

HAGIOGRAFÍA Y PAISAJE: LA INVENCION DE LOS SANTOS MÁRTIRES VICENTE, SABINA Y CRISTETA EN LA SIERRA DE SAN VICENTE (TOLEDO)

PACHECO JIMÉNEZ, César
Arqueólogo e historiador

La relación entre el paisaje y los referentes mentales del universo humano son bien conocidos, y a nadie se le escapa la evidente solvencia que existe a la hora de interpretar los procesos de asentamiento de cultos y devociones religiosas en el territorio. Veremos cómo se produce esto en el caso de la Sierra de San Vicente.

Pero hay determinados fenómenos directamente relacionados con la hagiografía que generan un reflejo en el paisaje, tras un proceso de asimilación y fermentación espiritual por parte de una comunidad. Y no sólo nos referimos a la asignación de hagiotopónimos, sino a la re-creación intencionada de un panorama físico y ambiental que viene a servir como escenario ficticio, pero hegemónico, de episodios emanados de la vida de un santo o su presunta huella en el territorio. La hagiología toma entonces un cariz diferente al investigar el rastro más espiritual e ideológico que histórico del santo.

El caso de los hermanos mártires Vicente, Sabina y Cristeta¹, por encontrarse a caballo entre dos centros de especial significación urbana, como son Ávila

¹ Lógicamente, obviamos aquí la polémica existente entre diferentes tendencias hagiográficas que sostienen o niegan la historicidad de estos santos que según la *passio* del siglo VII d. C. fueron martirizados en las persecuciones de Diocleciano, hacia el 304 d. C. A nosotros nos interesa la herencia que los santos y su leyenda han dejado el imaginario colectivo y la cultura hagiográfica popular de la zona. Sobre el culto a estos santos hay recientes trabajos de interés para Ávila: FERRER GARCÍA, Félix A. *Rupturas y continuidades históricas: el ejemplo de la Basilica de San Vicente de Ávila*,

y Talavera, generaron en su momento un rastro sobre el paisaje serrano, un área que jugaba un especial papel fronterizo y de demarcación territorial entre el siglo XI y el XIII. El hecho de encontrarse la Sierra de San Vicente en una etapa intermedia entre los dos núcleos, fue un motivo para la apropiación por parte de los lugareños de los topos que figuran en el relato pasional de estos santos, y la invención de ciertos parajes como teatro de operaciones de sus andanzas en la huida de los hermanos elborenses hasta Ávila, destino y lugar de su martirio.

La franja noroccidental de la diócesis toledana coincide con la Sierra de Vicente² y las estribaciones del valle del Tiétar y Campo de Arañuelo, entonces pertenecientes a la iglesia y concejo abulenses. La documentación disponible más antigua donde aparece el hagiotopónimo *San Vicente* coincide con el privilegio o carta de Alfonso VII de 1152 fijando los límites entre los concejos de Talavera y Ávila³. Un topónimo que debía de estar marcado con anterioridad, al menos desde finales del siglo XI. Lo que desconocemos es qué motivó a las comunidades bien mozárabes o bien norteñas castellanas a denominar estos parajes y el cerro prominente con el nombre de San Vicente. La tradición acerca de la cueva situada en el pico o cerro de este nombre debemos entenderla como una *inventio* ya de época moderna, sobre todo a partir de finales del siglo XVI, pues con anterioridad ningún hagiógrafo ni cronista local o general que trata de los mártires elborenses o abulenses cita este paso por la Sierra de San Vicente, el pasaje de su estancia forzada en la citada cueva por la persecución de los esbirros de Daciano, camino de Ávila.

Muchos sospechamos que en estos montes y sierra se dio un proceso de sincretismo religioso entre la antigüedad y la Baja Edad Media⁴, en el que se superpusieron formas y estilos de experiencias religiosas y culturales que pudieron tomar como expresión más clara la figura del santo Vicente, pero quizá no el santo abulense sino el zaragozano, como luego explicaremos. De

siglos XII-XVII. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2009. Y para el caso de Talavera: PACHECO JIMÉNEZ, César. *Santos, reliquias y ciudad. El culto a los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en Talavera* (ss. XVI-XX). Talavera: Ayuntamiento, 2010.

² MARTÍN CARDOSO, G. «Bosquejo geográfico-geológico de la sierra de San Vicente, Toledo». *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 18 (1918), pp. 516-523. JIMÉNEZ DE GREGORIO, F. «Geografía de la comarca de la Sierra de San Vicente». *Boletín de la Sociedad de Amigos de la Sierra de San Vicente*, 1 (1989), pp. 9-26.

³ Inserta y transcrita de una copia del siglo XV por GÓMEZ-MENOR, J. *La antigua tierra de Talavera. Bosquejo histórico y documental*. Toledo: [s. n.], 1965, doc. 1. Archivo Municipal de Talavera, *Privilegios* leg. 1, n.º 1, pp. 53-54.

⁴ Tal y como se explica y desarrolla en nuestro artículo «Aportaciones a la historia medieval de la Sierra de San Vicente». *Boletín de Amigos de la Sierra de San Vicente*, 4 (2003), pp. 15-38.

todas formas un lugar tan interesante situado entre dos ámbitos geohistóricos de gran peso, como eran el valle del Tajo, adscrito a la urbe de Talavera, y el valle del Tiétar y estribaciones meridionales del Sistema Central que formaban parte de los feudos del concejo y la Iglesia abulenses, tuvo una trayectoria como *locum sacrum* de influencia para la posterior fijación de referentes religiosos en su entorno. Veamos por encima este devenir.

La Sierra de San Vicente, y concretamente su parte más elevada, adquiere una significación extraordinaria⁵: la vinculación entre lugar retirado de altura y su sacralización. La relación entre el célebre *Monte de Venus* con esta prominencia orográfica se estableció hace tiempo, atendiendo a las coincidentes condiciones entre ambos a partir de las fuentes escritas. El carácter religioso que como se ve ha tenido el cerro de San Vicente como lugar sagrado de la comarca con el que la población vincula una serie de creencias se puede remontar a época romana, cuando este lugar era conocido como «Monte de Venus», según aparece en el texto de Apiano. Este autor dice que Viriato después de haber vencido a Gayo Plaucio «cruzó el río Tajo y acampó en un monte cubierto de olivos, llamado monte de Venus». Así pues por una parte el cerro de San Vicente, el *Mons Veneris* de las fuentes, es considerado como lugar de teofanía, es decir donde se manifiesta la divinidad (Venus) y por tanto donde se le da culto; y por otro lado ello no contradice una práctica frecuente en Hispania, el culto en montes. Tanto entre los hispanos, en la Celtiberia con el *Mons Caius*, como en los germanos los montes más elevados eran considerados sagrados y lugares de culto. Lógicamente la diosa Venus no podía ser la venerada en época prerromana ya que era sagrado durante las campañas de Viriato cuando esta área todavía no dependía de Roma. Por lo tanto hay una lectura romana de un culto indígena previo, un caso de sincretismo religioso en época romana⁶.

⁵ La bibliografía fundamental sobre la sierra y su significación religiosa es: Francisco DE BARRIALES y ÚCAR. *Descripción del santuario de la Sierra del Piélagos en la cueva de los Santos Mártires San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta*. Pamplona: Imprenta Gregorio de Zabala, 1679; Matías GÓMEZ DE MORALES. *Historia de la descripción del santuario de la Sierra de San Vicente del Piélagos, cueva de los Santos hermanos Mártires San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta, milagros, señas y aparición de N.ª S.ª de los Ángeles...* Copia del Mss. Original de 1773; M. GÓMEZ MATÍAS «Apuntes históricos del Estado de Bayuela: El Santo Desierto del Piélagos. La sierra de San Vicente». *Almanaque Parroquial*, año XXIII (1937-1938); Conde DE CEDILLO, «Una excursión a la Sierra del Piélagos». *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, tomo XIII (1905); V. LEBLIC. «La ermita de San Vicente y la cueva de los Santos Mártires. Un eremitorio del siglo XVII». *Toletum*, 20 (Toledo, 1986); «Una visita a las ruinas del monasterio de Santa María de los Ángeles en la Sierra del Piélagos». *Toletum*, 22 (1988); ÍDEM «La vida monacal en la Sierra de San Vicente». *Boletín de la Sociedad de Amigos de la Sierra de San Vicente*, 2 (diciembre, 1990), pp. 65-72.

⁶ SEGUIDO ALIAGA, María. «El culto a Venus en el Cerro de San Vicente (Toledo)». *Memorias de Historia Antigua*, vol. X (1989), p. 143-145.

El ara votiva romana, posiblemente encontrada en las inmediaciones de la antigua ermita de Ntra. Sra. del Espino, identificada y descrita en primer lugar por el padre Juan de Mariana⁷: TOGOTI / L.VIBIUS / PRISCUS / EX VOTO se interpreta a la luz de los nuevos conocimientos sobre religiones indígenas hispanas; la profesora Seguido⁸ asegura que Togo puede ser considerado como dios protector de un conjunto de comunidades, la zona de la Sierra de San Vicente estaba dentro de la demarcación del pueblo vetón⁹. Así Togo-Toga podría ser bien una divinidad protectora en su sentido más amplio, es decir, podría proteger tanto al ganado, las cosechas, el artesanado como las guerras; como dioses con carácter general de protectores se puede entender que en época romana se asimile a Venus –diosa que en la mitología itálica era protectora de los campos, jardines y huertos–.

Como ya se dijo la inscripción de Togoti fue encontrada en el cerro; sin duda había una vinculación entre el dios y dicho monte, con lo cual este lugar aparece de nuevo como lugar de teofanía de una divinidad. No hay que olvidar la vinculación existente entre el territorio sacralizado y el individuo, aspecto que toma relieve en esta cima o «desierto» que tan apropiado ha parecido a lo largo del tiempo para iniciativas eremíticas.

Con esta tradición como telón de fondo, no es difícil rastrear las consiguientes manifestaciones de religiosidad en las ásperas cumbres de la sierra. En una época de gran trascendencia en la cristianización de antiguos lugares de culto, el papel de los eremitas fue fundamental como agentes para la articulación de un proceso de propaganda y consolidación del mensaje cristiano, y una forma determinada de vivirlo: el ascetismo. El protagonismo que adquiere entonces el retirado es sumamente importante. Mircea Eliade considera que el eremita santifica con su presencia el lugar de retiro¹⁰, o, dicho de mejor manera, que lo que hace es reafirmar el carácter sagrado del mismo. Invariablemente los eremitas se instalaban en zonas que ya eran sagradas, perpetuando así la memoria ancestral¹¹. Esa búsqueda del conocimiento interior a la que los eremitas se entregaban, constituía, para ellos, la razón de su retiro en el seno –la cueva– de la Madre Tierra. La santidad del lugar se revela, entonces como una cualidad de carácter intemporal, anterior a la arribada

⁷ MARIANA, Juan de. *De Rege et Regis* (1595), libro I, prólogo.

⁸ SEGUIDO ALIAGA, María. «El culto a Venus...», op. cit., p. 145.

⁹ GONZÁLEZ-CONDE, Pilar. «Elementos para una delimitación entre vettones y carpetanos en la provincia de Toledo». *Lucetum*, 5 (1986), pp. 87-93.

¹⁰ ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1981, pp. 372-373.

¹¹ GRANDE DEL BRÍO, Ramón. *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora*. Salamanca: Librería Cervantes, 1997, p. 17.

del solitario, prueba de ello la sacralidad de los diversos enclaves preceda la llegada de los eremitas. Lo que hacen pues es asentarse en los centros de más remota tradición religiosa tratando de reconocerse a sí mismos; la celda venía a representar en algún modo, la cavidad primigenia.

El retiro para que sea fructífero ha de producirse en ciertas condiciones de oscuridad, de ahí la predilección por las grutas y cavidades rupestres, tanto las naturales como las realizadas por la acción humana. El eremita, nos aclara acertadamente Grande del Brío, «buscaba sus propias raíces en lo ancestral mientras que la institución eclesiástica tendía a situar al hombre en un sistema doctrinal establecido en un momento histórico. Se comprende que el eremitismo puro fuera conceptualizado por la iglesia como una derivación peligrosa [...]».

Otro recinto religioso de interés en el Piélagu por su especial proyección devocional en la comarca, era la citada ermita de *Nuestra Señora del Espino*, conocida después como Nuestra Señora del Piélagu y Nuestra Señora de los Ángeles, advocación esta última que tomará el convento carmelitano creado a finales del siglo XVII. El origen de esta ermita está cargado, como el de todo santuario mariano de componentes legendarios y místicos. El relato nos lo aporta el escribano de Hinojosa de San Vicente, don Matías Gómez Morales en su manuscrito sobre la sierra y sus ermitas:

[...] en el año de mil cuatrocientos y cincuenta tuvieron noticia (los vecinos de Castillo de Bayuela) que en el sitio del Piélagu, territorio de su jurisdicción, había una cristalina fuente que salía del pie de un espino, la cual echaba entre sus arenas hermosísimas partículas de perlas y oro y habiendo enviado a un cristiano de avanzada edad de los que se habían retirado a dicho Castillo [...] este anciano cristiano determinó subir a este sitio del Piélagu para poder informar a sus convecinos de lo que había en la fuente de este desierto, y, habiendo subido este precipitado cerro, en su frondoso repecho encontró con la cristalina fuente que a su sed y cansancio brindaba en sus arenas, detúvose algún tanto y bastante tiempo para gozar de este beneficio y, habiendo saciado su necesidad, levantó los ojos a lo alto del espino, de cuyo pie nació esta hermosa fuente, que era bastante eminente, y en su precipitada altura vio una hermosísima señora llena de grande magestad y habiendo quedado absorto el buen anciano por lo extraño del suceso, le dijo con dulcísimas palabras: «no temas buen anciano, soy la Virgen María, que por la divina gracia, concebí en mi vientre al Hijo de Dios vivo. Vuelve a tu pueblo del Valle de Olá y di a tus vecinos de parte mía vengan luego a este sitio y en el mismo hallarán una imagen mía, en donde la harán una ermita, aunque sea pequeña, que dando vueltas el tiempo se hará fábrica suntuosa, en donde se dará el culto debido, a donde vendrán gentes de diferentes tierras a ofrecerla adoraciones atraídas de los muchos milagros que obrará por ella a ruegos míos el Todopoderoso; habrá aquí mucho cuidado de los peregrinos, se harán ejercicios espirituales, se darán continuas limosnas, siendo yo la que lo provea todo». Dichas estas palabras se ocultó la visión santa y vuelto en sí el buen anciano de

la grande abstracción de sus sentidos que ocasionó en su alma la virginal presencia volviöse a su pueblo del Castillo del Valle de Olá y, refiriendo todo el caso a sus vecinos, al principio no querían darle crédito algunos, y otros que tenían experimentada la candidez de este anciano cristiano, se persuadieron sería cierto lo que contaba [...] y para asegurarse más bien y poder hacer lo que decía, dispusieron ir muchos de los cristianos que allí estaban a este sitio, llevando en su compañía a el cristiano anciano embajador de esta nueva para ver si era cierto lo que les había dicho de parte de la Santísima Virgen y [...] luego que llegaron a lo alto de este precipitado cerro y bajado al sitio donde estaba y está dicha fuente y espino, hallaron ser cierta la embajada que su compañero les había dado, pues el oro y perlas que salían entre las arenas de aquella cristalina fuente eran despojos de la verdadera perla de inestimable precio de María Santísima de los Ángeles [...]. Hallo-se estar esta Soberana Reina en el mismo espino que dominaba esta fuente, como si en aquel mismo día la hubiesen acabado de hacer [...]. Pidiéronla devotos su patrocinio prendados de las caricias de su semblantes que aunque lleno de magestad, sabe bien disimular su amor: llenó a todos los circunstantes de un indecible gozo [...].

Intentaron llevársela consigo aquellos comisarios, deseosos de que gozase su patria los benévolos influjos de tan celestial aurora mas, acordándoles el Todopoderoso era su voluntad no la mudasen de este sitio, sacrificaron obedientes sus deseos al maravilloso oráculo, y dado que fue cuenta en dicho Castillo su pueblo en donde se apareció esta sagrada imagen se la levantase e hiciese una capilla o ermita poniéndola por retablo y pies de su altar el mismo espino, dejando bajo de él la fuente que a su pie tenía y tiene y poniéndolo en ejecución hicieron la ermita de piedras y maderas de robles y espinos que les ofrecía liberal con grande abundancia este sitio y en medio un altar de piedras toscas [...]. Colocaron en él la Santa Ymagen poniendo un poco del espino por peana para que no faltase la memoria de este árbol de donde tomó y dieron el nombre de Nuestra Señora del Espino¹².

Semejante relato legendario de la aparición de la virgen del Espino se convierte en un hecho maravilloso sometido al asombro de los devotos locales y comarcales de la Sierra de San Vicente. Existe una relación simbiótica entre leyenda y aparición, pues estas últimas tomaban cosas de las leyendas y con el paso del tiempo se convertían ellas mismas en leyendas¹³. De hecho la intención fundamental del relator será poner de relieve lo extraordinario del fenómeno que da lugar a la fundación de la citada ermita o santuario mariano. Aunque ahora no es momento de analizar el relato de la aparición, sí observamos que tiene muchos componentes narrativos que se aprecian en

¹² GÓMEZ DE MORALES, *Historia de la descripción...*, cap. 2.º. Acerca del interesante discurso narrativo de las apariciones y las imágenes halladas véase: VELASCO, Honorio M. «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local». En: *La Religiosidad Popular. Tomo II: Vida y muerte. La imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 401-410.

¹³ CHRISTIAN, W. A. Jr. *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea, 1990.

descripciones documentadas de apariciones marianas o de santos de finales de la Edad Media; algunos de estos elementos son especialmente significativos por el carácter de ascendencia sagrada que tienen, como la fuente, que, junto con la cueva, son puntos de contacto con el mundo subterráneo. Y son innumerables los casos de asociación entre corriente de agua, manantiales o fuentes con presencia de imágenes sagradas, o epifanías divinas. Otro tanto cabría decir acerca de la negativa insistente de la imagen de la Virgen a ser trasladada a otro lugar que no fuera el de la aparición. Fenómeno este que, como queda bien demostrado por el análisis de los relatos de apariciones marianas, es una constante frecuente por la que se crean nuevos espacios de culto vinculados a lugares que hasta entonces no habían sido regulados, como sucede con las iglesias o ermitas de los pueblos¹⁴. De ahí la importancia del origen de los centros devotionales y de culto en el ámbito rural alejado de los núcleos de población.

Pero es el espino el principal elemento del relato que más nos interesa por las connotaciones religiosas que tiene. De hecho no es fortuito que este árbol, y concretamente la especie espino albar (*Crataegus monogyna*), al margen que pueda ser un árbol relativamente frecuente en la sierra, sobre todo en zonas húmedas y de umbría, puede tener un significado revalorizado por la influencia cultural de la comunidad monástica de la abadía de la Sierra de San Vicente. El simbolismo del espino¹⁵, como árbol que florece más temprano, como zarza ardiente, en el que se establece el paralelo con el relato bíblico de Moisés en el Monte Sinaí, era utilizado en las leyendas medievales de apariciones de María y fue bastante común en Francia; valga por ejemplo la iglesia gótica de Nôtre Dame de l'Épine, a las afueras de Châlons-sur-Marne, que es uno de los santuarios más importantes del país galo. Este templo fue erigido por los canónigos regulares de San Agustín de la abadía de San Víctor, pues allí se ratificó la fundación de su orden¹⁶. Algunos de sus más eminentes miembros con Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor o Adam de San Víctor dedicaron gran atención al simbolismo del espino con relación a María; para Hugo ella era la flor que brotaba entre las espinas de la raza judía; además en una formulación posterior, la zarza que arde pero no se consume representa la virginidad perpetua de María. Existe pues en la cultura bajomedieval una atribución evidente entre la imagen bíblica de la zarza ardiente del ciclo de Moisés, con las virtudes marianas, tema que empieza a ser tratado por los teólogos a partir del siglo XIII.

¹⁴ VELASCO, Honorio M. «Las leyendas...», op. cit., p. 404.

¹⁵ Sobre el simbolismo del Espino y de la advocación de Nuestra Señora del Espino, véase ABELLÁN, Ignacio. *La magia de los árboles*. Madrid: RBA, 1997.

¹⁶ MISSET, E. *Une eglise de victorins en Champagne: Nôtre Dame de l'Épine près de Châlons-sur-Marne; la légende, l'histoire, son pèlerinage*. Paris: [s. n.] 1902, pp. 28-41. Citado por W. CHRISTIAN. *Apariciones...*, op. cit., p. 48.

Resaltamos, para nuestro análisis, el hecho de que una comunidad de canónigos regulares promocionan esa identificación entre la Virgen María y el espino. Un culto y una simbiosis religiosa que pudo haberse realizado de igual manera en la Sierra de San Vicente. Nos remitimos para esto a la fundación del monasterio, y luego abadía fundada posiblemente por canónigos regulares de San Rufo¹⁷; este centro de monacato plenomedieval, al igual que con la orden de San Hugo, debió de influir en la prefiguración de ciertos cultos a nivel local, estableciendo paralelos simbólicos entre elementos naturales y referentes de la cultura cristiana. ¿Acaso fueron los canónigos de San Vicente los introductores de esa simbiosis entre el espino y María que sirvió de base para el relato legendario de la aparición de la Virgen al anciano de Bayuela? Es razonable la hipótesis de esa herencia a pesar de las etapas de desaparición monacal que se vive en la sierra. Las gentes de las aldeas de su entorno bien pudieron recoger esa tradición oral.

Los vecinos de Bayuela en 1491 celebraron una rogativa por la sequía e hicieron voto para celebrar todos los años la fiesta a la virgen del Espino el lunes antes de la Ascensión. Esa devoción y culto mariano parece que fueron fomentados además, en el primer tercio del siglo XVII, por Diego de San José cuando construyó en las proximidades de la ermita unos pozos de nieve; además algunos censos los vinculó a una obra pía en este templo¹⁸.

Pero como ya ha se analizado en trabajos como el de Christian, las apariciones de santos y de la Virgen en las tierras castellanas o catalanas durante la Baja Edad Media responden a un intento de marcar términos para fijar ámbitos concejiles de control del territorio, no sólo físico o geográfico, sino espiritual y devocional. Las ermitas se convierten así en centros nodales de referencia comarcal para los vecinos que identifican en sus santos o vírgenes las expresiones más elevadas de la religiosidad colectiva. De ahí las peregrinaciones y romerías que empezarán a ser frecuentes desde finales del siglo XV. No olvidemos que el Estado de Bayuela estaba en la primera mitad del siglo XV en plena fase de consolidación como villa. Su privilegio de villazgo otorgado en 1393 por Enrique III¹⁹ ensalzaba al lugar a un status que requería de señas identitarias en lo religioso al igual que ocurría con otros concejos y señoríos circundantes.

¹⁷ RIVERA RECIO, J. F. «Cabildos regulares de la provincia eclesiástica de Toledo, durante el siglo XII». En: *Atti della Settimana di studio «Vita comune del clero nei secoli XI e XX»*. Milano-Amendola: [s. n.], 1959, I, pp.220-233. Sobre esta congregación, vid. GARCÍA-LOBO, V. «La Congregación de San Rufo en el Reino de León». *Hispania Sacra*, XXX (1977), pp. 111-142; SASTRE SANTOS, E. «Notas bibliográficas sobre los canónigos regulares». *Hispania Sacra*, XXXV, 71 (1983), pp. 251-314.

¹⁸ SÁNCHEZ GIL, Julio. *El marquesado de Navamorcuende en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Ayuntamiento de Navamorcuende, 2008, p. 242.

¹⁹ DEZA AGÜERO, Ángel. *El Castillo de Bayuela y su Real Carta de Villazgo*. Toledo: [s. n.], 2003.

El paraje se encontraba a finales del siglo XVI en una situación de mínima conservación con un entorno de gran frondosidad; el pequeño santuario debía de ser una construcción sencilla a juzgar por lo que nos cuenta Mariana: «No hay en ella ni una pequeña capilla, falta que ignoramos a que deba atribuirse, si ya no es a que hacia el septentrión debajo de aquel mismo templo hay una muy tosca y rudamente fabricada en una llanura circuida por todas partes de collados y plantada de añosas y robustísimas encinas. Es esta humilde capilla, a pesar de lo pobre, muy venerada de todos los pueblos del contorno, y más que todo notable por un jardín adjunto, donde brillan las aguas de una fuente inagotable bajo la sombra de castaños y nogales, ciruelos, morales y otros árboles de que abundan aquel lugar y sus alrededores»²⁰. La ermita del Piélagó atrajo no sólo a peregrinos y devotos de los pueblos circundantes; determinados miembros del clero diocesano tuvieron puesto sus ojos en el santo desierto. Gómez de Morales asegura en su manuscrito²¹ que el canónigo de la catedral toledana, el doctor Juan Calderón, subió al Piélagó hacia 1590²² y visitó la ermita de Nuestra Señora y después:

[...] la engrandó alguna cosa e hizo una deliciósísima quinta²³ con algunas habitaciones y subiendo a la eminencia del cerro de San Vicente, hizo en igual forma un jardín para su diversión, que aún hoy permanecen, así en el sitio del Piélagó, como en lo más alto del cerro y sus murallas con algunos árboles [...] de lo que disfrutó poco tiempo a causa de su fallecimiento [...]

²⁰ MARIANA, Juan de. *De Rege...*, lib. I, prólogo.

²¹ Cap. 4.º.

²² Más bien pudo ser hacia 1589; es Mariana quien nos lo cuenta:

Pasó un verano a vivir en aquel monte mi amigo Calderón, uno de nuestros primeros y más notables teólogos, canónigo, por su mucho saber y erudición, de la iglesia de Toledo, el cual sintiendo quebrantada su salud por el trabajo y deseando hallar un lugar a propósito contra los ardores de la estación, no sé si por casualidad o aconsejado, lo eligió como el que más podía contribuir a reparar sus fuerzas. Con la confianza que siempre me trata me invitó, estando yo en Toledo, a que pasase a vivir con él para que se le hiciese más agradable aquella soledad, donde después de haber invertido el tiempo necesario en el rezo, la misa y la lectura, nos entregábamos a eruditas y amistosas conversaciones, que nos servían de gran placer y esparcimiento.

²³ BARRIALES Y ÚCAR, Francisco de. *Descripción del santuario...*, fol. 11, escribe que en 1590 el doctorísimo padre Juan de Mariana estuvo en la sierra «huésped del doctor don Juan Calderón, canónigo de la Santa Iglesia Primada de Toledo, varón ejemplar i honor de Soria su patria, que en aquel paraje tenía una deliciosa i magnífica quinta, que agora es ruina del tiempo». Esta quinta, sin embargo, se edificó después de la visita de Mariana, pues el mismo asegura que «reuniendo tantas y tan buenas dotes estén aun aquellos lugares faltos de quintas, ni hayan merecido ser durante los rigores de agosto moradas de recreo y de placer para los ricos». La estancia temporal la hicieron ambos en un incómoda vivienda hasta se prestó «un propietario de una aldea vecina [...] edificando para el próximo verano a su costa y sobre el plan que le dimos una casa que, aunque de modesta estructura, había de ser para nosotros luego de concluida comparable con el más soberbio palacio de reyes» (MARIANA, Juan de. *De Regis*, lib. I, prólogo). Quizá sea esta la quinta que mencionaba luego Gómez de Morales.

²⁴ Juan Calderón era canónigo penitenciario desde 1579 con grado de doctor. Era oriundo de Soria, a uno de cuyos linajes pertenecía. Falleció el 2 de abril de 1591 y fue enterrado en la capilla del Sagrario de la catedral primada. Archivo de la Catedral de Toledo, Fondo de Expedientes de Limpieza de Sangre n.º 44. Vid. FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel. *La Catedral de Toledo en el siglo XVI. Vida, arte y personas*. Toledo: Diputación Provincial, 1999, p. 67.

Luego hay que considerar que el lugar del *Pico San Vicente* reúne un carácter sagrado y sacralizado desde época antigua que aprovecharon los presuntos eremitas que allí pudieron establecerse en época altomedieval. Los argumentos que aportamos para intuir la presencia de eremitas en época temprana son diversos. Pero es evidente que habría que analizar los datos que se derivan de las fuentes hagiográficas y martiriológicas para descubrir algún rastro del culto a los tres hermanos elborenses.

Los firmes paralelos existentes entre la *passio* de los hermanos y la de la mártir toledana santa Leocadia se han puesto de relieve en otras ocasiones²⁵. De las fuentes históricas y pasionales que mencionan a los tres hermanos, cabe destacar la *passio* de santa Leocadia, con lo que su memoria se remontaría a época visigoda, tal vez siglo VII²⁶. Pero sería un culto exclusivamente local. Y ello podría explicar parte de la difusión de su culto y la influencia que la recuperación de su memoria martirial tuvo en la misma Ávila²⁷, en los territorios del reino de Toledo y zona castellana en el siglo XII, a raíz del traslado de los restos y reliquias de los hermanos santos al monasterio de San Pedro de Arlanza en 1062 o 1065²⁸. García Rodríguez asegura que este hecho, que tiene lugar en el reinado de Fernando I, favoreció el desarrollo del culto, y su distribución a otros lugares, con lo cual pasó de ser un culto más o menos localizado, a una etapa de difusión en el período mozárabe, por reconocer que el *Antifonario de León* incluye su fiesta.

Estamos pues ante una recuperación de una antigua devoción martirial que se recupera en la zona norte en torno al siglo IX, y que presumimos fue propagada por los elementos culturales leoneses a medida que el proceso reconquistador fue avanzando hacia el Sur. En pleno auge del reino de Castilla y León, el sector toledano está a punto de experimentar un proceso de crisis importante sobre todo a partir de finales del siglo XI.

²⁵ VALLEJO GIRVÉS, Margarita. «Elbora, antiguo nombre de Talavera de la Reina (Toledo)». *Anales Toledanos*, XXVIII (1991); GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC, 1966, pp. 281-283.

²⁶ Se recoge en algunos himnarios de Toledo y Silos, y en el código Silense. Vid. GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen. *El culto...*, op. cit. p. 283.

²⁷ RODRÍGUEZ ALMEIDA, Emilio. «La primitiva memoria martirial de los santos Vicente, Sabina y Crísteta». En *Actas del VI Congreso Internazionale di Archeologia Cristiana*. Ravenna: [s. n.] 1962, pp. 780-795.

²⁸ Según algunos autores fue en el 1061, otros apuntan 1062, como García Rodríguez. Los cierto es que el propio Gonzalo DE BERCEO, en su obra *Vida de Santo Domingo de Silos*, (versos 263 y ss.) relata la traslación de los restos de los santos mártires.

Explicaríamos entonces la presunta permanencia de efectivos religiosos eremíticos en la Sierra de San Vicente: un lugar de amplia y profunda tradición cultural y sacralizado en los estadios culturales precristianos, al igual que sucedió con el *locum martyrium* de la basílica de los mártires en Ávila²⁹. Un referente que, al margen del contenido popular que pueda tener, nos referimos a la cueva y su vinculación al episodio biográfico de la huida de Vicente, Sabina y Cristeta de Talavera, es evidente que su memoria martirial está latente en los siglos altomedievales, como ya dijimos más arriba, desde la desestructuración del estado visigodo. Con estos ingredientes, el fenómeno eremítico en el cerro de San Vicente hipotéticamente podría haber tenido una primera experiencia en la etapa visigoda de carácter muy local, auspiciada por la devoción a los mártires y a su rastro geográfico en un territorio intermedio entre *Elbora* (Talavera) y *Abela* (Ávila). De hecho la presencia visigoda está constatada arqueológicamente en el entorno de la sierra³⁰. La probable vinculación a algún monasterio cercano³¹ es hipotética, dado que el panorama del poblamiento visigodo o de centros monásticos regulares en la zona de Talavera está aún por investigar.

LA INVENCION DE LA CUEVA DE LOS SANTOS

Como hemos tenido ocasión de comprobar la vinculación de los santos con la famosa cueva del cerro de San Vicente no puede explicarse desde los textos litúrgicos ni martiriológicos. Una referencia tan local ha sido producto del proceso

²⁹ FERRER GARCÍA, Félix A. «Las funciones perdidas de los mártires. El culto a los santos Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila». En: ESPINA BARRIO, Á. B. (Dir.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica: aspectos generales y religiosidades populares*. Valladolid: Dirección General de Universidades e Investigación, 1999, p. 440.

³⁰ Entre los asentamientos romanos y visigodos en la zona destacan los situados en término de Castillo de Bayuela, con *villae*, testares de T. S. H. y una necrópolis visigoda. Igualmente hemos podido tener noticia de algunos hallazgos romanos en el propio cerro de San Vicente (monedas y cerámica) todos ellos inéditos. Vid. CABALLERO, L. y SÁNCHEZ-PALENCIA, F. J. «Presas romanas y poblamiento romano y medieval en la provincia de Toledo. (Zona de Castillo de Bayuela)». *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 14 (1982), pp. 381-390. REYES, F.; MENÉNDEZ, M. L. y GIL, J. I. «El testar de TSH de los Prados (Castillo de Bayuela)». *Carpetania: Revista del Museo de Santa Cruz*, 1 (1987), pp. 253-260. Vid. También sobre la romanización de la zona el trabajo de URBINA MARTÍNEZ, Dionisio. «Introducción al poblamiento romano en el valle bajo del río Alberche, Toledo». *Studia Historia. Historia Antigua*, 17 (1999), pp. 371-394; GUTIÉRREZ PULIDO, David. «Vestigios romanos en la Sierra de San Vicente». *Boletín de la Sociedad de Amigos de la Sierra de San Vicente*, 6 (2006), pp. 57-79; PACHECO, C. «La etapa romana y tardoantigua en Bayuela y Balsamaña». En: *Balsamaña. El legado de un pueblo*. Castillo de Bayuela, Asociación Balsamaña 2008.

³¹ LEBLIC, V., «La vida monacal...», op. cit.

de construcción devocional de las comunidades comarcanas, posiblemente auspiciadas desde el centro ciudadano más interesado. Pero ¿de dónde surge esa atribución? Una vez admitido que contamos con el hagiotopónimo *Sancti Vincenti* desde al menos el siglo XII, lo normal es que las aldeas y lugares surgidos con la repoblación de abulenses y castellanos hubieran mantenido y transmitido un culto vicentino. Pero no está tan claro cuál es el momento en el que se le da un protagonismo, como parte actuante en el discurso de la leyenda de los mártires, a ese antiguo lugar sacra que era el cerro y su entorno para asignarle un papel y un *topos* en la narración.

La antigua ermita de Nuestra Señora del Espino tuvo que acoger en el siglo XVI ese papel cuando acoge la famosa piedra de las plantas de san Vicente, si bien algún autor ha deducido que la reliquia podría proceder de la cueva de los hermanos mártires. Cuando desaparece la piedra por sustracción de Diego Barrasa bajo las indicaciones de la villa de Talavera en 1604, existía una mínima tradición que relacionaba el paraje con los santos, la localización geográfica con una «reliquia» excepcional, que como ya veremos, tenía otros ejemplares competentes en la misma Talavera y Évora.

A partir de la revisión de los textos hagiográficos podemos concluir que se produce una verdadera invención de la cueva como espacio habitado circunstancialmente por Vicente y sus hermanas. La cueva o la cavidad ancestral objeto de antiguos cultos, toma ahora una significación en la vida de los mártires, y con ello se le dota de una sacralidad de raíz cristiana y martirial. Examinemos el proceso: Mariana a finales del siglo XVI ya acepta y acoge la idea de las propiedades santas de la cueva y las relaciona con el trío de mártires:

Tiene (el cerro) en la cumbre, allá en la parte del Norte, que es la más fragosa, una cueva estrecha y trabajosa entrada, noble asilo de San Vicente y de sus hermanas cuando para evitar la cólera de Daciano tuvieron que dejar los muros de Elbora.

Los autores del siglo XVI de historia eclesiástica o de los santorales tampoco mencionan a esta cueva ni esa tradición, sin duda porque no estaba difundida en los circuitos generales de divulgación hagiográfica.

Desde la óptica cronística de Talavera, en el siglo XVI, no se aporta alusión alguna a la cueva. Ni García Fernández (1560) ni Torrejón (1596) recogen esa tradición. Cabe la posibilidad de que Mariana se hubiera hecho eco de una versión local, que hubiera surgido entre los vecinos y devotos de

la villa y las aldeas serranas la necesidad de reivindicar un protagonismo en el elenco de localizaciones geográficas conectadas con la *passio* de los mártires: Ávila, Talavera o Évora. Esta pretensión se vería reforzada tras la discusión entre Resende y Quevedo, tras la que parece que los intereses talaveranos y de las comarcas salían reforzados³². Según la lógica aportada desde los hagiógrafos ahora era fácil deducir que la trayectoria seguida por los santos al huir desde Talavera en dirección a Ávila, atravesaba la sierra vicentina; allí harían un alto durante varios días refugiados en la citada cueva donde por la prodigiosa intervención divina se produciría la impresión de sus cuerpos en la roca³³.

Otros argumentos han puesto de manifiesto que la huella dejada por esa construcción topográfica del *iter martyribus* se dirige en dirección norte en busca de los pasos naturales de la Sierra de Gredos. La noticia la recoge años más tarde el cronista talaverano Álvaro de Carvajal (1656): «[...] en el río Tiétar ay un vado el qual es antigua tradición tomó el nombre de San Vicente por aver pasado por allí los hermanos quando huieron a la ciudad de Ávila [...]»³⁴. Para entonces ya estaba el discurso martirial reforzado y con los diferentes escenarios prefijados. De otro modo no se hubiera explicado el empeño del ermitaño Francisco García de Raudona o de san Vicente por establecer y construir la pequeña ermita en aquel lugar.

Concluyendo, puede argumentarse que, a pesar de una tradición forjada en el espacio serrano y por ende, también talaverano, la cual tan sólo Mariana plasma a raíz de su visita al Piélagos en torno a 1590, la célebre cueva de los mártires del cerro de San Vicente se erigió como espacio hagiográfico en un momento en el que el peso de la reivindicación de los mártires por parte de la villa de Talavera estaba emergiendo; construida la ermita con su advocación en los primeros años del XVII y con la «piedra de san Vicente» procedente del Piélagos ya en su poder, la promoción seguirá con la declaración del patronazgo de los mártires en 1646 y la definitiva adquisición de parte de sus reliquias en 1660. A partir de estas primeras décadas del seiscientos, los hagiógrafos que se ocupan de los mártires elborenses ya

³² O al menos se iniciaba toda una campaña de promoción en la identificación de Elbora con Talavera, como se puede ver en la historiografía local de los siglos XVII-XIX.

³³ Una vez más asistimos, dentro del ciclo martirial de Vicente, Sabina y Cristeta, a otro caso de impresión milagrosa sobre piedra, al igual que como se describe en el pasaje de Vicente ante el altar de Júpiter, y en el lugar donde fueron arrojados los cuerpos una vez muertos, conocido como *vestigia*.

³⁴ CARVAJAL, Á. de. *Historia de la noble e insigne villa de Talavera*. Talavera: [s. n.], 1656, B. N. sig. 1.720 fols. 11 y 12.

incluyen un nuevo hito topológico: la cueva con su fenómeno de impresión de las huellas santas. Valga la descripción que aporta Gaspar de Lozano en una de sus más importantes obras:

[...] Los vestigios que se hallan de una piedra donde san Vicente dexó impresas las plantas; la misma impresión que se halla de los cuerpos de los tres mártires en una cueba del cerro de San Vicente, quatro leguas de Talavera, que tomó por el santo mártir el nombre [...]. La cueba que llaman del Piélago en los montes de Ávila, que está quatro leguas sobre Talavera, junto la qual está otro templo de San Vicente, muy antiguo; el camino que llevó Daciano, según san Braulio, obispo de Zaragoza, desde Alcalá a Toledo, y desde Toledo a Ébora; y luego Ávila, el haver alcanzado a estos mártires en Ávila, en fuga, todas son razones que convencen ser Talavera, o Ébora de la Carpetania la patria dichosa de tan nobles hijos ³⁵.

³⁵ LOZANO MONTESINOS, Gaspar. «San Vicente, Savina y Christeta, mártires de Talavera huyen de Daciano y alcanzan en Ávila la corona del martyrio» y «Oración panegýrica en alabanza de los martyres de Talavera, San Vicente, Sabina y Christeta, sobre sus reliquias». En: *Tercera parte del Gran Hijo de David* (c. 1673-76). Madrid: Edición de Pedro Peralta, 1732, pp. 131-166.