, *"El Bosque" de Béjar. Propiedad y usos a lo largo de la Historia*.

18. GIL RODRÍGUEZ, Ángel, *Aproximación a los orígenes y desarrollo de los deportes alpinos en Béjar*.

19. MARTÍN MARTÍN, María del Carmen, *Dos ejemplos de Cabildos menores en la tierra de Béjar: La Universidad de Clérigos de la Villa y el Cabildo de Clérigos del Cuarto de Arriba*.

20. MUÑOZ DOMÍNGUEZ, José, *La Plaza Mayor de Béjar. Aproximación morfológica e histórica a un espacio público generador de la ciudad*.

21. COMENDADOR SÁNCHEZ, Luis Felipe, *La luz en las manos. Aproximación a un estudio sobre Alberto Hernández Martín*.

22. PUERTO HERNÁNDEZ, José Luis, *Celebración del mundo, celebración del tiempo (Ritos y creencias sobre la vegetación en las Tierras de Béjar)*.

23. HERVÁS, Marciano de, *La invención de la tradición (completar título)*.

#### REVISTA

*Estudios Bejaranos*, revista anual (desde 1993).

#### PREMIO "CIUDAD DE BÉJAR"

LÓPEZ ÁLVAREZ, Alejandro, *Ideología, control social y conflicto en el Antiguo Régimen: el derecho de patronato de la Casa ducal sobre la procesión del Corpus Christi de Béjar*.

GARCÍA MARTÍN, Francisco, *La emigración en Béjar (1907)*.

LÓPEZ SANTAMARÍA, Jesús, *Las Cinco Abejas. Béjar en el siglo XX*.

#### SERIE VARIA BEJARANA

AA. VV., *Periodismo, cultura y educación en Béjar. Siglo XX*.

DOMÍNGUEZ BLANCA, Roberto, *La platería del Renacimiento en Béjar*.

## Varia Bejarana Nº 3



Centro de Estudios  
Bejaranos



Excmo. Ayuntamiento  
de Béjar



Tomás Aguilera y Gabriel Cusac / Fuente Santa. Estudio histórico-antropológico / Varia Bejarana / 3

TOMÁS AGUILERA DURÁN  
GABRIEL CUSAC SÁNCHEZ



# Fuente Santa (MEDINILLA, ÁVILA)

Estudio histórico-antropológico

Centro de Estudios Bejaranos



Centro de Estudios  
Bejaranos

#### PUBLICACIONES

##### DISCURSOS DE INGRESO

1. RODRÍGUEZ BRUNO, Miguel, *Historia del Concejo de Béjar*. (Agotado)
2. GARCÍA MARTÍNEZ, Ceferino, *Al Vuelo del Águila*. (Agotado)
3. SANTONJA GÓMEZ, Gonzalo, *La Epopeya Americana de Andrés Dorantes*. (Agotado)
4. FRAILE ÁLVAREZ, Ruperto, *Usos, Ritos, Costumbres y Tradiciones*. (Agotado)
5. AVILÉS AMAT, Antonio, *Judíos de Béjar: Consideraciones sobre su Vida e Historia*. (Agotado)
6. HERNÁNDEZ GIRBAL, Florentino, *Un Torero Bejarano. Julián Casas "El Salamancaquino"*.
7. GUTIÉRREZ TURRIÓN, Antonio, *"Rincón de Provincia"*. (Agotado)
8. MARTÍN GÓMEZ, Antonio, *Residencia del Buen Pastor*.
9. MAJADA NEILA, José Luis, *Vía Muerta. Un Agravio Comparativo al Oeste Español*.
10. CELA MARTÍN, Juan Belén, *Don Eloy Hernández Domínguez. Un Bejarano Ejemplar*.
11. HERNÁNDEZ DÍAZ, José María, *Educación Médica, Regeneración Social y Educación Especial en la Obra de Eloy Bejarano (1855-1917)*.
12. BÁEZ RAMOS, Josefa, *Unamuno en las Cumbres: conocimiento de España y descubrimiento personal*.
13. LÓPEZ ÁLVAREZ, Alejandro, *Huesos y Olores Santos en el Béjar del Siglo XVII*.
14. AGUILAR GÓMEZ, Juan Carlos, *1858 Desde los Bandos Municipales*.





FUENTE SANTA  
(MEDINILLA, ÁVILA)

ESTUDIO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO



FOTOGRAFÍA DE CUBIERTA  
Eloy Díaz Redondo

DISEÑO DE CUBIERTA  
José Muñoz Domínguez

EDITA:  
Centro de Estudios Bejaranos  
[www.cebejaranos.com](http://www.cebejaranos.com)  
Excmo. Ayuntamiento de Béjar

REALIZA  
Globalia Artes Gráficas

DEPÓSITO LEGAL: S. 1.578 - 2010  
I.S.B.N.: 978-84-121305-3-9

TOMÁS AGUILERA DURÁN  
GABRIEL CUSAC SÁNCHEZ

# FUENTE SANTA

## (MEDINILLA, ÁVILA)

ESTUDIO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO



Centro de Estudios  
Bejaranos

2010

## **AGRADECIMIENTOS**

Andrea Martín Pérez  
Eufemia Gil Jiménez  
Florencio Gil Guillermo  
Ignacio Blázquez García  
Jesús Mateo Izquierdo Gil  
José Muñoz Domínguez  
José Francisco Fabián García  
Joaquín Conde Moreno  
José Luis Puerto Hernández  
Juan Francisco Gómez Conde  
Julia Martín Rodríguez  
Lidia Cusac Sánchez  
Marciano Martín Manuel  
Margarita Martín Izquierdo  
M.<sup>a</sup> Isabel Conde Moreno  
Paulino Conde Martín  
Santiago Nieto Ríos  
Serafina López García  
Simón Rodríguez Blázquez  
Venancia Martín Izquierdo  
Wenceslao Díez Álvarez

# Índice

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	9
<b>PRÓLOGO</b> .....	11
<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	13
<b>2. CONTEXTO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO: HISTORIA DE UNA ENCRUCIJADA</b> .....	19
<b>3. EL ESPACIO Y EL TIEMPO SAGRADOS: EL SANTUARIO Y SU FIESTA</b> .....	33
• La ermita.....	35
• La imagen .....	52
• La celebración.....	55
<b>4. EL TRASFONDO CULTUAL Y SIMBÓLICO: TOROS ILUMINADOS Y AGUAS SAGRADAS</b> .....	65
• La leyenda fundacional.....	67
• El elemento taurino.....	72
• El agua .....	83
<b>5. DOS RELATOS CURIOSOS</b> .....	103
<b>6. CONCLUSIONES</b> .....	111
<b>7. BIBLIOGRAFÍA</b> .....	117
<b>POST SCRIPTUM</b> .....	125





## Presentación

La publicación que ahora se somete al juicio de los lectores es una más de las que forman el fondo bibliográfico del Centro de Estudios Bejaranos, que se inició en 1992 con el Discurso de Ingreso en el Centro de Miguel Rodríguez Bruno, sobre la Historia del Concejo de Béjar. En este tiempo, han ido apareciendo trabajos muy diversos con el denominador común de tratar de diferentes aspectos en un área geográfica que comprende tanto de lo que hoy se considera la comarca de Béjar como de lo que antaño fue la Tierra de Béjar. Se trata de un territorio que en la actualidad forma parte de las provincias de Salamanca, Ávila y Cáceres y que durante varios siglos fue el alfoz de Béjar, gobernado por los duques de Béjar.

Sobre el tema de las aguas ha corrido ya mucha tinta y, sin embargo, sigue estando de actualidad, como pone de manifiesto el trabajo que ahora se presenta. En muchos lugares de la Península Ibérica se ha podido constatar la singular consideración que los seres humanos han tenido por las aguas desde las épocas más remotas. Ríos, lagos, lagunas y fuentes han tenido durante siglos una connotación mágica y en muchos casos se asociaba a ellos prodigios de todo tipo, así como la capacidad de aliviar y curar enfermedades, o de procrear, asuntos estos de máximo interés para la mayoría de los mortales. En algunos lugares pervivió el sentido de lo mágico y el cambio de culturas y religiones determinó únicamente una modificación de las advocaciones asociadas a las aguas, manteniéndose incluso celebraciones ligadas a los ciclos anuales. En el mismo sitio han llegado a venerarse sucesivamente divinidades primitivas, númenes romanos o santos y vírgenes cristianas.

En particular, muchas fuentes se han puesto bajo la advocación de la Virgen María, como es el caso de Fuente Santa, al que está dedicado este libro. Esta permanencia de la sacralización de las fuentes deriva de la fascinación que producen sobre los seres humanos, pudiendo decirse que casi no hay fuente sin leyenda. La

ermita de Fuente Santa fue durante siglos un lugar de convocatoria bajo la advocación mariana, al que acudían fieles procedentes de puntos alejados de Salamanca y otras provincias limítrofes, para participar a las celebraciones religiosas y en las corridas de toros que allí se celebraban. La Virgen de Fuente Santa tuvo en un tiempo preeminencia sobre la del Castañar para la celebración de su festividad el día ocho de septiembre.

Para terminar esta presentación, quiero animar a los investigadores a que sigan trabajando sobre los temas de Béjar y su comarca, en la seguridad de que encontrarán una buena acogida en el Centro de Estudios Bejaranos. Por otra parte, deseo manifestar el reconocimiento del Centro al Ayuntamiento de Béjar por su apoyo económico para la publicación de esta obra.

URBANO DOMÍNGUEZ GARRIDO  
*Presidente del Centro  
de Estudios Bejaranos*

## Prólogo

La humildad de una ermita en medio del campo queda eclipsada casi siempre por las grandezas de una catedral o de una gran iglesia de ciudad. Éstas aparecen con toda su solemnidad, con tanta historia y con tanto arte detrás, que casi sólo tenemos ojos y palabras para ellas. Mientras tanto, las ermitas, medio ocultas en el paisaje, calladas al lado del camino, tímidas al lado del roquedo y de la fuente, parecen lugares con menos interés. Un investigador cualquiera se echaría sin duda con más facilidad en los brazos de una catedral, dejando la ermita para después. No le vamos a negar que allí encontraría datos y magnitudes de una altura superior que afectaron a la vida social y religiosa de un determinado nivel, elementos y detalles que siempre hablan de quienes han tenido el poder de organizar la vida y la muerte, las creencias y el comportamiento de mucha gente, sobre todo cuando, más que nunca, la sociedad estaba organizada fuertemente por unas minorías que lo podían todo.

Pero también existe la posibilidad de disfrutar adentrándose en la investigación de la vida y el transcurso de lo modesto, de aquello que en general pasa a la Historia como un bloque cuantitativo. La cercanía a la propia realidad vital del investigador, adentrado en ese mundo de lo sencillo lleno de matices, de detalles y hasta de olores de la vida cotidiana, se encuentra como en ningún sitio investigando en lo pequeño, en lo humilde. Ahí se palpa la vida diaria y se explica mejor cómo tiene lugar el discurrir de la existencia humana en sociedad.

Ese es el caso de investigar en una humilde ermita construida en medio del campo, como casi todas, a medio camino entre dos pueblos, invitando quizá a la participación y a la unión y a la solución de los conflictos que atañen siempre a los vecinos. En ella nunca estuvo un rey, ni se dio la gran pompa, pero allí el pueblo llano expresó sus creencias y emociones, asimilando los cambios y evolucionando durante generaciones. Poco hay, si lo hay, que cause más intensidad en el histo-

riador que adentrarse en la vida popular y en todos sus devenires. Allí encontrará los sentimientos, las pasiones, las devociones, los miedos y el trabajo duro en tiempos difíciles ocultos en frases de documentos que hay que desentrañar, en el reconocimiento de detalles o en la factura de las obras. Sumergirse en ese mundo es para quien redacta estas líneas intensamente gratificadorio, como sé que lo ha sido para los autores del estudio.

Tomás Aguilera y Gabriel Cusac han probado de esa *droga*, fijándose en la ermita de Fuente Santa para llevar a cabo una investigación que sirve para ordenar el conocimiento de un lugar importante, trasfigurado en parte por una leyenda literaria a la que ya le tocaba avanzar, matizándose y aclarándose mediante una investigación histórica. Aguilera y Cusac, utilizando un lenguaje ágil y apasionado en ocasiones, que enriquece el discurso a menudo frío en estos casos de lo histórico, hacen una excelente puesta al día de la información, rebuscando en todos aquellos detalles que permiten recomponer la historia de la ermita con las beses actualmente manejables. Disfrute el lector con esta investigación y anímese, si no lo ha hecho ya, a conocer el sitio. Le esperan allí el paisaje apacible y también intenso en cualquier época del año, la tranquilidad, el misterio y un agua excelente que de alguna manera da nombre a la ermita. Todo eso le espera y además ahora con este libro, una forma de conocer todo lo que sucedió en otros tiempos.

JOSÉ FRANCISCO FABIÁN GARCÍA  
*Arqueólogo Territorial de la  
Junta de Castilla y León en Ávila*

# **1. INTRODUCCIÓN**





El historiógrafo y antropólogo becedense José Sendín Blázquez, en su ponencia *La cultura serrana*, afirma: «Si exceptuamos unas cuantas culturas privilegiadas de nuestra patria, la gran mayoría no coincide en el reparto tecnocrático que se hizo en el siglo pasado [XIX] al dividir España en regiones y provincias. Aquella fue una división de despacho, desarraigada y tal vez de intereses»<sup>1</sup>. La afirmación de Sendín es clara y, a primera vista, poco cuestionable. El problema surge en la interpretación: por ejemplo, en el caso del antiguo valle de *Valdeveçedas*, el autor opta claramente por la filiación abulense; nosotros no podemos estar de acuerdo<sup>2</sup>.

El objeto de nuestro trabajo, la ermita de Fuente Santa, pertenece al municipio de Medinilla. Y esta población, al igual que otros lugares que integraron el antiguo alfoz de Béjar –en concreto, todos los que conformaban el sexmo del *Cuarto de la Sierra, o de Arriba*<sup>3</sup>–, hoy forma parte de la provincia abulense, dependiendo del partido judicial de Barco de Ávila. Descoyuntamiento administrativo, a nuestro entender, que, más allá de la proximidad geográfica –un hecho referencial diáfano, pero a menudo insuficiente; en este caso, se da además la curiosa circunstancia de que Medinilla es un punto equidistante, casi con exactitud, entre Béjar y Barco de Ávila–, ignora o soslaya toda la carga de elementos históricos, económicos, sociales y culturales que vinculan Medinilla con Béjar, y cuya máxima expresión, a pie de calle y sin necesidad del recurso erudito, queda patente en los lazos de parentesco entre bejaranos y medinillenses. A la zaga del «reparto tecnocrático» comentado por Sendín, otra división más reciente (1954), la diocesana, integró a Medinilla en el Obispado de Ávila, creando otra frontera institucional respecto a Béjar.

<sup>1</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ J., «La cultura serrana», en *XX Coloquios históricos de Extremadura*. Trujillo, 1991.

<sup>2</sup> Haciéndose eco de la opinión de Sendín, Gómez Blázquez dice: «Estas decisiones totalmente convencionales de 1833 y de 1957 son claves en la historia presente de estos pueblos. Aunque es cierto que todos nos sentimos abulenses, no es menos cierto que en los habitantes del valle subyace una cierta nostalgia histórica y que, sin duda, la nueva situación «descabuló la cohesión de las viejas comunidades». GÓMEZ BLÁZQUEZ, J., «*Valdeveçedas*: historia, misticismo y arte», *Trasierra II* época, nº 6 (2007), p. 302.

<sup>3</sup> Sobre el antiguo alfoz de Béjar, véase RODRÍGUEZ BRUNO, M., *Historia del Concejo de Béjar (Discurso de ingreso en el Centro de Estudios Bejaranos)*, Béjar, Centro de Estudios Bejaranos, 1992, y AGUILAR GÓMEZ, J. C. y MARTÍN MARTÍN, M. C., *Aproximación a la historia medieval de Béjar*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1989, pp. 15-25.

Por suerte, la política editorial del C.E.B. permite salvar estas fronteras, estableciendo un marco amplio de investigación y admitiendo cabalmente el estudio del antiguo ducado de Béjar. Circunstancia que nos concede la oportunidad de exponer el presente trabajo, el cual, como indica el título, tiene un carácter básicamente histórico y antropológico, aunque dadas las especiales características del mismo, incurrimos por necesidad en la exposición multidisciplinar.

En el aspecto histórico, nos han resultado valiosísimas las fuentes documentales del Archivo Histórico Nacional, Archivo Diocesano de Ávila y las propias del Archivo Municipal de Medinilla, a pesar de que este último, debido a la incuria administrativa, carece de una catalogación de fondos. Debemos agradecer de antemano la voluntad de algunos particulares –y, en especial, de Wenceslao Díez Álvarez y Joaquín Conde Moreno– quienes, de manera altruista, están procediendo por cuenta propia a la ardua ordenación del archivo, y cuya ayuda ha sido fundamental. Nos enfrentamos, a pesar de todo, con algunos problemas comunes en el tratamiento de los santuarios españoles o, más propiamente, de la Península Ibérica. En principio, debemos abordar el nebuloso y ahistórico fenómeno de las apariciones marianas, cuyo soporte, el relato legendario, suele originarse en los siglos XIII y XIV, y transmitirse, versionado y dispar, hasta que el movimiento contrarreformista emprende la unificación temática, otorgando carácter oficial a la leyenda y publicitándola interesadamente, es decir, encauzándola en favor de determinadas confesiones religiosas o advocaciones concretas<sup>4</sup>. Así mismo, y de manera acentuada en el ámbito rural, la documentación relativa a cualquier aspecto –culto, fábrica, cuentas– del santuario es tardía y omite el hecho fundacional. En el caso de Fuente Santa, el documento más antiguo al que hemos tenido acceso es un inventario de bienes del mes de mayo de 1685, perteneciente al libro de fábrica de la ermita (por desgracia, incompleto), aunque es bastante probable que el Archivo Municipal de Medinilla esconda entre su maremágnum noticias anteriores a esta fecha. Otro documento sólo once años posterior, el memorial del provisor Diego García, quien solicita el permiso ducal para la celebración de una corrida de toros a beneficio de la ermita, nos resultará del mismo modo imprescindible al aportar, de manera retrospectiva, una mínima –pero valiosísima– crónica sobre los antecedentes fundacionales.

Ya en el plano netamente antropológico, Fuente Santa constituye un tema de indudable interés para cualquier investigador, al reunir sin ambages todas las características del *espacio sagrado*, de *centro del mundo*, en expresión de Mircea Eliade<sup>5</sup>. Es decir: debemos entender Fuente Santa como uno de los vórtices donde confluyen elementos universales de sacralidad. El desarrollo de este concepto es nuestro propósito principal; aquí intentaremos señalar dichos elementos y ofrecer una perspectiva meridiana de su integración en el hecho cultural católico.

<sup>4</sup> Véase SIMÓN PARDO, J., *La devoción a la Virgen en España*, Madrid, 2003, p. 72 y el magnífico trabajo de VELASCO MAÍLLO, H. M., «La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)». *Revista de Antropología Social* 5 (1996), pp. 83-114.

<sup>5</sup> ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 26.

Evidentemente, esto no implica ninguna certificación de que la ermita alce sus cimientos sobre los restos de un templo precristiano, pero resulta curioso comprobar cómo la abrumadora mayoría de autores que han escrito acerca de Fuente Santa lo dan por hecho. Sobre este asunto es preciso obrar con cautela. Porque, si nuestra opinión personal es que existen bastantes indicios que pueden apuntar hacia esta hipótesis, en rigor ninguno de ellos tiene calidad probatoria (en todo caso, como reiteraremos después, creemos inexcusable la intervención arqueológica). Debe subrayarse, además, que Fuente Santa se presenta ante el investigador poco menos que como un tema virgen: exceptuando un conciso y equívoco artículo del cronista bejarano Juan Muñoz García<sup>6</sup> y el capítulo, sin mayores pretensiones, de una obra general a modo de guía dedicada a los centros de culto marianos<sup>7</sup> no existe una sola monografía sobre el santuario; o sea, todas las referencias, restando las salvedades citadas, son circunstanciales. En conjunto, la bibliografía sobre Fuente Santa abunda tanto en la repetición y el enfoque diletante como adolece del criterio científico o la mera consulta archivística. Motivo que por sí mismo otorga plena justificación a este ensayo, donde –admitiendo su calidad de *aproximación*, como un primer avance que forzosamente carece de pretensiones totalizadoras, pero que, a su vez, puede resultar útil a investigaciones futuras– iremos analizando paso a paso el entramado de relaciones tejidas en torno a este cercanísimo, pero depreciable, *espacio sagrado*.

<sup>6</sup> MUÑOZ GARCÍA J., «La Virgen de Fuente Santa», *Béjar en Madrid* n° 1.120, 21-VIII-1943.

<sup>7</sup> FERNÁNDEZ GARCÍA, F., «Nuestra Señora de Fuente Santa. Medinilla», en *María en los pueblos de España*, Madrid, 1993.





**2. CONTEXTO  
GEOGRÁFICO-HISTÓRICO  
HISTORIA DE UNA ENCRUCIJADA**



El área de influencia más inmediato del santuario de Fuente Santa se enmarca en el valle del río Becedillas, antiguamente conocido como *Valdeveçedas*<sup>8</sup>, que actualmente comprende los municipios, dentro de la comarca de El Barco de Ávila, de Junciana, Palacios de Becedas, Becedas, Neila de San Miguel y Medinilla, en el extremo suroccidental de la provincia de Ávila, y San Bartolomé de Béjar, en el sureste de Salamanca. Este pequeño valle queda encuadrado entre la Sierra de Béjar-Candelario, al sur, la Sierra de Francia, al este, y las llanuras de la cuenca alta del Tormes, al norte. Está definido por una llanura interrumpida por una cadena de montes isla berroqueños dispuestos en dirección este-oeste, constituida por el Pico de Neila (1.406 m.), en el extremo occidental, La Dehesa (1.395 m.), adosado al sur de éste, el llamado Alto de la Mesa, con dos cimas amesetadas (1.288 m.), al este del primero, y Ladera Alta (1.334 m.) en el extremo oriental. La Ermita de Nuestra Señora de Fuente Santa se levanta en la escarpada ladera norte del Alto de la Mesa, a unos 1.120 m. de altura.



1. Vista del Pico de Neila desde el Alto de la Mesa.

<sup>8</sup> El término *Valdeveçedas* aparece por primera vez en la primera fijación del concejo de Béjar llevada a cabo por Sancho IV con fecha de 12 de mayo de 1291. AM. Béjar, Sección 1ª, legajo 1, nº 10. Pergamino, 510 x 650; publicado en: BARRIOS GARCÍA, A. y MARTÍN EXPÓSITO, A., *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Béjar y Candelario*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1986, pp. 50-51.

La vegetación del valle, caracterizada por aglomeraciones de encinas o carrascales, bosques de pinos de repoblación y arbustos de retama y espino, alternada con cultivos de cereal, contrasta con las zonas alledañas de la ermita, donde la humedad permite el crecimiento de frutales, algunos plantados recientemente como parte de los trabajos de recuperación del enclave, otros, castaños, cerezos y nogales, de una notable antigüedad, ya mencionados por Madoz al destacar que la ermita se rodea de un «arbolado de nogales»<sup>9</sup>; algunos años más tarde, Antigüedad Díez, en su *Estudio topográfico-médico de Medinilla*, detalla que la festividad de la Virgen de Fuente Santa se celebra «a la sombra de nogales y castaños»<sup>10</sup>. Si ahora la humedad de este lugar resalta en su entorno, el contraste debió ser mayor en otro tiempo, antes de la construcción del depósito de recogida de agua, a poca distancia de la ermita, que evita que las corrientes que bajan de las cimas en temporada de lluvia formen el riachuelo que atravesaba el enclave hasta hace unos años.

Como ocurre en las zonas limítrofes, incluida la propia comarca de Béjar, nos encontramos con grandes dificultades al intentar contextualizar históricamente el lugar debido a la escasez de estudios relativos al origen y evolución del poblamiento en la zona. Sin duda la arqueología de la misma está protagonizada por El Berrueco<sup>11</sup> –en parte dentro del término municipal de Medinilla–, un espectacular enclave arqueológico de 600 ha. que engloba una serie de hasta seis yacimientos de gran entidad (La Mariselta, La Dehesa, El Berroquillo, Cancho Enamorado, Los Tejares y Las Paredejas) y otros menores o de carácter temporal que abarcan desde el Paleolítico Superior hasta la Segunda Edad del Hierro; una secuencia probablemente propiciada por su posición estratégica como «comunidad de paso», como puesto de escala y control de las rutas de comunicación naturales hacia las llanuras de las mesetas<sup>12</sup>.

Aparte de El Berrueco, son muy significativos los restos calcolíticos ubicados en toda la mitad norte de la comarca de El Barco de Ávila, incluido el valle del río Becedillas (Becedas, Junciana, Ladera Alta en Gilbuena y La Mariselta en Medinilla), de ellos sólo excavado el de Gilbuena, junto al que existe un conjunto megalítico que parece identificarse con un santuario. De la Edad de Hierro, lamentablemente, aparte de Las Paredejas, se conocen escasamente en la comarca los castros de Encinares (La Horcajada), la Cuesta de las Viñas (El Barco de Ávila) y la Era de los Moros (Cabezas Altas, Navatejares)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> MADDOZ, P., *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Medinilla, Tomo XI, p. 349.

<sup>10</sup> ANTIGÜEDAD DÍEZ, F., *Estudio topográfico-médico de Medinilla (Ávila)*, Ávila, 1885, p. 13.

<sup>11</sup> FABIÁN GARCÍA, J. F., *Guía Castro de Las Paredejas, Medinilla, Ávila*. Cuadernos del Patrimonio Abulense nº 7, Ávila, Diputación Provincial de Ávila, Institución «Gran Duque de Alba», 2005.

<sup>12</sup> LÓPEZ JIMÉNEZ, O., «El Proyecto Zona Arqueológica del Cerro de El Berrueco», *Arqueoweb*, año 8, nº 1 (abril 2006). URL: [http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8\\_1/articulo8\\_1\\_berrueco.html#1](http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8_1/articulo8_1_berrueco.html#1)

<sup>13</sup> FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., «La Edad de Hierro», en MARINÉ ISIDRO, M., *Historia de Ávila I. Prehistoria e Historia Antigua*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Caja de Ahorros de Ávila, 1998, pp. 105-208.

La época de dominación romana es también poco conocida en la comarca, que quedaría incluida en el extremo nororiental de la provincia de Lusitania. Se han podido identificar, a partir de hallazgos superficiales de *tegulae* y cerámica, algunos yacimientos en Gilbuena, Junciana y Medinilla<sup>14</sup>. Además se conocen inscripciones reutilizadas como material de construcción en la iglesia de San Bartolomé de Béjar y Gilbuena, y los hallazgos de monedas bajoimperiales en Gilbuena y Junciana.

La época visigoda pasa inadvertida, y sólo ciertos topónimos menores y la infraestructura de riego medieval conservada podrían considerarse como testimonio de presencia musulmana<sup>15</sup>.



2. Vista general del santuario.

En cuanto al período medieval, se viene a considerar de forma tradicional la fecha de 1085 y la toma de Toledo por Alfonso VI como el momento de control definitivo del área de Ávila, Segovia y Salamanca y el área montañosa del Sistema

<sup>14</sup> MORENO LETE, E., *7ª Campaña del Inventario Arqueológico de la Provincia de Ávila (1994)*, Ávila, Delegación Territorial de Ávila de la Junta de Castilla y León, 1994 [inédito], pp. 23-26, 38, 40-42, 48-50, 56-59, 61, citado en GONZÁLEZ CALLE, J. A., *Despoblados en la comarca de El Barco de Ávila (Baja Edad Media y Edad Moderna)*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2002, p. 411.

<sup>15</sup> GÓMEZ BLÁZQUEZ, «*Valdeveçedas. Historia...*», pp. 300-301.



Central por parte del reino castellanoleonés. A partir de este momento se inicia el proceso conocido como «Repoblación» cristiana de una zona tradicionalmente considerada como deshabitada; un proceso replanteado en los últimos tiempos más bien como una reordenación del territorio, como el establecimiento de un control administrativo y económico de unas regiones donde se habrían mantenido ciertas comunidades agrarias de forma ininterrumpida<sup>16</sup>, en el que, no obstante, constituye uno de los períodos más oscuros y peor documentados de la historia del territorio entre el Duero y el Tajo, por lo que el vacío de información continúa.



3. Alfoz de Béjar en el siglo XV (AGUILAR y MARTÍN, 1989).

<sup>16</sup> BARRIOS GARCÍA, A., «Una tierra de nadie: los territorios abulenses en la alta Edad Media», en BARRIOS GARCÍA, A. (coord.), *Historia de Ávila II. Edad Media (siglos VIII-XIII)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Caja de Ahorros de Ávila, 1998, pp. 193-226.

La zona se incluye en el alfoz de Béjar en la conformación de su concejo por Alfonso VIII en 1209. Su límite oriental seguía las aguas del Turedal hasta el castillo de Pardo, que estaría precisamente en uno de los cerros que rodean Medinilla, hasta un mojón situado en algún punto entre las cuencas del Becedillas y el Aravalle<sup>17</sup>. Ya pertenecientes al obispado de Plasencia, contamos con la noticia de las parroquias de Neila, Becedas y Gilbuena, como integrantes del «cabildo de clérigos del cuarto de Arriba de la Sierra de Béjar», junto con Ledrada, Fuentes de Béjar y Sorihuela, en 1234<sup>18</sup>. La escasez de poblaciones permanentes en toda la comarca de El Barco en este momento –Becedas, Neila, Gilbuena, Horcajada y El Barco– no significa que hubiese una despoblación real en la zona. Ángel Barrios<sup>19</sup> ha apuntado la posibilidad de que comunidades ganaderas trashumantes subsistieran en las zonas montañosas de forma seminómada, empleando puestos ganaderos estacionales. Comunidades que probablemente provocaban cierta hostilidad entre la población y retrasaron el control fiscal y administrativo de la zona por parte de las instituciones eclesiásticas.

La Baja Edad Media, por tanto, debió definirse por la consolidación del establecimiento y distribución de los asentamientos permanentes, resultando seguramente del equilibrio entre los pastores trashumantes locales y los grupos de repobladores foráneos<sup>20</sup>. De este modo majadas y chozos de asentamiento temporal darían origen a muchas de las poblaciones permanentes de esta zona<sup>21</sup>. A partir de las comunidades seminómadas de pastores, una vez que se dieron las condiciones técnicas y demográficas adecuadas, fueron surgiendo asentamientos permanentes en los valles a través de los cuales discurrían las cañadas ganaderas de paso obligado<sup>22</sup>. A este fenómeno habría que superponer la indudable aportación foránea como indican la toponimia referida a nombres de repobladores (Gilgarcía, Casas Ruy Pedro, Galingómez, Gilbuena), a los topónimos de origen (Neila y Medinilla, identificados con poblaciones burgalesas<sup>23</sup>) o los que indican nueva construcción (Aldeanueva), que parece ya definida y asentada antes de finalizar el s. XIII, momento que parece clave en la que será la configuración más o menos definitiva de las poblaciones de la comarca. No en vano, por tanto, consideramos la posibilidad, aceptada popularmente, de que la fundación de una hipotética primera ermita de Fuente Santa, a la que correspondería la imagen tardomedieval de la Virgen aún conservada, se llevará a cabo en estos momentos

<sup>17</sup> LUIS LÓPEZ, C., «Evolución del territorio y su proceso de señorialización», en SER QUIJANO, G. del (coord.), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Caja de Ahorros de Ávila, 1998, p. 186.

<sup>18</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ J., *Becedas: historia, vida y costumbres de un pueblo castellano*, Plasencia, 1990, pp. 76-77.

<sup>19</sup> BARRIOS GARCÍA, «Una tierra de nadie...», p. 220.

<sup>20</sup> GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*, p. 417.

<sup>21</sup> BARRIOS GARCÍA, A., «Repoblación y colonización: la dinámica de creación de paisajes y el crecimiento económico», en BARRIOS, *Historia de Ávila II...*, p. 328.

<sup>22</sup> GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*, p. 421.

<sup>23</sup> GÓMEZ BLÁZQUEZ, «Valdevevedas: historia...», nota 8.

de consolidación demográfica, aunque la ausencia de documentos al respecto impida confirmarlo.

De esta forma, la fijación de aldeas estaría en un estadio muy avanzado a comienzos del s. XIV, a juzgar por la documentación disponible; en el caso de Medinilla y Junciana la siguiente referencia es de 1401<sup>24</sup>. En el censo parroquial de 1476 existían las parroquias de Becedas, Gilbuena y Neila<sup>25</sup>, y en el de 1591 se añaden las de Palacios de Becedas, Medinilla y San Bartolomé de Béjar. Hasta el s. XIX no aparece Junciana; en todo caso, hay que tener en cuenta que las poblaciones con toda seguridad existían mucho antes del establecimiento formal de las parroquias, formando parte de lo que en las ordenanzas de la Villa y Tierra de Béjar de 1479 se denominan *concejos occidentales*<sup>26</sup>. Entre los siglos XV y XVI, en definitiva, hay documentación suficiente para afirmar la consolidación de la red administrativa de la comarca con alrededor de un centenar de poblaciones. En este proceso de reconfiguración demográfica, no obstante, mientras algunas poblaciones reforzaban su posición, otras no sobrevivirían al siglo XVII, sirvan El Berrocal, entre Becedas y Medinilla, o Santa Lucía, en las inmediaciones de El Berrueco, como ejemplos más cercanos<sup>27</sup>.

En este momento de consolidación avanzada se desarrollaría también un proceso de reafirmación de las parroquias; aunque hay iglesias con trazas medievales (El Barco, Gilbuena y Becedas), la mayor actividad se corresponde con el momento en que culmina el desarrollo del poblamiento comarcal en el tránsito del s. XV al XVI, fechas en las que se reconstruirían la mayoría de iglesias de la zona con la característica cabecera poligonal y campanario grande de sillería<sup>28</sup>.

A lo largo de toda la época moderna, hasta 1833, esta zona se mantiene como área fronteriza entre el Ducado de Béjar y la Villa y Tierra de Barco de Ávila, perteneciente al Señorío de Valdecorneja. De esta forma, el área donde se desarrolla el culto a N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de Fuente Santa está fuertemente condicionada por las tensiones de jurisdicción y cambios de normativa que se dan entre poblaciones muy cercanas entre sí<sup>29</sup>. En ese año, la división provincial del país concluye la inclusión del Valle del Becedillas en la provincia de Ávila. A esto se unen los cambios de jurisdicción eclesiástica; como el resto del Ducado de Béjar, los pueblos de la zona se integraron en la diócesis de Plasencia, dándose un desajuste entre una administración castellano-leonesa y la diócesis extremeña –como se mantiene en la comarca de Béjar– hasta que en 1954 quede vinculada con la diócesis de Ávila. Esta peculiar

<sup>24</sup> En Medinilla a 10-1-1401 Don Durán y Doña Gila donan sus bienes de Gilbuena, Medinilla y Junciana a los clérigos de San Salvador de Béjar. AGUILAR y MARTÍN, *opus cit.*, pp. 67-69.

<sup>25</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, *Becedas: historia...*, p. 76.

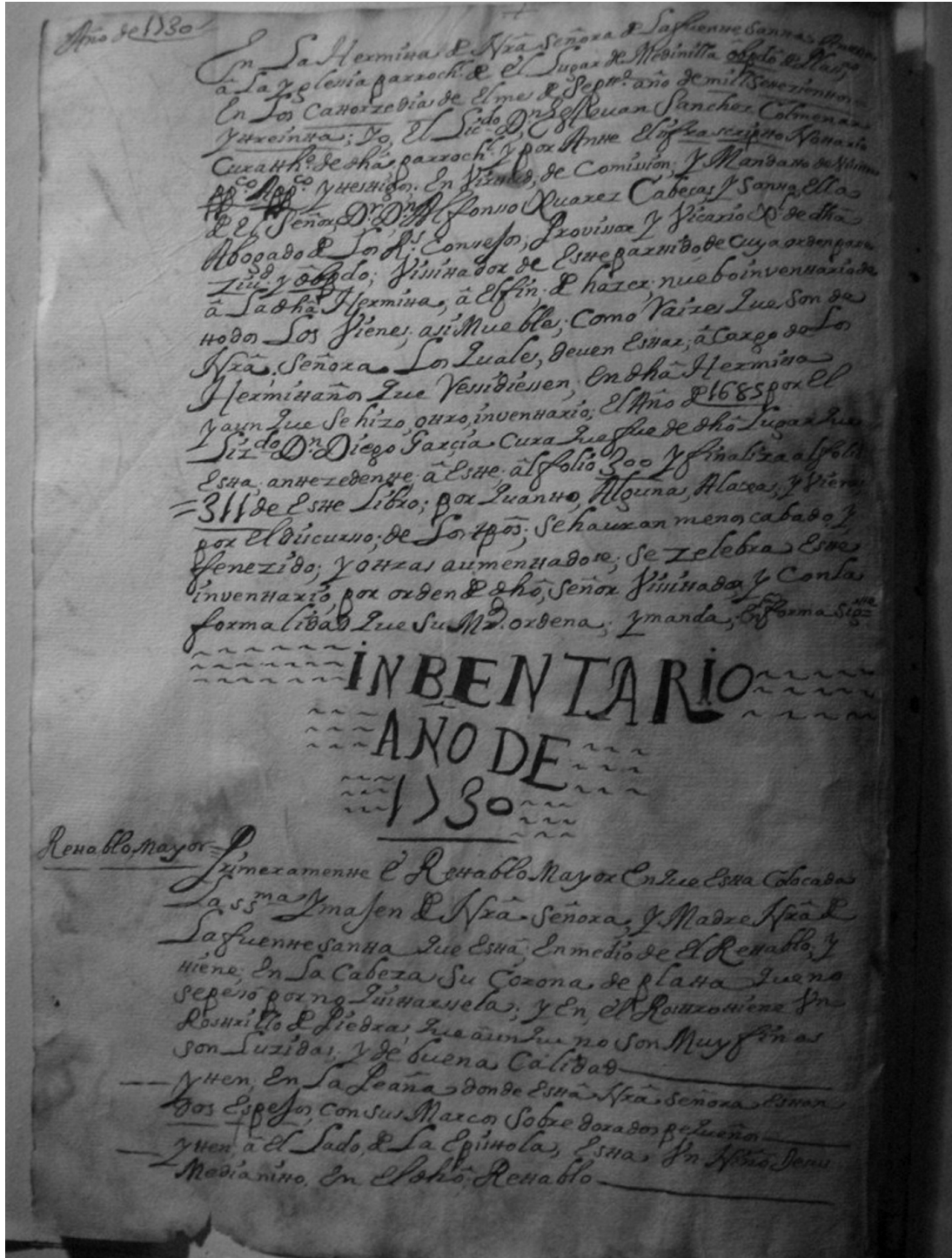
<sup>26</sup> GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*, p. 420.

<sup>27</sup> Un excelente inventario y análisis histórico y arqueológico de los despoblados bajomedievales de la comarca de El Barco de Ávila en GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*

<sup>28</sup> *Idem*, p. 424.

<sup>29</sup> VALENCIA GARCÍA, M. A., «Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 64, n° 1 (enero-junio 2009), p. 221.

situación jurisdiccional, en consecuencia, no hace sino complicar la búsqueda de fuentes documentales; problemas propios de una zona que siempre fue y será tierra fronteriza.



4. Página del Libro de Fábrica de la Iglesia de San Julián y Fuente Santa, Inventario de 1730 (AMM).



Aunque, como hemos visto, la presencia romana en la comarca nos pasa casi desapercibida por la falta de estudios al respecto, probablemente lo más interesante de este período es el estudio de las vías de comunicación en la zona<sup>30</sup>. Siguiendo la pista a antiguas calzadas, muchas de ellas caminos y carreteras actuales, y en base a la concentración de yacimientos en las cuencas del Caballeruelo y el Becedillas y ciertos indicios toponímicos (La Calzada, La Carrera), E. Moreno Lete llega a la conclusión de que existió una red viaria desarrollada entre ambas zonas, cruzando el Tormes a la altura de Vallehondo, donde hay restos de un antiguo puente que podría haber sido un auténtico nudo de comunicaciones<sup>31</sup>: una vía principal partiría de Ávila, atravesaría el puerto de Villatoro prolongándose quizá hasta El Barco, atravesando el Tormes por Vallehondo y dividiéndose en cuatro grandes prolongaciones que conducirían, una al valle del Jerte y Plasencia, otra hasta Santibáñez, otra al Puerto del Pico, y una cuarta a Béjar a través del valle del Becedillas.

Con una red de comunicaciones muy similar a la actual, la principal transformación se habría dado en el desplazamiento del nudo de comunicación y de paso del Tormes de Vallehondo a El Barco de Ávila en la Edad Media, cuando éste se constituya como indiscutible centro económico y administrativo. Los caminos en su momento diseñados para el paso ganadero «acabaron siendo las principales vías de comunicación y los ejes articuladores de los núcleos de población de la comarca, a la vez que su trazado seguía fundamentalmente los principales valles de la zona»<sup>32</sup>.

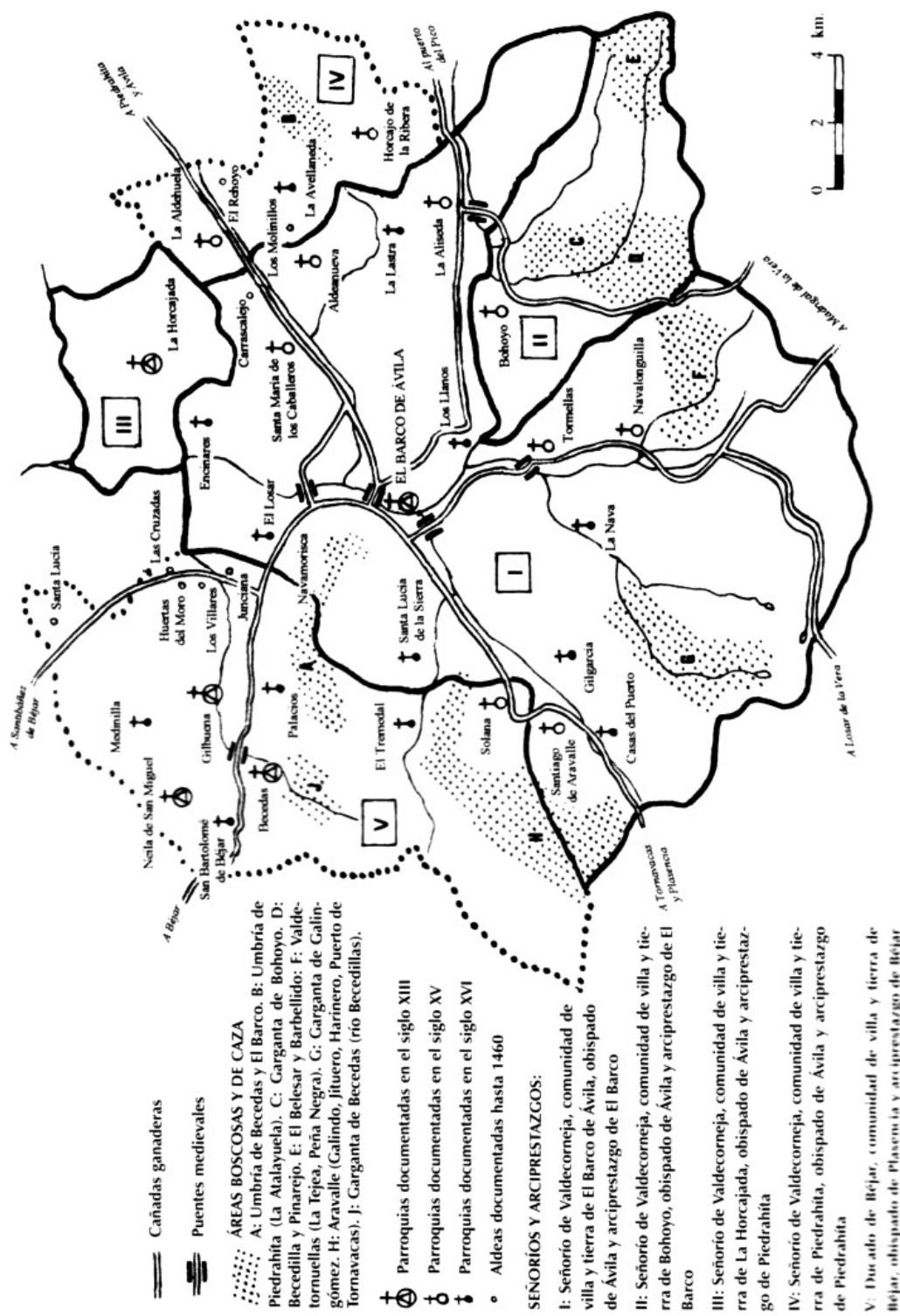
¿Qué papel juega el enclave de Fuente Santa en este entramado? Paradójicamente ninguna de las grandes rutas pasa por este punto –ciertamente de los más escarpados de la zona– pero todas tienen derivaciones secundarias que confluyen allí. El abandono de vías agrícolas secundarias por la transformación del mundo rural, la citada desaparición de algunas poblaciones de los alrededores y, por tanto, de las vías que les comunicaba, así como la decadencia en los últimos tiempos de las romerías a Fuente Santa, oscurecen nuestra perspectiva actual al respecto. Por supuesto, el camino, hoy carretera comarcal, que conecta Medinilla y Neila de San Miguel, y que pasa a escasos metros de la ermita, es el que mejor conserva su entidad, pero no es, desde luego, el único que da acceso al santuario<sup>33</sup>. Desde Becedas, y pasando por el despoblado de El Berrocal, una aldea borrada ya completamente de la memoria de la zona, salía un camino, ya casi desaparecido, que conduce directamente a la ermita y que, muy probablemente, fuese de una notable importancia dado el papel central que tendrían las comunicaciones con Becedas como cabecera de la comarca. En San Bartolomé de Béjar comienza otro

<sup>30</sup> MARINÉ ISIDRO, M., «La época romana», en MARINÉ, *opus cit.*, pp.303-306.

<sup>31</sup> MORENO LETE, E., *7ª Campaña del Inventario Arqueológico de la Provincia de Ávila (1994)*, Delegación Territorial de Ávila de la Junta de Castilla y León, Ávila, 1994 [inédito], pp. 25, 40-42, 51, 56-57, citado en GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*, p. 411-412.

<sup>32</sup> GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*, p. 421.

<sup>33</sup> *La web de Medinilla*. URL: <http://www.medinilla.org>



5. Mapa de la comarca de El Barco de Ávila. Economía, poblamiento y límites señoriales y eclesiásticos en la Baja Edad Media (GONZÁLEZ CALLE, 2002).

que pasa por Neila de San Miguel enlazando con el de Medinilla y, lo que puede resultar más sugerente, de El Berrueco un tercero que cruzaba por la desaparecida localidad de Peñaflor.

Resulta curioso, a este respecto, el hecho de que la ermita de Fuente Santa fuese elegida, por su posición estratégica, como parada de postas durante la Guerra de Independencia para agilizar las comunicaciones<sup>34</sup>. Es igualmente significativo, desde un punto de vista simbólico, cómo la percepción de este entramado de comunicaciones puede intuirse en la propia advocación parroquial de Medinilla, San Julián *el Hospitalario* u *Hospitalero*, un *santo de paso*, como San Cristóbal, cuya iniciática guía ayuda a franquear las dificultades, en su caso simbolizadas por la corriente fluvial<sup>35</sup>.

Esta nueva perspectiva acerca de la antigua fluidez de paso y comunicación del santuario tiene interesantes implicaciones a distintos niveles. Fuente Santa no era el lugar aislado que es hoy, sino un auténtico cruce de caminos, un paso obligado entre poblaciones, un punto de confluencia y de referencia en el paisaje. Todas las poblaciones de los alrededores tenían una vía directa con el santuario, lo que implica su participación directa y constante en el culto y su identificación simbólica con él. Necesariamente, hay que poner este hecho en relación con su secular localización fronteriza entre administraciones que la convertiría sin duda en punto de focalización de los conflictos jurisdiccionales, actuando como mecanismo de reencuentro periódico, como lugar común en el que suavizar las tensiones intervecinales<sup>36</sup>. Este papel de cohesionador de las poblaciones de los alrededores en absoluto se restringe a Medinilla o Neila y, desde luego, en ciertos períodos trascendía los límites de la comarca; hoy prácticamente perdido, recordados sus últimos estertores por los más mayores, es una prueba de la importancia y proyección social que este culto debió tener en un ámbito geográfico más amplio de lo que pudiera pensarse, antes de su desplazamiento por parte del santuario de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> del Castañar.

<sup>34</sup> RODRÍGUEZ BRUNO, G. E., *Béjar y la Guerra de la Independencia*, Béjar, 1993, pp. 41-42.

<sup>35</sup> Resulta como poco curioso comprobar cómo, en su leyenda hagiográfica tiene, como la Virgen de Fuente Santa, una clara vinculación acuática, ya que, junto a su esposa, funda una hospedería de caridad a las orillas de un caudaloso río, «precisamente en un lugar en el que muchos pasajeros, al intentar cruzarlo, o se morían ahogados, o corrían muy graves peligros de perecer arrastrados por la corriente» (VORÁGINE, S. de la, *La leyenda dorada*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 144.). No es casual que, en Medinilla, San Julián apadrine la que -aunque obviamente ya desvinculada del cumplimiento del servicio militar- sigue llamándose *fiesta de los quintos*, una moderna expresión de tránsito hacia la edad adulta, donde no falta un rito consecuente a cargo de los mozos: *correr las cintas*. El paraje conocido como El Ejido, en las afueras del pueblo, acoge cada febrero este evidente llamado a la fertilidad.

<sup>36</sup> En este sentido, M<sup>a</sup> A. Valencia aporta ejemplos similares como los de la Virgen del Cubillo entre Ávila y Segovia, Virgen de Valsordo entre Madrid y Ávila o la Virgen de la Chilla, entre Castilla y León, Extremadura y Castilla la Mancha, todas, además, con ciertas implicaciones acuáticas. VALENCIA GARCÍA, «Ecología, religiosidad...», pp. 222-223.

Si vamos más allá, el vínculo entre la ermita y las grandes vías de comunicación ganaderas nos conduce a la tesis de S. Haba y V. Rodrigo como esquema explicativo más amplio y no menos sugerente. Demuestran en sus exhaustivos trabajos sobre el culto a las aguas en el norte de Extremadura que el establecimiento de santuarios de este tipo está íntimamente relacionado con el paso de grandes vías de comunicación cercanas<sup>37</sup>. Esto que parece, sin serlo, un hecho evidente, se completa con la idea de que esta asociación es más estrecha y patente en los casos en que ese culto ha pervivido a lo largo del tiempo, pasando por el tamiz romano primero, hasta su asimilación cristiana en forma de ermita o santuario, de manera que su posición estratégica parece haber favorecido su continuidad. Sobre esta pervivencia, sobre su significado e implicaciones se tratará en los capítulos siguientes.

<sup>37</sup> HABA QUIRÓS, S. y RODRIGO LÓPEZ, V., «El tema del culto a las aguas y su continuidad en relación con las vías naturales de comunicación», *Zephyrus* 43 (1990), p. 381, y «Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antigo), pp. 277-278.





**3. EL ESPACIO  
Y EL TIEMPO SAGRADOS  
EL SANTUARIO Y SU FIESTA**



## LA ERMITA

*La Ermita, se halla situada a unos dos kilómetros del pueblo, a la falda de una sierra y ofrece un aspecto agradable, especialmente en verano. El templo es bastante regular, de una buena construcción, no se sabe nada, a punto fijo, acerca de su fundación, más que aquello que la tradición, algo bastardeada, dice de ella.*

**Félix Antigüedad Díez,**  
*Estudio topográfico-médico de Medinilla (Ávila)*<sup>38</sup>

*Primeramente el retablo Mayor en que está colocada la Santísima Imagen de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> y Madre Nuestra Señora de la Fuente Santa que está en medio del retablo y tiene en la cabeza su corona de plata que no se pesó por no quitársela, y en el rostro tiene un rosarillo de piedras que aunque no son muy finas son lucidas y de buena calidad.*

*Inventario de la ermita de Fuente Santa (1730)*<sup>39</sup>

Una infeliz circunstancia –y no sólo para los devotos– desluce el trayecto desde Medinilla hasta Fuente Santa, donde la carretera ha sustituido, no hace muchos años, al anterior camino de tierra. Porque dicho trayecto, a nivel simbólico y *de facto*, ha perdido su definición prístina de *via crucis* –de recorrido iniciático, por tanto–, uno de los elementos distintivos de la calidad sagrada de los santuarios. En efecto, de las catorce cruces que hitaban la distancia sólo quedan tres: una a la entrada del pueblo –trasladada, por otra parte, de su emplazamiento primitivo– y dos sobre una peña, ya antecediendo a la ermita, que restan del triple crucero original. La explicación de estas desapariciones es un tabú local –tabú fácil de entender en una pequeña población donde no conviene señalar al vecino– pero, según los discretos comentarios que nos han sido transmitidos, tan lamentable menoscabo no se debe a afanes iconoclastas o a desaguisados viales o urbanísticos, sino al más prosaico e insospechado móvil del aprovechamiento cantero de las cruces por algún que otro paisano desaprensivo.

<sup>38</sup> ANTIGÜEDAD DÍEZ, *opus cit.*, p. 12.

<sup>39</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1730», *Libro de Fábrica de la Iglesia de San Julián y Fuente Santa*. AMM, sin signatura, carpeta nº 60, f. 312-v.



6. Crucero en el acceso al santuario

Fuente Santa se encuentra a casi dos kilómetros de Medinilla, en dirección a Neila de San Miguel. Entramos en el recinto por una moderna puerta metálica que, acertadamente, convierte en discrecional el acceso de los vehículos. Nos recibe un paseo de castaños. A oriente, tras la inmediata pared de cierre, el monte asciende en un pinar de reciente repoblación. A poniente, la antigua huerta, hoy con plantones de frutales y alguna mesa de piedra, transformada en un espacio de solaz que copan los fieles en las fiestas de septiembre, pero que también es usado en otras ocasiones, como en la comida popular que se celebra el 15 de agosto. Las descripciones escritas, antiguas o modernas, alaban con mayor o menor generosidad la bonanza del lugar: «sitio delicioso en verano»<sup>40</sup>, «ameno»<sup>41</sup>, «bucólico en cualquier época del año»<sup>42</sup>... En verdad, podemos asegurar que el paraje no defrauda las expectativas del visitante.

<sup>40</sup> MADOZ, tomo XI, p. 349.

<sup>41</sup> MUÑOZ GARCÍA J., *Fuente Santa. Novela arqueológica*, (2ª ed.) Madrid, 1943, p. 233.

<sup>42</sup> FABIÁN GARCÍA, *Guía Castro...*, p. 43.



7. Fuente anexa a la ermita.

A unos pasos del santuario, los castaños son sustituidos por nogales y cerezos no menos soberbios. Brújula en mano, la orientación de la ermita es perfecta en el eje este-oeste. El altar, respetando una tradición fielmente mantenida en el ámbito cristiano, pero de clara cepa pagana, se ubica al este. Llama la atención, desde esta perspectiva, el importante desnivel apreciable desde la altura del camarín hasta la entrada del templo, desnivel que se pronuncia considerablemente si descendemos las escaleras que nos sitúan en la fuente. Aquí, sólo el visitante ya avisado será capaz de distinguir, en una piedra del *frontis*, los extraños y ya casi invisibles signos cuyo mensaje todavía no ha sido descifrado. Acerca de estos signos y de las propias aguas, cuyo manantial brota justamente debajo del camarín citado, nos detendremos en el capítulo siguiente.

La factura arquitectónica de Fuente Santa es de una sencillez extrema, sobria y utilitaria, con escasas concesiones a lo superfluo. La portada, occidental, presenta un arco de medio punto sobre el que se abre un óculo cuya luz, una vez dentro de la ermita, se revela insuficiente. Lateralmente se adosa el campanario, en espadaña, con dos ventanas elípticas frontales y rematado en tejado a dos aguas. Fue levantado definitivamente, desconocemos si reformando o sustituyendo el anterior, en 1800, suponiendo un alto gasto para las arcas de la Cofradía<sup>43</sup>; medio

<sup>43</sup> *Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Fuente Santa*, ADA, nº 19, 160/5/2, f. 165.





8. Panorámica de Fuente Santa, en la foto de la novela de Juan Muñoz (foto de Requena) y en la actualidad.

siglo exacto separa la data de sendas campanas: 1783 y 1833. En la primera consta la leyenda «Siendo cura don Manuel Téllez y Meneses», figurando en su parte externa la cruz sobre el triángulo, símbolo del Calvario. En la segunda, dedicada a la Sagrada Familia, con el anagrama JHS en la parte central, la leyenda detalla que «Se refundió a espensas de los cofrades de esta ermandad». Tanto la advocación a la Sagrada Familia como el Calvario citado son figuras no gratuitas que determinan el espacio sagrado y deben interpretarse como *elementos protectores* contra el exterior, en el plano físico –el fuego o la tormenta, las amenazas venidas del cielo o de la tierra– o espiritual, porque *el mal* reside fuera, nunca en el interior del templo<sup>44</sup>.



9. Campanario de la ermita

La fábrica de sillares graníticos contrasta con el encantador primitivismo patente en el lienzo exterior del presbiterio, alzado con piedras sin labrar y donde milagrosamente aún se pueden apreciar los restos de un friso ornamental (que la reciente restauración, acaso más por suerte que por desgracia, ha ignorado), detalle no baladí en tanto demuestra una diacronía en la construcción del edificio.

<sup>44</sup> Agradecemos a J.L. Puerto su ayuda en la *interpretación* de las campanas de Fuente Santa. Precisamente el poeta y etnólogo albarcano está elaborando en la actualidad un estudio monográfico sobre el tema de las campanas en las ermitas e iglesias del ámbito castellanoleonés.





10. De arriba abajo. Techumbres de estilo mudéjar de la ermita de Fuente Santa y las iglesias de El Tejado y La Cabeza de Béjar (Fotos de Lidia Cusac Sánchez).

Un inoportuno letrero adherido a la izquierda del portal publicita con desparpajo el patronazgo de las obras ejecutadas. Entrando en la ermita, de nuevo sorprende a primera vista la diferencia de niveles, solucionados por distintos tramos de peldaños, muy patentes en el ascenso al camarín; «Todo es subir hasta llegar al camarín de la Virgen», comenta Fernández García<sup>45</sup>. La nave central, sostenida por arcos formenteros, es de considerable amplitud. A la derecha parten unas escaleras que ascienden a la tribuna, donde todavía se conserva una rueda de esquilas que ya figura en el inventario de bienes de 1731<sup>46</sup>, y que tradicionalmente era utilizada en momentos puntuales del culto, como la Consagración. A mitad de la escalera, una puerta conduce al paso aéreo, actualmente en muy malas condiciones, que une el templo con la casa del ermitaño. Desde la tribuna, que nos franquea el acceso al campanario, podemos contemplar más de cerca la techumbre de la nave central, descrita con cierta ligereza por Fernández García: «techo de madera, de par y nudillo, con algunos adornos de estrellas sobre fondo blanco»<sup>47</sup>. Se trata de un artesonado mudéjar, probablemente obrado en madera de castaño, que reproduce en las casillas de su almizate, de modo transversal, una serie simple de dibujos decorativos: rueda de tipo mandálico/flor hexapétala blanca dentro de círculo negro/estrella irregular (aspa sobre eje más prolongado) de seis puntas. Las similitudes —entre ellas, los propios motivos pictóricos descritos, que se repiten en las cercanas iglesias parroquiales de El Tejado y Cabeza de Béjar— con otros ejemplos de la zona nos permiten relacionar la techumbre de Fuente Santa con el estilo del grupo de artesanos que Belén García de Figuerola denomina «centro de la sierra»<sup>48</sup>.

Antecediendo al altar, dos retablos laterales, en lamentable estado, que fueron contruidos aprovechando el antiguo retablo mayor<sup>49</sup>, presentan respectivamente las imágenes de San Pablo el Ermitaño y una menuda Santa Lucía de reciente adquisición que sustituye a la talla primitiva, cuya subrepticia desaparición —o expolio— aconteció a mediados del siglo pasado<sup>50</sup>. Del retablo mayor, barroco, poco meritorio y «muy desfigurado por dos restauraciones modernas»<sup>51</sup>, sólo merece destacarse la pintura de la Crucifixión que lo corona. Este retablo ya aparece descrito en el inventario de mayo de 1685, un documento utilísimo que revela la fecha de su factura: «Primeramente el retablo en donde está Nuestra Señora. Es salo-

<sup>45</sup> FERNÁNDEZ GARCÍA, *opus cit.*, p. 113.

<sup>46</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1731», *Libro de Fábrica de la Iglesia de San Julián y Fuente Santa*, AMM, sin signatura, carpeta nº 60, f. 324-v.

<sup>47</sup> FERNÁNDEZ GARCÍA, *opus cit.*, p. 114.

<sup>48</sup> GARCÍA DE FIGUEROLA, B., *Techumbres mudéjares en Salamanca*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 1996, p. 73.

<sup>49</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1685», *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 308-v.

<sup>50</sup> Como es lógico, somos conscientes de lo delicado de esta afirmación. Recogemos aquí la palabra de varios informantes que incluso nos definen el importe exacto desembolsado por la talla: 4.000 pts. Una pérdida patrimonial más a sumar en un listado infamante donde también se incluirían otros bienes, como el enrejado que cerraba el altar y varias capillitas portátiles. Personalmente, por la coherencia de los testimonios y la pormenorización de detalles referidos, estos testimonios nos merecen total credibilidad.

<sup>51</sup> La web de Medinilla, URL: <http://www.medinilla.org/>



mónico y nuevo. Hízose y púsose en su Altar el día 4 de abril del año de mil seiscientos y ochenta y cinco»<sup>52</sup>. La hornacina central albergaba la imagen original de la Virgen de Fuente Santa hasta que la renuncia de Jacinto y Serafina García, los últimos santeros, aconsejó hace unos treinta y cinco años el traslado de la Virgen a la iglesia parroquial de San Julián por motivos de seguridad. Bajo el retablo, una rudimentaria pintura mural, probablemente tardía, ilustra la leyenda de la aparición mariana: un toro perseguido por un jinete se detiene frente a la Virgen de Fuente Santa, que se eleva sobre un árbol.



11. Interior de la ermita desde el coro.

<sup>52</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1685», *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 307.

Como centro importante de peregrinación, Fuente Santa no carece del característico deambulatorio. A ambos lados del altar, facilitando el tránsito fluido de devotos, sendas escaleras permiten la entrada y salida del camarín, descrito con disculpable hipérbole en *la web de Medinilla*: «El camarín nos parece majestuoso, de grandes dimensiones, con yeserías en el techo similares a las de otros santuarios como La Virgen de la Salud en Plasencia y los más cercanos de Béjar [sic]. Se puede adscribir al siglo XVIII. Tiene escalera de entrada de puerta y salida. La colocación de la Virgen respecto al visitante es tan cómoda que se besa y toca su manto con suma facilidad. Un camarín, pues, pensado para santuarios que recibían grandes concentraciones de público al menos en épocas determinadas»<sup>53</sup>.

La sacristía se abre a la izquierda del presbiterio. Sólo contiene un antiquísimo arcón que haría juego con otro similar si éste no estuviera inexplicablemente desahuciado en las supuestas cillas, el llamado *Portal de Belén*. Es muy posible que ambos arcones formen parte de los varios ya inventariados, dentro del apartado «cosas de madera», en 1685<sup>54</sup>. En fechas bien cercanas, la sacristía almacenaba numerosos exvotos, otra de las particularidades esenciales que confieren prestancia a un santuario. Nos cuentan que los había de todo tipo: trenzas, ropas, muletas, cuadros y dibujos, fotografías, velas y miembros de cera... También nos cuentan que estas ofrendas sirvieron de combustible en una espectacular hoguera que cierto cura higienista eligió como solución para desahogar la dependencia. Del *donoso escrutinio* se libraron dos cuadros, de trazo y colorido ingenuos, cuyas escenas, clarificadas en sus correspondientes leyendas explicativas, confirman la capacidad taumatúrgica de la Virgen de Fuente Santa y son un botón de muestra de la proyección de su culto<sup>55</sup>. En el más antiguo (1700), un vecino de Béjar atestigua que en la ciudad de Ávila se le disparó una pistola, atravesándole la bala un brazo, que sanó tras la invocación a Nuestra Señora de la Fuente Santa. El otro lienzo, de 1731, nos da cuenta de un episodio aún más cruento: herido de muerte un vecino de La Garganta por tres ladrones que entraron a robar en su casa, encomendándose él y su mujer a la Virgen, curaron prodigiosamente las heridas. Suponemos que en el fuego *lustral*, en esa hoguera purificadora *al estilo Savonarola*, ardieron testimonios similares. Y lo lamentamos.

Saliendo de la ermita enfrentamos las escaleras del curioso palco, obviamente orientado a la contigua plaza de toros, que en tiempos cumpliría la doble definición del término: escénico (para la representación de comedias)<sup>56</sup> o como estrado de autoridades durante los espectáculos taurinos. En el primer caso, es lógico suponer que el gran balcón situado en la planta alta de la casa de los santeros

<sup>53</sup> La web de Medinilla, URL: <http://www.medinilla.org/>

<sup>54</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1685», *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 307.

<sup>55</sup> Otro cuadro, donado en tiempos modernos (1976), que recrea el taurómico episodio de la aparición, está colgado en una de las paredes laterales del baptisterio.

<sup>56</sup> ANTIGÜEDAD DÍEZ, *opus cit.*, p. 12.



12. Exvotos pictóricos de milagros conservados en el santuario.



apostarían a los *VIP* de antaño. Este balcón hoy ha desaparecido<sup>57</sup>, dejando únicamente las gruesas bases de piedra sobre las que se asentaba; como el tejado original que cubría el palco, se puede aún distinguir en la fotografía inserta en la novela que el cronista bejarano Juan Muñoz dedica al sitio (1942), y sobre la cual hablaremos posteriormente.



13. Palco de la plaza de toros recientemente restaurado.

Asombra el solado de la tribuna, formado por enormes lanchas de piedra que a su vez componen la cubierta del misterioso *Portal de Belén*, definición metafórica, de bíblicas connotaciones, que contrasta con la prosaica realidad de su último uso: cochineras. Se trata de dos estancias parejas, divididas por un muro y no muy espaciosas, que sostienen transversalmente sendos arcos de medio punto levantados con robustos y regulares bloques de sillería. La monumentalidad de estos arcos parece contradecir –al igual que resulta sospechoso el pavimento, compuesto de losas graníticas– el destino del *portal* como bodega o cilla, alimentando la suposición popular de que Fuente Santa ubicó un convento del que, por otra parte, nada se conoce. Hay que advertir al respecto que dicha creencia nace precisamente a raíz

<sup>57</sup> En una visita que, hace aproximadamente veinte años, realizamos a Fuente Santa tuvimos la ocasión de contemplar el antepecho de dicho balcón. Se trataba de una única pieza de madera labrada y, según su leyenda, constituía también una donación: «Anto...[ilegible]-Bernardo Muñoz-Simon de Ocaña-Vicente Blazquez-Maiordomos». Por desgracia, ya no existe ni rastro de esta pieza.

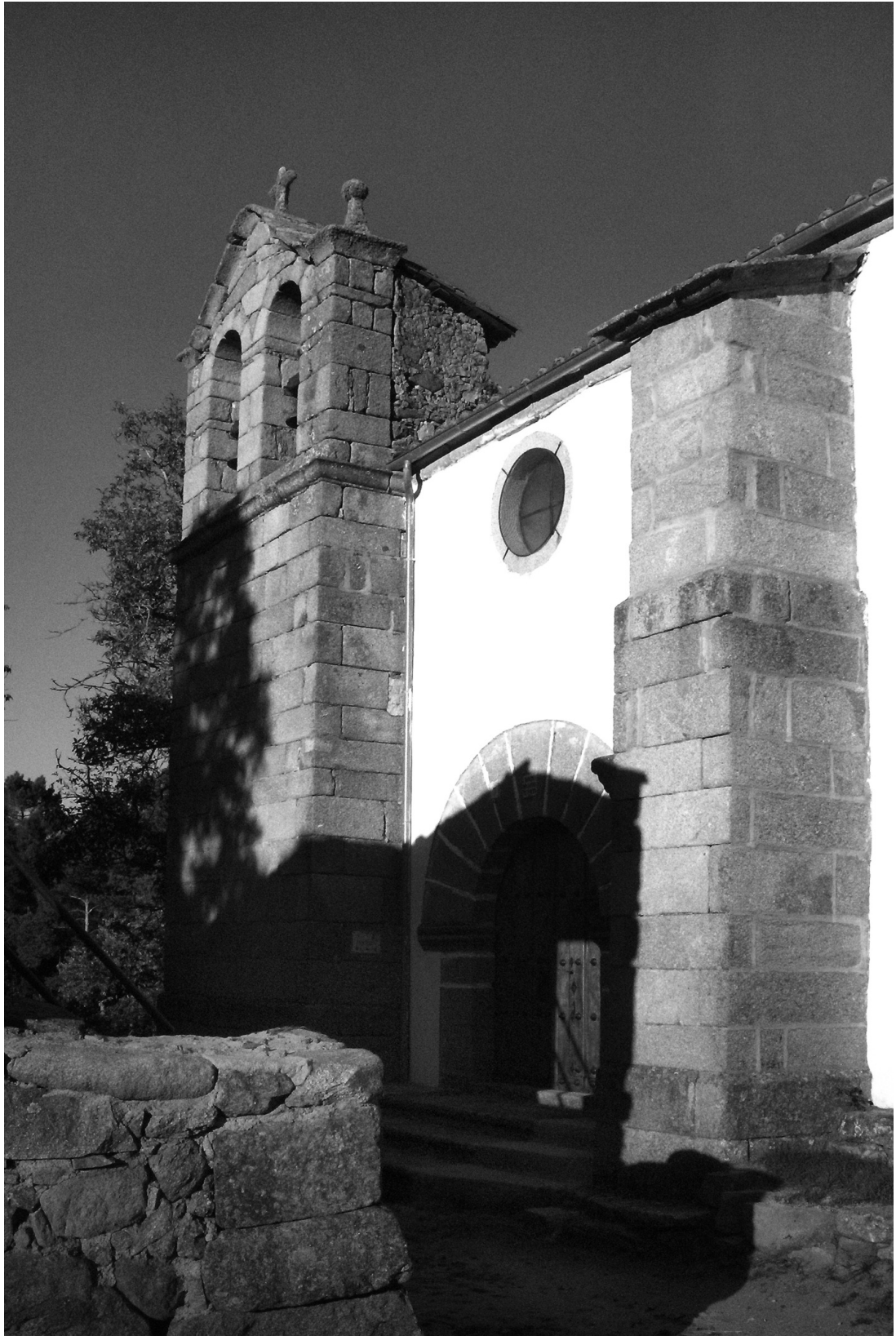


14. Inscripción del «Portal de Belén», parcialmente cubierta.

de lo enigmático de esta construcción, y no al revés. O, por decirlo de otra manera, no hay una tradición preexistente que hable de un establecimiento de religiosos –así como hasta hoy carecemos de cualquier fuente documental–, sino que la propia desmesura de los arcos es el argumento que apoya la referida especulación. Resulta improbable que, si llegó a existir algún tipo de casa conventual en Fuente Santa, a día de hoy no haya salido a la luz ninguna reseña archivística o bibliográfica probatoria. Aunque, a su vez, parece insostenible que la alzada de un simple almacén agrícola justifique tamaña obra: la desproporción es palmaria. En cualquier caso, sería preciso un examen competente, a cargo de expertos, que estableciera una datación correcta, del mismo modo que –insistimos– hay motivos de sobra para promover una intervención arqueológica en el sitio.

Justamente la división oeste del *portal* nos aporta uno de tales motivos, y nada despreciable. Porque, con dolosa estupefacción, hallamos unos caracteres –dos de ellos discernibles, formando la posible grafía AN– inscritos en una losa oculta en su mayor parte bajo un cebadero (¡) que los restauradores han decidido conservar. No hace falta ponderar la necesidad del descubrimiento de la lápida, que hemos solicitado a las instancias pertinentes y confiamos sea temprano. Pero de lo que no cabe la menor duda es que esta evidencia, sea cual sea su naturaleza, no debe permanecer sepultada.





15. Portada principal y campanario de la ermita.



Cerremos ya los comentarios sobre el *Portal de Belén* con una última observación: la estridente incoherencia apreciable entre las paredes del mismo, obra mampostera –por añadidura, de no muy meritoria estofa–, y los elaborados arcos de sillería. Conclusión: con independencia de la ignorada identidad del *Portal de Belén*, su aprovechamiento a modo de cobertizo poco tiene que ver con la estructura y la función de los elementos originales<sup>58</sup>.

La plaza, cuya forma rectangular es marchamo de solera, se levanta junto a las construcciones de la ermita y el recinto del pilón. Como veremos, tanto en su antigüedad como en su simbolismo, radica su relevancia dentro del santuario. En paridad con la importancia a nivel religioso de Fuente Santa, el profano, pero inmanente festejo taurino es reflejado varias veces en los libros de cuentas de la ermita, en algún caso demostrando verdadera magnificencia, como en 1715, cuando se llegan a correr hasta cuatro toros<sup>59</sup>. Sin embargo, no delatan este pasado esplendor los muros de la plaza, *de la carrera de la edad cansados* como los de la patria quevedesca, hoy ruinosos y en algún tramo vencidos. Aunque, en los objetivos de este trabajo, no nos conciernen tanto las corridas como su etiología, cuánto más en el caso de Fuente Santa, donde un toro cumple como heraldo de la Virgen en el relato legendario de la aparición. Dada su trascendencia, hemos decidido ahondar sobre este tema en un capítulo específico.

Aneja a la ermita, sólo separada por un corredor que ejercía precisamente la función de toril, está la casa de los santeros. Es un edificio de dos plantas y sobrado, hoy reconstruido exteriormente, pero diáfano en el interior. Su amplitud, y la distribución en alcobas del piso superior, a modo de celdas monásticas, ha hecho especular a los medinillenses sobre otros usos distintos a los de simple hogar de los guardeses<sup>60</sup>, como pudieran ser albergue de peregrinos o incluso –y de nuevo– dependencias conventuales. A pesar de las dudas al respecto expresadas arriba, no podemos desechar ninguna opción. Es más, un ambiguo pasaje del *Inventario* de 1731 proporciona, a nuestro entender, el argumento más sólido a favor de la opinión popular sobre la preexistencia de un convento en Fuente Santa, ya que habla de la adquisición «de una pollina de cinco años que se compró a *los tres hermanos* para que puedan salir a pedir limosna a los lugares que al presente vale ciento veinte reales»<sup>61</sup>. ¿Tres hermanos? ¿Frailes cuesteros? ¿Franciscanos, acaso? ¿Sería más propio, acaso, hablar de cenobio? ¿O, como los seis últimos –cuatro mujeres y dos hombres– que compartieron la casa, hermanos de sangre, miembros de una misma generación de santeros? Lo cierto es que el tópico popular acerca de la exis-

<sup>58</sup> Un interrogante menor plantea una pequeña piedra situada al lado de la jamba derecha de la puerta occidental. En ella se plasma la única firma cantera (una z y un punto) que hemos localizado en Fuente Santa.

<sup>59</sup> *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 330-v.

<sup>60</sup> La web de Medinilla. URL: <http://www.medinilla.org/>

<sup>61</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1731», *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 328. También se habla de unas capillitas portátiles al efecto (*Idem*, f. 300-v) que acaso son las que echan en falta los paisanos.

tencia de un recinto conventual o monástico no cuenta con ningún otro refrendo documental; esta supuesta institución no aparece en ningún censo eclesiástico y no es mencionada en el escueto repaso histórico de la carta de Diego García dirigida a D<sup>a</sup> Teresa en 1696, en la que, en cambio, sí se alude a la construcción de la «hospedería», resultado de las donaciones del Duque D. Juan Manuel de Zúñiga (1686-1747)<sup>62</sup>. El uso de este término, en todo caso, apoyaría la hipótesis de su función como albergue de peregrinos. Aunque sin cerrar definitivamente ninguna puerta, ésta es la hipótesis que en buena lógica debemos aceptar<sup>63</sup>.

Respecto a la comentada amplitud de la casa, es necesario precisar que la superficie habitable sufre bastante mengua si tenemos en cuenta que una importante división de ella, en su planta baja, estaba dedicada a cuadra, como demuestran unos comederos aún conservados en el fondo derecho<sup>64</sup>. Dada la estrechez de las supuestas cillas del *Portal de Belén*, es además muy posible que parte de esta planta cumpliera la función de almacén agrícola, sobre todo teniendo en cuenta que varias haciendas eran propiedad de la ermita. Así, recurriendo otra vez al imprescindible inventario de 1685, constan detallados en el haber patrimonial de Fuente Santa «una tierra que está arrimada a la ermita, que hace tres fanegas de trigo y una de centeno», «un prado de siega que hace dos peonadas y media al sitio de Trascasas» y «unas cortinas cerradas que hacen cuatro fanegas de trigo, en el sitio de Baldeberrueco»<sup>65</sup>.

Un último tranco nos resta para rematar la descripción de Fuente Santa. Se trata del túnel que, con ánimo fabulador, podría evocar aquéllos de dignidad ritual presentes en los antiguos *ninfeos* y *mitreos*, pero cuya función verdadera es de otro cariz más vulgar. Lo cierto es que su uso concreto obedece a razones prácticas. Primero, como aliviadero de aguas sobrantes en el caso de que el venero registrase un importante aumento de caudal. En segundo lugar, dado su tamaño, como acceso para el mantenimiento y la limpieza del manantial y las canalizaciones. Por último, es una cámara que resguarda de humedades y filtraciones a la casa y a la propia ermita, ya que rodea perimetralmente ambas construcciones. Una fórmula

<sup>62</sup> «Con las [limosnas] que se fueron adquiriendo, y las que dio el Sr. Duque Don Juan Manuel, se pudo emprender la iglesia y hospedería, con la plaza que hoy se ve». *Memorial de Diego García [provisor y vicario de Béjar (Salamanca)] solicitando a [Teresa de Silva Sarmiento de la Cerda, (IX) duquesa de Béjar, y María Alberta de Castro Portugal Borja, (X) duquesa] un auxilio para organizar una corrida de toros en el santuario de la virgen de Fuentesanta en Medinilla (Ávila)*. SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287. Agradecemos a M.<sup>a</sup> Isabel Conde y Wenceslao Díez la noticia de la existencia de este documento.

<sup>63</sup> Curiosamente, idéntico fenómeno se da en la ermita de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de las Fuentes en San Juan del Olmo, donde se habla de «hermanos» al cuidado del santuario sin que haya noticia de su pertenencia a ninguna orden religiosa. VALENCIA GARCÍA, «Ecología, religiosidad...», p. 215.

<sup>64</sup> Como ya hemos comentado, Gabriel Eduardo Rodríguez Bruno nos revela que Fuente Santa, dada su favorable situación estratégica, fue utilizada como parada de postas por las fuerzas españolas en la guerra de la Independencia. Fácilmente estas cuadras pudieron haber sido el aposento de las caballerías. RODRÍGUEZ, *Béjar y la Guerra...*, pp. 42 y 103.

<sup>65</sup> Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1685, *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 310.

común, en definitiva, que se repite, ya sea de forma cubierta o descubierta, en ejemplos cercanos, como la ermita de Santa Ana, en Béjar, o la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción, en Puente del Congosto.



16. Casa del Santero.

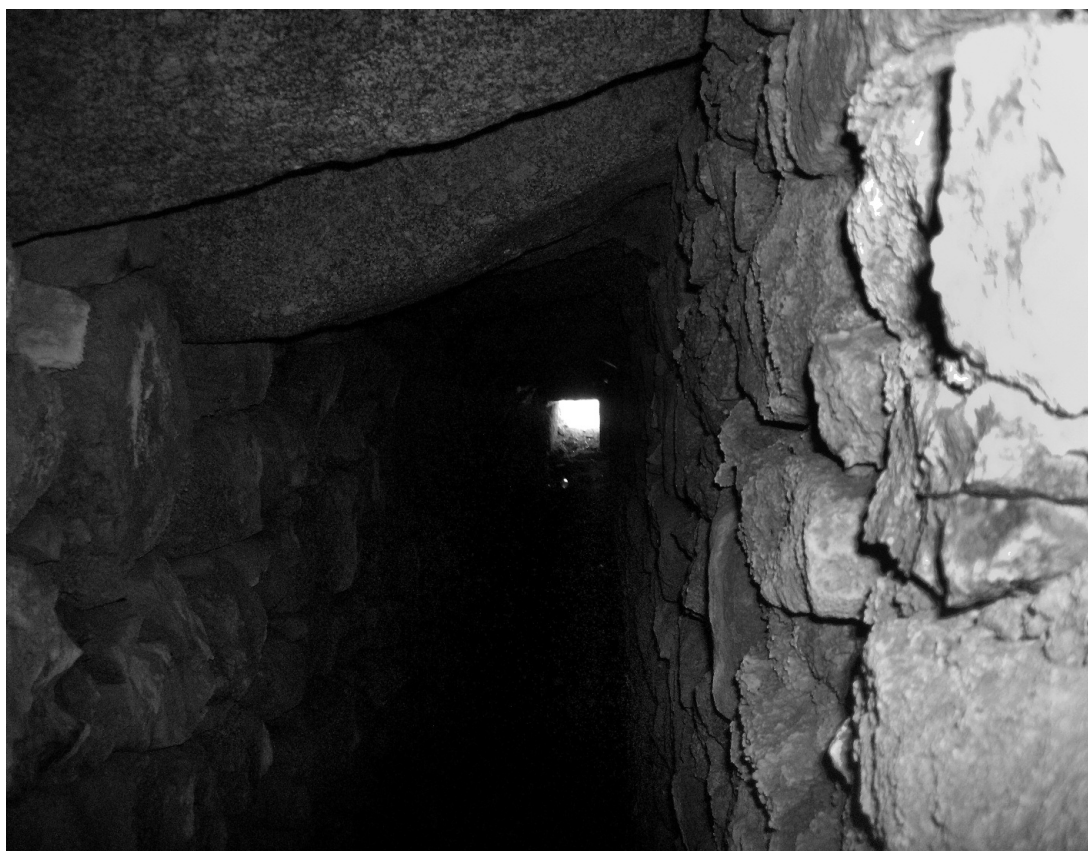
Un reducido portillo, adosado a la casa, da entrada al mismo. Este acceso entraña cierta dificultad, pero una vez superado y ganados unos metros es posible caminar de pie y sin estrecheces. Impresiona la cubierta, formada por la misma clase de lajas gigantes que pisamos en el palco. El recorrido, aunque menguante en su anchura a medida que avanzamos, se realiza sin ninguna dificultad hasta que un inoportuno derrumbe, justo en el recodo donde se inicia la pared del camarín, impide seguir adelante. Nos quedamos a unos pasos del manantial que brota a los pies de la Virgen para desembocar, después de haber atravesado todo el subsuelo del templo, en los dos caños fontaneros.

Casi nada sabemos de la fecha de construcción de los edificios actuales, por las calidades y técnica, aparentemente coetáneos entre sí, más allá de probables reformas puntuales. Sólo a través del *Libro de Fábrica de la Iglesia de San Julián y Fuente Santa* (1685-1773) y de la carta dirigida por el vicario Diego García a la Duquesa D<sup>a</sup> Teresa Sarmiento (1696) –los documentos más antiguos con los que contamos– podemos recabar alguna pista. Dicha carta<sup>66</sup> afirma que, mediante las donaciones de algunos devotos y las del Duque de Béjar D. Francisco y su esposa

<sup>66</sup> *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.



Ana Mendoza «se fue perfeccionando» la primitiva capilla original, lo que parece datar una serie indeterminada de reformas entre los años 1619, fecha en la que Francisco Diego López de Zúñiga toma el título de (VII) Duque de Béjar, y 1629, momento en el que fallece su primera esposa, Ana de Mendoza. El siguiente dato que aporta la misiva es que, gracias a las limosnas del Duque D. Juan Manuel, se emprende la construcción de la iglesia, la casa –llamada «hospedería»– y la plaza de toros. Esto parece significar que la culminación de la construcción de los edificios que hoy se conservan se sitúa entre el año 1686, en que comienza el mandato del (XI) Duque D. Juan Manuel de Zúñiga, nieto de D<sup>a</sup> Teresa Sarmiento, y 1696, fecha en la que se data la carta.



17. Interior del túnel de mantenimiento.

En definitiva, según la carta de Diego García y las cuentas del *Libro de Fábrica*, cabe pensar que se trataría de un proceso de construcción más o menos progresivo que probablemente comenzara a mediados del s. XVII con las mencionadas limosnas de D. Francisco de Zúñiga y D<sup>a</sup> Ana Mendoza, puesto que otras donaciones ducales de 1685 –por tanto previas al nombramiento de D. Juan Manuel–, como el *Ecce Homo* donado por D<sup>a</sup> Teresa<sup>67</sup> o la realización del nuevo retablo

<sup>67</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1685», *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 301.

mayor<sup>68</sup>, sugieren que la estructura arquitectónica básica ya existía, más allá de que, efectivamente, en la regencia de D<sup>a</sup> Teresa y el mandato de D. Juan Manuel se diese un período de grandes donaciones y reformas importantes.

Esta estimación no sólo tiene un refrendo documental y comparativo, sino histórico, encajando a la perfección en el proceso de exaltación de la religiosidad popular que en el s. XVII invade a la Europa católica contrarreformista. Lamentablemente, ninguna otra precisión o aporte podemos hacer sobre su incierto origen.

## LA IMAGEN

La talla de la Virgen, como decíamos, se encuentra en la iglesia parroquial de San Julián de Medinilla. La comparación entre los retratos antiguos de la misma y la figura que ahora vemos causa repeluzno, hasta el punto de que más de un medinillense cree que no se trata de la misma imagen. Da la impresión de que las restauraciones son fruto del anatema en todo lo relativo a Fuente Santa. Es una talla en madera, de apenas un metro de alzada sobre pedestal, que muestra a la Señora sedente y con el Niño sobre la rodilla izquierda. La expresión de la Virgen, aunque algo bastardeada de retoques, mantiene una dulzura que reniega de la majestad bizantina y la hace más identificable con el naturalismo gótico. Lo mismo refleja el rostro del Niño, desprovisto del avejentamiento típico del Románico, mostrando, como la Madre, una sonrisa amable. También la posición del brazo izquierdo de la Virgen, acomodando al niño, que a su vez sostiene el *orbe*, desmiente todo viso arcaizante. En cuanto a la mano derecha, y remitiéndonos a las fotografías anteriores a la restauración, apreciamos que su originaria exposición horizontal ha sido modificada artificialmente, sujetando, ahora con la palma hacia arriba, un fruto, una granada o una manzana. Un tanto aparatosamente, en abierto contraste con la humildad que transmite la Señora, luce con ostentación corona y cerco de gloria, aunque no la alegórica media luna de plata<sup>69</sup> que encontramos descrita por vez primera en el inventario de 1731<sup>70</sup> y que figura sin excepción en los consecuentes inventarios conservados hasta el más tardío de 1791<sup>71</sup>, cuando se pierde su pista. Su representación en los cuadros de milagros, de 1700 y 1731, la confirman como parte de su iconografía, y su ausencia en la posterior estampa grabada

<sup>68</sup> *Ibid.*, f. 307.

<sup>69</sup> La media luna a los pies de la Virgen se vincula generalmente con el dogma de la Inmaculada Concepción, plasmando iconográficamente la descripción de la *mujer redentora* del *Apocalipsis* (12.1). Esta descripción bebe de un evidente legado antiguo en el que se reitera el arquetipo de la luna creciente asociada a deidades femeninas, en contraposición con la simbología solar de las masculinas: Istar en Mesopotamia, Tanit en Cartago y, sobre todo, la Isis egipcia que se extiende por el Mediterráneo romano, son algunos de los referentes iconográficos más importantes.

<sup>70</sup> Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1731, *Libro de fábrica...*, AMM, f. 322.

<sup>71</sup> Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1791, *Libro de la Cofradía...*, ADA, ff. 41r-45v.



18. Retablo mayor de la ermita, con la reproducción de la imagen original en el altar.



de Rodríguez Cabracán<sup>72</sup>, establece con probabilidad la pérdida de la pieza en la primera mitad del s. XIX.

La importancia de esta imagen radica en que podría ser el testimonio conocido de Fuente Santa de mayor antigüedad. Juan Muñoz –y, siguiendo su estela, todos los autores que han escrito sobre Fuente Santa– data la imagen –como la ermita original– en el s. XIII: «En la edad antigua, junto a ese manantial hubo probablemente un santuario pagano que se cristianizó después de la Reconquista dedicándole a la Virgen de Fuente Santa, y en el siglo XIII se levantó la primera ermita, en la cual se veneró la imagen de la Virgen, que por su estilo corresponde a la centuria dicha»<sup>73</sup>. Pero hay que guardar mucha precaución con las aseveraciones indocumentadas de Juan Muñoz, a pesar de que su estimación sobre la antigüedad de la imagen sea probable –pudiendo adelantarse al s. XIV, e incluso principios del XV– y esté en consonancia con el apogeo mariológico dado en esa centuria, cuando el afloramiento de leyendas se emparenta con el *boom* de la imaginaria sacra en un intento por cristianizar de forma controlada las zonas rurales recién repobladas. Sin embargo esta datación no encaja con ninguna de las fuentes que podrían tomarse como referencia, como son las primeras apariciones documentales del lugar de Medinilla<sup>74</sup> y las aún más tardías que conocemos de Fuente Santa, ya pertenecientes al último cuarto del s. XVII. Poco clarifica, al respecto, la vaga noticia que en 1696 ofrece Diego García al decir que «La Santa Imagen fue aparecida frente a una fuente (que permanece) a un pastor siglos ha. Por entonces se le fabricó una capillita muy reducida y pobre»<sup>75</sup>. Por otro lado, no debemos olvidar que el tráfico de imágenes sacras y de todo tipo de reliquias fue una constante durante siglos, de la misma forma que las leyendas de aparición sobre el pretendido origen de estos santuarios constituyen un mecanismo políticamente calculado que debemos tomar con cautela. En resumidas cuentas, aunque la talla de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Fuente Santa pueda vincularse hipotéticamente a un primitivo templo, no debe ser considerada como prueba incuestionable de los orígenes medievales de la ermita.

<sup>72</sup> El autor de la estampa es Antonio Rodríguez Cabracán, destacado grabador que trabajó en esta zona a mediados del s. XIX. Fue profesor de la Escuela de Nobles y Bellas Artes de San Eloy de Salamanca y se conservan representaciones suyas de iglesia de San Francisco el Grande, el monasterio de Nuestra Señora de la Victoria o el convento de San Bernardo de dicha ciudad, hoy desaparecidos. También elaboró grabados para otras estampas de devoción como la de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de Valdejimena en Horcajo Medianero (1854). CORREA, A., «Repertorio de grabadores españoles», en *Estampas. Cinco siglos de imagen impresa*, Madrid, Subdirección General de Museos, 1981, pp. 244-292.

<sup>73</sup> MUÑOZ GARCÍA, *La Virgen de Fuente...*, p. 3.

<sup>74</sup> Ver capítulo segundo.

<sup>75</sup> *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.



19. Imagen de N.ª S.ª de Fuente Santa, conservada en la iglesia de San Julián de Medinilla, antes de la restauración (foto de Requena inserta en la novela de Juan Muñoz) y en la actualidad.

## LA CELEBRACIÓN

El ámbito de devoción o, en expresión de Christian, *el territorio de gracia*<sup>76</sup> de Fuente Santa trasciende con generosidad los límites del antiguo valle de *Valdevededas*. Con un razonable deje de orgullo, los mayores de Medinilla nos cuentan que la veneración a *su Virgen* no sólo abarca la Sierra de Béjar, sino que se extiende, ya pasada Piedrahíta, a pueblos como Martínez o Zapardiel. Dato muy significativo, más allá de la considerable dimensión geográfica del *territorio de gracia* de la Virgen de Fuente Santa, porque nos revela cuán poderosa debe ser su influencia para «competir» con otras devociones marianas de gran calado popular, caso de la bejarana Virgen del Castañar y de la Virgen de Valdejimena, en Horcajo Medianero, y que nos basta para definir a Fuente Santa como uno de los principales santuarios del centro-oeste español.

Lo que evoca el recuerdo colectivo, en alguna ocasión minusvalorado<sup>77</sup>, encuentra una interesante validación a nivel documental en la archifamosa *Acta del*

<sup>76</sup> CHRISTIAN, W., *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*, Madrid, 1978.

<sup>77</sup> VALENCIA GARCÍA, «Ecología, religiosidad...», p. 225.



12 de septiembre de 1711 del Libro de la Cofradía del Castañar, que ya transcribiera Juan Muñoz, y cuyo primer acuerdo establece la preeminencia de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de Fuente Santa respecto a la del Castañar en tanto que obliga a modificar la fecha de las celebraciones sacras del santuario bejarano:

*Primeramente se acordo que la fiesta referida se a de hacer el Domingo y lunes siguiente a el dia en que se hace la fiesta de Ntra. Señora de la Fuente Santa cuia casa e yglesia esta en el termino del lugar de Medinilla desta jurisdicción para que no aya impedimentos alos deuotos, y puedan asistir a una y otra fiesta<sup>78</sup>.*



20. Fotografía antigua de la fiesta (Cedida por Eufemia Gil).

Manuscrito éste que entendemos importantísimo porque nos dibuja con claridad la enjundia que en su día tuvo Fuente Santa como centro de devoción popular –hasta el punto de relegar a un segundo plano al más importante templo de la propia sede ducal–, pero que también refrenda el estamento noble; ya en el mencionado inventario de 1685 figuran donaciones de miembros de la casa ducal: «otras hechuras de Cristo en el sepulcro, y está metida en una caja de vidrieras, que lo dio el Marqués de Valero» y, en el mismo folio, «una hechura de Ecce-Homo, donada por Doña Teresa, madre del Duque de Béjar»<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> MUÑOZ GARCÍA, J., «Historia de la Santísima Virgen del Castañar, Excelsa Patrona de Béjar y su Comarca», en *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar*, vol. I, Madrid, 1954, p. 116.

<sup>79</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa de 1685», *Libro de Fábrica...*, AMM, f. 301.

Resulta imposible sistematizar el aluvión de recuerdos que los paisanos de Medinilla –gentes de preciosa memoria como Florencio Gil, Andrea Martín, Mateo Izquierdo, Wenceslao Díez o Serafina López, a quienes reiteramos nuestro agradecimiento– nos aportan, donde los actos de fe se entremezclan con anécdotas chuscas o vivencias personales más o menos íntimas: estampas de lo sagrado y de lo profano que componen un mural de experiencias tan rico como difícil de plasmar en estas páginas. Precizando, de antemano, que la gran mayoría de nuestros informantes sobrepasa los setenta años, hemos realizado un esquema donde, tras deslindar lo general de lo particular, se intentan reflejar los rasgos definitorios de la fiesta a principios y mediados del s. XX:

- El hecho diferencial básico respecto a la fiesta actual es que la Virgen permanecía en su santuario, no en la parroquia de San Julián. El que podemos entender como *rito de traslado* actual, desde la parroquia hasta la ermita y viceversa, constituye un acto forzado por la ausencia de los santeros.
- La afluencia de medinillenses y, sobre todo, de foráneos, era notablemente más numerosa. Es preciso apuntar que una de las expresiones comunes de devoción consistía en inscribir a los hijos, tras su bautizo, como miembros de la Cofradía de la Virgen de Fuente Santa.
- Siempre se contrataban músicos para la fiesta: flautas, tamboriles y dulzainas formaban parte inherente de ésta. Se sucedían con espontaneidad las danzas y los cantos populares.
- Eran frecuentes, y a veces bastante graves, los episodios de rivalidad entre los mozos de los distintos pueblos. En especial, entre los de Santibáñez y Medinilla.
- La fiesta, que por lo común implicaba un sacrificio en la economía doméstica, se convertía al mismo tiempo en un escaparate social donde las diferencias de estatus reales o aparentes hallaban un irreprochable cauce de expresión en el uso de caballerías y su enjaezamiento, la consecución simbólica de las andas procesionales en la subasta o la titularidad de las mayordomías.

Aunque el signo más evidente que podemos advertir a través del valioso testimonio de nuestros informadores es un considerable declive de la fiesta respecto a los tiempos de sus mocedades, ésta, no obstante, sigue siendo una celebración multitudinaria que, por añadidura, en los últimos tres o cuatro años ha experimentado una cierta recuperación. Este fenómeno se debe en buena parte a la labor de la *Asociación de Amigos de Fuente Santa* –heredera de la antigua cofradía–, pero del mismo modo está vinculado al naciente interés de varios paisanos en la reivindicación de la historia y las tradiciones locales; que sepamos, al menos existen dos estudios en preparación al respecto: el ya citado anterior-

mente de los hermanos Joaquín e Isabel Conde Moreno, sobre la plaza de toros de la ermita, y otro de carácter general a cargo de Wenceslao Díez Álvarez. Les deseamos la mayor fortuna.

Cabe añadir que, fuera del propio disanto de la Virgen de Fuente Santa, celebrado el 8 de septiembre, Natividad de Nuestra Señora<sup>80</sup>, durante todo el año la ermita acogía celebraciones circunstanciales, como bautizos, bodas o misas de difuntos. Amable García, en una serie de artículos dedicados a los pueblos de la comarca de Béjar, comenta sobre Gilbuena: «Desde muy antiguo tuvo este pueblo gran devoción a la Virgen del Castañar. Así lo prueba el hallarse en algunas partidas de defunción mandas de misas a la Virgen del Castañar, aunque con más frecuencia a la de Fuente Santa y a la de la Peña de Francia, y raro era el que al morir no dejaba alguna misa a la Virgen bajo una de estas advocaciones»<sup>81</sup>.



21. Fotografía antigua de la fiesta (Cedida por Andrea Martín).

<sup>80</sup> Esta conmemoración es compartida por otras Vírgenes vinculadas de un modo u otro –el más patente, la advocación– al elemento acuático: N.ª S.ª de Aránzazu, la Virgen de Guadalupe y, menos famosas, las de Fonsagrada (Lugo), de Aguas Santas (Jerez de los Caballeros, Badajoz) o, en la misma provincia, la de Fuensanta (Villanueva del Arzobispo). SIMÓN PARDO, J., *La devoción a la Virgen en España: historias y leyendas*, Madrid, Palabra, 2003, pp. 271-276.

<sup>81</sup> GARCÍA SÁNCHEZ, A., «Datos para la historia de Béjar y su comarca. Gilbuena», *Béjar en Madrid*, n.º 1.583, 19-VII-1952, p. 4.



Ayer como hoy, el elemento más señalado de la fiesta de la Virgen de Fuente Santa es el Ramo. Esta muestra de fervor popular ubicua, pero en cada ocasión sujeta a peculiaridades autóctonas distintivas, se da también en Fuente Santa, donde la Virgen es obsequiada con el típico Ramo, concepto que tanto nomina la propia ofrenda como la oración y el ceremonial que en este caso protagonizaban cada año seis mozas y un mozo de la zona de influencia del santuario. Como definición general del Ramo, hemos escogido ésta de Sendín Blázquez: «El ramo es el árbol totémico que cada pueblo ofrece a su Patrón en las fiestas principales. Se llevaba procesionalmente e iba cargado de productos típicos, hijos del sudor más significativo de la etnia. Se ofrecía en el templo durante el ofertorio de la Misa. Una selección de hembras representativas, con un ritualismo estudiado y ancestral, al ritmo de melodías atávicas, en nombre de toda la comunidad, ofrendan al Cielo productos selectos de la agricultura, de la ganadería y de sus rudimentarias artesanías [...]. En los mismos trajes dominan siempre motivos vegetales con pañuelos que causan envidia al mejor jardín de la montaña. Y por si fuera poco, aun cuando en el momento eclesial se cubren con devotas cobijas, en la calle las cambiarán por pañuelos *ramaleados* o por las famosas gorras de influencias célticas comunes en Montehermoso, Garganta la Olla y la zona de Barco de Ávila»<sup>82</sup>. Debemos entender esta definición como un buen marco aproximativo; como veremos, varias de las características citadas por Sendín no se dan en el caso que nos ocupa.

Aunque aprovechando la mayor parte de estrofas originales, el Ramo medinillense ha sufrido modificaciones recientes, eliminándose las alusiones al santero y –lo que indica una simplificación del ritual– también a las figuras de Santa Lucía y San Pablo el Ermitaño. La más rica ceremonia del antiguo Ramo comienza con la petición de paso al santero, la administración de agua bendita y el saludo previo a las imágenes citadas:

*Ermitaño abre las puertas  
que queremos entrar dentro,  
que traemos este Ramo  
a este sagrado templo.*

*A Santa Lucía Bendita  
no la quedamos atrás,  
porque será medianera  
de la que en el Cielo está.*

*Al entrar en este templo  
tomemos agua bendita,  
todas seis en general  
en la pila de esta ermita.*

*A San Pablo que está aquí  
en el altar de la izquierda  
coloquemos dicho apóstol  
en el Cielo a la derecha.*

*¡Oh! Qué mañana tan bella.  
¡Oh! Qué sol tan soberano.  
Abran paso estos señores  
que pasamos con el Ramo.*

*Adelantemos el paso  
para llegar al altar  
a visitar a la Virgen  
que mirándonos está.*

<sup>82</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, *La cultura serrana...*, p. 5.

*El día ocho de septiembre  
naciste, Paloma Blanca,  
y por eso te pusieron  
Virgen de la Fuente Santa.*

*Para empezar a cantar  
en esta ermita sagrada  
a Vos pedimos licencia,  
Virgen de la Fuente Santa.*

*Para cantar este Ramo  
con la devoción debida  
pedimos auxilio a Dios  
y a la Gracia de María.*

*También pedimos favores  
a todos cuantos oyentes  
se hallen aquí en este día  
que su silencio nos presten.  
Para que entonar podamos  
con devota reverencia  
nuestras dignas alabanzas  
en esta solemne fiesta.*

*Postradas humildemente  
en Vuestra Santa Presencia  
os suplicamos rendidas  
purifiquéis nuestras lenguas.*

*Virgen de la Fuente Santa,  
Madre del Divino Verbo  
a Vuestras Plantas, rendidas,  
este Ramo te ofrecemos.*

*Purificad nuestras lenguas  
y encended nuestros acentos  
con Vuestra Divina Gracia  
para hacerlo con acierto.*

*Recibe, Madre Amorosa,  
el favor con que obsequia  
el pueblo de Medinilla  
de quien sois Patrona Excelsa.*

*Aquí has obrado milagros  
cuando con fe te invocan  
y de ellos hay testimonio,  
en esta ermita se nombran.*

*Pedimos, Madre Amorosa,  
el pueblo de Medinilla  
en todas sus aflicciones  
le sirvas de norte y guía.*

*También pedimos, Señora,  
por todos los mayordomos,  
presentes, vivos y muertos  
de este pueblo y su contorno.*

*El pueblo de Medinilla  
te eligió por abogada  
y te amará con el nombre  
de Virgen de Fuente Santa.  
Dios te salve, Virgen Pura.  
Dios te salve, Virgen Bella.  
Emperatriz Soberana  
de los Cielos y la Tierra.*

*No olvides, Madre Amorosa,  
de dirigir tus miradas  
a las doncellas que ofrecen  
este Ramo a Vuestras Plantas.*

*Entre todas las mujeres  
fuiстеis Virgen escogida,  
por ser la protectora  
del pueblo de Medinilla.*

*En un zarzal apareciste,  
Virgen de la Fuente Santa,  
para el bien de Medinilla  
y el consuelo de las almas.*

*Adiós, Hermosa Paloma,  
Virgen de la Fuente Santa.  
Adiós, Hermosa María,  
la concebida sin mancha.*



*Adiós, Hermoso Verdel.  
Adiós, Hermosa Diadema.  
Los serafines te cantan,  
los ángeles te veneran.*

*La vara de la justicia  
la lleva quien la merece,  
la lleva el señor alcalde  
que en sus manos resplandece.*

*El mozo que lleva el Ramo  
lo lleva con devoción,  
concededle Vuestras Gracias,  
nosotras alrededor.*

*Adiós, Hermosa María,  
Hermoso y Claro Lucero.  
Virgen de la Fuente Santa  
en el corazón te llevo<sup>83</sup>.*

El Ramo actual suprime las estrofas 1, 2, 4 y 5, y añade una nueva, la penúltima, para referirse a los sacerdotes:

*A todos los sacerdotes  
Dios les de salud y gracia.  
Dios les de salud y gracia  
y después también el Cielo.*

El Ramo moderno, pues, simplifica aún más el ya sencillo cántico y ceremonial anterior, actualizándose a la par que empobreciéndose. El problema fundamental, no obstante, es que acaso nos enfrentemos a una muestra de religiosidad popular –de cultura, por tanto– en vías de extinción. Hoy, los intérpretes del Ramo son personas mayores, y mucho nos tememos que la supervivencia del mismo esté asociada a la propia de una generación.

Ya extramuros del templo, el Ramo se volverá a cantar, junto al himno específico de loor a la Virgen de Fuente Santa, en la vuelta que, intercambiando las andas, los fieles realizan en torno a la plaza de toros, y que concluye con la subasta de los banzos. Se trata, evidentemente, de un *rito de circunvalación*, aserto de sacralidad común en las celebraciones católicas, pero deudor de un arquetipo universal pronunciado con anterioridad en los sustratos paganos<sup>84</sup> y que, con distintas peculiaridades, se constata en la práctica totalidad del resto de grandes religiones del orbe: budismo, islamismo, hinduismo y judaísmo. El *rito de circunvalación* puede producirse en torno a una imagen sagrada, un templo o incluso una ciudad; en el caso de Fuente Santa, al igual que en otros grandes santuarios de la cristiandad, se dan las dos primeras variantes, ya que el tránsito por el deambulatorio supone un requisito inexcusable para los fieles: no en vano el momento de tocar las vestimentas o abrazar la imagen, cuando se ocasiona un contacto físico con el icono sagrado, es el preciso para formular mentalmente el favor celestial.

<sup>83</sup> Tomado de *Cantos populares. Zona de: Becedas*, Ávila, Grupo de Desarrollo Comunitario Rural, 1991, pp. 4-7.

<sup>84</sup> Quizá el ejemplo más conocido lo encontramos en las lupercales, donde los *luperci*, los sacerdotes «licántropos», circundaban procesionalmente la ciudad de Roma el 15 de febrero.

Como manifestación religiosa de clara raíz popular, el Ramo es paradigma de sencillez, y el de Fuente Santa no difiere significativamente de otros ejemplos en la letra del canto y en su ejecución, pero cabe acotar algunas particularidades:

- Nadie recuerda que el Ramo fuera cantado con acompañamiento de instrumentos musicales, ni existe constancia documental de ello.
- La ofrenda del Ramo no se subasta, aunque sí las andas o banzos procesionales.
- La presencia de trajes regionales entre la comitiva ofertante es esporádica y en todo caso artificiosa, ya que no existe un traje local o zonal característico.
- En los últimos años, los intérpretes del Ramo, por razones fáciles de discernir, no son mozos o mozas, sino fieles de edad avanzada. El requisito de la doncella, con toda su carga simbólica, queda pues relegado en aras a la propia supervivencia de la fiesta.

Una última apreciación para cerrar los comentarios sobre el Ramo. Resulta chocante que en su letra sólo aflore una cita sobre el episodio de la aparición de la Virgen, en la estrofa 22, por lo demás referida a un elemento secundario: el zarzal. O secundario *aquí*, respecto a otros de mayor significado –el toro, la fuente *santa*–, porque el zarzal o el espino se prodiga como advocación en nuestra geografía –Covaleda y El Burgo de Osma (Soria), Membrilla (Ciudad Real), Hoyos del Espino (Ávila)...– o, sin alcanzar esta categoría, es parte integrante de la aparición mariana en multitud de ocasiones, como clave alegórica que en este tipo de leyendas debemos traducir en protección del tesoro sagrado: la imagen.



22. Fotografía antigua de la fiesta (Cedida por Eufemia Gil).

Hemos comentado arriba la existencia del himno de alabanza a la Virgen de Fuente Santa. Aunque, como pieza esencial y reiterada del culto –pues se entona también en el *rito de traslado* y en la propia misa–, la transcripción es aquí obligada, advertimos, desde el máximo respeto, su delimitación a los lugares comunes de este tipo de composiciones. O, por decirlo de otra manera, sólo la alusión a la Virgen de Fuente Santa supone el aporte diferencial respecto a otras loas marianas. Su letra es ésta:

*Viva la Virgen de Fuente Santa,  
que en nuestro pueblo tiene su altar;  
y reine siempre triunfante Cristo,  
en nuestro pueblo noble y leal.*

*Siempre seremos tus fieles hijos,  
tú nuestra madre siempre serás;  
y con tu ayuda, madre querida,  
derrotaremos a Satanás.*

*Siempre seremos tus fieles hijos,  
éste es el grito de nuestra fe;  
ruja Satán con fiera saña,  
viva la Virgen, muera Luzbel.*

*Madre te llama todo el que sufre,  
Madre te invoca el que se va;*

*siempre te tienen en el recuerdo,  
Madre de todos siempre serás.*

*Madre te llama este pueblo unido,  
pueblo nacido en la Santa Cruz,  
pueblo que marcha entre tinieblas,  
Madre del pueblo siempre eres tú.*

*Cuando en la lucha y en las disputas  
hacemos daño a los demás,  
ven en ayuda de los que sufren,  
Madre querida danos tu paz.*

*Camina, ¡oh, Madre!, a nuestro lado  
porque es difícil vivir sin ti;  
danos tu gracia, danos tu amor,  
Madre querida en el dolor<sup>85</sup>.*

Si este canto de loor, como vemos, cumple unos cánones ordinarios, sin suscitar un especial interés etnológico, no ocurre lo mismo con el himno de la Novena, una auténtica *invocación pluvial*, excepcional en la liturgia católica dada su inapelable condición monotemática –la lluvia–, cuya singularidad nos aconseja remitir su análisis al subcapítulo concreto que dedicamos al agua.

El Ramo en Fuente Santa se nos revela como una costumbre que poco tiene de extraordinario en cuanto desviamos nuestra mirada a cualquier otro pueblo del entorno. Un rito propio de cualquier comunidad agraria que anhela la intercesión de fuerzas superiores para propiciar su prosperidad. Una tradición, no obstante, que desgastada por el paso del tiempo, nos habla en los retazos de memoria que ha dejado, de la importancia que antaño tuvo, en la proyección social, las creencias y la mentalidad de la gente mucho más allá de su entorno inmediato, traspasando fronteras que hoy sólo difusamente se recuerdan; eso sí la hace excepcional.

<sup>85</sup> *Cantos populares. Zona de: Becedas, Ávila, Grupo de Desarrollo Comunitario Rural, 1991, pp. 8-9.*



## **4. EL TRASFONDO CULTUAL Y SIMBÓLICO**

**TOROS ILUMINADOS Y AGUAS SAGRADAS**





## LA LEYENDA FUNDACIONAL

*De aquesto se siguen grandes pecados y errores y escándalos y el pueblo a menudo se torna hereje idólatra, ca puesto que algunas imágenes por revelación de Dios fueron falladas en peñas o fosaduras de tierra o en corazones de árboles, en lo cual hay muchas mentiras y muy pocas verdades, mas fue y es lo mas dello introducido por sacar el dinero de bolsas ajenas. Empero dado que fuesse así en verdad, aquella imagen no es de más virtud que las otras, ca por manos de hombres es fecha y no de ángeles, ni menos cayó del cielo, porque allá no hay piedras ni maderas...*

**Alonso de Madrigal**, *Confesional del Tostao*.<sup>86</sup>

*Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes son, a la vez que la justificación de un lugar de culto, un contenido de creencia que la comunidad asume como suplemento al dogma católico. (...) La comunidad se convierte en testigo comprometido de una verdad de fe local, particularizada. Y del mismo modo los rituales asociados a tales creencias son rituales que se suman a la liturgia general. En este sentido se trata de aportaciones particularizadas que las comunidades locales hacen a la religión universal.*

**Honorio Velasco Maíllo**.

*Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes*.<sup>87</sup>

Al indagar sobre el origen mítico de la ermita nos encontramos, una vez más, con una importante carencia, la falta de una «versión oficial» de la leyenda fundacional. Nos referimos bajo este calificativo a los relatos del milagro de la aparición y las circunstancias del levantamiento del santuario original que fueron

<sup>86</sup> MADRIGAL, A. de, *Confesional del Tostado*. Salamanca. Juan Porrás, 1512, citado en VELASCO MAÍLLO, «La apropiación de símbolos...», p. 88.

<sup>87</sup> VELASCO MAÍLLO, H. M., «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un planteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en ÁLVAREZ y SANTALÓ, C. *et alii*. (coord.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación Religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 409.

inmortalizados y difundidos en recopilaciones, fundamentalmente entre los siglos XVI y XVIII, tras un proceso de reelaboración intelectual eclesiástica. Sirviéndose de una arraigada religiosidad popular, cuya naturaleza sólo podemos intuir, se emplearon las leyendas de aparición mariana como instrumento pastoral más allá de la contradicción que estos cultos de raigambre claramente pagana e idólatra suponían respecto del carácter uniformador y universal de la Iglesia. Las leyendas se convirtieron en una justificación del culto, en la reafirmación de su pretendida antigüedad –a veces real–, y en la confirmación de su catolicidad. Recogiendo parte de la tradición local, pero encorsetadas en fórmulas estereotipadas, formaron parte del mismo espíritu contrarreformista de fomento de la religiosidad local que erigió la actual construcción de la ermita de Fuente Santa; a pesar de ello, son, a menudo, los testimonios más antiguos del origen de este tipo de cultos.

Pues bien, en nuestro caso nos encontramos tan sólo con los ecos de este relato, ya de por sí tardío. La tradición oral cuenta como un jinete –según algunos como parte de una corrida– persigue a un toro que de repente se detiene junto a un manantial sobre el que crece un espinillo y, escarbando en la tierra, saca a la luz la imagen. Ésta es llevada a Becedas, pero al día siguiente regresa inexplicablemente al sitio de origen; el lugar que le corresponde es Fuente Santa y allí se erige su ermita<sup>88</sup>.



23. Representación pictórica de la leyenda de aparición del retablo mayor de la ermita.

<sup>88</sup> Aparte de la tradición oral tenemos una mención de soslayo en la carta a D.<sup>a</sup> Teresa: «La Sta. Imagen fue aparecida junto a una fuente (que permanece) a un pastor algunos siglos hà.», *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.

Ya hemos comentado que una versión distorsionada de la leyenda, ésta en forma iconográfica, se dilucida en una pintura, bajo el altar principal de la ermita, cuya escena se repite de forma idéntica en las estampas de indulgencia hasta el mínimo detalle, incluida la postura del caballo o la posición de la lanza del jinete tras la cabeza. Este grabado puede fecharse con toda probabilidad, tanto por la firma de su creador, Antonio Rodríguez Cabracán<sup>89</sup>, como por la bula de indulgencia que lo motiva<sup>90</sup>, en los años posteriores a 1866. Nos encontramos, por tanto, frente a composiciones tardías, como parece demostrar la ausencia de la media luna a los pies de la Virgen –que sí figura en las descripciones de los inventarios y los exvotos pictóricos–, que modifican o, más bien, simplifican, el relato, acaso no tanto por ignorancia como debido a meras razones de dificultad técnica: un árbol es más fácil de plasmar que un espino, a la vez que resultaría demasiado complejo secuenciar pictóricamente al toro desenterrando la imagen. Sin embargo, admítase el juego de palabras, el asunto es más *espinoso* de lo que en primera instancia podría parecer.

Las circunstancias de la aparición mariana en este tipo de leyendas responden a un modelo estereotipado no exento por ello de simbolismo: la imagen se manifiesta en un lugar inhóspito, normalmente a través de un animal que alerta a un individuo, generalmente iletrado y de origen humilde, que revelará el milagro a la comunidad. Ésta, o una comunidad rival, intentará transportar la imagen a la parroquia o la población a la que pertenezca para facilitar su culto, de forma que, al día siguiente, la imagen regresa al sitio donde apareció, donde se erige su templo.

El hecho de que los elegidos para transmitir el milagro respondan siempre a un mismo patrón está provisto de un fuerte sentido simbólico. En estos santuarios las imágenes aparecen como mediadoras entre la sociedad local y las fuerzas de la naturaleza (clima, agua, plagas, enfermedades, nacimientos...), constituyen un punto de encuentro de dos realidades que queda plasmada en los propios intermediarios<sup>91</sup>. Las imágenes, en la mayoría de los casos, son encontradas en primer lugar por animales domésticos (ovejas, caballos, perros, toros, etc.), que alertan al mensajero, por lo general representante a su vez de la parte más agreste del ser humano (leñadores, pastores, cazadores, etc.); ambos, animal doméstico y hombre *salvaje*, son los mejores mediadores entre civilización y naturaleza, ya que son sus mejores conocedores, los que se adentran en los territorios más inhóspitos, equivalente espacial de lo sobrenatural y lo desconocido.

<sup>89</sup> Vid. *supr.*

<sup>90</sup> En la cartela de la estampa se hace referencia a ella: «El Exmo. é Ilmo. Sr. Don Gregorio López Zaragoza, Obispo de Plasencia, concede 40 días de Indulgencia á los que rezaren devotamente una Salve delante de la Santa Imágen ó su estampa» que se refiere a la indulgencia concedida por el obispo de Plasencia (1864-1869), en 1866, documento que se conserva en el camarín de la ermita.

<sup>91</sup> CHRISTIAN, W., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, pp. 32-33.





24. Estampa de la Virgen de Fuente Santa firmada por Antonio Cabracán.

Este lugar concreto, repetimos, es un elemento fundamental del culto. El regreso milagroso de la imagen al lugar de la aparición está revelando el carácter simbólico de ese enclave, trasluce la necesidad de justificar el culto en ese preciso lugar y no otro, aunque pudiera resultar incómodo o inaccesible. En opinión de William Christian este fenómeno es un claro signo de paganización del Cristianismo, «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»<sup>92</sup>. La aparición no es la manifestación de una persona o un mensaje divino, sino, por encima de todo, la ubicación de un lugar sagrado. Apoyan esta idea las propias características de los enclaves elegidos, en la inmensa mayoría de los casos lugares poco accesibles, alejados, y con algún elemento simbólico particular como cuevas, pozos o fuentes que incluso darán nombre a la advocación. El caso de Fuente Santa es paradigmático; aquí el lugar es absolutamente esencial hasta el punto de que la aparición y la erección del templo se vinculan indisolublemente, no con un enclave más o menos definido, sino con el punto exacto en el que emerge un manantial, condicionando y dificultando la propia construcción, obligando a un forzado diseño escalonado por la pendiente del terreno, haciendo necesaria una infraestructura de canalizaciones de drenaje y túneles de mantenimiento y asumiendo los problemas de humedad y deterioro asociados<sup>93</sup>.

Si el lugar es el elemento primordial del culto, el objeto de esta devoción no es menos sugerente. Se observa en estas leyendas de aparición un concepto clave: la *imagen* es el elemento de culto. Por la misma razón que en las leyendas se omite su elaboración material, la imagen no es una mera representación, es la portadora del contenido sagrado<sup>94</sup>. No lo es Dios, ni su mensaje, que no interviene de ninguna forma, es la imagen de la Virgen la única que se manifiesta, ni siquiera Jesús, que tiene un papel muy secundario.

Vemos en ejemplos de este tipo cómo la iconografía y el culto mariano –igual que ocurre con los santos–, utilizados como vehículos pedagógicos de adoctrinamiento cristiano, se convierten, en cambio, en los elementos preferenciales de un culto y un sistema de creencias local teóricamente incompatible con el dogma católico universal<sup>95</sup>. Está generalmente aceptado el vínculo entre los cultos a divinidades femeninas de fertilidad y la incorporación del culto a María como su *interpretatio* cristiana<sup>96</sup>; la crítica erasmista del amparo de la Iglesia de este tipo de prácticas encontrará su respuesta en la reacción contrarreformista de fomentarlas como forma de asegurarse su control pastoral, administrativo y económico en el mundo rural frente a la amenaza protestante. Este proceso pasa, en el plano ideológico, por reafirmar sobre la tradición local la pátina cristiana a través de la difusión de las leyendas estandarizadas y, en el plano práctico, por realizar ampliaciones de los templos e instalación de clero regular o *santeros*. Este parece ser, en esencia, el sentido de la leyenda de Fuente Santa y la construcción de las instalaciones que hoy conocemos. Lamentablemente, la tradición religiosa y cultural sobre la que se sustenta, y que intentaremos analizar a continuación, es algo que sólo podemos intuir.

<sup>92</sup> *Idem.* p. 34.

<sup>93</sup> En Fuente Santa los problemas de humedad son patentes en el camarín, bajo el que se sitúa el manantial, y en el análogo ejemplo de la ermita de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de las Fuentes en San Juan del Olmo el atasco de las canalizaciones provocó hace unos años la necesidad de reformas importantes.

<sup>94</sup> VELASCO MAÍLLO, «Las leyendas de hallazgos...», p. 87.

<sup>95</sup> *Idem.*, p. 110.

<sup>96</sup> CHRISTIAN, *Apariciones en Castilla...*, p. 35.

## EL ELEMENTO TAURINO

*La corrida está íntimamente ligada a la tradición cristiana y católica, no solamente en la historia, donde los hechos abundan para demostrarlo, sino en la actualidad, a pesar de que la relación entre la corrida y la religión no se reconoce conscientemente.*

**Pitt-Rivers**, *Fiestas populares de toros*.<sup>97</sup>

*Un rito y una fe de base e inspiración naturalmente mágica y naturalística que, como en éstos que estudiamos, se han perpetuado a través de una sociedad cristiana y de una cultura progresivamente evolucionada, es natural que sólo se nos presenten a nuestros ojos enmascarados y de una manera infrahistórica, por así decir, inconscientes de su propio contenido.*

**Álvarez de Miranda**, *Ritos y juegos del toro*.<sup>98</sup>

*Es mucha la devoción y concurso de los fieles a dar culto a N<sup>a</sup> S<sup>a</sup>, pero más crecido el día de los toros.*

**Diego García**. *Súplica a D<sup>a</sup> Teresa Sarmiento de la Cerda*.<sup>99</sup>

Si hay un elemento emblemático en Fuente Santa, después del agua, ése es sin ninguna duda el *toro*. Caracteriza su iconografía, protagoniza su mito fundacional y, hasta no hace mucho, era parte fundamental de su celebración; aun hoy lo es, aunque sólo sea en memoria.

En lo que concierne al origen legendario, desde luego, nada tiene de extraño ni único que el hallazgo de la imagen se hiciese a través de un animal. Como se ha comentado, en los santuarios extraurbanos de este tipo, como parte de su papel de mediador entre el ser humano y la naturaleza<sup>100</sup>, las imágenes, no sólo son encon-

<sup>97</sup> PITT-RIVERS, J., «Fiestas populares de toros», en VVAA, *Etnología y folklore en Castilla y León*. Salamanca, 1986, p. 99.

<sup>98</sup> ÁLVAREZ DE MIRANDA, A., *Ritos y juegos del toro*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1998 [1962], p. 83.

<sup>99</sup> *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.

<sup>100</sup> CHRISTIAN, «Apariciones en Castilla...», pp. 32-33.

tradas por un animal, sino que es éste el primero en postrarse ante ellas y reconocer su sacralidad, en ver en la imagen una manifestación de su creación. Como apunta Honorio Velasco, un principio que «muy probablemente recoge un trasfondo mítico pre-cristiano de interpretación, sin embargo, variada»<sup>101</sup>.

Como en nuestro caso, la alusión taurina es relativamente frecuente. Son muchos los ejemplos en España de *leyendas de aparición* protagonizadas por toros; en el entorno más o menos cercano encontramos ejemplos en la ermita de la Virgen de los Remedios en Buenamadre, donde el animal escarba en el suelo igualmente para propiciar el milagro, en este caso entre unas rocas, o en la de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de Valdejimena, en Horcajo Medianero, donde el toro se postra ante una encina que guarda, en un hueco de su tronco, la sacra imagen resplandeciente<sup>102</sup>. En los dos casos, como en tantos otros, es el vaquero el conducido por el animal al lugar del hallazgo tras desmarcarse del rebaño. Otro vaquero, éste llamado directamente por la Virgen mientras cuidaba sus animales, es el descubridor de la imagen de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de las Fuentes en San Juan del Olmo<sup>103</sup>.

Ejemplos como éstos nos dan una pista de la forma que probablemente tenía la leyenda, digamos, «original» de Fuente Santa. Ya se mencionó que una de las tradiciones transmitidas en Medinilla ubicaba la leyenda en el transcurso de una corrida de toros, siendo el *guiado*, un picador. Cabe deducir de ejemplos como los referidos, así como de las representaciones iconográficas de la leyenda –donde nada nos hace pensar en la representación del festejo–, que en una de las versiones más o menos recientes del relato se ha presupuesto lo evidente: en un lugar donde «siempre» se ha conocido una plaza de toros, un hombre armado a caballo tras un toro sólo puede significar la celebración de una corrida. Mientras que la versión «original» probablemente hablaba de una escena de pastoreo, se ha transmitido una variante distorsionada como consecuencia, fundamentalmente, de la ausencia de una versión escrita de la leyenda –al menos, conocida– con una cierta antigüedad y que sirviera de referente. Apoya esta hipótesis la escueta mención a la leyenda de la carta de 1696 donde se explicita que es «un pastor» el que halla la imagen<sup>104</sup>.

Más allá de los detalles del relato, desde un punto de vista simbólico, es la participación del toro especialmente sugerente. Entre la variedad faunística que protagoniza estas apariciones el toro es, con diferencia, el más salvaje e incontrolable de todos<sup>105</sup>, pero el que una ligazón más fuerte parece tener con los cultos marianos. Steven Shaborough encontró una interesante explicación a este fenómeno: el arquetípico simbolismo del toro en los distintos cultos precristianos a la Diosa

<sup>101</sup> VELASCO MAÍLLO, «La apropiación de los símbolos...», p. 95.

<sup>102</sup> PUERTO HERNÁNDEZ, J. L., «El toro: rito, leyenda y tradición en las tierras salmantinas», en SANTONJA, G. (ed.), *El toro bravo de Salamanca*, Salamanca: Instituto Tecnológico Agrario de Castilla y León, 2008, pp. 95-98.

<sup>103</sup> CARPINTERO GARCÍA, P., *Ermita de Nuestra Señora de las Fuentes. Siglo XVIII: su siglo de oro*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2002, pp. 20-22.

<sup>104</sup> *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.

<sup>105</sup> CHRISTIAN, «Apariciones en Castilla...», p. 33.

Madre se habría transmitido al fundamento mítico del culto a la Virgen María, donde el toro mantiene un rol protagonista difícilmente explicable. De esta forma, concibe estas leyendas como una readaptación del imaginario pagano que «sería reconocida cuando el Cristianismo se trasladara a regiones en las que el toro tenía un papel simbólico tradicional»<sup>106</sup>. ¿Podría esta razonable conexión simbólica precristiana llevarnos a una hipotética conexión ritual?

Los festejos taurinos están íntimamente asociados con la celebración de la Virgen de Fuente Santa. Sabemos que con motivo de la fiesta, el 8 de septiembre, se realizaba una corrida en la plaza aneja a la ermita<sup>107</sup>. El toro era donado por generosos devotos y, acabado el festejo, era vendido a beneficio de la Cofradía, como bien recogen los libros de cuentas conservados. Pero nadie ha visto nunca celebrarse allí nada parecido, hasta los más mayores sólo recuerdan la plaza como cercado para los animales de granja de los *santeros*. Ninguno recuerda tampoco cuando se dejó de celebrar. Madoz menciona la plaza sin dar mayores detalles<sup>108</sup>, y Antigüedad Díez, en 1885, menciona «una plaza para lidiar vacas *antiguamente*» y habla de un «*escenario para ejecutar comedias, loas, etc.*»<sup>109</sup>. Realmente no podemos certificar, más allá de la presunción lógica, si este tipo de representación tuvo lugar alguna vez, desde luego no tenemos otra noticia al respecto. Con lo que sí contamos es con ejemplos similares, como el de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de Valdejimena de Horcajo Medianero, donde se documentan representaciones teatrales en la plaza de toros de la ermita en 1757<sup>110</sup>, lo que hace aún más verosímil la noticia del doctor Félix Antigüedad.

Ese olvido general del cese de las corridas en las fuentes tardías encaja bastante bien con los datos reflejados en el *Libro de la Cofradía* y el *Libro de Fábrica* que recogen las cuentas de la ermita entre 1685 y 1831. Aquí se confirma año a año la celebración de algún tipo de fiesta taurina el día de la festividad de la Virgen, con mayor o menor intensidad; en ocasiones un solo toro (1776, 1781...), dos en la mayoría de los casos (1774, 1775, 1780...), incluso cuatro en 1715. Hasta que en 1784 y los años sucesivos los toros desaparecen por completo de las cuentas, probablemente porque las corridas han dejado de celebrarse. Cabe la posibilidad de que la recaudación de los juegos taurinos pase en este momento a recaer en otra entidad. Resulta poco probable porque el resto de gastos y beneficios de las fiestas de ese día siguen correspondiendo a la Cofradía. ¿Por qué se interrumpen en ese momento? La falta de dinero para financiarlas no parece el problema, puesto que, en todo el período que comprende el legajo, los fondos se mantienen en un creci-

<sup>106</sup> SHARBROUGH, S. (1977): *The Cult of the Mother in Europe: The Transformation of the Symbolism of Woman*. Tesis doctoral, Departamento de Historia, Universidad de California, Los Ángeles (Inédita); citado en CHRISTIAN, «Apariciones en Castilla...», p. 33.

<sup>107</sup> Se documenta en el s. XVII su celebración en la víspera o, en ciertas ocasiones, el día posterior, dependiendo de la coincidencia con día festivo o laboral. *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.

<sup>108</sup> MADOZ IBÁÑEZ, *opus cit.*, p. 349.

<sup>109</sup> ANTIGÜEDAD DÍEZ, *opus cit.*, p. 12.

<sup>110</sup> PUERTO HERNÁNDEZ, *opus cit.*, p. 98.

miento constante sólo interrumpido y compensado por los gastos de obras de reforma puntuales. La rentabilidad tampoco lo explica, ya que la recaudación de la corrida tampoco disminuye en los últimos años. El descenso de afición a un evento que parece ser tan popular y tradicionalmente arraigado, y en un día tan señalado con afluencia asegurada, es difícilmente explicable. El desplazamiento que sufriesen estos festejos en beneficio de la romería y la corrida del santuario de la Virgen del Castañar de Béjar parece, a expensas de otros datos, la explicación más plausible de momento.

Si el declive de estos juegos taurinos puede deducirse, su origen es más oscuro. Se suele presuponer en las leyendas de este tipo de santuarios el origen medieval de los festejos taurinos, pero las pruebas palpables son menos complacientes. Desconocemos la fecha de construcción de la plaza y el palco que se conservan. Nos inclinamos a pensar que el levantamiento actual, a pesar de las remodelaciones que puedan haber tenido lugar, es coetáneo de la última construcción de la ermita, es decir, del s. XVII. Apoyaría esta fecha la propia fábrica del palco, muy similar a la del túnel, basada en una estructura arquivada de paredes de sillarejo y grandes lajas de piedra como cubierta, además de la presencia de una considerable abrazadera tallada en uno de los sillares de la casa del santero, que parece ser el soporte del eje de un portón de cierre del ruedo.

Estos indicios suponen que la ahora descuidada plaza de toros de Fuente Santa podría desarmar en su modestia el fulgurante título ostentado –y defendido a *pañosa* y espada por la intelectualidad bejarana– por el vecino coso de Béjar: *la plaza de toros más antigua de España*. Ya avisa lo contrario Majada Neila, en su amena *Historia de Béjar*, quien opta por la mayor antigüedad de la plaza medinillense inducido por la antigüedad de su traza y por la lectura de la mencionada *Acta del 12 de septiembre de 1711 del Libro de la Cofradía del Castañar*<sup>111</sup>. Pero no debemos dejarnos llevar por la habilidad expositiva de Majada Neila. Porque si queda fuera de toda duda el mayor privilegio de Fuente Santa sobre el santuario bejarano, en modo alguno el acta citada permite sostener su aseveración: «La plaza de toros de la Fuente Santa en Medinilla, cuya traza es evidente pese a estar ruinosa, era anterior a la plaza de Béjar; consta indirectamente en el texto que acabamos de transcribir»<sup>112</sup>. En este sentido, está claro que tal texto –el acta de 1711– habla de la movilidad de la fiesta, pero carece de toda referencia taurina directa o indirecta que anteponga la solera de una plaza sobre otra.

Aunque el agudo polígrafo lo ignorase, la prueba documental al respecto existe, y es irrefutable. Se encuentra, de nuevo, en el *Inventario* de la ermita de Fuente Santa de 1685, y corresponde a los hermanos medinillenses Joaquín y María Isabel Conde el mérito de su hallazgo, ya que fueron los primeros en advertirlo<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> *Vid. sup.*

<sup>112</sup> MAJADA NEILA, J.L., *Historia de Béjar (1209-1868)*, Salamanca, 2001, p. 137.

<sup>113</sup> La trascendencia de este hallazgo archivístico, que ciertamente puede marcar un hito en la historia de la tauromaquia, ha empujado a Joaquín y María Isabel Conde a la elaboración de un estudio monográfico aún inédito, pero cuya salida a la luz esperamos en breve.





25. Soporte adosado al muro de la casa del santero.

En efecto, en este documento se citan «siete puertas de roble para los toriles»<sup>114</sup>, cuyo uso presupone la existencia de un recinto estable, y no de un simple montaje temporal. En 1685. El propio Majada Neila comenta que los muros y los cimientos de piedra de la plaza bejarana fueron realizados en 1706<sup>115</sup>. Poco más hay que decir.

Es evidente que la construcción significativamente antigua de la actual plaza aporta pocas pistas sobre el origen de las corridas en este enclave, más allá del hecho de que, su considerable factura, especialmente la del palco, induce a pensar que su construcción respondía, en el momento de ampliación de la ermita, a una costumbre anterior suficientemente arraigada. En nuestra opinión, es probable, aunque difícilmente demostrable, que ya se celebrasen capeas o corridas populares con motivo de las celebraciones de la Virgen en el entorno de la hipotética ermita medieval, y que la institucionalización y reavivación de éstas, como ocurre con otros cultos similares, en el s. XVII, incluyó el fomento de unos festejos taurinos íntimamente ligados a ellas.

Un documento interesante al respecto es la ya mencionada carta de D. Diego García a la Duquesa D<sup>a</sup> Teresa Sarmiento de 1696. En ella que se pide licencia para la celebración de un festejo taurino en Fuente Santa que se describe como «la primera función con toros que se tuvo en la Hermita»<sup>116</sup>. Desde luego no debe tomarse de forma literal, puesto que ya desde el primer documento del que se tiene constancia, las cuentas del *Libro de Fábrica* de 1685, se hace alusión a los ingresos percibidos por los toros; como el resumen de encabezamiento de la propia carta advierte, la alusión debe entenderse como «la primera fiesta con toros con licencia del Duque» o bien, en todo caso, como la primera fiesta taurina en la recién reformada plaza.

Casi nada sabemos sobre el tipo de juego taurino que se practicaba en Fuente Santa. La documentación sugiere que era, al menos, variado, al referirse en sus cuentas a la venta del toro «al vivo» o «al muerto» después de la fiesta, dependiendo de los casos y la cantidad de animales que participaran cada año, de lo que se deduce que corridas de mayor envergadura, sacrificando al animal, se combinarían con algún tipo de capea o encierro, lo que en nada las distingue de otras fiestas populares actuales<sup>117</sup>. Sí resulta significativo, en cambio, llamar la atención sobre ciertos aspectos de la celebración, como el hecho de que la imagen de la Virgen es llevada en procesión rodeando por el interior el ruedo, a pesar de lo reducido del espacio, «que no permitía seguirla a todos los asistentes», como nos recuerdan los mayores del pueblo. La costumbre de conducirla hasta la iglesia parroquial de Medinilla es una costumbre actual, derivada únicamente de la necesidad de conservar allí la imagen original por motivos de seguridad. La procesión, por tanto, a modo de *rito de circunvalación*, no se dirige a reforzar límites territoriales o lazos de pertenencia con una u otra localidad —el trasfondo simbólico más

<sup>114</sup> «Inventario de la ermita de Fuente Santa en 1685», *Libro de fábrica...*, AMM, f. 308.

<sup>115</sup> MAJADA NEILA, *Historia de Béjar...*, p. 114.

<sup>116</sup> Memorial de Diego García... SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.

<sup>117</sup> Sabemos que a los festejos taurinos acudía el corregidor o, en su defecto, el alguacil, para mantener el orden. *Memorial de Diego García...* SNAHN, OSUNA, C. 256, D. 1287.



recurrente en este tipo de ermitas—, sino que constituye un proceso de *resacralización* del santuario, con el ruedo como principal espacio de culto, después de la fuente misma.

Resulta habitual la asociación de ermita y plaza de toros, y es especialmente recurrente en los casos de advocaciones marianas; en el contexto salmantino y abulense rara es la ermita de culto a la Virgen que no cuente con su propio coso<sup>118</sup>. No aportaría nada un inacabable listado de ejemplos, como algunos que ya han sido mencionados: la Virgen del Castañar en Béjar, la de Valdejimena en Horcajo Mediano o la de los Remedios en Buenamadre. Podríamos añadir otras como la ermita de la Virgen del Carrascal en Valdefuentes de Sangusín, la de Majadas Viejas en La Alberca, la del Mesegal en Endrinal, y un interminable etcétera. Del mismo modo, la dualidad entre las advocaciones relacionadas con fuentes y las festividades taurinas se repite en interesantes paralelos: ya se ha citado la de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de las Fuentes en San Juan del Olmo; por otro lado, la festividad del 8 de septiembre se celebra en dos de los más importantes santuarios manchegos, Fuensanta, Albacete, y Fuencaliente, Ciudad Real, con corridas de toros aún en la actualidad<sup>119</sup>.



26. Restos del muro de la plaza de toros de Fuente Santa.

<sup>118</sup> PUERTO HERNÁNDEZ, *opus cit.*, pp. 90-91.

<sup>119</sup> CHRISTIAN, *Religiosidad local...*, pp. 141-142.

En otro sentido, volviendo a la tesis de Shaborough, la asociación del toro con la Virgen en el plano simbólico e iconográfico es muy frecuente en casos en los que su poder esencial es el de fecundar a jóvenes estériles. Este vínculo queda bien patente en una ilustración popular del s. XVIII en la que N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de Nuria, en los Pirineos catalanes, aparece por encima de una muchacha suplicante a la derecha; a la izquierda de la escena se representa a un toro. Idéntica escena se da en una cerámica del museo de Vich, donde se representa a la Virgen de la Gleva, famosa por sus favores a las mujeres sin hijos. En ambas escenas el toro aparece en actitud reverente, bajo la Virgen, como instrumento de ésta y transmisor de su poder sobrenatural<sup>120</sup>. No podemos dejar de ver los paralelismos con la estampa de Fuente Santa, más cuando se cuentan en el pueblo casos de jóvenes sin hijos que en alguna ocasión acudieron a ella con sus súplicas.

No es en absoluto anormal la celebración de juegos taurinos con motivo de festividades religiosas cristianas desde muy antiguo. Es evidente el inseparable y ambiguo vínculo entre los festejos taurinos y el catolicismo en España a lo largo de toda su historia; una relación a menudo problemática. En la época de la Reforma muchas voces se alzaron en la Iglesia condenando las corridas como reminiscencias evidentes de paganismo, junto con otros elementos propios de la religión popular tradicional como la especialización de los santos o la idea de que la gracia de Dios era más intensa en ciertos lugares, principio de santuarios y peregrinaciones. Esta tesis triunfó temporalmente, de forma que el Concilio de Toledo de 1565 prohibió que los festejos taurinos fuesen motivo de votos y se anulaban las promesas al respecto. En las constituciones sinodiales siguientes se expresaba la preocupación de que los festejos continuaban celebrándose en el día correspondiente al voto aludiendo que se hacía por propia voluntad, de forma que el papa Pío V en 1567 prohibía por completo las corridas bajo pena de excomunió<sup>121</sup>; la presión popular hizo que Gregorio XIII, en 1575 las restituyera con la condición de que no se celebrasen en festividades religiosas<sup>122</sup>. «Como tantos otros fenómenos de la religiosidad popular, un atávico factor de magia basada en una fe naturalista sobrevive tenazmente junto a símbolos de una religión superior»<sup>123</sup>.

Resulta difícil negar el carácter universal, o cuanto menos, la interesante insistencia, de la significación del toro en el mundo antiguo como elemento sagrado, a distintos niveles, pero siempre con una misma esencia: la contención en este animal de una sobrenatural fuerza fecundadora a la que se invoca a través de prácticas rituales propiciatorias, casi siempre de sangre. La domesticación, su empleo como semental, transforma la visión del bóvido, que pasa a convertirse en emblema de la potencia genésica masculina y, con ello, binomio de la deidad feme-

<sup>120</sup> ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, p. 68.

<sup>121</sup> FERRER GARCÍA, F. A., «Religión y festejos taurinos en Ávila, siglos XVII-XVIII», *Cuadernos Abulenses* 27 (1998), p. 144.

<sup>122</sup> CHRISTIAN, *Religiosidad local...*, pp. 198-199.

<sup>123</sup> ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, p. 68.

nina de la fecundidad<sup>124</sup>. La derivación de este concepto primigenio permanecerá de forma más o menos enmascarada en el simbolismo religioso de todo el Mediterráneo antiguo y sus prácticas rituales<sup>125</sup>, sin ser la Península Ibérica una excepción<sup>126</sup>.

Se presenta ante los investigadores la problemática de cómo identificar la pervivencia moderna de cultos, ritos o símbolos antiguos vinculados al toro a partir de unos orígenes tan difusos, mediados, además, por tantas transformaciones e influencias. Han sido muchos los autores que han intentado buscar las conexiones entre ritos antiguos y el folklore taurino peninsular. Inevitablemente, la inmensa mayoría de los estudios en esta línea ha partido del intento de rastrear el origen de la tauromaquia moderna, motivación que ha acrecentado el número de investigaciones tanto como condicionado sus resultados; la vocación por lograr para la «fiesta nacional» una pretendida y laudable antigüedad ha hecho que proliferasen tópicos e ideas preconcebidas que oscurecen y complican los análisis serios<sup>127</sup>.

Vendrá desde la etnología y la antropología el planteamiento del fenómeno taurino como elemento esencialmente autóctono, comprendido dentro del ámbito de los primitivos rituales agrarios de fertilidad<sup>128</sup>. En este sentido, se han establecido

<sup>124</sup> *Idem*, pp. 15-16. PITT RIVERS, «Fiestas populares...», pp. 27-28.

<sup>125</sup> Queda especialmente patente en Egipto, donde el toro alcanza el nivel de divinidad, o en el enigmático universo mitológico y ritual de Creta. Su herencia dejará notarse en la faceta tauriforme de *Dionisos* y las transformaciones de *Zeus*. Queda en la preferencia de este animal en el sacrificio propiciatorio, tanto en Grecia, con las *hecatombes* de bueyes y el rito de iniciación del *taurobolio*, como en Roma, en la que los *ludi* y *venationes*, simulacros de caza teatralizados, mantenían un sentido tanto deportivo como religioso. FLORES ARROYUELO, F. J., *Del toro en la antigüedad: animal de culto, sacrificio, caza y fiesta*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 95-115. ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, pp. 99-150.

<sup>126</sup> Parecen bien identificadas en la zona de Levante reminiscencias de esta potencia simbólica y religiosa mediterránea; la cuestión se vuelve más problemática y oscura a medida que nos adentramos en el centro y occidente peninsular: se ha creído rastrear, por distintas vías, un culto taurino entre los pueblos vascones vinculado con el culto lunar y los ciclos temporales. En el ámbito celtibérico parece claro el vínculo entre el toro y el ámbito religioso y funerario, a juzgar por las ilustraciones de las pinturas numantinas, en las que este animal se asocia a signos astrales y posibles danzas rituales. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, p. 67. En el área que nos concierne, el fenómeno escultórico de la *cultura de los verracos*, sometido a las más variadas interpretaciones, parece ser, en última instancia, testimonio del universo mágico-simbólico de una región que basaba su supervivencia y sus creencias en una cultura esencialmente ganadera. ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R., *Verracos. Esculturas zoomorfas en la provincia de Ávila*, Cuadernos del Patrimonio Abulense N<sup>o</sup> 1. Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2005.

<sup>127</sup> Desde la idea, procedente del filoclasicismo renacentista, de que las corridas de toros no eran sino una continuación de los espectáculos romanos de anfiteatro; pasando por la teoría del origen musulmán, que triunfó a lo largo de todo el s. XIX; hasta el que se convertirá en el tópico del s. XX, el pretendido origen de las corridas en la cultura de Creta. Una completa revisión bibliográfica sobre el tema del origen de la tauromaquia en ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, pp. 27-46.

<sup>128</sup> La obra pionera será: CASAS GASPAS, E., «El toreo fue en su origen un rito agrario», en CASAS GASPAS, E., *Ritos agrarios. Folklore campesino español*. Madrid, 1950, pp 224-239, citado en ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, pp. 44-45.



interesantes interpretaciones sobre el diverso repertorio de festejos populares españoles que, de forma más o menos evidente, mantienen cierto vínculo con la religión y la fecundidad y que, con el toro como protagonista, sugieren una idea común: la conservación del elemento taurino como exaltación y símbolo primigenio de la fertilidad masculina. Está presente en relatos legendarios<sup>129</sup> y en fiestas taurinas locales, algunas hoy perdidas, donde se mantienen ciertos elementos comunes: la presencia de mujeres jóvenes, el derramamiento de sangre del toro y la intervención del hombre como intermediario en la transmisión de su potencia fecundadora.

Desde el punto de vista antropológico, el juego taurino, como reminiscencia de un atávico rito religioso, es, ante todo, un acto de intercambio propiciatorio, el sacrificio a cambio de un estado de gracia: «El toro da su vida para que los hombres puedan recuperar las fuerzas de la naturaleza que han perdido en su condición de civilizados»<sup>130</sup>. El toro transfiere a la comunidad su potencia genésica a través de intermediarios masculinos, el torero o los mozos que participen del juego, y esa transmisión sólo puede hacerse a través de la sangre, brotada por banderillas, saetas o picas, cuyo contenido esencial es recogido mediante el capote<sup>131</sup>. Ha habido quien ha leído en las propias corridas normalizadas este trasfondo ritual: el torero aparece como un ser femenino al principio, y se convierte en un paradigma de masculinidad y fuerza al final, tras la apropiación de la potencia viril del toro<sup>132</sup>.

En este sentido se han analizado casos de raigambre pagana tan evidente como el *Toro de San Marcos*, el más estudiado<sup>133</sup>, el *toro enmaromado*, el *toro de fuego*<sup>134</sup> o el paradigmático caso del *toro nupcial*, en lo que se refiere a sus connotaciones fecundadoras, propio de la Alta Extremadura y analizado con detalle por Álvarez Miranda<sup>135</sup>. No hay duda de la relación, quizá indirecta, entre esta tradición ritual y la frecuencia con que se dan las corridas de toros como celebración nupcial<sup>136</sup>. La ceremonia se transforma con la sociedad en la que se inscribe y, «apenas sale de la esfera de la religiosidad popular en que nace, tiende a perder su antiguo significado, su carácter y a veces hasta sus formas esenciales»<sup>137</sup>.

<sup>129</sup> *Idem*, pp. 48-65.

<sup>130</sup> PITT RIVERS, «Fiestas populares...», p. 39.

<sup>131</sup> PUERTO HERNÁNDEZ, *opus cit.*, p. 91.

<sup>132</sup> PITT-RIVERS, J., «El sacrificio del toro», *Revista de Occidente* 36 (mayo 1984), p. 39.

<sup>133</sup> CARO BAROJA, J., «El toro de San Marcos», en *Ritos y mitos equívocos*, pp. 77-110; OLIVARES PEDREÑO, J. C., «El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos», *Complutum* 8 (1997), pp. 205-221.

<sup>134</sup> CARO BAROJA, J., «Toros y hombres...sin toreros», *Revista de Occidente* 36 (1984) (Ejemplar dedicado a: Toros. origen, culto, fiesta), pp. 20-21.

<sup>135</sup> El toro, elegido por el novio y los amigos, es conducido por las calles del pueblo, mientras es burlado con chaquetas y asaeteado, hasta el dormitorio de la novia, donde es sacrificado después de que el futuro marido le clave dos banderillas decoradas por la novia. ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, pp. 70-76.

<sup>136</sup> El primer caso se menciona en la boda del infante Sancho de Estrada y la noble Urraca Flores, en Ávila, en 1080 y serán cada vez más frecuentes a lo largo de toda la Edad Moderna. FERRER GARCÍA, *opus cit.*

<sup>137</sup> ÁLVAREZ MIRANDA, *opus cit.*, p. 74.

Desde esta perspectiva pueden cobrar un nuevo sentido las plazas de toros que se levantan tan insistentemente junto a las ermitas marianas. En un lugar donde se practica un culto de obvia celebración de lo femenino y la fecundidad –en nuestro caso de connotaciones acuáticas– el juego del toro cumple la función de llamada a la potencia genésica masculina, para completar así el rito de invocación a la fertilidad<sup>138</sup>. Esta misma dualidad, en la que la fuerza divina principal, la femenina, se ve complementada por el necesario elemento fecundador, podría adivinarse en el contenido alegórico de la leyenda, donde el reconocimiento y el sometimiento a la sacralidad de la imagen se manifiesta de forma jerarquizada: primero el toro, como representante de las fuerzas de la naturaleza, símbolo de la masculinidad animal, después el hombre, la masculinidad civilizada, que se postran ante la figura sagrada de la mujer, la femineidad suprema<sup>139</sup>.

Sin que necesariamente conlleve la pervivencia directa de cultos antiguos, parece más que razonable que pueda subyacer, en el culto acuático y la ritualización taurina que confluyen en Fuente Santa, un mismo principio propiciatorio de la fertilidad agraria. Que esta religiosidad local, camuflada por la pátina del cristianismo, se nutriera de un patrimonio simbólico y ritual derivado de una cultura ganadera, quizá ancestral, resultaría inevitable.

<sup>138</sup> PUERTO HERNÁNDEZ, *opus cit.*, p. 92.

<sup>139</sup> *Idem*, p. 97.

## EL AGUA

*En suma, los moradores de las aguas, hados, demonios, santos o cualesquiera otros atributos imaginables, que hallan en manantiales lugar propicio para vivir no pueden contemplarse etnocéntricamente como fruto de la imaginación «primitiva» de las gentes que a ellos se acercan. En la mayor parte de las ocasiones, nos ofrecen información precisa de cómo es la sociedad en la que se generan. Al respecto, resulta irrelevante que sean las mismas aguas divinas o simplemente su manifestación porque este tipo de análisis nos ofrece una perspectiva diferente para comprender las sociedades a partir de la divinidad de las aguas.*

**M. Ángeles Valencia García**, *Agua que no has de beber...*<sup>140</sup>

*El hombre siempre ha percibido que en el líquido elemento, de una manera u otra, está el origen de la vida. La ausencia de agua significa sed, desolación, infertilidad y muerte.*

**Ramos Perera**, *Las creencias de los españoles: La tierra de María Santísima.*<sup>141</sup>

*¡Que llueva, que llueva, la Virgen de la Cueva...!*

*Canción infantil*

No cabe ninguna duda del carácter del agua como uno de los elementos sagrados más fundamentales y primitivos. Está inseparablemente vinculado con la fecundidad femenina y es, junto al sol, origen primigenio de la vida. Es también símbolo de las fuerzas *ctónicas* de la naturaleza; emerge de la tierra, tiene su origen en el inframundo, y es relacionada, por tanto, con las fuerzas subterráneas invisibles. Se asimila, mediante innumerables matices y bajo variadísimas formas, con deidades y espíritus, benéficos o no, y los ríos, costas y manantiales protagonizan como ningún otro espacio natural creencias, mitos y rituales, en todas las culturas antiguas desde el propio origen del ser humano. La Península Ibérica ni

<sup>140</sup> VALENCIA GARCÍA, M. A., «Agua que no has de beber...Antropología, género y patrimonio simbólico del agua», *Cuadernos abulenses* 35 (2006), pp. 328-329.

<sup>141</sup> PERERA, *opus cit.*, p. 124.

es una excepción ni adolece de una pobreza de manifestaciones al respecto. Ahora bien, si resulta relativamente obvio intuir la trascendencia que el elemento acuático ha tenido y *tiene* en la concepción imaginada del entorno para una sociedad, la tarea de concretar su sentido ritual y simbólico en un ámbito geográfico y cultural determinado es infinitamente más compleja.

Gracias a la competencia de expertos en historia antigua como José María Blázquez, las últimas décadas han supuesto un avance espectacular en el conocimiento de las religiones prerromanas de la Península Ibérica, otorgando cierta unicidad científica a una temática inmersa en el maremágnum de la dispersión de datos y el criterio diletante. A la ya complicada tarea de aislar características más o menos concretas de algo tan intangible, nos enfrentamos a una dificultad añadida: la ausencia de un testimonio escrito propio de los pueblos indígenas. A nivel documental, hemos de recurrir a las fuentes *ajenas* de los autores clásicos. Y paradójicamente será un signo de aculturación, la epigrafía latinizada, uno de los mejores instrumentos para acercarnos al hecho religioso autóctono, riquísimo y múltiple a causa de la localización de los dioses.

En este sentido, Santiago Montero explica que el número de teónimos hispanos supera al de la Galia o Britania<sup>142</sup>. «Se ha supuesto que la asombrosa multiplicidad de teónimos documentados en la Península Ibérica durante la época romana –sobre todo en áreas no ibéricas– responde a una tradición prerromana, donde existiría una extraordinaria abundancia de démones y divinidades locales, los *Genii loci*. Así, la amplia variedad de ninfas cuyos epítetos locales conocemos por la tradición romana se deberían asociar a fuentes y a aguas medicinales en uso durante el período anterior [...]. Todo ello parece también confirmarse desde el punto de vista de los estudios de carácter etnográfico que indican cómo, por ejemplo, las ninfas y las sirenas han pervivido hasta hace pocas décadas en la tradición popular de numerosas regiones españolas», dice Ricardo Olmos<sup>143</sup>.

Respecto a las divinidades acuáticas, es precisamente Lusitania la provincia romana que ofrece la mayor profusión de evidencias epigráficas de todo el imperio<sup>144</sup>. En buena parte vinculadas a aguas cuyo aprovechamiento termal perdura hasta nuestros días<sup>145</sup>, las deidades vernáculas sufrirán un proceso de asimilación mediante el hecho conocido como *interpretatio* romana. Sobre este fenómeno, Blázquez y García-Gelabert comentan: «En el noroeste hispano se documentan dedicatorias a dioses indígenas prerromanos junto a invocaciones a las ninfas. Las

<sup>142</sup> MONTERO, S., «La religión romana en la República», *Historia de las religiones antiguas*. Madrid, 1993, p. 550.

<sup>143</sup> OLMOS ROMERA, R., «Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), p. 109.

<sup>144</sup> VÁZQUEZ Y HOYS, A. M., «La religión romana en Hispania. Análisis estadístico II», en *Hispania Antiqua* 9-10 (1979-80), pp. 58-125.

<sup>145</sup> DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, Universidad Complutense, Monografías 1, 1998.

ninfas van acompañadas de epítetos tópicos (*caparenses, aquae, eletenses*), de carácter místico que recalcan el carácter acuático (*ninfas lupianas*) y naturalista (*fons amevi*), todo lo cual indica un fuerte sincretismo, como fenómeno de la aculturación de estas poblaciones. Empieza por la latinización de los teónimos indígenas. (...) El segundo paso es la *interpretatio* romana, por el que se asocia un dios indígena a otro romano, con el que presenta algún parecido según la interpretación romana, como en la inscripción de *Salus Umeritana, Ninfae Fontes Amevi, Caparensium o Lupianae*<sup>146</sup>. Son precisamente las ninfas acuáticas, especialmente reveladoras de fenómenos de asimilación de cultos locales, las que aportan una cantidad de testimonios superior a la de las grandes divinidades en el caso de Lusitania<sup>147</sup>.

Del mismo modo, está generalmente aceptado que el agua constituye un elemento primordial de la religión *vettona*. Sabemos de su vinculación con santuarios indígenas como el de Ulaca, Postoloboso –donde San Bernardo, abogado canónico contra la rabia, aplacó el aullido del dios lobuno Velico– o Alcuéscar<sup>148</sup>. En Baños de Montemayor contamos con uno de los más prolíficos hallazgos de inscripciones a las ninfas, en su mayoría de dedicantes indígenas<sup>149</sup>. Sabemos que las Ninfas, Proserpina o Diana se unen a Nabia o Ataecina en un abrazo fluvial y sincrético. Nos asombra la proliferación de aras paganas que amojonan la Vía de la Plata en fuentes, ermitas y balnearios como un clamor pétreo y reivindicativo de solera cultural.

Tanto escogiendo el amplio marco referencial de la antigua provincia lusitana, como el más localizado del ámbito *vetton*, nos encontramos, en definitiva, con un espacio rico en vestigios testimoniales del culto autóctono a las aguas, si bien, como hemos advertido, fundamentalmente aportadas por el efecto de la *romanización*. Por otra parte, desde las menciones a veces meramente casuales de ilustres pioneros como Maluquer o César Morán, hasta los trabajos monográficos más recientes, como los de S. Haba y V. Rodrigo<sup>150</sup>, E. Sánchez Moreno<sup>151</sup> o F. Díez Velasco<sup>152</sup>, la bibliografía que puede auxiliarnos no es sólo abundante y bien documentada, sino que enriquece la simple visión histórica tradicional con aportes de otras disciplinas, tales como la medicina, la hidrología o la antropología. Y, a pesar de estos buenos auspicios, el paso de la generalización a la concreción es difícil: estamos tratando de Fuente Santa. Aquí se carece de ese certificado de autenticidad, esa patente que supone la evidencia epigráfica. O la evidencia epigráfica *legible*.

<sup>146</sup> BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. y GARCÍA-GELABERT, M. P., «Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), p. 41.

<sup>147</sup> VÁZQUEZ Y HOYS, *opus cit.*, p. 168.

<sup>148</sup> SÁNCHEZ MORENO, E., «El agua en la manifestación religiosa de los vetones. Algunos testimonios», en PÉREX AGORRETA, M.<sup>a</sup> J. (ed.): *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*. Madrid, Casa de Velázquez y UNED, 1997, p. 135.

<sup>149</sup> FERNANDES, *opus cit.*, p. 132.

<sup>150</sup> HABA y RODRIGO, «El tema del culto...», pp. 271-279, y «Aguas medicinales...», pp. 351-382.

<sup>151</sup> SÁNCHEZ MORENO, *opus cit.*, pp. 124-135.

<sup>152</sup> DÍEZ DE VELASCO, *opus cit.*



Como ya hemos comentado, resulta curioso que la inmensa mayoría de las menciones referidas a Fuente Santa den por hecho un antiguo culto pagano a las aguas, sin que falten aseveraciones audaces. Antonio Muñoz define al santuario como muestra de «cristianización del primitivo culto pagano a la divinidad del agua»<sup>153</sup>. En términos idénticos se manifiesta J. Gómez Blázquez: «Claro ejemplo de cristianización mariana del ancestral culto al agua»<sup>154</sup>. José Sendín avanza un paso más: «la Virgen de la Fuente Santa sustituye a las Ninfas romanas que en esa fuente recibían culto»<sup>155</sup>. Con Juan Muñoz se riza el rizo. Si en el artículo *La Virgen de Fuente Santa* dice que «En la edad antigua, junto a ese manantial hubo probablemente un santuario pagano que se cristianizó después de la Reconquista»<sup>156</sup>; la medida de esta afirmación se hace añicos en el sustancioso fragmento que extractamos de su obra *Fuente Santa*, subtitulada *Novela Arqueológica*, cuyo contenido deberemos entender como licencia literaria: «Quienes van a la fuente de dos caños, por donde el agua bajo el atrio mana, inútilmente quieren descifrar lo que dicen unos signos, que hay grabados en una de sus piedras. Ellos son un escrito autóctono, una reminiscencia del santuario pagano primitivo, y es esa piedra el único vestigio, que aún dice de la fuente que fue de Eako, la deidad del silencio y de la noche, que allí tuvo su culto con este nombre ibérico, y a la que el paganismo sucesivo, la llamó de Diana, mudándola de nombre y no de símbolo»<sup>157</sup>. Sobre tales signos, Amable García expone: «En el *frontis* de esa fuente hay grabados unos extraños caracteres que podrían identificarse como escritura ibérica»<sup>158</sup>. ¿Son entonces los mencionados signos la clave que nos permite suponer un culto prerromano? ¿La patente a la que nos referíamos? Entramos en un terreno escabroso. Es preciso, en primer lugar, desenredar la madeja de equívocos.

Maluquer, en *Excavaciones arqueológicas en el Cerro del Berrueco*, lanza una hipótesis sugerente: «Creemos que existe en el propio Berrueco o en sus alrededores, un lugar sagrado, donde existiría el culto de una divinidad relacionada con la fecundidad, quizá un verdadero santuario en el que se consagrarían exvotos, como en otros santuarios conocidos»<sup>159</sup>. Sería injustificado localizar este santuario en Fuente Santa, aunque sí tenemos el firme convencimiento de su continuidad como enclave sagrado. Pero vayamos por partes.

Como vemos, los signos a los que se refieren J. Muñoz y A. García son los que de una forma más viva han espoleado la imaginación de quien en algún momento se ha interesado por Fuente Santa. Ya casi indiscernibles, se encuentran grabados

<sup>153</sup> MUÑOZ, A., *opus cit.*, p. 16.

<sup>154</sup> GÓMEZ BLÁZQUEZ, J., «Valdevegedas: historia...», p. 308.

<sup>155</sup> SENDÍN BLÁZQUEZ, *Becedas: historia...*, p. 6.

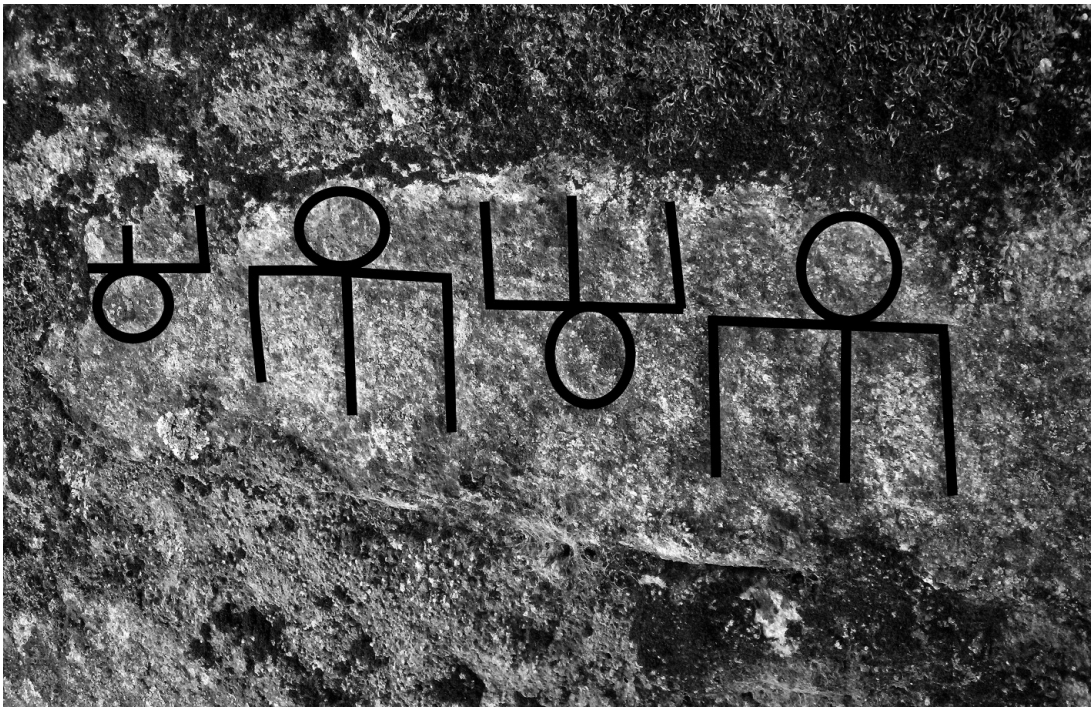
<sup>156</sup> MUÑOZ GARCÍA, *La Virgen de Fuente...*, p. 3.

<sup>157</sup> MUÑOZ GARCÍA, *Fuente Santa. Novela...*, p. 234. Más adelante revisaremos más detenidamente esta novela.

<sup>158</sup> GARCÍA SÁNCHEZ, A., «Datos para la historia de Béjar y su comarca. Medinilla», *Béjar en Madrid*, nº 1.586, 9-VIII-1950, p. 6.

<sup>159</sup> MALUQUER Y MOTES, J., *Excavaciones arqueológicas en el Cerro del Berrueco*, p. 114.

en un bloque de granito de aproximadamente medio metro de largo y unos 20 cm. de alto, empotrado en el muro frontal a poca distancia sobre los caños de la fuente. Son cuatro signos iguales, en forma de tridente unido a una pequeña circunferencia, que alternan su posición orientándose hacia arriba y hacia abajo.



27. Signos del frontis de la fuente, en fotografía e imagen retocada.



Desde luego no son letras latinas, pero tampoco pertenecen, como han supuesto ambos autores, al signario de los distintos alfabetos ibéricos que, por otra parte, serían excepcionales en esta zona. A pesar de que la epigrafía íbera es, tras la etrusca, la más rica de las periféricas del mundo clásico<sup>160</sup> y de que debemos tener en cuenta que tales alfabetos no alcanzaron una completa normalización (evolución cronológica, variaciones geográficas e incluso individuales a cargo de cada artesano)<sup>161</sup> sólo podríamos encontrar en ellos similitudes insuficientes, como el signo  $\sqcup$  (*to/do*, en valor fonético) o el  $\sqcup$  (*ti/di*) del ibérico nororiental.

Partiendo de la premisa de que los signos nada tienen que ver con el alfabeto ibérico y, en cierto modo, *instigados* por los tres bronce de la diosa Astarté hallados en el Berrueco<sup>162</sup> nos decidimos a buscar algún parentesco en el alfabeto fenicio. La escritura fenicia tampoco ofrecía algún elemento parejo; sin embargo, fue el pasaporte hacia un descubrimiento que nos dejó asombrados: la lengua fenicia deriva de la familia de las antiguas lenguas semíticas, grupo que se divide en semítico oriental y semítico occidental; a su vez, el semítico occidental se subdivide en una rama septentrional (cananeo –raíz del fenicio y del hebreo– y arameo) y otra meridional (árabe, sudarábigo y etíope). Pues bien, al alfabeto sudarábigo pertenece un fonograma idéntico a los signos que tratamos,  $\text{𐤓}$  (valor fonético de –s– enfática), y que se halla representado en una vasija hallada en Tell el-Kheleifel datada en el s. VIII a.C. como la primera muestra del alfabeto sudarábigo descubierta en una excavación estratificada<sup>163</sup>. Como comprobamos, lo único que evita una similitud total con los signos –o el signo, en dos posiciones– de Fuente Santa es el enlace entre los elementos de la figura: el círculo y lo que cabe denominar el *peine*. Un enlace que, en aras a una practicidad gráfica –sobre todo teniendo en cuenta el uso de un soporte pétreo–, fácilmente podría ser suprimido sin modificar la inteligibilidad del carácter. Fuente Santa, ¿emparentada con el remoto reino de Saba? Por descontado que no; buscar antecedentes tan remotos tendría menos fundamento que vincular los signos misteriosos con la letra hebrea  $\text{שׁ}$  (*Shin*), heredera de aquella, con la que igualmente podemos advertir cierta similitud. Pero esta semejanza, compartida por todas las cifras referenciadas, consiste en el *formato tridentífero*. Creemos que este detalle abre una posibilidad que, a pesar de su primicia, nos atrevemos a formular.

Es su forma la que, quizá, nos podría remitir a Neptuno. El tridente, efectivamente, es su símbolo. Y Neptuno gobierna todas las aguas, no exclusivamente las marítimas. Rey de ninfas y nereidas, «poseía un santuario en el valle del *Circus Maximus*, entre el Palatino y el Aventino, que, en otro tiempo, era surcado por un riachuelo de cierta importancia, en cuyo trayecto se levantaba precisamente la capilla

<sup>160</sup> PELLÓN OLAGORTA, J. R., *Íberos (de la A a la Z)*. La vida en Iberia durante el primer milenio antes de Cristo, voz *escritura*, Madrid, 2006.

<sup>161</sup> PADILLA GARCÍA, X. A., *Escrituras y lenguas en la Hispania prerromana*, p. 1, URL: <http://www.cervantesvirtual.com>

<sup>162</sup> SALINAS DE FRÍAS, M., *La organización tribal de los vettones*. Pueblos prerromanos de Salamanca, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, p. 50.

<sup>163</sup> *Alfabetos de ayer y de hoy*, URL: <http://www.proel.org/index.php>

del dios»<sup>164</sup>. Del mismo modo que Fuente Santa se levanta sobre el trayecto de un arroyo. La presencia arqueológica de Neptuno en España no carece de relevancia. Es motivo común de mosaicos –*Itálica*, Mérida (de los musivarios Seleucus y Anthus) o el conservado en el Alcázar de Córdoba<sup>165</sup>– y, a nivel votivo, son varias las aras consagradas a este dios, especialmente en Galicia (catedral de Santiago de Compostela, iglesia de Santiago en La Coruña, o la hallada en el castro de Alobre, en Vilagarcía de Arousa), pero sin que falten ejemplos en el interior, caso de los dos altares de las *Matribus* de *Clunia* en Peñalba de Castro (Burgos)<sup>166</sup>. También aparece Neptuno en la numismática, caso de los ases del emperador Vespasiano localizados en la ría de Bilbao o, como ofrenda, en los baños de Retortillo (Salamanca)<sup>167</sup>. Aunque para nuestros motivos nos interesa la iconografía del tridente como símbolo aislado, tal como aparece en Fuente Santa. ¿Existe algún testimonio? Sí.

Se encuentra en la discutida ciudad hispanorromana de *Turobriga* en Aroche (Huelva)<sup>168</sup> asociado a un útil inherente al agua: una tubería. Se trata de una pieza de plomo, hallada cerca del foro, que mide metro y medio de largo y pesa más de diez kilos. En ella están grabados un inequívoco tridente y la inscripción MTF, sujeta a dos interpretaciones: *Municipium Turobrigensis Fecit* (hecho en el Municipio Turobrigense) o *Municipii Turobrigensis Fistula Aquaria* (cañería [propiedad] del Municipio Turobrigense), según A. M. Canto<sup>169</sup>. Casualidad o *causalidad*, la tutela cristiana de *Turóbriga* es asumida por San Mamés, que tiene allí su ermita: ni más ni menos el santo que murió *tras ser ensartado con un tridente*.

Los tridentes fontaneros de Fuente Santa. El no menos fontanero tridente de la tubería de la supuesta *Turobriga* onubense. El tridente como símbolo de Neptuno, el dios del templo erigido sobre el cauce de un arroyo. Sin duda puede resultar tentador apuntar la posibilidad de que los signos de Fuente Santa sean un resto cultural del dios acuático romano<sup>170</sup>. Flaquea, no obstante, la hipótesis precedente

<sup>164</sup> GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1984, p. 377.

<sup>165</sup> SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Seres mitológicos y figuras alegóricas en los mosaicos romanos de Hispania en relación con el agua», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 17-18 (2004), pp. 303-312.

<sup>166</sup> HERNÁNDEZ GUERRA, L., «Pequeños altares en el área de la meseta septentrional», *Historia Antigua* 28 (2004), p. 162.

<sup>167</sup> ABAD VARELA, M., «La moneda como ofrenda en los manantiales», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* n° 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), p. 158.

<sup>168</sup> No nos concierne, en este trabajo, profundizar en la compleja polémica acerca de si ésta es la ubicación correcta de la *Turobriga* citada por Plinio (BLÁZQUEZ, J.M., *Religiones indígenas en la Hispania Romana (addenda et corrigenda)*, p. 10. Otros estudiosos, como Abascal Palazón, la sitúan en Alcuéscar, Cáceres. ABASCAL PALAZÓN, J. M., «Ataecina», en *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa. Catálogo de la exposición*, Lisboa 2002, pp. 53-60.

<sup>169</sup> CANTO DE GREGORIO, A. M., *Epigrafía romana de la Beturia Céltica*, Madrid, 1977, p. 84.

<sup>170</sup> Sin que sea posible definirlo como un tridente, y menos aún con el tridente neptúneo, pero también con forma tridentífera, una enigmática figura aparece en la parte inferior de un ara votiva hallada en *Los Berruecos* de Malpartida de Cáceres, hoy en el Museo Arqueológico Provincial. Acompaña a la inscripción *D(ea) D(omina) S(ancta)*, que un análisis comparativo con múltiples testimonios similares (véase la tabla temática en ABASCAL PALAZÓN, *opus cit.*, pp. 53-54) nos remite con toda seguridad a una de las diosas más importantes del panteón céltico: Ataecina. Diosa ctónica, vinculada a las profundidades y a los muertos, pero también a las aguas y a la agricultura –a la fertilidad–, por lo que no debe extrañar su asimilación con Proserpina. La singularidad de este signo incierto, entre casi cuarenta aras dedicadas a Ataecina, impide de momento cualquier tipo de especulación.

en la inexistencia, en ambos casos, de algún tipo de confirmación epigráfica que cite al dios Neptuno, aunque es cierto que los trabajos arqueológicos distan de ser definitivos en Aroche y, lamentablemente, nunca se han iniciado en la ermita medinillense. Incide en contra, igualmente, la rareza del culto a Neptuno en la provincia lusitana, prácticamente inexistente aquí en lo que se refiere a su asociación con fuentes o manantiales<sup>171</sup>.

Tampoco resulta explicable la insólita presentación del signo, por cuadruplicado y alternando su posición, como queriendo transmitir una dualidad reiterada en la simbología esotérica. Más de un heterodoxo, acaso no dudaría sobre el significado de la cifra: la huella esquematizada de la *pata de oca*, supuesta contraseña y alegoría de conocimientos secretos que hermanaba a las logias de constructores. Pero no podemos echar a volar la imaginación.

Una última vía que quizá pudiera seguirse. Ya hemos mencionado que, en los últimos tiempos, tiende a cuestionarse la idea tradicional de que las áreas montañosas de esta zona estuviesen totalmente despobladas antes de que culminara la «Repoblación» a finales del s. XIII y la documentación oficial empezara a aportar luz sobre lo que ocurría en estas tierras. Se ha apuntado, en contra, que probablemente vivieran en estos valles comunidades ganaderas trashumantes asentadas en majadas estacionales que más tarde se convertirán en aldeas estables<sup>172</sup>. Pues bien, como posible testimonio arqueológico de estos desconocidos pobladores se ha señalado, además de algunas sepulturas en Solana de Ávila, la existencia de rocas con cazoletas, cruces y *signos*, de significado y cronología incierta, que se han observado en la Picota de los Guijos (entre Los Narros y Los Cerrudos), la desaparecida Fuente de los Moros (La Aldehuela) y la Fuente de la Era (San Lorenzo de Tormes)<sup>173</sup>, todos ellos en el entorno de la comarca de El Barco de Ávila. Signos indescifrables en antiguas fuentes; quizá la explicación esté en estas enigmáticas comunidades medievales.

Sin embargo, si tenemos que optar por una hipótesis, apostamos de momento por la más sencilla: el capricho de un cantero. El signo es su rúbrica profesional, su sello. La cuádruple repetición de la marca y su alternancia de posiciones, un mero antojo estético donde el paramento de la piedra queda «relleno», a la par que el artista satisface su ingenua egolatría: cada vez que alguien beba en la fuente, no podrá dejar de advertir su firma.

Es evidente que la reiteración de esta firma en cualquier ejemplo de arquitectura civil o religiosa apoyaría con firmeza esta conjetura, además de que podría facilitarnos una útil referencia cronológica en base a su contexto edilicio. Nosotros la hemos buscado en la propia ermita de Fuente Santa, en otras iglesias cercanas

<sup>171</sup> FERNANDES, L. (2002): «As águas e o factor religioso na província romana da Lusitânia», en VVAA: *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 131.

<sup>172</sup> BARRIOS, «Una tierra de nadie...», p. 220.

<sup>173</sup> MORENO LETE, E., *7ª Campaña del Inventario Arqueológico de la Provincia de Ávila (1994)*, Delegación Territorial de Ávila de la Junta de Castilla y León, Ávila, 1994 [inédito], pp. 26 y 48, citado en GONZÁLEZ CALLE, *opus cit.*, p. 416.



y en las avenidas y vericuetos internaúticos, obteniendo un resultado dudoso: se trata de una marca muy deteriorada que aparece en uno de los lienzos externos de la Iglesia de la Asunción, en el Puente Congosto (del siglo XVI, pero seguramente alzada sobre un templo anterior). Aún con dificultad, podemos apreciar *el peine*, aunque no existe rastro del círculo. No es posible, por tanto, certificar que sea el mismo signo de Fuente Santa, sólo especular sobre que *pudiera serlo*.

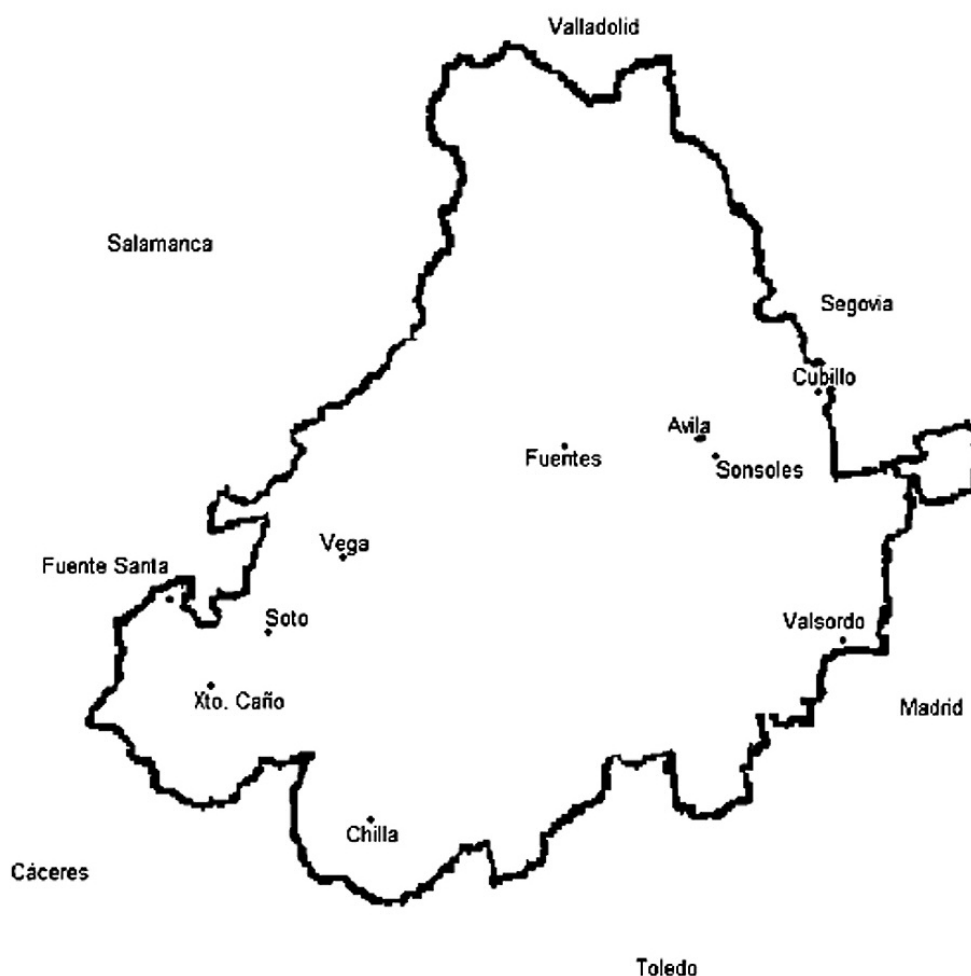
Cabe señalar que a la complicación intrínseca de la interpretación de los signos se une la falta de un conocimiento seguro de su ubicación original. Sabemos por la hija del último *santero* que las escaleras que actualmente dan acceso al pilón y los caños fueron reformadas en torno a los años 50 del s. XX. Desconocemos cuál fue la magnitud de la remodelación, pues no contamos con imágenes más antiguas de esta parte del santuario, por lo que no podemos asegurar que la posición de la piedra en sí, ni del propio frontal, se alterara en ese momento.

No nos queda sino desechar la idea, bastante arraigada en la bibliografía local, de que los signos inscritos en el frontal del pilón de Fuente Santa son una prueba definitiva de un culto precristiano. Sería testimonio, en todo caso, de una presencia en el enclave previa al actual santuario –sea ésta medieval o más antigua– como demuestra su aparente descontextualización. Respecto a su enigmático significado, únicamente nos resta invitar al lector interesado a mejorar nuestras pesquisas.

Los misterios epigráficos de Fuente Santa no acaban aquí; ya hemos comentado la existencia, en una de las divisiones del llamado *Portal de Belén*, de una piedra inscrita formando parte del solado: exótico concepto de *restauración* el que permite que la inscripción siga oculta –y, por ende, indescifrable– ni más ni menos que bajo un cebadero de obra moderna que se ha decidido respetar. Puestos en contacto con las autoridades arqueológicas de la Junta de Castilla y León, tenemos fundadas esperanzas sobre la pronta reparación de este desaguisado. El epígrafe puede revelar un mensaje sensacional o decepcionante, pero sólo existe una solución para despejar la incertidumbre: su descubrimiento. La clave escrita –u otra clave más evidente que los enigmáticos grabados– nos aportaría sin duda nuevas posibilidades de interpretación.

El culto a las aguas es uno de los elementos en los que de forma más clara se observa el sincretismo de cultos indígenas en el proceso de romanización, pero también es el ámbito en el que más frecuentemente pueden rastrearse las pervivencias paganas del cristianismo<sup>174</sup>. Aunque sea más que dudosa, de momento, la confirmación epigráfica, existen indicios que apuntan muy directamente a la cristianización del sitio. O, lo que es lo mismo, a su calidad de *lugar sagrado* precristiano.

<sup>174</sup> FERNANDES, *opus cit.*, p. 135; HABA y RODRIGO, «El tema del culto...», p. 273, y «El culto a las aguas...», p. 381.



28. Mapa de los principales santuarios y ermitas relacionados con el agua en la provincia de Ávila (VALENCIA GARCÍA 2009).

El hecho de que el camarín de la Virgen esté emplazado *justamente encima* del manantial puede indicar una intencionalidad bien clara desde el punto de vista religioso: la suplantación. Una excesiva simplificación materialista llevaría a pensar, de entrada, en otras razones: las relacionadas con la apropiación de un recurso, en este caso el agua, ayer y hoy valiosísimo. Ejemplos bien próximos son las disputas que mantuvieron Becedas y Gilbuena sobre el reparto de riegos desde finales del s. XV<sup>175</sup>, o los más sonados pleitos de la villa de Béjar contra la casa ducal por los aprovechamientos fluviales, «caballo de todas las batallas en la historia de Béjar», en palabras de Majada Neila<sup>176</sup>. En este sentido M<sup>a</sup> A. Valencia ha hecho

<sup>175</sup> MARTÍN LÁZARO, A., *Colección diplomática municipal de la ciudad de Béjar*, Madrid, 1921, p. 36, doc. 20; GÓMEZ BLÁZQUEZ, J., «El Becedillas: un río para la discordia (seis siglos de historia)», *Cuadernos abulenses* 30 (2001), pp. 197-222.

<sup>176</sup> MAJADA NEILA, *opus cit.*, p. 70.

recientemente una interesante interpretación del sentido de Fuente Santa en base a su calidad de enclave fronterizo –tanto entre jurisdicciones administrativas como eclesiásticas–, focalizando los conflictos de jurisdicción respecto al agua y haciendo de elemento cohesionador en la zona<sup>177</sup>. Según esta autora: «la vinculación entre culto mariano y agua pone de manifiesto la existencia de intereses más o menos implícitos de una parte de la población que utiliza el dominio de los símbolos como instrumento de dominación real a través de la construcción de modelos identitarios locales o microcomarcas»<sup>178</sup>.

Nadie puede negar que este tipo de factores jurisdiccionales –relativamente modernos– son parte importante del sentido de este tipo de santuarios y su proyección socio-cultural, incluso, probablemente, sea una razón clave en su pervivencia a lo largo del tiempo. No cabe duda de que sentar los cimientos de la ermita encima del manantial constituye un modo expeditivo de apropiación *material* del mismo, pero la proliferación de ejemplos en los que se demuestra el hecho cultural precristiano hace pensar que normalmente ésta es una consecuencia colateral, subordinada a una premisa obvia: a los propósitos eclesiásticos siempre le ha sido más valiosa la *apropiación espiritual*. Como H. Velasco apunta: «Es por otra parte posible identificar la localización de algunos santuarios en las proximidades de recursos importantes para las poblaciones próximas. Pero no parece que ésta sea la razón más digna de ser tenida en cuenta a la hora de explicar la apropiación de los símbolos sagrados»<sup>179</sup>.

Apuntando en esta dirección, no son escasas las censuras directas –*la mano derecha* de la Iglesia, frente a *la mano izquierda* significada por la suplantación<sup>180</sup>– hacia las supervivencias paganas en la historia del catolicismo, como ocurre en los concilios toledanos de 681 y 682, donde se condenaba a los veneradores de las piedras –*veneratores lapidum*<sup>181</sup>– o, con un siglo de anterioridad, en el Segundo Concilio de Braga (572), inspiración –se acordó que los obispos, en sus visitas pastorales, predicaran contra las supersticiones de índole precristiana– de la obra (sin duda, más citada que leída) de San Martín de Dumio *De Correctione Rusticorum*. De ésta extractamos una sustanciosa cita:

*Los demonios les persuadieron [a los campesinos ignorantes] también a que les edificaran templos, a que pusieran allí imágenes o estatuas de hombres infames y a que les erigieran altares sobre los que vertieran sangre no sólo de ani-*

<sup>177</sup> VALENCIA GARCÍA, «Ecología, religiosidad...», pp. 221-225.

<sup>178</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>179</sup> VELASCO MAÍLLO, «La apropiación de símbolos...», p. 111.

<sup>180</sup> Así lo explica García Atienza: «Para combatir tales creencias, aún firmemente arraigadas en la conciencia colectiva, no le bastaba a la Iglesia con prohibir –como hizo desde los tiempos de San Martín Dumense– o con destruir las señales y los lugares de los antiguos cultos. Hacía falta *sustituir*, traerse de donde fuera nuevos remedios que paliasen la impotencia frente a las costumbres más fuertemente enraizadas y demostrar, aunque fuese a fuerza de hacer tragar bolas de pelo a los pacientes, que los santos, por nuevos que fueran, podían competir con ventaja con las viejas creencias prohibidas». GARCÍA ATIENZA, J., *Santoral diabólico*, Barcelona, 1988, p. 146).

<sup>181</sup> GARCÍA ATIENZA, *Los santos...*, p. 44.

*males sino también de hombres. Además de esto mandan en el mar, en los ríos, en las fuentes o en los bosques muchos demonios de los que fueron expulsados del cielo, a quienes del mismo modo los hombres que no conocen a Dios adoran como a dioses y les ofrecen sacrificios. Así, en el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las Lamias, en las fuentes a las Ninfas, en los bosques a las Dianas, todos los cuales son malignos demonios y ángeles malos que atormentan a los hombres infieles que no saben protegerse con la señal de la cruz*<sup>182</sup>.

En el caso que nos ocupa, la simple semántica advierte una preeminencia de la calidad sagrada de las aguas: hablamos de la ermita de *Fuente Santa* y de la Virgen de *Fuente Santa*. La advocación se supedita a las aguas. Y aquí nos encontramos frente a una constante. Sabemos que la Iglesia ha utilizado distintas identidades hagiográficas en la sustitución de manifestaciones paganas. En el caso concreto del culto a las aguas, Santa Marina, por ejemplo, no pocas veces asociada a fuentes y manantiales de propiedades medicinales, es una auténtica especialista en estos menesteres<sup>183</sup>. Su presencia, tan ubicua –basten dos referentes cercanos a Medinilla: Béjar (donde la santa, por invención de Juan Muñoz, patronea la falaz hazaña de *los Hombres de Musgo*), y Gilbuena, pueblo vecino de Medinilla cuya iglesia está consagrada a la misma– suele ser delatora; incluso en la misma ermita de Fuente Santa existía un cuadro de Santa Marina, según nos cuenta Amable García<sup>184</sup>. Pero cuando la propia advocación católica se vincula a *fuentes y aguas* difícilmente cabe posibilidad de error.

Las modelos de este útil *bautismo* se multiplican a lo largo y ancho de nuestra geografía –Santa Marina de las Aguas Santas en Fernán Núñez (Córdoba), Fuente Santa de Bendueños (Asturias), La Fuensanta en Villel (Teruel), el más conocido santuario murciano homónimo, Nuestra Señora de Aguasanta en Jerez de los Caballeros (Badajoz) y Taboadela (Orense), de Aguas Santas en Cotobad (Pontevedra) y Villaverde del Río (Sevilla), de Aguasvivas en Carcagente (Valencia), etc...–, siendo el más espectacular el de la iglesia orensana de Santa Marina de Aguas Santas, edificada sobre un primitivo templo cibeleo donde se practicaba el *taurobolio*.

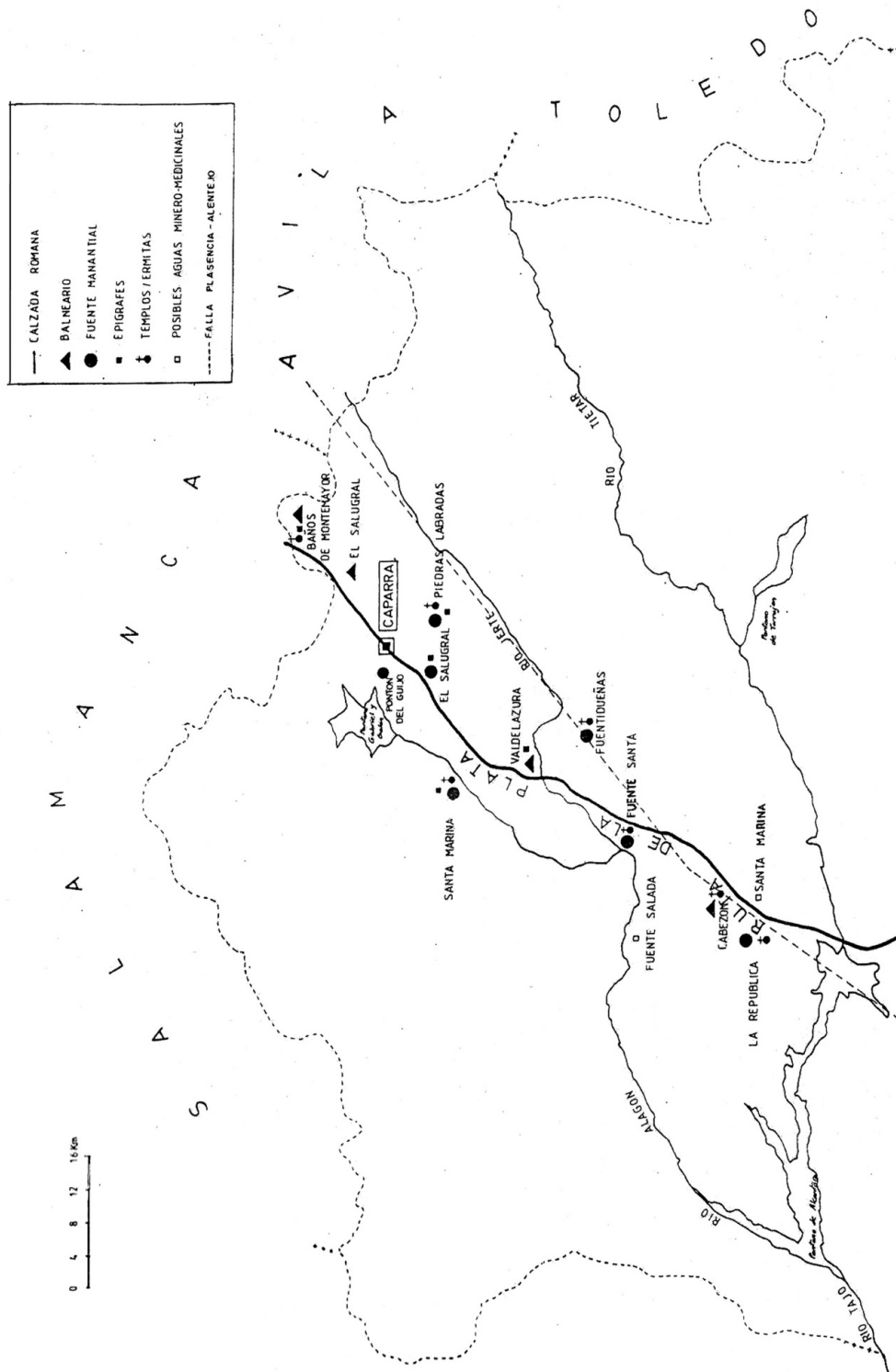
<sup>182</sup> MARTÍN DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales (De Correctione Rusticorum)*, p. 27, en edición del texto original revisado y traducido por Rosario Jove Clols, Barcelona, 1981.

<sup>183</sup> Valga como ejemplo la mención de Espinosa Ruíz y López Domech sobre la propagación de Santa Marina en La Rioja: «Santa Marina parece ser una advocación que, en general, encubre una cristianización de cultos romanos o prerromanos a las aguas. En Viniestra de Abajo (La Roja) se conoce el llamado «sepulcro de Santa Marina» antes de entrar al pueblo junto al viejo puente; se trata de una tumba antropomorfa excavada en covacha, en cuyas proximidades existe una fuente de aguas sulfurosas. Tal vez la localidad serrana de Santa Marina pueda traducir ese mismo sincretismo. Sólo en territorio riojano conocemos otros 24 lugares más con el mismo nombre, lo que puede ser indicativo de nuestra tesis, dado lo generalizado que estaba en la Antigüedad entre las poblaciones rurales el ver en cada manantial la actuación de una potencia salutífera», ESPINOSA RUIZ, U. y LÓPEZ DOMECH, R., «Agua y cultura en el alto-medio Ebro», en *Termalismo Antiguo, Actas del I Congreso Peninsular*, Madrid, 1977, p. 264.

<sup>184</sup> GARCÍA SÁNCHEZ, A., «Datos para la historia de Béjar y su comarca. Medinilla», *Béjar en Madrid*, n.º 1.586, 9-VIII-1952, p. 6.



EL CULTO A LAS AGUAS A LO LARGO DE LA VIA DE LA PLATA



29. Centros de culto a las aguas en relación con la Vía de la Plata (HABA y RODRIGO 1990).

Es significativo el hecho de que Castilla y León sea una de las regiones donde las advocaciones vinculadas al agua sean más frecuentes<sup>185</sup>. Se repite con cierta insistencia en la zona vallisoletana de Tierra de Campos y en ejemplos abulenses como N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Fuente en Cardeñosa. No muy distantes tenemos las muestras de Fuente Santa en Zorita y en Galisteo (Cáceres), a la que se refieren S. Haba y V. Rodrigo<sup>186</sup> o Sánchez Moreno<sup>187</sup> o la también desaparecida ermita de Fuente Santa, cerca de Navarredonda (Salamanca), donde César Morán creyó localizar la mansión romana Séntice<sup>188</sup>. Pero nos llama la atención de modo particular, a la vez que nos desconcierta, el referente de Nuestra Señora de las Fuentes, en el municipio abulense de San Juan del Olmo, porque las similitudes que mantiene con el santuario medinillense son extraordinarias.



30. Vista del santuario de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de las Fuentes de San Juan del Olmo (Ávila).  
(Fotografía cedida por J. F. Fabián García).

<sup>185</sup> VALENCIA GARCÍA, «Ecología, religiosidad...», p. 214.

<sup>186</sup> HABA y RODRIGO, «El tema del culto...», pp. 277 y 279.

<sup>187</sup> SÁNCHEZ MORENO, *opus cit.*, p. 131.

<sup>188</sup> MORÁN BARDÓN, C., *Reseña Histórico Artística de la provincia de Salamanca*, p. 82 (Utilizamos la edición facsímil editada por la Diputación de Salamanca, 2000).

Cerca de la ermita de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de las Fuentes existe un importante yacimiento arqueológico, la necrópolis visigoda de *La Coba*. Junto al templo se conserva la plaza de toros, de planta rectangular, datada a finales del XVII o en el XVIII, como la ermita actual, y la casa de los santeros. Es, como en tiempos lo fue Fuente Santa, un centro de gran devoción popular que congrega, en las fiestas (16 de septiembre, aunque suele trasladarse al domingo siguiente), a un numeroso gentío del Valle Amblés y la Sierra de Ávila<sup>189</sup>. Pero, sobre todo, sorprende la circunstancia de que un manantial, cuya corriente se distribuye en dos fuentes exteriores –a las que también se accede bajando unas escaleras<sup>190</sup>– nace justamente debajo del presbiterio. Incluso entre las dos ermitas existen visibles analogías arquitectónicas. Y en ambos ejemplos se produce la dolosa carencia epigráfica; sin embargo, al contrario de lo que ocurre en Fuente Santa, en el santuario de San Juan del Olmo –plagado de referencias acuáticas, como pozos y fuentes, en sus pinturas murales; con una imagen de San Roque cuyo báculo peregrino aparece transformado en una manifiesta varita bífida de zahorí– ningún indicio, de momento, justificaría una intervención arqueológica en su ubicación precisa, ni podemos hablar, más allá de la razonable sospecha, de superposición de cultos. Sospecha que comparte Carpintero García, autor de un monográfico sobre la ermita de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de las Fuentes: «El lugar es uno de esos sitios privilegiados, mi-

<sup>189</sup> Refiriéndose a la fiesta, M. Ángeles Valencia dice: «La música y el baile presiden la romería que se hace a la ermita de Nuestra Señora de las Fuentes que se encuentra en el abulense término municipal de San Juan del Olmo. Cuando la Virgen sale de su templo, a casi mil quinientos metros de altura, dos hileras de danzantes, ataviados con los consabidos trajes regionales la acompañan al ritmo de sus castañuelas por el entorno del mismo y hasta arribar a la carretera. Desde la misma, el gentío que se arremolina con tan fausta ocasión aprovechando los calores del estío adquiere proporciones de gigantesco hormiguero humano. Los prados que habitualmente son utilizados por el ganado se encuentran repletos de gentes. Hombres y mujeres venidos de las dos laderas de la Sierra. Por un lado, Nuestra Señora de las Fuentes se convierte en patrona de todos los pueblos del Valle Amblés, especialmente de Muñana. Por otra, desde San Juan del Olmo hasta Muñico, Chamartín o Solana, desde Ortigosa a Gallegos de Sobrinos, Hurtumpascual y Manjabálago, no queda serrano sin asistir a la romería». VALENCIA GARCÍA, «Agua que no...», p. 329.

<sup>190</sup> No queremos presuponer, pero tampoco descartar, una posible simbología iniciática y no sólo funcional de estas escaleras. Con un criterio demasiado estricto, Cirlot, siguiendo a Eliade, asocia las escaleras descendentes con el *descensus ad Inferus*: «La escalera figura plásticamente la *ruptura* de nivel que hace posible el paso de un mundo a otro y la comunicación entre cielo, tierra o infierno (o entre virtud, pasividad y pecado). Por ello, ver una escalera por debajo del nivel del suelo, es siempre un símbolo de apertura hacia lo infernal» (CIRLOT, E., *Diccionario de símbolos*. Madrid, 2006, p. 193). El agua, que brota de la Tierra, es una expresión benéfica de la *Magna Mater*, a la que se adoraba en cuevas, o de cualquiera de las deidades acuáticas, que siempre se asocian a la fecundidad y a sus virtudes purificadoras –el baño lustral, el bautismo–, aunque a veces también a lo infernal. Si no realizamos una equivalencia dogmática entre *pagano* e *infernal*, lo lógico es que las expresiones simbólicas de estas divinidades, las escaleras en este caso, tengan el sentido descendente de *profundidad*, de acercamiento a la Tierra. Una última cita, por último, como remate sugerente de esta acotación ya en verdad extensa: «Santuario y manantiales maravillosos se asocian también en el *Heracleion* gaditano: recordemos las menciones de Estrabón y Plinio a la fuente de agua potable a la que se accedía descendiendo a través de unos peldaños y cuyo régimen variaba en sentido contrario al de las mareas», OLMOS, *opus cit.*, p. 105.



mados por la naturaleza y qué, sin saber muy bien por qué, desprenden una tal sensación de esoterismo, misterio y *sitio consagrado* que nos parece de lo más obvio la presencia en él de un santuario dedicado a las ancestrales fuerzas ocultas desde los tiempos más remotos: como los naturales escenarios elegidos por las órdenes contemplativas en el medievo para erigir sus monasterios y casas de oración, *lejos del mundanal ruido*, así el entorno de la Ermita fue desde siempre *campo santo* y *lugar elegido* para celebrar sus relaciones con lo desconocido por cuantos pueblos habitaron estas sierras abulenses desde las brumas inmemoriales del pasado prehistórico»<sup>191</sup>.



31. Obras de acondicionamiento de las canalizaciones subterráneas en N.ª S.ª de las Fuentes. (Fotografía cedida por J. F. Fabián García).

En todo caso, parece que distinguimos una misma pauta, un mismo patrón, donde el protagonismo estelar corresponde a las aguas, *las siempre santas aguas*. No basta con la evidencia de que uno de cada cinco hallazgos marianos tenga relación con una fuente o un pozo determinados<sup>192</sup>; en algunas ocasiones, la sanción cristianizante viene reforzada por el categórico procedimiento de *plantar* una ermita no a un lado del venero sagrado, sino justamente encima. Reacción tan contundente como delatora, a pesar de que ciertamente debamos contar un elemento añadido, aunque –insistimos– secundario, referente al utilitarismo económico: la apropiación de un recurso. Pero el espíritu de las aguas, el *numen* fecundante y

<sup>191</sup> CARPINTERO GARCÍA, P., *Ermita de Nuestra Señora de las Fuentes. Siglo XVIII: su siglo de oro*, Ávila, 2002, p. 16.

<sup>192</sup> VALENCIA GARCÍA, «Agua que no...», p. 311.



primario sigue aflorando sobre ninfeas y templos dedicados a vírgenes y santos de declarada o subrepticia condición hídrica que cogerán el testigo como custodios del *espacio sagrado*. Las aguas, en frase de Mircea Eliade, «simbolizan la suma universal de las virtualidades; son *fons et origo*, el depósito de todas las posibilidades de existencia; preceden a toda forma y *soportan* toda creación»<sup>193</sup>. O, lo que es lo mismo, *forman parte intrínseca de la sacralidad*.



32. Detalle acuático en la decoración manual de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de las Fuentes.

En Fuente Santa, una Virgen flanqueada por dos poderosos tenantes –el agua que le da nombre, el toro que la revela– sigue transmitiendo un correo de fertilidad que exaltan probatoriamente dos tradiciones medinillenses: la celebración de la Novena en la festividad de septiembre –preludio del equinoccio de otoño– y las rogativas accidentales de lluvia. Hasta tal punto es así, que la mayor diferencia entre ambas tradiciones viene dada por la *puntualidad* de la primera; es decir, la Novena no es ni más ni menos que una rogativa de lluvia *con fecha fija*. En efecto, por insólito que pueda parecer, el cántico de la Novena es monotemático de principio a fin. No existe, en sus quince estrofas, cita alguna a términos comunes de fe –purificación, redención, salvación de las almas–; sólo se pide

<sup>193</sup> ELIADE, *opus cit.*, p. 79.

lluvia. Exactamente como si fuera la petición de un pueblo pagano a su particular diosa pluvial. La oración es ésta:

*Virgen de la Fuente Santa,  
Tú que tienes el poder,  
quita el candado a las nubes  
y que se ponga a llover.*

*Virgen de la Fuente Santa,  
relicario cristalino  
que fuiste a aparecer  
en la copa de un espino.*

*El espino cría rosas  
tan bellas y tan hermosas,  
regadas con agua santa,  
Virgen de la Fuente Santa.*

*Virgen de la Fuente Santa,  
mira por los labradores  
que se ciegan con el polvo  
que sale de los terrones.*

*Los israelitas vivieron  
rociados del maná,  
así vivirán los frutos  
si los llega a rociar.*

*Danos el agua, Señora,  
aunque no la merezcamos,  
que, si por merecer fuera,  
ni la tierra que pisamos.*

*Danos el agua, Señora,  
danos el agua en la tierra,  
que sin el agua no puede  
producir frutos en ella.*

*Los trigos piden agua  
y también los garrobales,*

*las cebadas y centenos  
piden aguas temporales.*

*Una espiga traigo aquí  
que la corté esta mañana,  
si esta espiga no ha granado  
ha sido por falta de agua.*

*El agua no está cayendo  
y no acaba de caer,  
son muchas nuestras culpas  
que la van a detener.*

*Venid, niños de la escuela,  
los que no tenéis pecados,  
a pedir a Nuestra Madre  
que llueva y riegue los campos.*

*Virgen de la Fuente Santa,  
te pedimos con agrado:  
mádanos pronto el agua,  
que se nos secan los campos.*

*Te damos gracias, Señora,  
con muchísima alegría,  
nos regaste los campos,  
buena falta nos hacía.*

*No olvides, Madre amorosa,  
de dirigir tus miradas  
a este pueblo que te aclama  
rendido a vuestras plantas.*

*Adiós, hermosa María,  
hermoso claro lucero.  
Virgen de la Fuente Santa,  
en el corazón te llevo<sup>194</sup>.*

<sup>194</sup> *Cantos populares. Zona de: Becedas, Ávila, Grupo de Desarrollo Comunitario Rural, 1991, pp. 10-12.*

Se trata, como podemos comprobar, de una invocación netamente campesina, diáfana y vehemente en la solicitud de ese regalo celestial que asegura su supervivencia –la lluvia–, y que constituye la expresión local de una tradición de fondo común, pero múltiple de formas, en toda la Península Ibérica<sup>195</sup>. A modo de rito propiciatorio, buscando un efecto de *magia simpática*, la aparición de la lluvia se da por hecho en las últimas estrofas (no sin antes, por cierto, precisar la mediación de las *almas puras*, los niños de la escuela que *no tienen pecados*). Pero no deja de sorprender la exclusividad de la petición; por muy ferviente que sea, la Novena de la Virgen de Fuente Santa queda ceñida a un objetivo único –y material– que le otorga un carácter de sencillez extrema donde incluso se soslayan otros referentes de fecundidad, comunes en la oración cristiana o pagana.

La Novena de la Virgen de Fuente Santa será repetida, junto con otras plegarias espontáneas, en ocasiones precisas ajenas a la festividad –que, recordemos de nuevo, prologa el cambio estacional–, al producirse las amenazas del fuego o de la sequía. Años atrás, cuando la imagen permanecía en su emplazamiento original, la ermita, el rito también se completaba con un pequeño recorrido procesional en el coso taurino. Y, por supuesto, la mediación de la Virgen es inefable, como ocurrió en el incendio que asoló la zona en el verano de 2003, cuando una lluvia tan súbita y oportuna como el simultáneo cambio de dirección del viento contribuyó a la extinción del mismo. Previamente, los medinillenses habían apelado a su Virgen milagrosa, *su Virgen acuática*.

<sup>195</sup> Un rico y no menos curioso listado de ejemplos podemos consultar en MARÍÑO FERRO, X. R., *Las romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo, 1987, pp. 207-213.





## **5. DOS RELATOS CURIOSOS**



Fuente Santa entra en la literatura con la obra homónima, subtitulada «Novela arqueológica», de Juan Muñoz García, en edición libre de 1942<sup>196</sup>. Y nos atrevemos a decir que no lo hizo con buen pie, a pesar de que el año siguiente conoció una reedición, también a cargo del autor.

Cabe citar, en principio, dos puntualizaciones previas acerca de este relato. Primera: tanto los nombres de los personajes como los topónimos nos remiten al vascuence, ya que esta lengua, según la teoría en boga, era considerada supervivencia cultural de los primitivos pueblos celtibéricos. Segunda: toda la novela, de cabo a rabo, abunda en notas explicativas –unas valiosas, otras desafortunadas– que, a modo de texto paralelo, ubican o pretenden ubicar los detalles del relato en un marco histórico.



33. Cubierta de la obra *Fuente Santa*.  
*Novela Arqueológica* (MUÑOZ GARCÍA 1942).

<sup>196</sup> MUÑOZ GARCÍA, J., *Fuente Santa. Novela Arqueológica* [2ª Ed.], Madrid, 1943.

Mediante un estilo farragoso y ya trasnochado en su tiempo, Juan Muñoz narra los bucólicos y asaz morosos amoríos de los pastores vettones Irko y Neska. Una invasión a cargo de atlantes –ni más ni menos– romperá el virgiliano idilio trágicamente. Irko será el elegido en la llamada «ofrenda del jinete», supuesta costumbre bélica celta consistente en el sacrificio de un jinete que se lanza en solitario contra el enemigo, propiciando con su sangre y la de su caballo la voluntad favorable de los dioses<sup>197</sup>. Poco después, Neska, convertida en feroz guerrera tras la muerte de su amante, también sucumbirá en la lid. La culminación de la epopeya adquiere un tono alucinado. A imitación de los machenianos *ángeles de Mons* o de las leyendas hagiográficas de santos batalladores, el fantasma ecuestre y flotante de Neska –mitad valquiria, mitad amazona– capitaneará con su presencia espectral los embates de las tropas vettonas. En el lugar donde se encuentra el cadáver de Neska, nueva santa indígena, se erigirá un templo en su honor, que al cabo será acompañado de una necrópolis.

El resto viene rodado. Como ya supondrá el lector, dicho lugar acoge hoy el santuario de Fuente Santa. En las páginas finales, epílogo surrealista donde la desbordada fábula anterior parece empalmarse mágicamente con el apunte histórico, el autor dice:

*Quienes van a la fuente de dos caños, por donde el agua bajo el atrio mana, inútilmente quieren descifrar lo que dicen unos signos que hay grabados en una de sus piedras.*

*Son ellos un escrito prehistórico, una inscripción, acaso, que tuviera el santuario pagano primitivo, y es esa piedra el único vestigio que aún dice de la fuente que fue de Eako, la deidad del silencio y de la noche, que allí tuvo su culto con ese nombre ibérico, y a la que el paganismo sucesivo la llamó de Diana, mudándola de nombre y no de símbolo<sup>198</sup>.*

Inmediatamente antes de esta impostura, se repiten los escasos datos que sobre la ermita y la talla aparecen en su artículo *La Virgen de Fuente Santa*. Ni en éste ni en ningún otro de sus escritos de corte histórico Juan Muñoz justificará los patronazgos paganos de Eako o Diana, por la sencilla razón de que constituyen una licencia literaria, si bien su presentación narrativa e incluso el subtítulo de *novela arqueológica* como apostilla de verosimilitud pueden hacer pensar lo contrario.

No será ésta la única ocasión donde el cronista confunde al paisanaje entremezclando ficción, suposiciones historicistas de cuño propio y datos constatables. Aún hoy, muchos bejaranos siguen tomando al pie de la letra su ingenua recreación de la conquista de la Béjar musulmana por parte de los *Hombres de Musgo*, gesta inexistente más allá de los márgenes de una leyenda que, por lo demás, Muñoz aderezó a su gusto en *El día de Santa Marina*, cuyo epígrafe también in-

<sup>197</sup> Juan Muñoz en nota, explica que este dato lo toma del polígrafo Joaquín Costa Martínez. MUÑOZ GARCÍA, *Fuente Santa. Novela...*, p. 135, en n. sin numerar.

<sup>198</sup> MUÑOZ GARCÍA, *Fuente Santa. Novela...*, p. 234.



duce al equívoco: *Tradición de la reconquista de Béjar*<sup>199</sup>. Hasta el propio César Morán, en su *Reseña* sobre la provincia de Salamanca, nos remite a este título como referencia acerca de la supuesta hazaña<sup>200</sup>. En el caso de la novela *Fuente Santa*, algunos lugareños de Medinilla y Neila no sólo creen en la realidad histórica de la supuesta paladina vettona, sino que además identifican el llamado *Cancho de la Yedra*, próximo a la ermita, con la tumba de Neska. Por desgracia, las breñas y las zarzas nos han impedido acceder a este lugar, pero –nuevo aviso para arqueólogos– posiblemente nos encontremos frente a un resto megalítico no catalogado, acaso similar a los sepulcros antropomorfos excavados en roca de los que no faltan ejemplos en la zona, como los de Horcajo de Montemayor y Navalморal de Béjar, o en el mismo término de Medinilla la llamada *Cama del Moro*.

No nos guía ninguna animadversión particular contra Juan Muñoz. Es más, hemos de reconocer que su labor, para el investigador interesado en cualquier aspecto del pasado de Béjar y su zona de influencia, es sencillamente imprescindible. Pero, con toda sinceridad, ambos productos histórico-literarios, *Fuente Santa* y *El día de Santa Marina*, nos parecen nefastos no tanto por su pàrvula calidad estilística como por la faceta de «inventor de tradiciones» que Muñoz exhibe en ellas. El éxito popular con el que fueron acogidos en su día sólo puede entenderse en el marco de una España de posguerra, ignorante y desolada, donde la inmensa mayoría de los esfuerzos culturales estaban dirigidos al fomento de un espíritu de glorificación nacional y tintes épicos en el que conceptos como raza, religión o patria adquirirían una uniformidad malsana.

Por causas bien distintas, el cuento de Alejandro Dumas *Historia maravillosa de don Bernardo de Zúñiga*, cuyo capítulo inicial lleva por título *La Fonsanta*, también puede inducir a la confusión<sup>201</sup>. Formando parte de la novela *Les Gentilhommes de sierra Morena* (1849), el relato exhibe buena parte de las características del folletín decimonónico: primacía de la acción sobre la construcción, gusto por el suceso escabroso y un buen surtido de anacronismos e inexactitudes contextuales. Y lo que a primera vista, en las intenciones de este trabajo, parecía abrir unas jugosas expectativas, quedó reducido a agua de borrajas tras su lectura, precisamente porque se evidencia, ya desde la primera página, que Dumas escribe mezclando referencias remotas sin coherencia, detalle por otra parte habitual –tan habitual como la «colaboración» en su obra de los llamados *negros*– en el autor francés.

La *Historia* se sitúa temporalmente en 1492. En el castillo de Béjar, una multitud recibe al hijo menor de Pedro de Zúñiga, Bernardo, quien, tras diez años batallando, vuelve de la toma de Granada. Don Bernardo no verá a su padre, que está en Burgos, ni a sus hermanos –uno murió y otro continúa en el ejército–; de la

<sup>199</sup> MUÑOZ GARCÍA J., «El día de Santa Marina. Tradición de la reconquista de Béjar», *Béjar en Madrid*, n.º 999-1.003, del 26-IV al 7-VII de 1941 [posterior edición de autor en Madrid, 1944, y en «Ofrenda...», vol. II, pp. 5-14].

<sup>200</sup> MORÁN BARDÓN, *opus cit.*, p. 65.

<sup>201</sup> DUMAS, A., «Historia maravillosa de don Bernardo de Zúñiga», en *Historias fantásticas*, Barcelona, 1982.

madre, nada se cita. En realidad, su visita a Béjar parece tener un objetivo muy claro:

*Por lo demás, no había que engañarse sobre las causas que habían determinado el regreso de don Bernardo al castillo de sus padres; porque desde aquel día hizo conocer esa causa a todo el mundo. El castillo de Béjar estaba situado a dos o tres leguas de una fuente que se llamaba la Fonsanta, y que sin duda debía a su vecindad con el convento de la Inmaculada Concepción el privilegio de hacer milagros.*

*Aquella fuente era maravillosa sobre todo para la curación de heridas y, como hemos dicho, don Bernardo estaba todavía flaco, pálido y sufriente de las heridas que había recibido en el asedio de Granada.*

*Por eso, al día siguiente, don Bernardo decidió iniciar el tratamiento al que, en su fe religiosa, esperaba deber una pronta curación. El régimen era muy sencillo de seguir; don Bernardo haría lo que hacía el campesino más pobre que iba a implorar la asistencia de la santa madona bajo cuya invocación se encontraba la fuente. Encima del manantial se alzaba una pequeña colina formada por una sola roca; en lo alto de la roca había una cruz. Se subía a la roca con los pies desnudos, se arrodillaba uno ante la cruz, se decían devotamente cinco Pater y cinco Ave, se bajaba siempre con los pies descalzos, se bebía un vaso de agua y uno volvía a su casa<sup>202</sup>.*

Hasta aquí, todo lo que nos concierne del cuento de Dumas, cuyo argumento se desarrollará al más puro uso del género gótico, incorporando pasiones tortuosas (Don Bernardo se enamoró de Ana de Niebla, una monja del convento, quien por añadidura resulta ser su prima), presencias espectrales y escenificaciones tétricas, cuando no macabras.

Es cierto que, a primera vista, parecen existir indicios sugerentes que podrían hacernos pensar en el conocimiento, siquiera aproximado por parte del autor, del lugar de Fuente Santa. Pero, a poco que hurguemos, esta suposición carece de fundamento.

En 1492, el titular de la casa ducal era Álvaro II de Zúñiga y Guzmán. Don Pedro de Zúñiga, segundo señor de Béjar, murió en 1453, y no tuvo ningún descendiente llamado Bernardo<sup>203</sup>. Al tratarse un relato de ficción, esta puntualización, si bien necesaria, tiene escaso valor. Tampoco cabe prestar mucha atención al detalle, ya de por sí inconcreto, de «las dos o tres leguas» que en el relato separan el castillo de Béjar de *la Fonsanta*<sup>204</sup>. Sí parece importante, en cambio, la mención de Dumas al convento de la Inmaculada Concepción. ¿Se trata del convento

<sup>202</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>203</sup> MAJADA NEILA, *Historia de Béjar...*, pp. 80-81.

<sup>204</sup> En todo caso, como mera curiosidad, dejamos apuntadas estas referencias. El concepto original de legua, en exceso relativo, se refiere a la distancia que una persona o un caballo pueden recorrer en una hora; es una medida itineraria. La antigua legua castellana correspondía a 4,19 kms.; a partir del siglo XVII pasa a 5,5 kms. La legua francesa equivale a 4,4 kms. La distancia que separa el palacio ducal de Béjar del santuario de Fuente Santa es aproximadamente de 18 kms.

que existió en Fuente Santa, según suponen los medinillenses? Ya hemos comentado que la especulación sobre un primitivo cenobio o convento no obedece a un rescoldo de la memoria popular ni se refrenda documentalmente (al contrario de lo que ocurre con la casa del santero en su función de albergue de peregrinos). No existiendo en realidad tradición alguna al respecto, al tratarse de una conjetura que surge como posible explicación a los arcos del portal de Belén, mucho menos cabe mentar una advocación concreta, *la Inmaculada* en este caso (advocación, por otra parte, bastante improbable en la España del siglo XV). Pero será el mismo Dumas quien nos confirme que el convento es un mero vehículo para la argumentación de su cuento, sin fundamento real, cuando lo sitúa en una fisiografía que no se corresponde a Fuente Santa: «bajo una colina formada por una sola roca; en lo alto de la roca había una cruz». Tampoco existe constancia del cementerio que, algunas páginas después, aparece como lindante al convento, ni, por supuesto, del imaginativo ritual de curación descrito por el autor; de hecho no hay noticia, ni en la documentación histórica ni en los testimonios populares, de la atribución de propiedades medicinales o curativas al agua en Fuente Santa. Y nunca el nombre de la ermita se documenta en la contracción *Fonsanta* o *Fuensanta*, asociada con otras advocaciones de María –la más famosa, la Virgen de la Fuensanta, patrona de Murcia desde 1731– y sus correspondientes santuarios y motivo de numerosos topónimos en España<sup>205</sup>. En definitiva, cabe establecer la penosa conclusión de que *la Fonsanta* dumasiana nada tiene que ver con Fuente Santa, y que las aparentes coincidencias sólo son fruto de la casualidad.

En efecto, un triste bagaje literario.

<sup>205</sup> Precisamente cerca de Béjar, en el pantano de Navamuño, se da el caso de la existencia de una fuente que indistintamente es llamada *Fuente Santa* o *Fonsanta*. El mismo pantano se conoce también con los nombres de *la Angostura* o *Fuente Santa*.



## **6. CONCLUSIONES**





Ya comentábamos al principio de este trabajo la idea de que no había en su planteamiento la intencionalidad de confeccionar una monografía definitiva sobre la ermita de Fuente Santa, ni desde el punto de vista histórico, ni desde el de su análisis etnológico o antropológico. En esencia, se trataba de asumir el desafío de abordar por vez primera, de una forma seria y sistemática, una cuestión tan atractiva para el investigador como olvidada, no sólo por la historiografía, sino por una gran mayoría de la gente de la zona, ignorante de su trascendencia simbólica y cultural en otro tiempo.

En principio, se planteaba una necesidad de recopilación de las fuentes de información disponibles, escasas e inéditas en la mayoría de los casos, lo que ha obligado a trabajar dentro de una amplísima gama, como se ha visto, que comprende las fuentes orales y etnográficas, la documentación archivística, los recursos historiográficos y arqueológicos o la literatura; en calidad de aproximación, no se pretendía exprimir concienzudamente estas fuentes, sino apuntar su existencia y proponer su utilidad y posibilidades.

Por otra parte, se ha intentado proponer ciertas vías para afrontar los problemas que plantea semejante vacío de información, un trazado que pretende trascender el nivel puramente histórico para profundizar en elementos más complejos, que ayuden a comprender de una manera más completa su significado social y cultural, por supuesto, lejos de proposiciones axiomáticas. Los resultados, por tanto, no son en ningún caso y en ningún sentido, teorías totalizadoras ni enunciados irrefutables, sino meras propuestas con vocación de ser respondidas, enriquecidas y rebatidas.

A lo largo de este recorrido, en primer lugar, se ha puesto de manifiesto la existencia de fuentes de información inéditas increíblemente interesantes y valiosas para el estudio tanto de la historia como de las implicaciones sociales del santuario de Fuente Santa. En primer lugar, la recopilación documental contenida en el archivo municipal medillense y el diocesano de Ávila merece una revisión exhaustiva por la información que sus inventarios y cuentas aportan al conocimiento del patrimonio de la ermita en época moderna y su evolución, las bases e implicaciones económicas de la gestión del santuario, la información etnográfica que se puede extraer de sus descripciones o la reconstrucción histórica de sus fases de reforma deducidas de sus cuentas. Por otro lado, los materiales arqueológicos y epigráficos conocidos que rodean la ermita claman el análisis detallado y la catalogación inmediata, así como la prospección en el enclave parece estar más que justificada, por su importancia en lo que respecta a unos orígenes medievales,

antiguos o prehistóricos sobre los que, en la situación actual, sólo podemos especular. El inventario y análisis de los ya escasos materiales modernos y contemporáneos que se conservan en la ermita (fragmentos de artesanado, misales, cuadros, candelabros, arcones...) urge especialmente en tanto que peligra gravemente su conservación y con ello, su aportación a la historia más reciente del santuario. Que el tesoro de la tradición oral de los mayores de la zona, ya prácticamente extinguido, está esperando a ser escuchado, es una afirmación que debería ser innecesaria. Su testimonio resulta imprescindible para conocer los detalles de lo que fue la fiesta antaño pero, sobre todo, para comprender el simbolismo y la percepción social que comportaba. Resulta igualmente interesante rastrear en esa transmisión oral los mecanismos por los que la tradición se transforma y distorsiona: las piedras se convierten fácilmente en antiguos monasterios o en protagonistas de ancestrales leyendas; historia y literatura se confunden, dando lugar a un particular mito popular que nos enseña mucho sobre la naturaleza de las tradiciones.

En segundo lugar, cabe deducir de muchas de las pruebas aportadas que la importancia de Fuente Santa en otro tiempo no es en absoluto comparable con el olvido y el abandono al que está relegada hoy más allá del entorno más inmediato. Una relevancia social y espiritual que, a juzgar por datos como el cambio de fecha de la fiesta del Castañar en su favor, no sólo quedaba restringida al valle del Becedillas, sino que implicaba a buena parte de las comarcas de Béjar y El Barco de Ávila. No cabe duda de que, en su momento de auge, el enclave de Fuente Santa fue todo un punto de referencia simbólico en la zona y un auténtico lugar de encuentro entre los vecinos de un entorno no tan cercano como pueda parecer. Muy probablemente, su decadencia coincidiese con el apogeo del santuario bejarano, que pasaría a focalizar hasta hoy las devociones marianas de la comarca; las razones del desplazamiento del protagonismo de uno por el otro santuario es algo que aún se nos escapa.

Por último, creemos firmemente en la identidad del enclave de Fuente Santa como *espacio sagrado* en un sentido mucho más amplio que el marco cristiano. Más allá de las especulaciones sobre la posible existencia de un templo o de prácticas rituales previas, imposible de demostrar actualmente –cuanto más adscribirlo a una cultura concreta–, nos parece muy claro el hecho de que en este lugar se haya mantenido a lo largo del tiempo un cierto carácter de sacralidad y referencia simbólica en torno al agua. Lo sugiere la iconografía y la propia advocación cristiana, la enigmática y forzada ubicación de la ermita, los signos de una actividad previa en el sitio, aún no esclarecida, pero, sobre todo, la particular ritualización y concepción del culto cristiano que ha permanecido y de la que, como hemos visto, hay paralelos bien documentados más que suficientes. Parece clave, igualmente, el factor geográfico, tanto en la significación intrínseca del espacio sagrado como, probablemente, en su importante proyección social y pervivencia a lo largo del tiempo. La particular localización del enclave, en un secular espacio fronterizo, ha reforzado sin duda su función de referente simbólico del territorio y cohesionador social de las poblaciones de la zona, con la idea de la apropiación simbólica

y material del recurso del agua como catalizador. Su ubicación respecto de las ancestrales rutas de comunicación lo relaciona con los numerosos santuarios de este tipo que, con antiguos orígenes –a menudo intuitivos, otros bien documentados– han pervivido cristianizados con particular persistencia en su papel de referentes territoriales.

Desde ese planteamiento, nos parece más que sugerente la tesis de que en este sistema de creencias populares pueden intuirse los restos de un atávico principio cultural que, basado en los elementos más esenciales, ha permanecido arraigado en este enclave concreto. Mucho queda por hacer y comprender. Esperemos, en todo caso, a lo que tenga que decir aquél que recoja el testigo.





## **7. BIBLIOGRAFÍA**



- ABAD VARELA, M., «La moneda como ofrenda en los manantiales», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), pp. 133-194.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M., «Ataecina», en *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa. Catálogo de la exposición*, Lisboa 2002, pp. 53-60.  
[versión digitalizada en castellano en URL: <http://descargas.cervantesvirtual.com/portall/antigua>]
- AGUILAR GÓMEZ, J. C. y MARTÍN MARTÍN, M. C., *Aproximación a la historia medieval de Béjar*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1989.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, A., *Ritos y juegos del toro*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998 [1962].
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R., *Verracos. Esculturas zoomorfas en la provincia de Ávila*. Cuadernos del Patrimonio Abulense N° 1, Ávila, Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2005.
- ANTIGÜEDAD DÍEZ, F., *Estudio topográfico-médico de Medinilla (Ávila)*. Ávila, 1885.
- BARRIOS GARCÍA, A. (coord.), *Historia de Ávila II. Edad Media (siglos VIII-XIII)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Caja de Ahorros de Ávila, 1998.
- BARRIOS GARCÍA, Á. y MARTÍN EXPÓSITO, A., *Documentación medieval de los Archivos Municipales de Béjar y Candelario*. Salamanca, Diputación de Salamanca, 1986.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid, Istmo, 1975.  
— *Religiones romanas en la Hispania indígena (addenda et corrigenda)*. *Gerión* 14 (1996), pp. 333-362.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> y GARCÍA-GELABERT, M. P., «El culto a las aguas en la Hispania prerromana», en PÉREX AGORRETA, M<sup>a</sup> J. (ed.): *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*. Madrid, Casa de Velázquez y UNED, 1997, pp. 105-116.  
— «Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* n° 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), pp. 21-66.
- CANTO DE GREGORIO, A. M., *Epigrafía romana de la Beturia céltica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- CARO BAROJA, J., *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1974.

- «Toros y hombres...sin toreros», *Revista de Occidente* 36 (1984) (Ejemplar dedicado a: Toros. origen, culto, fiesta), pp. 7-26.
- CARPINTERO GARCÍA, P., *Ermita de Nuestra Señora de las Fuentes. Siglo XVIII: su siglo de oro*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2002.
- CHRISTIAN, W., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978.
- CIRLOT, E., *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 2006.
- CORREA, A., «Repertorio de grabadores españoles», en *Estampas. Cinco siglos de imagen impresa*, Madrid, Subdirección General de Museos, 1981, pp. 244-292.
- DÍEZ DE VELASCO, F., *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, Universidad Complutense, Monografías 1, 1998.
- DUMAS A., «Historia maravillosa de don Bernardo de Zúñiga», *Historias fantásticas*, Barcelona, 1982.
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós, 1999.
- ESPINOSA RUÍZ, U. y LÓPEZ DOMECH, R., «Agua y cultura en el alto-medio Ebro», en PÉREX AGORRETA, M<sup>a</sup> J. (ed.): *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*. Madrid, Casa de Velázquez y UNED, 1997, pp. 259-266.
- FABIÁN GARCÍA, J. F., *Guía Castro de Las Paredejas. Medinilla, Ávila*. Cuadernos del Patrimonio Abulense nº 7, Ávila, Diputación Provincial de Ávila, Institución «Gran Duque de Alba», 2005.
- *Ruta de los castros vettones de Ávila y su entorno*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Diputación de Ávila, 2007.
- FERNANDES, L., «As águas e o factor religioso na província romana da Lusitânia», en VVAA: *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*. Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 2002, pp. 131-140.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, F., «Nuestra Señora de Fuente Santa. Medinilla», en *María en los pueblos de España*, Madrid, 1993.
- FERRER GARCÍA, F. A., «Religión y festejos taurinos en Ávila, siglos XVII-XVIII», *Cuadernos Abulenses* 27 (1998), pp. 133-182.
- FLORES ARROYUELO, F. J., *Del toro en la antigüedad: animal de culto, sacrificio, caza y fiesta*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- GARCÍA SÁNCHEZ, A., «Datos para la historia de Béjar y su comarca. Gilbuena», *Béjar en Madrid*, nº 1583, 19-VII-1952, p. 4.
- «Datos para la historia de Béjar y su comarca. Medinilla», *Béjar en Madrid*, nº 1586, 9-VIII-1952, p.8.
- GARCÍA ATIENZA, J., *Los santos imposibles*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989.
- *Santoral diabólico*, Barcelona, Martínez Roca, 1988.

- GARCÍA DE FIGUEROLA, B., *Techumbres mudéjares en Salamanca*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 1996.
- GÓMEZ BLÁZQUEZ, J., «El Becedillas: un río para la discordia (seis siglos de historia)». *Cuadernos abulenses* 30 (2001), pp. 197-222.
- «Valdeveçedas: historia, misticismo y arte», *Trasierra* II época, nº 6 (2007), pp. 299-312.
- GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, N., *Ávila, ermitas y romerías*, Ávila, Caja de Ávila, Obra Social y Cultural, 2002.
- GONZÁLEZ CALLE, J. A., *Despoblados en la comarca de El Barco de Ávila (Baja Edad Media y Edad Moderna)*. Ávila, Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2002.
- GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1984.
- GRUPO DE DESARROLLO COMUNITARIO RURAL, *Cantos populares. Zona de: Becedas*, Ávila, Caja de Ahorros de Ávila, 1991.
- HABA QUIRÓS, S. y RODRIGO LÓPEZ, V., «El tema del culto a las aguas y su continuidad en relación con las vías naturales de comunicación», *Zephyrus* 43 (1990), pp. 271-279.
- HABA QUIRÓS, S. y RODRIGO LÓPEZ, V., «Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), pp. 351-382.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L., «Pequeños altares en el área de la meseta septentrional», *Historia Antigua* 28 (2004), pp. 153-168.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, O., «El Proyecto Zona Arqueológica del Cerro de El Berrueco». *ArqueoWeb*, año 8, nº 1 (abril 2006).
- URL: [http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8\\_1/articulo8\\_1\\_berrueco.html#1](http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8_1/articulo8_1_berrueco.html#1)
- MADOZ, P., *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Medinilla, Tomo XI, p. 349.
- MAJADA NEILA, J. L., *Historia de Béjar (1209-1868)*, Salamanca, 2001.
- MALUQUER Y MOTES, J., *Excavaciones arqueológicas en el Cerro del Berrueco*. Salamanca, 1958.
- MARINÉ, M. (coord.), *Historia de Ávila I. Prehistoria e Historia Antigua*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Caja de Ahorros de Ávila, 1998, pp. 105-208.
- MARIÑO FERRO, X. R., *Las romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1987.
- MARTÍN DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales (De Correctione Rusticorum)*, [edición del texto original revisado y traducido por Rosario Jove Clols]. Barcelona, 1981.
- MARTÍN LÁZARO, A., *Colección diplomática de la Ciudad de Béjar*. Madrid, 1921.
- MONTERO, S., «La religión romana en la República», en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>, *et alii.*, *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*. Madrid, Cátedra, 1993.



- MORÁN BARDÓN C., *Reseña Histórico Artística de la provincia de Salamanca*. Edición facsímil, Diputación provincial de Salamanca, 2000.
- MUÑOZ, A., *Paisaje teresiano*. Béjar, 1977.
- MUÑOZ GARCÍA J., «La Virgen de Fuente Santa», *Béjar en Madrid* nº 1.120, 21-VIII-1943.
- *Fuente Santa. Novela arqueológica* (2ª ed.) Madrid, 1943.
- «El día de Santa Marina. Tradición de la reconquista de Béjar», *Béjar en Madrid*, nº. 999-1003, del 26-IV al 7-VII de 1941 [posterior edición de autor en Madrid, 1944, y en «Ofrenda...», vol. II, pp. 5-14.]
- MUÑOZ GARCÍA-VASO, J., «Sacralidad de las aguas en contextos arqueológicos del culto mitraico», en PÉREX AGORRETA, M<sup>a</sup> J. (ed.): *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*. Madrid, Casa de Velázquez y UNED, 1997, pp. 169-178.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C., «El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos». *Complutum* 8 (1997), pp. 205-221.
- OLMOS ROMERA, R., «Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 5 (1992) (Ejemplar dedicado a: Termalismo Antiguo), pp. 351-382.
- PELLÓN OLAGORTA, J. R., *Íberos (de la A a la Z. La vida en Iberia durante el primer milenio antes de Cristo)*. Madrid, 2006.
- PERERA, R., *Las creencias de los españoles: La tierra de María Santísima*. Madrid, 1990.
- PITT-RIVERS, J., «El sacrificio del toro», *Revista de Occidente* 36 (mayo 1984).
- «Fiestas populares de toros», en VVAA, *Etnología y folklore en Castilla y León*. Salamanca, 1986.
- PUERTO HERNÁNDEZ, J. L., «El toro: rito, leyenda y tradición en las tierras salmantinas», en SANTONJA, G. (ed.), *El toro bravo de Salamanca*, Salamanca, Instituto Tecnológico Agrario de Castilla y León, 2008, pp. 71-98.
- RODRÍGUEZ BRUNO, M., *Historia del Concejo de Béjar (Discurso de ingreso en el Centro de Estudios Bejaranos)*. Béjar, Centro de Estudios Bejaranos, 1992.
- RODRÍGUEZ BRUNO, G. E., *Béjar y la Guerra de la Independencia*. Béjar, 1993.
- SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «Seres mitológicos y figuras alegóricas en los mosaicos romanos de Hispania en relación con el agua», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 17-18 (2004), pp. 301-333.
- SALINAS DE FRÍAS, M., *La organización tribal de los vettones*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1986.
- SÁNCHEZ MORENO, E., «El agua en la manifestación religiosa de los vetones. Algunos testimonios», en PÉREX AGORRETA, M<sup>a</sup> J. (ed.): *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas (Arnedillo, La Rioja, 3-5 octubre 1996)*. Madrid, Casa de Velázquez y UNED, 1997, pp. 129-140.
- SAUMADE, F., *Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico*, Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Universidad de Sevilla y Universidad de Granada, 2006.

- SENDÍN BLÁZQUEZ, J., *Becedas: historia, vida y costumbres de un pueblo castellano*. Plasencia, 1990
- «La cultura serrana», en VV.AA., *XX Coloquios históricos de Extremadura*, Trujillo, 1991.
- SER QUIJANO, G. del (coord.), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Caja de Ahorros de Ávila, 1998.
- SIMÓN PARDO, J., *La devoción a la Virgen en España: historias y leyendas*. Madrid, Palabra, 2003.
- VALENCIA GARCÍA, M<sup>a</sup> A., «Agua que no has de beber...Antropología, género y patrimonio simbólico del agua», *Cuadernos abulenses* n<sup>o</sup> 35 (2006), pp. 309-340.
- «Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 64, n<sup>o</sup> 1 (enero-junio 2009), pp. 211-236.
- VÁZQUEZ Y HOYS, A. M., «La religión romana en Hispania. Análisis estadístico II», *Hispania Antiqua* 9-10 (1979-80), pp. 58-125.
- VELASCO MAÍLLO, H. M., «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en ÁLVAREZ y SANTALÓ, C. *et alii.* (coord.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación Religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 401-410.
- «La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)». *Revista de Antropología Social* 5 (1996), pp. 83-114.
- VORÁGINE, S. de la, *La leyenda dorada*. Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- VV. AA., *Ofrenda a la Santísima Virgen del Castañar*, Madrid, 1954 (vol. I) y 1963 (vol. II).

### **Fuentes documentales**

- *Libro de Fábrica de la Iglesia de San Julián y Fuente Santa*. Archivo Municipal de Medinilla (AMM), sin signatura, carpeta n<sup>o</sup> 60 (archivo pendiente de catalogación).
- *Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Fuente Santa*. Archivo Diocesano de Ávila (ADA), n<sup>o</sup> 19, 160/5/2.
- *Memorial de Diego García [provisor y vicario de Béjar (Salamanca)] solicitando a [Teresa de Silva Sarmiento de la Cerda, (IX) duquesa de Béjar, y María Alberta de Castro Portugal Borja, (X) duquesa] un auxilio para organizar una corrida de toros en el santuario de la virgen de Fuentesanta en Medinilla (Ávila)*. Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza (SNAHN), OSUNA, C. 256, D. 1287.

### **Recursos web**

- *Promotora Española de Lingüística. Alfabetos de ayer y de hoy:*  
*<http://www.proel.org/index.php>*
- *La web de Medinilla:* *<http://www.medinilla.org>*
- PADILLA GARCÍA, X. A., «Escrituras y lenguas en la Hispania prerromana»:  
*[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclng/12361639910168273109213/p0000001.htm#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclng/12361639910168273109213/p0000001.htm#I_0_)*

*POST SCRIPTUM*





Acabado ya este trabajo, y puesto a disposición del *Centro de Estudios Bejaranos* para su revisión y publicación, se ha producido una circunstancia que es preciso mencionar: el descubrimiento de la inscripción del llamado *Portal de Belén*. Se trata de una pieza probablemente incompleta, con dos líneas de caracteres grabados con cierta tosquedad, cuya interpretación epigráfica será realizada en breve. Junto a ella, se observaron varias losas con bordes biselados y superficie bien labrada que sugiere la reutilización y recolocación de estas piezas respecto de su ubicación y uso original.

Debemos agradecer a J. Francisco Fabián García, Arqueólogo Territorial de la Junta de Castilla y León en Ávila, no sólo su intervención en este hecho concreto, sino la valiosísima ayuda que en todo momento nos ha prestado en el desarrollo de nuestro estudio sobre Fuente Santa.



Inscripción recién descubierta del «Portal de Belén».

