

# **AGUA QUE NO HAS DE BEBER... ANTROPOLOGÍA, GÉNERO Y PATRIMONIO SIMBÓLICO DEL AGUA**

VALENCIA GARCÍA, M. Ángeles<sup>1</sup>

*In memoriam* Brixie Boehm,  
que me enseñó a mirar el agua desde dentro.

## **1. INTRODUCCIÓN**

Desde los inicios de la antropología social en el último tercio del siglo XIX el análisis directo o indirecto de las prácticas sociales en torno al agua y de las creencias que en ellas se asentaban ha sido una constante. E.B. Tylor, en una de las obras fundacionales de la disciplina –*Cultura Primitiva*– analiza el culto al agua y a los espíritus de pozos, corrientes, lagos, etc., como uno de los grandes elementos de la “religión de la humanidad”<sup>2</sup>. Pocos años después, allá por 1890, James Frazer se fijaba en su utilización en hechizos o en ritos

<sup>1</sup> Aunque los materiales que aparecen en este trabajo proceden de distintas épocas, la redacción final ha sido posible gracias a una estancia de un mes en la Universidad Intercultural de Chiapas. Agradezco a Andrés Fábregas, rector de dicha universidad, y a Jesús Morales Bermúdez, rector de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, todo el apoyo y facilidades que me han dado para escribir este trabajo y otros que en estos momentos se encuentran en curso.

<sup>2</sup> “Lo que la etnografía tiene que enseñar de ese gran elemento de la religión de la humanidad –el culto al manantial y al lago, al arroyo y al río– es, sencillamente, esto: que lo que para nosotros es poesía era filosofía para el hombre primitivo; que, para su mentalidad, el agua actuaba, no en virtud de unas leyes inexorables, sino de un modo vivo y según su voluntad; que los espíritus del agua de la mitología primitiva son como almas creadoras del enfurecimiento y de la quietud del agua, de su dulzura y de su残酷; que, finalmente, el hombre encuentra, en los seres que con tal poder son capaces de causarle bienandanzas y dolores, divinidades que tienen una gran influencia sobre su vida, divinidades que deben ser temidas y amadas, a las que se debe rezar y alabar y mantener propicias mediante ofertas de sacrificios.” (Tylor 1981, II 276).

propiciatorios y, recorriendo el mundo con su visión evolucionista, ora subrayaba la irrupción de tal elemento en relatos cosmogónicos en los que “el ser sobrenatural con el que se casan a las mujeres es muchas veces un dios o un espíritu de las aguas” (2003, 182), ora advertía sobre los peligros simbólicos y materiales del mismo.

Pero, más allá de su aparición en relatos de todas las sociedades –recuérdese el diluvio– es con la aparición en 1954 de la obra de K. Wittfogel *Oriental Society and Oriental Despotism*, y la consecuente discusión sobre las “sociedades orientales”, cuando el agua, y particularmente la utilización de las infraestructuras hidráulicas, se convierte en un elemento central de la disciplina. Esa nueva mirada antropológica hacia las sociedades agrohidráulicas, prestó atención fundamentalmente a la relación entre la base hidráulica agraria y las condiciones de surgimiento de una burocracia creadora del despotismo en el seno de civilizaciones históricamente cerradas, esto es, al uso de las infraestructuras hidráulicas como instrumento de control político y social. (Palerm 1990, 34)<sup>3</sup>.

Aunque dichos análisis suponen un adecuado punto de partida para comprender cómo diversas culturas han organizado sus recursos a partir de las relaciones sociales establecidas en función del control, distribución y selección de las aguas, el objeto de la reflexión que aquí se inicia es mucho menos ambicioso y se centra, no tanto en el análisis de los aspectos ecológicos o económicos, sino algunos aspectos de la dimensión simbólica presente en esa organización en nuestra sociedad. No obstante, prestar atención a aspectos vinculados a la consideración del agua como símbolo, en tiempos de sequía y de disputas o acuerdos en torno a su control<sup>4</sup>, no significa olvidar los procesos sociopolíticos y económicos que la tienen por centro. Más bien, lo que pretendo, aún con alguna digresión como se verá, es vislumbrar cómo ha sido utilizado

---

<sup>3</sup> Las investigaciones acerca de las ‘sociedades orientales’ y las subsiguientes discusiones y polémicas acerca de las mismas, en las que aquí no voy a entrar, tuvieron como principales protagonistas a K. Wittfogel, V. Gordon Childe, J. Steward, P. Armillas, A. Palerm, E. Wolf y W. T. Sanders. Posteriormente discípulas de Palerm como Teresa Rojas o Brixie Boehm las han retomado en el ámbito de la ecología cultural.

<sup>4</sup> Aunque continuamente se alude al agua como fuente de conflicto, no está de más recordar las palabras que, en calidad de director de la UNESCO, pronunciara Federico Mayor Zaragoza en el Foro Mundial del agua que tuvo lugar en Marraquesh en 1997: “A lo largo de la historia, los hombres han sido capaces de aunar esfuerzos y compartir recursos por el interés de mayor seguridad. De modo particular, el agua ha sido uno de los aspectos en la historia que ha contribuido a construir una sociedad comunitaria. Por ello, es del mayor interés que veamos el agua no como una fuente de conflictos, sino de acuerdos o convenios que pueden servir como paradigma de una constructiva participación de conocimientos y de recursos que es esencial para la transición de una cultura de guerra a una cultura de paz.” (cit. En Llamas 2001, 75).

un cierto saber para generar un tipo de práctica social que, finalmente, puede haberse transformado en ideología. En ese sentido, constatar, por ejemplo, que uno de cada cinco hallazgos de una imagen de la Virgen ha tenido lugar en una fuente o en un pozo (Christian 1990, 31) o que ciertas fuentes han sido sacralmente investidas nos informa más que de efectos terapéuticos, por mucho que estén presentes, de fines e intereses diversos que se manifiestan en su centralidad social.

Desde esta perspectiva, la antropología social mediante el análisis de hidromitos, de leyendas y aún de la paremiología pone de manifiesto cómo las prácticas sociales vinculadas al agua tienen como objetivo propiciar un imaginario popular que, en determinadas ocasiones, puede relacionarse con intereses no explícitos de parte de la sociedad. En ese sentido, la atribución de ciertas características a determinadas fuentes o la creencia en la existencia de seres mágicos a ellas ligados puede relacionarse con el control de esas aguas y sus usos posibles. Ciertamente, una mentalidad estrictamente positivista tenderá a pensar que la utilidad terapéutica del agua, por ejemplo, radica en las características propias del líquido elemento. Sin embargo, desde una visión más amplia, el tipo de uso que se les dé a las aguas, así como las creencias que a las mismas le atribuya quien las utiliza, será determinante para la consecución de los objetivos que se busquen, entre los que no se descartan los sanadores.

En ese marco, la antropología social puede contribuir a los estudios acerca de las fuentes, manaderos y conductos de aguas al mostrar qué usos sociales se le han atribuido, ya que el análisis de elementos simbólicos asociados a su manejo nos informa, sobre todo, de cómo son las sociedades que los emplean. Entre otras cosas, por ejemplo, ese análisis nos muestra que en gran parte del medio rural castellano, por supuesto incluido el abulense, existía una concepción del agua como "activo ecosocial" (Arrojo 2001, 65) mucho antes de que esta noción fuera utilizada por los defensores del paradigma de la nueva cultura del agua. O sea, nos muestra que, aunque hoy día exista un consumo desmedido del agua utilizada para el riego en la agricultura de mercado, las gentes del campo abulense valoraban el agua tanto por sus potencialidades productivas como por sus valores sociales y, en un sentido amplio, ambientales.

## 2. LA LAGUNA GRANDE DE GREDOS Y LA LUCHA COGNITIVA

Contaban viejas leyendas que en las inescrutables profundidades de la Laguna Grande que descansa a la sombra del circo central de la Sierra de Gredos habitaba un monstruoso ser al que cabreros y otros pastores veían en

sus desvelos emergiendo ocasionalmente de la oscuridad de las abisales aguas. No faltarán quien crea que este legendario ser es sólo una fantasía para entretenir las largas e invernales veladas que junto al fuego que calentaba la cocina pasaban los moradores de estas tierras antes de la llegada de la televisión y el internet. Pero, una leyenda es algo más que una quimera vana por más que espiritualistas, materialistas, escépticos, idealistas o dogmáticos de variada índole, hayan encontrado motivo para sus burlas y escarnios. Qué decir de quienes ven en ellas rémoras supersticiosas que dificultan el acceso a una verdad revelada.

Por definición, una leyenda es aquello que debe ser leído. Pero para ello hacen falta los códigos indispensables que permiten traducir a nuestro cotidiano hablar los significados latentes en los relatos legendarios. El monstruoso ser que reina en la oscuridad de las aguas de Gredos nos exige, por tanto, algo más que una disección teratológica. Cuando franqueamos ese umbral descubrimos, no sin cierta sorpresa, que, tal vez, esa anormalidad natural nos está hablando de una de las dicotomías a las que la antropología social ha dedicado más páginas: la relación entre naturaleza y cultura. Es decir, la isomorfía supuesta entre el orden natural y el social revela justamente que si la naturaleza muestra sus imperfecciones, la sociedad genera monstruos que habitan en el límite mismo de la sociabilidad pero con los que hay que convivir. No obstante, la isomorfía entre naturaleza y sociedad, concebida como dos mundos paralelos mutuamente reflejados es, como he dicho, meramente supuesta. Aunque sólo sea porque “los procesos sociales generan la naturaleza mediante la extensión de mecanismos culturales de tal calibre que la convierten en parte de la cultura.” (Tomé 2004,59) Esta afirmación, que nos permite recordar que “las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas” (Descola 2001,101), me lleva a plantear que de lo que se trata es, como ya he indicado en otro lugar (Valencia 2003, 208), de una “economía cognitiva” asentada sobre el principio de que las categorizaciones que hacemos de la vida animal son incorporadas en las categorías sociales humanas “por una simple extensión a ellos de los principios con que se ordenan las relaciones humanas.” (Douglas, 1998:151).

Desde estos presupuestos es posible considerar que la consideración de ese leviatán rudimentario está relacionada directamente con el tipo de categorización que tenemos sobre los propios seres humanos<sup>5</sup>. O dicho de otra

<sup>5</sup> No está de más recordar que fue la propia Mary Douglas (1991), al analizar las “abominaciones del Levítico”, quien sugirió que las anomalías tenían que ver fundamentalmente con los esquemas

manera, un exhaustivo conocimiento del legendario ser, algo que va más allá del objeto de esta reflexión, nos permitiría conocer de forma más eficiente cuáles son los principios que, según los habitantes de Gredos que narraban la leyenda, ordenan la convivencia social. A su vez, como ha mostrado Luis Díaz Viana en su análisis de las leyendas de la globalización, en la medida en que las fieras peligrosas –reales o supuestas– atentan contra nuestro orden doméstico, nos sitúan ante “el dilema entre naturaleza y cultura, entre salvajismo y civilización, de nuevo [ante] el temor a los bárbaros: la educación, la cultura...” (Díaz 2003, 173). Es decir, la leyenda de la Laguna de Gredos nos habla también de ese atávico temor a que lo exótico nos cambie, de las resistencias a todo aquello que se sale del orden social establecido, de aquello que, de algún modo, pone en riesgo ese orden. Seamos pues, sugiere la leyenda, como los Hermanitos de Gredos. Permanezcamos impertérritos observando sin temor la laguna en que se refleja su estilizada silueta, pues mientras ese ser permanezca en las profundidades en que habita, en lo más oculto, no habrá amenaza alguna para, nuestra sociedad y, por tanto, podremos seguir siendo, como los enhiestos roquedales, “lo que somos”.

Esta primera aproximación vendría a confirmar la necesidad de considerar los símbolos como parte de un sistema cognitivo (Sperber 1998, 119) y no semiológico. Por dicha razón, me parece correcto asumir que los símbolos, más que significar algo en sí mismos, pueden ser una forma de conocimiento. O si se prefiere, los símbolos pueden transgredir el procedimiento cognitivo habitual para traer a la conciencia elementos sobre los que puede operar algún tipo de censura o dificultad de acceso.

La aproximación precedente advierte también que quien se enfrenta a los relatos legendarios atribuyéndoles exclusivamente el carácter de fabulaciones sin sentido, de absurdos lógicos que vulneran las leyes de la razón, se encuentra en la misma posición que aquel caminante perdido en las tinieblas de la noche serrana por las riberas del río Corneja. Tan perdido estaba que, viendo a lo lejos una construcción, decidió apartarse del agua para allegarse a la puerta del ya desaparecido monasterio de Bonilla de la Sierra. Hay quien cuenta que el aturdido peregrino, asustado por la tenebrosa oscuridad que

---

taxonómicos más que con las características propias de lo clasificado. Pareciera que así lo había intuido Borges al narrar en un magnífico cuento –“El idioma analítico de John Wilkins”– que, según “cierta enciclopedia china”, los animales se dividían “en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.”. Por cierto, que no sé bien si nuestro monstruo gredense cabría en alguna de las categorías borgianas o habría que hacer una extensión de su sistema taxonómico.

cubre todas las noches legendarias, cansado por los avatares que en su debilidad sembraban las inclemencias meteorológicas, pidió ante la puerta del susodicho convento un amparo que amorosamente le fue dispensado por el hermano portero. Aunque la vida conventual estaba regida por la austedad, para el caminante era un puro lujo palaciego que convertía la dura estera en mullida lana. Tal era la paz y el sosiego que el trotamundos halló entro los monacales muros que no hubo ni cantos ni llamada que fueran capaces de despertarlo hasta bien entrada la mañana. Y, aunque repuesto del cansancio, quiso agradecer al portero el trato recibido, no le fue posible pues nadie conocía ni en el convento, ni aún en la orden, hermano que se asemejara a aquel que el peregrino describía con todo lujo de detalles. Si bien atribuyeron el yerro al cansancio del caminante, la reiteración del suceso en diversas ocasiones, hizo que la noticia de un misterioso y espectral portero que otorgaba auxilio a los errantes que se perdían por el valle del río Corneja, para luego desaparecer, se transmitiera de boca en boca entre los habitantes de los contornos.

No sería particularmente laborioso efectuar una imaginativa identificación entre el caminar del protagonista de la historia y la vida de todos los que la escuchan si adoptáramos una perspectiva próxima a la que desarrolla B. Bettelheim (1999) en su análisis sobre los usos de los encantamientos. Desde tal punto de vista habría que detenerse, en primer lugar, en la escasez de datos que tenemos acerca del peregrino: ni conocemos su origen, ni sabemos cuál es su destino, ni tan siquiera por qué viaja. Podría ser cualquier persona. Incluso el que escucha el relato. Lo único que sabemos es que en la oscuridad de la noche, de la vida, se encuentra solo y perdido, como les ocurre a todos los seres humanos. El camino del andante es el mismo que recorremos todos los seres humanos en el proceso de autorrealización en que, a decir de los psicólogos humanistas de la motivación, convertimos nuestra vida. Mas el proyecto autopoético no es senda fácil. Las tinieblas, es decir, el miedo al futuro y, sobre todo, a las consecuencias de una mala decisión propia, no permiten distinguir con claridad cuál es la vereda que hay que tomar en cada bifurcación. Y, sin embargo, en cada instante, como dijera Sartre, hay que elegirse pues cada quien es protagonista y responsable de su propia vida. El problema de la elección es que es arriesgada. No obstante, el peregrino, como aquél que aspira a convertirse en sí mismo, no ignora que debe afrontar los riesgos inherentes a todo caminar. De no hacerlo, jamás llegaría a ese final anhelado. Final del que, por cierto, tampoco nada sabemos porque, como mostrara Ulises y recordara Kavafis, lo importante no es llegar a Ítaca, sino superar los cantos de sirena que a lo largo de nuestra vida nos atraen poderosamente. Ahora bien, en nuestro tránsito vital no estamos solos. El portero que en plena noche acoge al desorientado, inserta un hábito de esperanza en la oscuridad. La confianza de que al final del camino estará uno mismo, renace cuando la

razón-cultura se impone sobre lo instintivo-natural. La adecuada integración de ambos aspectos de nuestra vida, lo emocional y lo racional, el deambular y la morada de la que se parte, generarán un equilibrio que se traduce en una personalidad propia ajena a lo patológico. En suma, la leyenda del monje fantasma plantea un problema existencial recurriendo a mecanismos simbólicos que sin caer en el irracionalismo desborda los mecanismos cognitivo conceptuales que utilizamos cotidianamente.

Ahora bien, conviene no confundir entre el uso y el significado. Esta distinción es importante porque el significado de los símbolos es, de algún modo, posicional. Es decir, los símbolos no tienen significado en sí mismos pues éste varía en función de la posición relativa que ocupan dentro de la totalidad del sistema simbólico-social que expresan y conforman. Por dicha razón, no es posible defender la existencia de un universo único de interpretación, sino de múltiples conjuntos de códigos diferentes. La matización es relevante porque si el símbolo fuera un significado, entonces no mostraría cambio alguno en función de la cultura en que apareciera. Y, sin embargo, como han mostrado los antropólogos cognitivistas, más allá de las metáforas existe una realidad que es percibida de forma muy diferente por cada individuo en función del lugar que ocupa en la sociedad y de la cultura en la que se encuentra. Por consiguiente, en la medida en que el simbolismo posibilita un modo de conocimiento, ciertos relatos populares reflejan la disparidad social y cultural y, de algún modo, contribuyen a ordenarla. De hecho, Pierre Bourdieu (1985) ha puesto de manifiesto cómo en determinadas condiciones las prácticas lingüísticas constituyen un fabuloso capital simbólico que puede ser traducido en capital económico o social. En ese sentido, algunas leyendas destinadas básicamente a justificar ciertas prácticas sociales, pretenden, sobre todo, conseguir una interiorización de determinados valores que contribuyen de manera decidida a presentar el orden social como orden natural. Pero si, como estoy indicando, los relatos no son nunca neutrales, resultan ser un abonado campo para lo que el mismo Bourdieu (2000) denomina "lucha cognitiva".

### 3. LEYENDAS, HISTORIA Y CAPITAL: AL DIABLO, CON AGUA BENDITA

Tal vez por ese motivo no todas las ayudas que se presentan a los protagonistas de los relatos legendarios son tan "positivas" como las del freire de Valdecorneja. Es más, a veces, las ayudas esconden justamente lo contrario de lo que parecen. Como ocurrió en la construcción de una de las canales de agua más conocidas de España: el acueducto de Segovia.

Turistas hay que pasean por el azoguejo admirándose de aquellos hombres que construyeron tan magnífico acueducto. Leen y releen folletos turísticos

en los que se ensalza la habilidad que los romanos tenían para las obras públicas. Mientras, los segovianos sonríen y callan. Ellos saben bien quién levantó las piedras que enmarcan sus ciento setenta ojos. Cuenta la leyenda que una moza segoviana que trabajaba como aguadora en una noble casa de la parte alta de la ciudad, harta de acarrear cántaros de loma a loma, ofreció su alma a quien la librarse de tan penoso esfuerzo llevando el agua desde la fuente hasta su puerta. No había terminado de proferir su lastimosa exclamación, cuando el diablo, siempre atento a las debilidades humanas, se ofreció para acabar con sus tormentos. Tras excusas y negociaciones, el pacto fue cerrado: si antes de que el madrugador gallo cantase, el maléfico era capaz de hacer llegar el agua desde su natural manadero hasta la vivienda en que laboraba la moza, ésta le entregaría su alma. Toda la noche se oyeron truenos. Pero el ruido seguía por más que algunos temerosos imploraban a Santa Bárbara. Porque en Castilla se acude a Santa Bárbara para pedir protección contra los daños de las tormentas recordando una plegaria que dice:

Santa Bárbara bendita  
que en el cielo estás escrita  
con papel y agua bendita.  
Rogad por nos,  
que acudimos a vos.

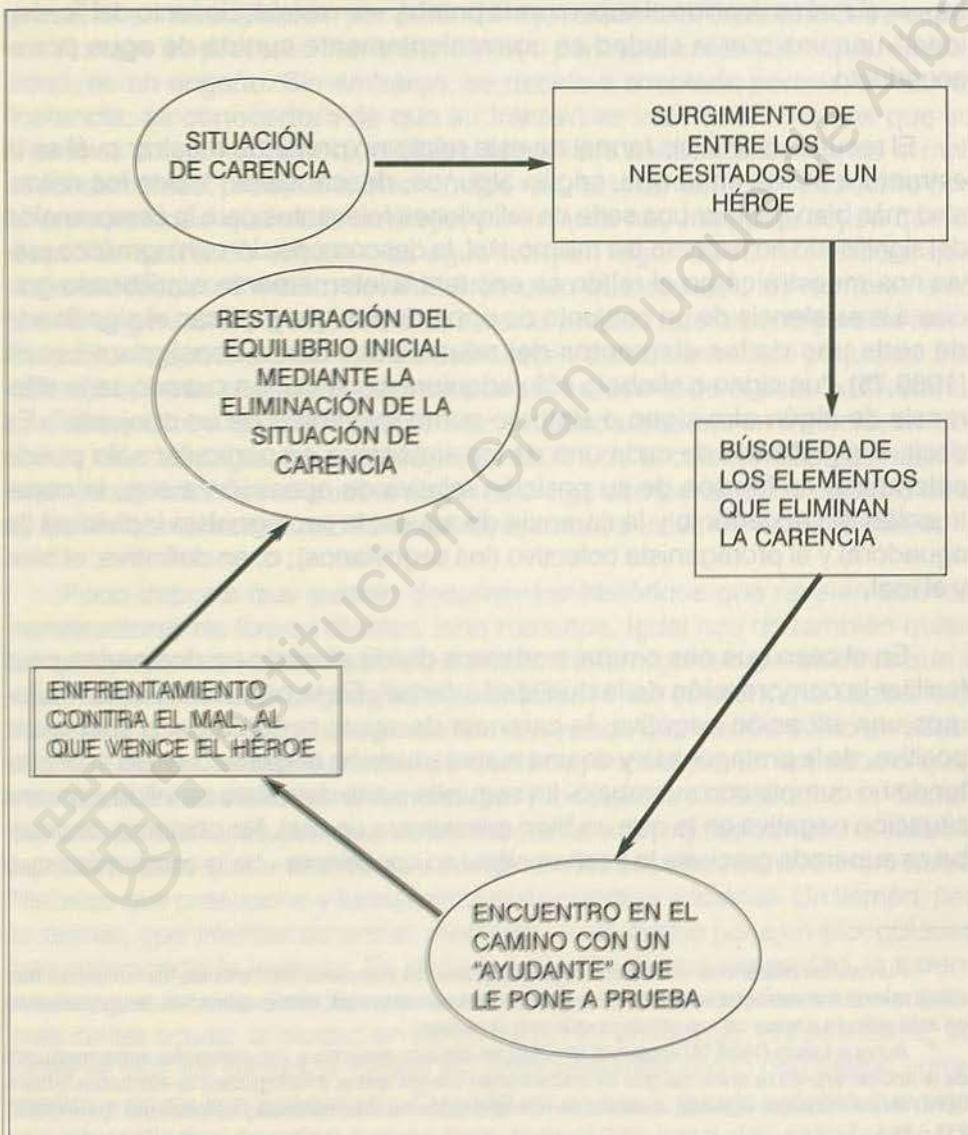
O más o menos, porque las variantes locales de la misma son del tamaño del olvido al que sometemos a la Santa cuando escampa. Que bien dicho está: "de Santa Bárbara sólo se acuerda uno cuando truena". Pero, sin más comentario sobre el "agua bendita" que ha de refrenar la que cayendo del cielo atemoriza, tornemos a esos segovianos que esperan el amanecer.

Antes de que el sol despuntara, el gallo cantó y se hizo el silencio. Amaneció y allí estaba la hermosa "puente seca" que traía las aguas desde el lejano arroyo de La Acebeda. Una sola piedra le faltaba; la misma cuyo hueco ocupa hoy una imagen de la Virgen. Cuando los segovianos tuvieron noticia de lo acontecido, se aprestaron a orar y bendecir, sin escatimar el agua bendita, tan estimable construcción. Aunque el efecto fue positivo, la moza fue reprendida duramente por el atrevimiento y, obligada como estaba, fue a agradecer a Dios que les hubiera permitido superar tan delicado trance.

Más allá de los aspectos alegóricos del relato precedente, podemos descubrir en el seno del mismo una serie de secuencias narrativas que, de alguna forma, muestran una gran semejanza con las que según Vladímir Propp, se encuentran presentes en los cuentos populares y a las que me referí sobradamente

cuando quise saber si eran las barbas de Santa Paula algo más que una estructura lógico-matemática. (Valencia, 2004b).

Los análisis morfológicos que Propp llevó a cabo sugieren que en todos los cuentos populares se mantiene un orden formal que se atiene a la siguiente secuencia:



Como es notorio, esta estructura no difiere en exceso de la que muestra la narración del relato acerca del acueducto segoviano<sup>6</sup>. Si lo descomponemos en los diversos sintagmas narrativos en que se distribuye nos encontramos con la siguiente secuencia:

Carenza de aguas → aparece la aguadora → la joven piensa como librarse del trabajo que le supone acarrear diariamente el agua → aparición del diablo ofreciendo solucionar los males que la aquejan si supera una prueba → el mal es vencido al superarse la prueba → restablecimiento del "orden ideal" una vez que la ciudad es convenientemente surtida de agua por el acueducto.

El recurso al análisis formal de este relato no pretende mostrar cuál es la estructura última en la que, según algunos, descansarían todos los mitos, sino más bien generar una serie de reflexiones relevantes para la comprensión del significado no expreso del mismo. Así, la descomposición sintagmática previa nos muestra cómo el relato se encuentra internamente equilibrado gracias a la existencia de un conjunto de oposiciones que explican el significado de cada uno de los elementos del relato, pues como consignara Leach (1989,75), "un signo o símbolo sólo adquiere significación cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo como miembros de un conjunto". Es decir, el significado de cada uno de los sintagmas en particular sólo puede entenderse en función de su posición relativa de oposición a otro: la construcción del acueducto y la carencia de aguas; la protagonista individual (la aguadora) y el protagonista colectivo (los segovianos); o, en definitiva, el bien y el mal.

En el caso que nos ocupa, podemos dividir el relato en dos partes para facilitar la comprensión de la dualidad interna<sup>7</sup>. En la primera de ellas, hallamos una situación negativa, la carencia de agua, seguida de la aparición, positiva, de la protagonista y de una nueva situación negativa cuando ésta pretende no cumplir con su trabajo. La segunda parte del relato se inicia con una situación negativa en la que un bien enmascara un mal. No obstante, la prueba es superada gracias a la intervención –no consciente– de la comunidad que

<sup>6</sup> Aunque las diferencias entre mitos, leyendas y cuentos populares son notorias, los continuos tránsitos que de manera recurrente tienen lugar entre las tres categorías, hacen que no las tenga presentes en este artículo a tenor de los objetivos que con él persigo.

<sup>7</sup> Aunque Leach (1989,78) sugiere la similitud, en algunos aspectos y circunstancias, entre productos de la acción expresiva entre los que se encontrarían ciertos textos mitológicos y la estructura binaria SI/NO de los mensajes digitales, la validez de esta afirmación ha sido matizada y criticada por Tomé (1996, 211 y ss.).

colectivamente ora. Por último, el relato concluye cuando la situación inicial de carencia ha sido solventada. Es decir, podríamos sintetizar el relato en una estructura equilibrada de situaciones negativas y positivas, cuyo orden puede variar en función de quien narre el relato.

A su vez, se hace preciso reseñar que en el relato se solapan varios planos de significación debido a que en su seno se produce una situación de inversión que explica el equilibrio de las oposiciones. Dicha inversión se encuentra presente en la aceptación por parte de la joven de la prueba que debe superar. Aunque se presenta como beneficiosa para todos, ella sabe que, en realidad, es un engaño. Sin embargo, se decide a aceptarla porque, en última instancia, es conocedora de que su fracaso es individual mientras que su triunfo es colectivo. Es decir, el diablo que ofrece un bien que esconde el mal, al ser derrotado, produce el bien –lo que resulta totalmente contradictorio con la personalidad que se le atribuye, pues nada hay más paradójico que el demonio haciendo el bien–. La aguadora, en lugar de ser la Pandora que extiende todos los males, deviene Prometeo que acerca a los hombres a su divino origen. Claro que, para ello, ha sido preciso que el protagonista fuera colectivo: lo que a la protagonista acontezca a todos beneficia o perjudica. Por tal motivo, no es ella sola la que implora a Dios, sino todo el pueblo. En suma, el emblemático monumento se convierte legendariamente en símbolo, en factor de identidad, gracias a esa representación de la colectividad que hace el bien (reza). Mientras el pueblo segoviano siga comportándose como lo hizo el día en que el acueducto se construyó, estará a salvo de todos los males.

Poco importa que existan documentos históricos que revelen que los constructores no fueron diablos, sino romanos. Igual nos da también quién construyera el conocido Puente del Diablo de Tarragona o tantos otros que a él se refieren en toda la geografía peninsular. Ni tan siquiera que Luzbel sea sustituido por un “arquitecto árabe” en la leyenda que cuenta cómo un acueducto surtía de agua a la ciudad de Cádiz trayéndola por un acueducto que, sobreponiéndose a los embates del mar y los vientos del Estrecho de Gibraltar, unía las cumbres nevadas de las montañas marroquíes con dicha ciudad. Lo relevante es que la historia que cuenta el mito acontece en un tiempo metahistórico que presupone y fundamenta el de nuestras acciones. Un tiempo, por lo demás, que intentan controlar, mediante el calendario por ejemplo, quienes han potenciado la leyenda. Es decir, la solución de una necesidad, la carencia de agua, ha sido simbólicamente narrada por quienes querían controlar además de las aguas, la ciudad en su conjunto. Es ahí donde, precisamente, se observa que los símbolos deben ser comprendidos como complejos entramados y no de manera aislada. Cuando así se hace, queda patente que ciertas identidades pueden haber sido inducidas para dar satisfacción a

determinados intereses. O dicho de otro modo, que el capital simbólico del que hablaba Bourdieu, finalmente se ha traducido en capital político. La potenciación de una cierta identidad, construida como oposición al otro –el arquitecto árabe de Cádiz, el no católico de Segovia– nunca es neutral, pues, como estamos viendo, los relatos responden siempre a intereses más o menos implícitos de una parte de la población que utiliza el dominio de los símbolos como instrumento de dominación real.

#### 4. EL PELIGRO DE LAS FUENTES: MUJERES Y ANIMALES

Sea como fuere, si se pretende analizar las creencias en torno a las fuentes y veneros, la dualidad equilibrada a la que nos hemos referido debe ser tomada en consideración por dos motivos diferentes. En primer lugar, por su potencia explicativa en relación con los aspectos formales. Desde una perspectiva que atienda a la hermenéutica semántica, en segundo lugar, no se puede eludir la profunda ambigüedad que caracteriza al agua observada como símbolo. De hecho, el agua enderezaba las cuerdas torcidas del cuerpo, como en Salamanca se denominaban las distensiones musculares o los esguinces. A tal efecto, era suficiente con lavar el torcimiento con agua en ebullición, previamente vertida en un plato dispuesto sobre un peine y unas tijeras abiertas formando una cruz, para que la práctica de nítidas connotaciones religiosas concluyera con la curación o “enderezamiento de la cuerda”. Pero esa misma agua que sana, provoca una *enriaera* en la imprudente mujer que se moja los pies<sup>8</sup>.

Esto es, en las representaciones simbólicas a propósito del agua, ésta aparece como germe del bien y del mal. El agua que da vida puede quitarla porque, como enseñan múltiples mitos de todo el mundo, la vida que nace de las aguas en ella perece con diluvios e inundaciones. Por tal motivo, las figuraciones simbólicas que se atribuyen a las fuentes y manaderos están preñadas de connotaciones tanto negativas como positivas.

Este valor ambivalente podemos descubrirlo ya en la historia de las danaides que cuenta la mitología griega, condenadas por los dioses a permanecer eternamente llenando con agua un tonel sin fondo, en castigo por el colectivo asesinato de sus esposos<sup>9</sup>. Pues bien, de esta gran cuba o tonel, sita en lo

<sup>8</sup> “Se dice que una mujer está ‘enriá’ o que tiene una *enriaera*, cuando se le suprime el periodo a consecuencia de una mojadura” (Carril 1995, 32).

<sup>9</sup> La misma situación de carencia de aguas con que se inician los relatos de los acueductos de Segovia y Cádiz está presente en la historia de Argos que desencadena el asesinato de las Danaides. El mismo

más profundo de los infiernos y antecedente directo de las 'calderas de Pedro Botero', brota el agua caliente que aflora en múltiples lugares, que por toda la Península Ibérica la toponimia nos recuerda denominándolos Caldas, a los que acudimos en búsqueda de remedio para múltiples males. Por esta razón, no conviene adentrarse en tales lugares sin la guía de quien conozca tales aguas que, siendo malignas por su origen, pueden ser invertidas por el experto en las mismas para sacar del mal bien.

Pero, por la misma razón, resulta peligroso asomarse a pozos y fuentes que no se conocen, ya que no se sabe quien mora en ellos. Así, para alejar a los niños de los pozos, dicen en Sequeros (Salamanca), que no conviene arrimarse a ellos pues el "tío garabato" se esconde en lo más hondo de los mismos. Su acechanza es tan dañina que puede agarrar por el cuello al curioso con su enorme gancho en forma de garfio y arrastrarlo hasta las profundidades. También las fuentes desconocidas pueden esconder peligros. Cuentan en Villar del Ciervo, pueblo salmantino próximo a la frontera portuguesa, que la fuente que cura las verrugas es la misma que puede producirlas en los curiosos. En este lugar, el ritual de curación tradicional consiste en colocar en un pañuelo tantos granos de sal como verrugas se tengan repartidas por el cuerpo. Dicho pañuelo, convenientemente cerrado y envuelto, se ha de lanzar a una fuente sin que nadie tenga conocimiento de ello. Si, con el tiempo, algún curioso que se acercara a la fuente tuviera la ocurrencia de extraer de la misma el pañuelo, los clavos, nombre con el que normalmente se conocen dichas excreciones cutáneas, "se le pegarían", esto es, aflorarían en su piel en tanta cantidad como tuviera el que las ofrendó a la fuente de cuyo cuerpo al instante desaparecerían. En otras ocasiones, sin embargo, es casi necesario mirar a las aguas para curarse. Así decían algunos de los romeros que llegaban a la ermita de Valdejimena, sita en el medianero salmantino-abulense que la única forma de averiguar si una persona tiene la rabia cuando es mordido por un

---

personaje simbólico que en los relatos anteriores será quien desencadene la acción positiva. Si en los narrados el protagonismo recaía sobre una aguadora 'prometida' al diablo o la hija de un rey prometida en desposorio cual trofeo a un forastero, el arquitecto árabe, en esta ocasión son las cincuenta hijas de Dánao quienes contraerán matrimonio. Sufría Argos escasez de agua y Dánao para solucionar el problema ordenó a sus hijas que partieran en todas direcciones en busca del preciado líquido. Amimone, una de las que había tenido con Europa, se quedó dormida en el campo tras larga jornada de marcha. Aprovechando su sopor, un sátiro quiso violarla. La presta llegada de Poseidón en defensa de la joven hizo que no se consumara tal fechoría. En la batalla entre el sátiro, vale decir el diablo en el relato segoviano o el árabe en el gaditano, y Poseidón el tridente del marino golpeó en una roca de la que brotaron al instante tres cristalinos chorros de agua que regaron todo el país. Esta creación positiva, se ve mitigada por lo acontecido durante la noche de bodas las danaides, excepto Hipermnestra que había sido respetada por su esposo, concluyeron con el matrimonio forzado con los hijos de Egipto de forma tan rápida como abrupta: con la daga que Dánao les había regalado, degollaron a sus esposos y luego enterraron sus cabezas en la Fuente de Lerna.

perro es mirar las aguas que, naciendo en el municipio abulense de Martínez, pasan por las proximidades del santuario. Si en las mismas se observaba el reflejo del perro, entonces no hay ninguna duda acerca del contagio. Es más, J. F. Blanco (1987, 57), asevera, tras mencionar prácticas de una decena de pueblos salmantinos que vinculan la imagen sitiada en el medianero inter-provincial con la curación de la rabia, que la creencia de que la Virgen de Valdejimena sana la hidrofobia está muy extendida por las provincias de Ávila y Salamanca.

Ocasiones hay en que los moradores de las aguas oscuras en lugar de utilizar tan expeditivos métodos como los del "tío garabato" atraen a los incautos mediante engaños. Claro ejemplo de ello es lo que aconteció con una de las "Cien doncellas", tributo que legendariamente los reyes cristianos se obligaron a pagar a los musulmanes a cambio de que éstos frenasen sus acometidas cuando ya los primeros se habían refugiado en las montañas asturias. Parece ser que una de estas doncellas invitó a la guardia que las debía llevar hasta la morería a que la acompañaran a despedirse de su madre en lo más intrincado de los Picos de Europa. Al llegar junto a la Fuente de la Ilusión la joven introdujo sus manos en el agua llamando a su madre. De las aguas surgió una anciana que, al instante, convirtió a los moros en corderos. Como ocurre, por cierto, a todos aquellos incautos que quieren llevarse a las mozas sin permiso de sus madres, siempre prestas a salir en defensa de sus hijas.

Cuando, pasado el tiempo, un general musulmán se adentró en aquellos parajes en busca de sus soldados se encontró con la joven que le refirió lo ocurrido. Ambos sellaron un trato: si se eliminaba el tributo de las doncellas, que aún hoy se paga simbólicamente en algunas fiestas de distintos lugares de España<sup>10</sup>, la misma fuente volvería a los soldados a su condición natural. Hechas las promesas, ella cumplió y él no. Por tal causa, la fuente reclamó su parte convirtiendo a la joven incauta en la *xana* de la Fuente de la Ilusión y recordó a cualquier otra joven que la candidez no puede estar presente ante desconocidos ya que, en última instancia, aunque lo pretendan, las madres

<sup>10</sup> En San Pedro Manrique (Soria) tres "móndidas" desfilan con cestos profusamente adornados sobre sus cabezas para recordarlas. Unos cestillos algo más pequeños son portados de igual forma por el indeterminado número de "panbenditeras" solteras que procesiona en Escatrón (Zaragoza). Unas cuarenta "clavarriesas" hacen lo propio en Torremanzanas (Alicante) soportando el peso de unas hogazas de pan de cerca de diez kilos que, en la misa de San Gregorio, será repartido junto al agua del santo para que proteja durante todo el año a sus fieles. Posiblemente el único desfile procesional que en memoria de las aludidas doncellas alcance la centena real de mujeres participantes, sea el que llevan a cabo "las vírgenes" del riojano pueblo de Solorzano cuando portando ramos de flores y vestidas de blanco acompañan a la Virgen de Hermedaña hasta su ermita.

no siempre pueden estar presentes. Y, allí sigue viviendo la joven, acudiendo a los engaños para atraer a algún ingenuo que pueda liberarla. Por eso, en muchas ocasiones, las fuentes aparecen llenas de tesoros que atraen a los codiciosos. Los mismos tesoros que todos contribuimos a acrecentar cada vez que lanzamos una moneda a una fuente o pozo esperando ver como llega a término el cumplimiento de un deseo anhelado. Mientras, ignoramos que con tal material trenzan sus cabellos dorados las hadas de las fuentes.

Así lo atestigua una mujer que, yendo de mañana a misa en el portugués pueblo de Barroso, vio como la Fuente de Salgueiro reflejaba los dorados rayos del sol que despuntaba en el horizonte. Cuando se acercó hasta el manantial, pudo percibirse de que el fulgor no era reflejo ígneo, sino un largo hilo de oro que recubría toda la fuente. Quiso sacarlo todo, pero viendo que no concluía, lo cortó pensando que era suficiente con lo que ya había sacado para hacerse rica. Al instante se oyeron maldiciones del fondo del pozo del hada que allí debió seguir presa por más tiempo.

Como vemos, al igual que ocurre con las *xanas*, las *lamias* vascas, las catalanas *dones d'aigua* o las propias ninfas, el hilo de oro es el propio cabello de los habitantes de las aguas<sup>11</sup>. Pocos hombres son los que han logrado verlas pues habitan en lo profundo de las cuevas de las que brota el agua más cristalina. Algún atrevido, aún a riesgo de quedar por siempre sujeto a sus encantos, ha debido madrugar en la mañana de San Juan, único día del año en que abandonan las grutas para hacer la colada de sus ropas. Así ocurre, por ejemplo, en lo más intrincado de las Quilamas (Sierra de Francia, Salamanca). Dicen los serranos que existe en este monte una cueva de la que brotan todos los ríos y fuentes de la sierra en la que vive una guapísima mora. Tan bella es que quien la mira directamente queda prendado y prendido de sus ojos. Pues bien, se sabe de la existencia de tan misteriosa mujer porque todos los años, en la madrugada de San Juan, se ve en lo alto del monte cómo resplandece la alba blancura de las ropas que tiende al sol. Esta encantada y "hermosísima doncella de cabellos de oro", que guarda otras muchas fuentes en los más recónditos parajes de España, es tan grácil y esbelta como peligrosa: si uno se acerca hasta su morada y bebe de su fuente descubrirá con horror que la cueva ha quedado sin entrada y no puede abandonarse por mucho que se deseé. Así pues, más vale no acercarse a sus dominios. En ese sentido, no parece que sea una mera casualidad el que esta antigua leyenda se reaviva en los años 40 del siglo pasado, justamente cuando la zona fue elegida por

<sup>11</sup> Sobre las múltiples significaciones del cabello, particularmente el femenino, puede verse mi libro sobre la Santa Barbada, (Valencia, 2004a).

numerosos "maquis" para ocultarse y cualquier visitante inesperado podía ser molesto.

En cualquier caso, con estos precedentes, no es extraño que en lugares como Horcajuelo (Ávila) llamen 'infiernos' o 'infiernillos' a esas intrincadas cuevas de las que brota agua pero cuyo fondo permanece en el más absoluto de los misterios, excepto para los mágicos seres que se hacen acompañar de faunas poco convencionales. Es más, a veces, son algunos animales los que pueden con su presencia o ausencia, mostrarnos qué fuentes están protegidas por númenes generosos y cuáles son trampas que esconden peligros ignotos.

En ocasiones, el animal que se adentra en las aguas de la fuente es el desencadenante de todo tipo de desgracias. Así se muestra en el mito fundacional de Navalosa y Hoyocasero del que se ha ocupado Tomé (1996, 425). Cuenta la tradición oral de ambos lugares que hace muchos años hubo una boda en 'Navalvao'<sup>12</sup>. Por motivos diversos, no fueron invitadas a la misma dos familias del pueblo. Junto a la fuente se preparó el convite. En un despiste de quienes cuidaban de la comida, una salamanquesa cayó en la cazuela en que se guisaba la comida nupcial. Como consecuencia de la aparición del animal, la fiesta devino en luctuoso suceso pues todos los comensales resultaron envenenados. Sólo las dos familias no invitadas a tan fúnebres esponsales sobrevivieron al suceso. No obstante, tras el mismo optaron por abandonar el pueblo. Con su marcha, una al este, otra al oeste, dieron origen a los cercanos pueblos de Hoyocasero y Navalosa. Evidentemente esta leyenda fundacional muestra claramente la relación que en el universo mitológico se establece entre la historia que muestra la lógica de los acontecimientos vividos y la metahistoria que los presupone, pues cualquier análisis riguroso de la historia puede mostrar como los tres lugares coexistieron durante un cierto tiempo histórico.

Sea como fuere, hoy día, la fuente sigue siendo elemento central de la fiesta patronal de Navalosa. Ahora bien, tal vez para conjurar algún ignoto peligro, los habitantes de lugar decidieron con buen criterio que, con motivo de la fiesta, de los caños de la misma habría de manar vino y no agua. Por tal motivo, la festividad de Santiago y San Felipe que se celebra en dicha ermita el primero de mayo, se conoce en los contornos con el sobrenombre del "santo del

<sup>12</sup> Navalvado es un despoblado de la provincia de Ávila que se halla hoy día en el término municipal de Navalosa. De lo que debió ser la antigua población que aparece citada en documentos medievales hoy sólo queda la pila bautismal situada en la remozada ermita y la fuente que está en sus proximidades.

vino" o del "santo borrachín". Tal festejo, que las más de las veces concluye con parte del mocerío bañado a su pesar en las aguas del Alberche, desata en nuestra imaginación recuerdos de los embriagadores manantiales de vino del mítico país de Cucaña o del mito que sitúa el Paraíso junto a un melifluo manancial del que brota leche y miel. (Delpech, 1995, 77).

Esta historia que, por otra parte, salvando tamaños y características morfológicas, podemos emparentar con la del monstruo de la Laguna de Gredos, se repite en otros lugares. Así, en las sorianas faldas del Puerto de Piqueras en la Sierra de la Demanda, el relato fundacional incluye la desaparición del pueblo de San Andrés. No era, por tanto, infrecuente oír a las gentes de Almarza repetir entre labios, casi como una oración, que:

"por una salamanquesa se despobló San Andrés,  
que no pase lo mismo en Gallinero y Almarza otra vez".

## 5. FUENTES Y PENSAMIENTO METAFÓRICO

No todos los animales convierten el agua pura en veneno. Los hay que guían a los hombres hasta las fuentes en que ellos sanan. Otros, como el caballo, indican a los esforzados jinetes donde han de hacer su descanso. Eso le ocurrió, por ejemplo, al mítico Roldán que andando el tiempo descubriría la Virgen de la Peña de Francia (Salamanca). Encaminado como estaba en dirección a la Sierra y agotado por el esfuerzo y la poca comida, se empeñó su caballo en detenerse junto a una fuente pestilente cuyas aguas prácticamente le hicieron revivir. Allí sigue la fuente<sup>13</sup> y su olor a huevo podrido, como dicen en Tamames. Por cierto, que bien saben los vecinos de este serrano enclave las bondades de esta agua que si, en general, entona el cuerpo, hace auténticas maravillas cuando de curar herpes se trata. Sus virtudes son tales que, sin abandonar el terreno de lo portentoso, junto al caño, la marca de la herradura que dejó el noble bruto de Roldán sigue estando presente para reforzar la creencia. Misma marca, por cierto, que dejaron los caballos junto a la fuente de la que bebieron los Siete Infantes de Lara en pinariegas tierras burgalesas.

Más fructífera parece ser la fuente de Valdelaguna, también en la provincia de Burgos. En este caso, la fuente del pueblo aparece nítidamente asociada a un ritual de fertilidad pues, apuntan los vecinos de este enclave serrano,

<sup>13</sup> La ubicación de la fuente ha sido ligeramente modificada por mor de los arreglos que precisan las modernas vías de comunicación.

los vasos de la misma que bebieren las recién casadas al salir del desposorio, se convertirán con el transcurrir del tiempo y el matrimonio en igual número de hijos (Roque, 1986, 115). Cabe decir al respecto de este rito que cuando los varones del pueblo casan fuera, se cuidan mucho de, una vez contraído matrimonio, traer a sus recién desposadas hasta la fuente del pueblo para que beban de sus milagrosas aguas. Como es notorio, la interiorización ritual no es una cuestión que afecte exclusivamente a las mujeres del pueblo. Las 'forasteras', habiendo bebido de las mismas aguas que las del pueblo, se convierten *de facto* en mujeres del lugar en un ritual que cumple tres funciones diferentes. Por una parte, el ritual de fertilidad se convierte en ritual de pasaje al propiciar la adopción de la nueva condición por parte de las recién llegadas. Pero, por otra, si el foco de nuestro interés deja de iluminar a las protagonistas directas para centrarse en la silenciosa y atenta participación de los varones que han casado fuera, la libación simbólica debe vincularse a la expiación que han de cumplir para que el 'orden natural' se restaure tras el despropósito que supone que, habiendo solteras en el pueblo, busquen sus esposas en otras tierras. Las aguas que manan a través del tronco hueco de un roble en esta fuente son bebidas por mujeres en calidad de intermediarias de la comunidad. Es la totalidad del pueblo la que se ve concernida por el rito porque la realización precisa del mismo es el garante de la continuidad simbólica del pueblo.

Con todo, la potencia fertilizante de estas aguas no alcanza la que tienen las famosas que vierte el manantial de Santa Casilda en las proximidades de Briviesca (Burgos). Según indican las que hasta este manantial llegan, bebiendo sus aguas todos los males exclusivos de la mujer sanan. Esta creencia tiene su anclaje en la historia de la vida de Santa Casilda. Cuenta la devoción popular que Santa Casilda era una de las hijas de un toledano rey moro que se vio aquejada por la enfermedad del 'flujo continuo'. Con objeto de solucionar su desarreglo, la mujer inició una peregrinación por diversos lugares. Un caluroso día veraniego, sofocada como estaba por el calor, Casilda se adentró en las aguas del Lago San Vicente. Tras más de tres años de peregrinaje, observó sorprendida que al instante y de manera milagrosa su dolencia había quedado erradicada. Como era de esperar, Casilda se quedó a vivir en las proximidades de las aguas construyendo una ermita en cuyo trabajo fue ayudada por los mismos ángeles<sup>14</sup>.

La historia de esta mujer, como la de otras muchas santas locales, responde a un claro patrón en el que se interrelacionan la pertenencia a la comunidad

<sup>14</sup> Una interpretación acerca de la historia de Santa Casilda puede verse en M.A Roque (1986), O. Calavia (1988) y Tomé (1996).

y la santidad. Como hemos visto, Casilda no era originaria de la localidad en la que finalmente se quedó a vivir. Era de fuera. El mensaje de la historia, dirigido a las mujeres de la comarca de la Bureba, aparece así nítido: si quieras ser considerada de dentro, de aquí, esto es, si quieras tener buena 'fama' entre los vecinos y ser, por tanto, respetada, debes inexcusablemente observar los mismos comportamientos que tuvo Casilda cuando se hizo de aquí. O dicho de otra forma, si no adoptas una vida de santidad será lo concupisable, lo corporal, lo que domine en ti y, por consiguiente, no serás considerada vecina del lugar. Esto es, en la vida de Santa Casilda podemos encontrarnos con un conjunto de oposiciones duales que se sintetizarían en las dos siguientes: dentro (ser de aquí) :: fuera (no ser de aquí), y arriba (espiritual) :: abajo (corporal). Obviamente ambas desarrollan otras, pues la oposición espiritual/corporal nos muestra cómo el cuerpo de la santa se convierte en una representación topográfico espiritual. Mientras en Casilda domina lo corporal no es santa. Por tal motivo, sus acciones tienen lugar 'abajo', en el lago. Pero, una vez que pasa a ser de aquí, de la comunidad, entonces ya puede ser tenida por santa pues en ella domina lo de 'arriba'.

Antes de seguir adelante, convendría recordar que Lakoff y Johnson en su obra *Metaphors We live by*, traducida como *Metáforas de la vida cotidiana* (1986) han llevado la dualidad 'arriba-abajo' mucho más allá, mostrando que es una "metáfora de espacialización" que orienta gran parte de la vida cotidiana de las personas identificando el término 'arriba' con la felicidad (subir la moral, estar en las nubes), lo consciente (levantarse), la salud (estar en la cima), la fuerza (estar en la cumbre), lo más (crecer), el *status* elevado (subir en la escala social), lo bueno (alta calidad), lo virtuoso (tener pensamientos elevados) y lo racional (el control sobre...). Por contra, el concepto 'abajo' nos remite a la tristeza y la depresión (estar hundido, por los suelos), lo inconsciente (hundirse en un profundo sueño), la enfermedad (caer enfermo), la debilidad (estar por debajo), lo menos (disminuir), el *status* bajo (clases sociales bajas), lo malo (estar en el punto más bajo), el vicio (golpes bajos, rebajarse) y lo emocional (no se sobrepuso...). Es decir, estos autores ponen de manifiesto cómo parte de la estructura categorial con la que nos enfrentamos a nuestro cotidiano vivir es expresada metafóricamente porque, justamente así pasa desapercibida dicha estructuración en la que un complejo sistema de conceptos se organiza. Si las metáforas orientacionales dentro de las que se expresa la dualidad arriba-abajo sirven básicamente para organizar un sistema de conceptos en relación con otro sistema conceptual diferente, por ejemplo el moral, el dominio de lo espiritual aparecerá en el relato de Santa Casilda que sustenta la práctica mencionada reflejado, por una parte, en el retramiento del flujo y, por otra, en la construcción de la ermita en el lugar más elevado de la comarca. Con ello se ratifica lo que he dicho más arriba respecto del simbolismo como sistema cognitivo y que, por cierto, no se

aleja en exceso de la idea del mismo Lakoff (1987) quien insistió en que las metáforas, más que figuras literarias, como indica todo filólogo que se precie, son un modo de pensamiento.

Pues bien, en esta narración, como es notorio destinada a perpetuar la dominación masculina merced a los procesos de mimesis que pretende generar en las mujeres que la escuchan, el agua de los lagos de Santa Casilda y San Vicente es el elemento central. Es decir, si es posible establecer las permutaciones de oposiciones que posibilitan la asignación de significados a cada uno de los sintagmas narrativos es porque existe un elemento, el agua, que permite una doble inversión desde un punto de vista formal. La mujer de fuera pasa a ser de dentro tras bañarse en el lago. La mujer se convierte en santa en contacto con el agua con lo que se cumple lo que en otro lugar escribió, tras analizar los martirios de diferentes santas de los inicios del cristianismo, que "los términos *santidad* y *femineidad* son antitéticos: no se puede ser mujer y santo simultáneamente". (Valencia 1998, 358).

En este caso, junto al reforzamiento de la identidad local, la narración busca la sanción simbólica que se pretende dar al dominio masculino. Por dicha razón, las aguas de Santa Casilda se destinan fundamentalmente a las mujeres que ignoran que al tomarlas perpetúan su posición subordinada. Tal subordinación social se acentúa aún más cuando observamos que el milagro que hoy día sigue haciendo el manantial de la santa es convertir en madres a las estériles. Con ello, se refuerza el mensaje que pretende hacer los términos de '*madre*' y '*mujer*' sinónimos para, más allá de la semántica, propiciar una situación en la que éstas sólo puedan aspirar a la maternidad. El ritual por el cual se solicitan a la santa los hijos refuerza aún más esta creencia. Si las mujeres desean tener una hija, deberán lanzar a las aguas un fragmento de una teja. Así, la niña cuando nazca ya sabrá que su lugar es la casa, bajo las tejas, pues la teja es símbolo del hogar. Otro es el destino del varón. Para que nazca un niño también hay que lanzar al agua una piedra. Pero, en esta ocasión, no una teja, sino un canto como los que hay en cualquier río o camino. Porque ese es el destino del niño, andar los caminos. El ritual, aparentemente neutro, como la leyenda en que se basa, se muestra así como instrumento de dominación más real que simbólico al contribuir de manera decidida al mantenimiento de las desigualdades de género.

## 6. PRADOS, FUENTES Y CONFLICTOS EN LAS SERRANÍAS ABULENSES

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<sup>15</sup> porque este tipo de análisis, nos ofrece una perspectiva diferente para comprender las sociedades a partir de la divinidad de las aguas.

Puede resultar así menos llamativo que existan pozos en el interior de algunas iglesias, como ocurre en la ermita de la Virgen de la Vega de Piedra-hita, fuentes en las proximidades de tantas otras o que, incluso, una de ellas se llame Nuestra Señora de las Fuentes.

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, Chamarín o Solana, desde Ortigosa a Gallegos de Sobrinos, Hurtumpascual y Manjabálago, no queda serrano sin asistir a la romería.

El verde de la pradería contrasta con los rojos y amarillos de los danzantes. En medio de la abigarrada muchedumbre se observan dos espacios vanos en los que destacan sendas imágenes berroqueñas de la Inmaculada Concepción. Se trata de dos fuentes casi gemelas que dan nombre a la ermita y a la imagen que en ella mora. Cada una con sus dos caños bajo el nivel del terreno circundante. Los pasos de las escaleras que descienden hasta los pilares en que el agua se deja caer se llenan de gentes que acuden a estas aguas a las que se atribuyen todo tipo de bienes. Casi un metro y medio más arriba, la imagen de la virgen permanece hierática desde hace más de doscientos cincuenta años como lo recuerdan las inscripciones que en cada manantial están labradas a los pies de la misma.

<sup>15</sup> César Morán interpretaba la expresión *Aquis eltésibus* existente en una lápida romana que halla en los Baños de Retortillo como 'a las aguas del Yeltes' indicando así el nombre de "la divinidad a quien se consagra el ara en acción de gracias, en cumplimiento de un votum = voto".

Y, sin embargo, este plácido ambiente de cuando en vez escucha una voz más alta que otra. Cuando la tarde avanza y los fluidos etílicos comienzan a dejar sentir su presencia en los romeros, siempre hay alguno que recuerde viejas rencillas. La propia multitud acalla las voces. Pero no siempre fue así. Todavía hace cuarenta años, ocasiones hubo en que la fuerza pública debió separar a grupos de mozos. Una característica dominaba estos conflictos que ya no afloran pero siguen latentes: un grupo de los pendencieros era de Muñana, el otro de Grajos. La rivalidad entre estas dos localidades se remonta a varios siglos. Muñana pasa por ser uno de los pueblos más ricos del Valle Amblés que tiene a los de Grajos, hoy San Juan del Olmo, por pueblo de serranos no muy ricos. Y, sin embargo, como era común a todos los pueblos de la Sierra, la complementariedad de agricultura y ganadería permitía una vida austera en condiciones duras pero asumibles. Por contra, la fértil llanura del Valle Amblés por cuyo fondo corre el Adaja siempre se dedicó a la labor. En los años de buenas cosechas, el resultado económico era ciertamente enviable. Sin embargo, las sequías prolongadas, las pestilencias cotidianas hasta bien entrado el XVIII hacían que, en ocasiones, las malas cosechas se tradujeran en hambrunas. La inexistencia de pastos impedía contar con el complemento derivado de la ganadería. Por tal motivo, los vecinos de Muñana, como los de otros lugares del Valle Amblés, siempre quisieron tener jurisdicción sobre los montes de la Sierra. Así, los pastos que circundan la ermita de Nuestra Señora de las Fuentes en los que el afloramiento de aguas permite un perpetuo verdor incluso en las épocas de mayor estiaje, fueron motivo de continuo conflicto. De los mismos da cuenta una inscripción que se encuentran en el dintel de la puerta principal del ayuntamiento de Muñana y que dice:

Entre Muñana y Grajos ubo plei  
to sobre pastos comunes. Y legno  
Muñana. Se trajoejecutoria.  
Año de 1726.

Fue precisamente en dicho año cuando se fijaron definitivamente los límites entre las dos localidades. Gran parte de la cuerda de la Sierra, incluyendo la dehesa que se prolonga desde el Castrejón hasta la Sierra de Balbarda pasando por el Puerto de las Fuentes, fue a parar a la jurisdicción municipal de Muñana. Pero la ermita y el cuidado de la Virgen con las dos fuentes que dan origen al río Almar, quedaron en manos de los de San Juan del Olmo. Es decir, como en muchas otras ocasiones, los pleitos por la Virgen de la Fuentes sirvieron básicamente para focalizar otros que de haberse expresado directamente hubieran tenido consecuencias mucho más negativas.

Durante el duro invierno cuyas nieves a menudo obligaban a cortar la carretera que transcurre por el puerto de Nuestra Señora de las Fuentes, el templo permanece cerrado y las visitas al mismo escasean. Sin embargo, los primeros rayos del sol que surgen del oriente y se proyectan hasta la ermita siempre encuentran flores en el pequeño ventanuco cerrado con forja férrea que sirve de morada a una pequeña imagen de madera de la Virgen. El tránsito se torna dificultoso por una carretera en la que el hielo no desaparece de alguna de las curvas durante todo el invierno. Pero, todo aquél que traspase el cerro podrá observar como la mirada atenta de esta imagen exterior de la ermita parece extender su manto protector por encima de los hielos y las nieves pacificando la lucha entre dos pueblos por el control de los pastos.

Esta legendaria historia nos conduce, una vez más, a una focalización simbólica de conflictos mundanos, como los deslindes surgidos en los pueblos a consecuencia del amojonamiento. Si notoria es en el caso de la Virgen de las Fuentes, no menos lo era en el de la desaparecida ermita de San Martín en la Serrota, la que se contaba en su día del escarpado Risco de la Ermita, de la que sólo el topónimo queda, sito entre Encinares y La Horcajada, localidades de la comarca de Barco de Ávila, la de la Virgen del Cubillo, que define límites interprovinciales, la de Chilla, en Candeleda, en la que entran en disputa tres actuales comunidades autónomas diferentes (Castilla y León, Extremadura y Castilla La Mancha) o con escasas variantes, repartida por todas las áreas montañosas de la provincia de Ávila. En tales ocasiones, la providencial aparición de una imagen, generalmente de la virgen, sanciona simbólicamente los acuerdos administrativos a los que, previamente, los hombres han llegado.

Si a la fuente de la Virgen de Chilla o a la del pozo de la Vega de Piedrahita se atribuyen todo tipo de bondades, con independencia de la composición química de las aguas, la vinculación de las fuentes con la Virgen o algunos santos, nos muestra que el valor que los habitantes de sus proximidades supera con creces el meramente productivo. Su inserción en mundos simbólicos complejos obliga a ir siempre más allá y no permanecer en la superficie de un conjunto de creencias que, las más de las veces, tienen que ver tanto con aspectos directamente productivos como con otros relacionados con la organización social. Es decir, las prácticas religiosas relacionadas con las fuentes consideradas milagrosas propician un modo de pensamiento, y no, como frecuentemente se indica, al revés. Justamente por ese motivo hay que ver las fuentes milagrosas desde una perspectiva mucho más amplia que incluya elementos propios del entorno cognitivo y, simultáneamente, del operativo<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Tomo la distinción entre entorno cognitivo y entorno operativo de Roy A. Rappaport (1979 y 1987).

Cuando tal empeño se acomete, se observa que los canales no sólo llevan agua, sino conflictos más mundanos. Y no sólo del medio rural. Recuérdese, por ejemplo, lo que acontece con dos vírgenes rur-urbanas asociadas, de algún modo, al agua como son la de Sonsoles en Ávila y la de La Salud en Salamanca. En el caso abulense, la asociación, no siempre armónica entre el campo y la ciudad –sobre la que no voy a explayarme pues ha sido perfectamente analizada en su complejidad por María Cátedra (2001), a la que remito para todo cuanto aquí no enuncio– se mantenía desde hace varios siglos a través de la competencia simbólica entre la Virgen de la Soterraña, la ciudadana, y la de Sonsoles, la campesina. Esta competencia se mueve por caminos muy variados para probar cuál es más. Uno de ellos tiene que ver con el alargamiento temporal del culto para remontarlo hasta los orígenes de la cristiandad, o más aún si se puede. Como ya he indicado en otro lugar (Valencia 2004 a) la demostración de la continuidad histórica de un determinado culto, especialmente en aquellos en que ha habido algún tipo de duda respecto de su legitimidad ortodoxa, ha sido exhibida en numerosas ocasiones tanto para dotarle de mayor prestigio como para garantizar la validez canónica de éste. Pareciera que la antigüedad quisiera ser tomada como sinónimo de veracidad y trascendencia, así como de importancia. Sin embargo, aunque pudieran deducirse ciertas secuencias históricas relativas a la habitabilidad en determinados espacios, lo cierto es que, hasta el momento, las investigaciones de carácter arqueológico no han podido demostrar más que la antigüedad del culto es forzada por determinados intereses muy posteriores al inicio del mismo.

En cualquier caso, poco es lo que se conoce a ciencia cierta acerca del origen del culto a esta virgen morena y las leyendas fundacionales se superponen envolviéndola en numerosos relatos legendarios que, en no pocas ocasiones, la relacionan con un manantial tan portentoso que, supuestamente, fue venerado en pagano culto antes de transformarse en Fuente del Sol (*Fons Solis*), etimología tan popular como imaginativa y que bebe, en parte, del aspecto “culto” que algunos historiadores modernos quisieron dar a la historia para hacerla más creíble. No obstante, esta sacralización del culto a la fuente del sol contrasta con otros relatos igualmente legendarios que se retroalimentan de día en día<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Entre las más conocidas se encuentra la que pretende remontar la erección de la ermita al siglo XI en época de míticos combates con los musulmanes –a los que otros reyes pagaron cien doncellas–. En dicha época, debido a los ataques esperados, en particular en áreas de frontera, hubo un tráfico intenso de reliquias –no mayor por cierto del que hubo en plena modernidad– que eran trasladadas hacia más seguros lugares. Así, parece que cristianos cordobeses decidieron llevar los restos de San Zoilo que custodiaban en la ciudad califal hacia las norteñas tierras palentinas. Una providencial escala en las proximidades de Ávila hizo que el lugar donde pararon pasara a llamarse como el santo que allí descansó: San Zoilo. La ermita que posteriormente se levantaría en el lugar llevaría su nombre que,

De cualquier forma, tradiciones y leyendas que hoy siguen acrecentando de día en día, se entremezclan con reposados datos de investigadores generando unos relatos que hacen imposible no acudir a un pasado de carácter mítico para explicar el culto.

Dicho carácter se acrecienta cuando observamos que, en parte, el mismo se ha desarrollado por oposición a otras figuras relevantes como la Virgen de la Soterraña o Santa Teresa. No entrará a hablar de la relación entre la Santa y la Virgen de Sonsoles porque poco puede añadirse a lo ya dicho por María Cátedra (2001), pero sí pueden destacarse, en relación con el propósito que guía este artículo algunos de los contrastes que aparecen en relación con la plenamente ciudadana Soterraña cuyo culto se halla en la única iglesia de la ciudad que le disputa la primacía a la Catedral. La oposición entre ambas puede presentarse de forma sintética en el siguiente cuadro:

Nombre	Virgen de la Soterraña	Virgen de Sonsoles
En qué espacio aparece	ciudad	campo
Dónde aparece	basílica junto a la muralla	arbustos en una alameda
A quién se aparece	nobles	pastores
De qué color es la imagen	blanca	morena

Este conjunto de dualidades explica, parcialmente, por qué el culto y la devoción a Nuestra Señora de Sonsoles se extendió rápidamente y aún hoy continua. La lucha cotidiana entre el pueblo llano y la nobleza, entre los menos favorecidos y los más de la ciudad, halló pronta continuidad simbólica. Siglos después, muchas son las cosas que han cambiado, pero la disputa permanece latente. Ciertamente, la mayoría de los fieles de la Basílica de San Vicente lo son también de Sonsoles. Sin embargo, aquélla sigue siendo la parroquia más poderosa de la ciudad, en tanto que la multitud de peregrinos que a diario y, especialmente en los festivos, acude a ésta pertenece a los barrios que

con el tiempo, mudaría en San Zoles (o Sant Çoles) antes de convertirse definitivamente en Sonsoles. Claro que pudo ser de otra forma, porque, como alguien me contó a la puerta de la ermita, ésta lleva el nombre de un ermitaño de nombre Zoiilo (o Zoles) que, viviendo en el dicho lugar, nunca fue reconocido por la jerarquía eclesiástica como santo aunque como tal era tenido por sus vecinos.

en su día fueron arrabales de la ciudad o bien directamente a alguno de los pueblos sobre los que la Virgen extiende su manto protector. Es más, las ofrendas que se hacen a lo largo del mes de octubre –tanto la “grande” como la “chica”– ponen de manifiesto esta vinculación de Nuestra Señora de Sonsoles con el ámbito de la ruralidad que defiende la Cofradía de la Sierpecilla, que ampara a catorce pueblos, o la del Valle Amblés, que reúne a otros tantos. Sólo dos islas aparecen en esta imperfecta circunferencia de 28 poblaciones: La Colilla, que tiene cofradía propia a pesar de estar en el Valle Amblés, y Ávila que, no obstante, acude en masa hasta la ermita en el mes de julio para celebrar la fiesta de la Visitación de Nuestra Señora. Con tal ocasión, pareciera que la ciudad sale de sí y vuelve al campo recorriendo la legua que separa la ermita de las murallas.

La ceremonia religiosa y la visita al santuario, señala María Cátedra (2001, 119) tienen un tanto de vuelta al campo del que se ha emigrado: “los campesinos llevan años emigrando a la ciudad, algunos por trabajo, otros para pasar lo más difícil de los crudos inviernos en las más confortables viviendas ciudadanas. Al mismo tiempo los ciudadanos han recorrido el camino inverso al habilitar viejas construcciones rurales para sus viviendas permanentes o de fin de semana. La Virgen de Sonsoles ejemplifica a tantas madres rurales que han visto tener que abandonar la tierra pero que vuelven finalmente a ella”. Por ello son los representantes de los barrios que fueron receptores de campesinos, como Las Vacas o San Nicolás, los que llevan la voz cantante. Los “mozos de las Vacas” adquieren un especial protagonismo cuando Nuestra Señora de Sonsoles debe ir a la ciudad. La bailan por el camino hasta Ávila, la pasean, si es preciso, por las distintas iglesias y barrios extramuros abulenses. La izan, la hacen girar, al ritmo de la música de la gaita y el tambor. El campo urbanizado, el campesino emigrado, vuelve a pisar la tierra labrada camino de Sonsoles. Cuando la Virgen, patrona de Ávila y su tierra, entra en la catedral, el campo ha tomado la ciudad, los barrios se han adueñado simbólicamente del centro religioso que, por antonomasia, representa a la iglesia oficial. La disputa entre las ciudades de dentro y fuera de la muralla prosigue en el tiempo. Y eso ocurre cuando el campesino necesita agua. Cuando la sequía amenaza de tal modo que el agua perentoria sólo puede ser traída por la Virgen. Entonces, paradójicamente (Cátedra 2001, 88), los campesinos se llevan la Virgen rural a la ciudad. Por mucho que el Patronato lo desee o que alguno de los cofrades crea su conveniencia, sin la petición campesina no ha lugar a la procesión pues es ésta la que pone en marcha un dispositivo simbólico en el que aparecen continuas marcas que deben ser refrendadas en los momentos adecuados. Una vez que la demanda está formulada deben dar su consentimiento las cofradías de la Sierrecilla, del Valle Amblés, de La Colilla y el propio Patronato de la Virgen.

Cuando tras superar todas esas marcas, incluida la ya olvidada Fuente del Soplo, la Virgen, acompañada del pueblo, franquea las puertas de la ciudad amurallada, la lucha simbólica, contrapunto de la cognitiva, se inclina a favor de los menos poderosos. Cuatro simbólicas barreras concéntricas, de las que la muralla es sólo la última, cuatro puertas traspasadas por los labradores y la gente de los arrabales, son las pruebas que se han de superar para ser de la ciudad, para ser de "dentro". Para llegar "arriba" conforme el conjunto de metáforas orientacionales a las que antes me referí; ese "alto" lugar donde, en paradoja nominal, está siempre la nobiliaria Soterraña. Con ello, se llega a la simbiosis rur-urbana completa que supone la paradoja de que "un símbolo tan de dentro está fuera" (Cátedra 2001, 116).

Queda, no obstante, una última cuestión que solventar en relación con este traslado a la ciudad en busca del agua para el campo. Existen dos imágenes diferentes de la Virgen. Una, llamada la "primitiva" (o la "auténtica"), que no sale de la ermita. Otra más nueva que es la que se procesiona y cuyo nombre es, precisamente, la Virgen de las Aguas. La primera no sale porque, como en tantas otras imágenes que tienen que ver con forjas identitarias, se niega a pasar más allá de un determinado punto, en este caso el río. La otra más nueva, lleva el nombre de las Aguas no sólo porque se saque para tal menester, si no porque evoca a otra ermita que con tal nombre recibía a quienes a pie llegaban a la ciudad. De esta ermita hoy quedan unas exigüas ruinas en una rotonda en construcción en medio de los nuevos desarrollos urbanos de la ciudad. Pero es recuerdo de que el límite simbólico de la misma estaba ya marcado por una imagen virginal dedicada a las Aguas antes de que la de Sonsoles tuviera nuevos usos que trascienden con mucho lo religioso<sup>18</sup>.

El caso salmantino, en el que no voy a entrar por razones de espacio, no es muy diferente. La disputa entre el campo y la ciudad se canaliza aquí a través de la competencia entre la Virgen de la Vega, ciudadana, y la campesina de la Salud. Hoy día, la romería de La Salud, nombre con el que se la conoce, sigue ampliando el número de sus devotos haciendo necesario que los días de la fiesta se incrementen. Pero hubo un tiempo en que La Salud sólo era fuente. Escondida tras las paredes del cementerio salmantino, muchos eran los que aprovechaban el mismo camino que después utilizaría el ferrocarril para hacer acopio de estas aguas ferruginosas que manaban de entre flacas y enrojecidas tierras.

<sup>18</sup> Entre los que no son menores el deportivo-saludable que ha hecho que no pocas personas hablen de la "Cofradía del colesterol" lo que supone, según Cátedra (2001, 119) recuperar la protección de la Salud como una de las funciones primordiales que tenía asignada la imagen, o, simplemente, disfrutar de un día de campo aprovechando las instalaciones de la cafetería y restaurante abiertos en el recinto.

Si arcana es la ‘fuente del sol’ que, dicen, da nombre a Sonsoles, no lo es menos la salutifera salmantina. Cuenta la leyenda que por estos campos ahora llenos de viviendas recién construidas habitó antaño una ninfa de nombre *Salus* contra la que no pudieron los que cristianaron el lugar<sup>19</sup>. Aunque no se olviden a los protectores númenes primigenios, parece, así lo cuenta la mitología popular, que de ninfa pasó a Virgen y de *Salus* a Salud. Pronto los enfermos que acudían a estas fuentes que dejan caer lentamente el agua hacia el Tormes hicieron que la Virgen tuviera su correspondiente ermita. Con el paso del tiempo aquella primitiva ermita fue abandonándose hasta que de la misma quedó sólo el recuerdo. La imagen que en ella se veneraba se trasladó al otro lado del río, y hoy sigue en Tejares compitiendo y superando, a decir de muchos, a la patrona capitalina.

No menos milagrosa es, volviendo al medio rural abulense, la fuente de El Parral, en la transición de La Moraña a la Sierra abulense. Protegido por la Ermita de Nuestra Señora de El Parral de la que parece brotar el agua, tiene este pueblo un venero que mira hacia el río Zapardiel. Los más le atribuyen a estas aguas santificadas por la Virgen el poder de curar herpes y todo tipo de heridas de la piel. La fuerza con la que el agua brota es tal que parece que los dos anchos caños que tiene hubiesen entrado en conflicto por ver cual otorga más bien. La mayoría de los modernos peregrinos se agacha y aparta una canaleta metálica que convenientemente dispuesta hace que las aguas no se pierdan y se encaucen hasta las próximas huertas que, por lo demás, no son ni mejores ni peores que otras del pueblo. Rellenos los depósitos móviles, mucho plástico de por medio, el canalón vuelve a su ubicación y el sonido vuelve a cambiar: el golpe del agua contra la piedra deja de sonar seco para convertirse en repique contra el latón. Tal vez fuera esta fuente la que inspiró una cancioncilla que Marazuela recogió por estos pagos y que se principia diciendo:

Con el agua de la peña  
se cría la resalada;  
vente, vente morenita,  
a la peña a beber agua.

No muy lejos de este lugar, por cierto, se encuentra la conocida en la comarca como “Fuente de los Frailes” en la que tenía por costumbre parar a

<sup>19</sup> Se trata posiblemente de la misma divinidad vetona que aparece nombrada como *Salus*, diosa de la fortaleza y la salud corporal, en diversa epigrafía en los Baños de Montemayor (Cáceres) y otros lugares de la misma provincia como Robledillo de Trujillo y Santa Ana de Trujillo. Se tiene también referencia de una *Salus Bidiensis* en Montánchez (Cáceres) que aparentemente cumplía con las mismas funciones. Sobre el rol que jugaba esta diosa dentro del panteón vetón puede verse Sánchez Moreno (1997).

almorzar San Juan de la Cruz. Quién sabe si fue su inspiración la que le hizo escribir:

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

En suma, más allá de las referencias amnióticas y bautismales, a las que se refieren autores como Mircea Eliade (1983), este somero recorrido que hemos efectuado por los habitantes de las fuentes, nos muestra, en primer lugar, que las mismas no son consideradas objetos neutros de la naturaleza. Por otra parte, se hace preciso reiterar que tales creencias no son fruto de una mentalidad "primitiva" o "infantil" sino que responden a un determinado ordenamiento simbólico que está vinculado a unas prácticas sociales que, a su vez, se ligan a intereses no siempre explícitos. En este sentido, mi punto de partida incluye parcialmente una consideración de los relatos legendarios y otros textos de tradición oral, como mapas cognitivos del entorno social (Tomé, 1998, 279). Desde esta perspectiva, hay que reconocer que las fuentes, pozos y otras construcciones asociadas al agua, suponen hitos de especial relevancia en dichos mapas. Éstos, a su vez, se comportan como esquemas culturales susceptibles de ser traducidos en función de la experiencia individual. El recurso a lo simbólico se genera por cuanto la representación conceptual del objeto no ha podido ser construida correctamente debido a la ausencia de conocimientos precisos que permitieran interpretar el hecho con el que nos enfrentamos. Esto es, nos hallamos en un contexto en el que opera un dispositivo simbólico que "tiene por *input* el *output* defectuoso del dispositivo conceptual" (Sperber 1988, 172). En suma, la explicación de la significación de los símbolos ligados al agua no puede atender a significados invariantes fruto de un código inconsciente o religioso, como algunas veces se ha postulado desde teorías afines a supuestos próximos al psicoanálisis o a otras que vinculan lo mítico exclusivamente a lo religioso, pues la misma está sujeta a múltiples variaciones surgidas tanto de determinadas orientaciones culturales como de situaciones particulares. En ese sentido, más que interpretar símbolos a partir de contextos determinados, su análisis puede y debe reorientarse para que el conjunto de los símbolos nos informen acerca de los contextos en que se producen.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARROJO, Pedro. 2001. "Problemática de la gestión del agua en regiones semiáridas", en Pulido, Antonio, José M. Calaforra y Pablo A. Pulido (Eds.) *Problemática de la gestión del agua en regiones semiáridas*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. Págs.63-72.
- BLANCO, Juan Francisco. 1987. *Medicina y veterinaria populares en la provincia de Salamanca*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional. 2<sup>a</sup> ed.
- BETTELHEIM, Bruno. 1999 [orig. 1975]. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona: Crítica.
- BOURDIEU, Pierre. 1985. *Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CALAVIA, Óscar. 1988. "Sobre la mujer simbólica. Imágenes y santuarios", en DÍAZ VIANA, Luis. (Coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona: Anthropos. Págs. 219-258.
- CARRIL, Ángel. 1995. *Hojas folclóricas del Centro de Estudios Salmantinos*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional.
- CÁTEDRA, María. 2001. "La ciudad y su tierra. La Virgen de Sonsoles", en *Revista de Antropología Social*, 10. Págs. 71-21.
- CHRISTIAN, William A. Jr. 1990. *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid: Nerea.
- DELPECH, François. 1995. "Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica", en González Alcantud, José A. y Antonio Malpica Cuello, (Coords.): *El agua. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona: Anthropos. Págs. 61-86.
- DESCOLA, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Descola, Philippe y Gíslí Pálsson (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- DÍAZ, Luis. 2003. *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC.

- DOUGLAS, Mary. 1991 [orig. 1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI. 2<sup>a</sup> ed.
- DOUGLAS, Mary. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- ELIADE, Mircea. 1983. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: 5<sup>a</sup> ed.
- LAKOFF, George. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: Chicago University Press.
- LAKOFF, George y Mark JOHNSON. 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- FRAZER, James G. 2003 [orig. 1890]. *La rama dorada*. Madrid: F.C.E. 12<sup>a</sup> reimp.
- LEACH, Edmund. 1989. *Cultura y comunicación. La lógica de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LLAMAS, Manuel R. 2001. "El agua como elemento de cohesión social", en Pulido, Antonio, José M. Calaforra y Pablo A. Pulido (Eds.). *Problemática de la gestión del agua en regiones semiáridas*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. Págs. 73-88.
- MORÁN, César. 1990. [Orig. 1926]. "Los baños de Retortillo", en MORÁN, César. *Obra etnográfica*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional. Tomo I. Págs. 101-150.
- PALERMI, Ángel. 1990 [orig. 1957]. "Oriente y occidente, o sobre la heterogeneidad de la historia", en Palerm, Ángel. *Méjico prehispánico. Ensayos sobre evolución y ecología*, México: CONALCULTA. Págs. 19-36.
- RAPPAPORT, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, Cal.: North Atlantic Books.
- RAPPAPORT, Roy A. 1987 [Orig. 1968)]. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- ROQUE, M. Ángels. 1986. "El vino y el agua. Ritos de pasaje en la Sierra de la Demanda burgalesa", en DÍAZ VIANA, Luis. (Coord.) *Etnología y folklore en Castilla y León*, Salamanca: Junta de Castilla y León. Págs. 109-120.

- SÁNCHEZ MORENO, E. 1997. "Aproximación a la religión de los vetones: Dioses, ritos y santuarios", en *Studia Zamorense*, 2<sup>a</sup> Etapa, IV. Págs. 115-148.
- SPERBER, Dan. 1988. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos.
- TOMÉ, Pedro. 1996. *Antropología ecológica. Procesos culturales de adaptación en el Sistema Central*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- TOMÉ, Pedro. 1998. "Dioses, hombres, animales y plantas en la etnoecología americana: encuentros en una sociabilidad sutil", en Espina Barrio, Ángel. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Págs. 267-282.
- TOMÉ, Pedro. 2004. "Ecología cultural y procesos económicos en la conformación de las regiones culturales", en *Primer Foro Regiones Culturales, Culturas regionales*. México: CONALCULTA. Págs. 51-66.
- TYLOR, Edward B. 1891 [1871]. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso. 2 vols.
- VALENCIA, M. Ángeles. 1998. "Santa Paula Barbada o el precio de la emancipación", en Espina Barrio, Ángel. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Págs. 347- 364.
- VALENCIA, M. Ángeles. 2003. "Más allá de lo legendario. Una aproximación a las leyendas", en Logo. *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación* nº 4. Págs. 207-215.
- VALENCIA, M. Ángeles. 2004 a. *Simbólica femenina y producción de contextos culturales. El caso de la Santa Barbada*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- VALENCIA, M. Ángeles. 2004b. "¿Son las barbas de Santa Paula una estructura lógico-matemática?", en *Cuadernos Abulenses*, nº 33: 123-152.
- WITTOGEL, Karl. 1966. *El despotismo oriental*, Madrid: Guadarrama.