

## Las Santas de Huéscar. Territorio y símbolo religioso

### The Female Saints of Huéscar. Territory and religious symbol

**José Antonio González Alcantud**

Universidad de Granada.

---

#### RESUMEN

El autor lleva a cabo un análisis de la romería de las santas Alodía y Nunilón, que tiene lugar en Huéscar, provincia de Granada. Restrea su evolución histórica, sus implicaciones sociales contemporáneas, su relación con el conflicto territorial y su significación simbólica.

#### ABSTRACT

The author carries out an analysis of the female saints Alodía and Nunilón and their pilgrimage in Huéscar, a province in Granada, Spain. He explores its historical evolution, its contemporary social implications, its relationship with territorial conflict, and its symbolic significance.

#### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

romería | santas | Huéscar | Granada | religión popular | conflicto territorial | pilgrimage | female saints | folk religion | territorial conflict

---

En el supuesto de partir de Granada: carretera nacional en dirección a Murcia, desvío en Cúllar, atravesando Galera, allá donde don Juan de Austria, tras la tenaz defensa del pueblo por los moriscos, ordenó fuese sembrado de sal (y a deducir por el paisaje, debió surtir efecto), llegamos a Huéscar, al noreste de la provincia. Capital de una comarca que incluye Castelléjar, Orce, Galera, Castril y Puebla de Don Fadrique, con una superficie que se reparten mayoritariamente los términos de Puebla (28,7%) y Huéscar (26,4%); cifras que tienen su importancia según se verá más adelante. En su morfología, destaca la presencia de la cordillera subbética de La Sagra (2.381 m. de altitud); dentro de la mitología serrana, sobresale la cueva de La Encantada. La población calculada, en 1978, para el conjunto del término municipal de Huéscar, daba poco más de diez mil habitantes, concentrados preferentemente en el pueblo. De entre las numerosas festividades propias de todo ciclo rural arcaico, la semana santa y aquellas que giran en torno a *las santas* son las más destacables.

Ejercitemos la historia: Año de 1434, asalto castellano a Huéscar, uno de los muchos cambios de dueño a que estuvo sometida la zona, por fronteriza, según se extrae de la propia toponimia: Sagra = frontera. Vuelta de nuevo a los musulmanes, hasta 1488 no es conquistada definitivamente. Ocurrido esto, nos dice Ladero Quesada que «la concesión de señoríos se limitó a algunos de los muchísimos lugares abiertos y zonas del país que seguían habitadas por musulmanes. Parece que los reyes se reservaron siempre el derecho de resolver litigios en grado de apelación, los impuestos más importantes y otras atribuciones inseparables de la corona. Con la donación en señorío, se interponía entre ella y los mudéjares un poder adecuado para impedir violaciones de la capitulación que lo dañarían a él mismo y, también, responsable del descontento que pudiera provocar, de tal modo que los reyes pudieran adoptar siempre el papel de árbitros y no verse involucrados como parte de los desmanes que pudiera haber» (1). Figura en la enumeración de los lugares que fueron entregados a la aristocracia del noreste del reino, identificado con la comarca oscense. Las capitulaciones de la ciudad de Huéscar fueron generosas, como consecuencia de la poca resistencia ofrecida a las tropas cristianas. Fue incorporada, en definitiva, a la

corona. «Sin embargo, ocho años después, don Fernando cedía la ciudad junto con otros territorios limítrofes, a su cuñado don Luis de Beaumont, conde de Lerín y condestable de Navarra, cabeza del bando beamontés de aquel reino, quien recibió en 1495 el señorío y marquesado vitalicio de Huéscar, en compensación por la pérdida de sus extensos estados de Navarra. La muerte del conde de Lerín, en 1508, devolvió a Huéscar su calidad de territorio realengo, siéndole además dada una buena serie de privilegios reales sobre montes y aguas, que aún conserva» (2).

Navarra-Huesca-Huéscar van a quedar unidas más allá de los acontecimientos políticos por la religión: el culto se origina con toda probabilidad en este período, o si acaso en el inmediatamente posterior, cuando los Beaumont, con la ayuda del segundo duque de Alba, recobren sus estados navarros (1512), y le entreguen a éste, don Fadrique Álvarez de Toledo, el señorío de Huéscar. «Por ello, a pesar de esas limitaciones, la jurisdicción civil de Huéscar ha correspondido durante siglos a la casa de Alba, que dio a Huéscar su propio escudo de armas y una permanente relación burocrática hacia Castilla» (3). A la ligazón castellana con los Alba hay que superponerle el arciprestazgo dependiente del arzobispado de Toledo, desaparecido modernamente, tras el concordato de 1953. No conociendo datos sobre el despoblamiento morisco acaecido con su decreto de expulsión, le aplicamos las características generales de la zona Segura y valle del Guadalquivir: «La estructura social no presenta perfiles muy diferentes a los de otros territorios de señorío. Dedicados fundamentalmente a las labores agrícolas, una mayoría de habitantes serían jornaleros, encontrándose la propiedad escasamente repartida. La existencia de tierras comunales no parece llegase a paliar las insuficiencias estructurales» (4). La erosión de las relaciones entre el duque y los habitantes de Huéscar fue continuada, pues, según González Barberán, «a raíz (...) de 1513, se enciende un permanente litigio por agravio contra la casa de Alba, que hubo de durar prácticamente hasta la supresión del sistema por las cortes de Cádiz, en 1812. Pleitos, denuncias, motines, etc., se fueron sucediendo periódicamente, manteniendo viva la postura de resistencia de los vecinos, que nunca aceptaron este señorío. Ante la oposición de los vecinos de Huéscar, optó el duque por buscarse simpatías dentro de aquel enorme término municipal, a base de atraerse nuevos partidarios. Escogió para ello el lugar de La Volteruela, que entonces debía ser minúsculo. Para eso, don Fadrique publicó una *carta puebla* (5). Gracias a esta concesión, La Puebla, a la cual se añadió el nombre del propio Don Fadrique, se convirtió al poco en un lugar de gran poblamiento: «La Puebla tomó tal importancia, gracias a la protección ducal -no olvidemos su cercanía a las explotaciones forestales del Pinar de la Vidriera, o mejor dicho *del Duque*, su dueño-, que a finales del siglo XVIII ya tenía más habitantes que la *capital*, Huéscar, por lo cual tenía en marcha un expediente de *independencia* que estaba a punto de conseguir cuando la invasión napoleónica. Tras la victoria, se consiguió al fin el villazgo para La Puebla, marcándose su término municipal tal como está ahora» (6). De hecho, los conflictos para llegar a tal privilegio fueron algo continuado desde el siglo XVI, en toda la península, como lo ha señalado Domínguez Ortiz: «Los motivos que aducen son siempre los mismos: el pueblo ha crecido, está tiranizado por las autoridades de la villa, y está dispuesto a pagar porque se le conceda el privilegio de villazgo. Las réplicas de la villa o ciudad también son unánimes: se recupera la comunidad de pastos, se causará un gran perjuicio a los vecinos de ambas entidades y los beneficiados no serán los pobres sino los hombres poderosos, que quieren apoderarse del poder en el nuevo municipio que se proyecta» (7).

Alejándonos del trasunto histórico-político, comprobamos, no más acercarnos, uno histórico-religioso muy importante: El propio origen de las santas. La versión de los oscenses, de la pluma de uno de sus eruditos, es con variaciones: «¿Dónde ocurrió esta historia? Dice san Eulogio que '*in urbe Osca, apud oppidum Barbitanum*'. Cardeña escribe: '*in territorio berbetano, iuxta antiquissimum qui dicitur Castrovigeti, in villa ab Osca*'; y en otros pasajes, '*ad urbem Oscham*', '*in civitate oschense*'. Se trata, pues, de encontrar una Osca (Oscha es lo mismo) a la que pueda calificarse de barbitana o berbetana, y que no diste de Castrovigeti» (8). Por encima del rastreo filológico, las aportaciones más interesantes de R. León serán sus consideraciones históricas sobre los vaivenes fronterizos de la época, con el ánimo de echar por tierra la teoría que da por escenario al martirologio de Alodía y Nunilón la Huesca pirenaica: «Por fin, respecto a que las reliquias de las santas aparezcan en Leyre, donde han permanecido casi ininterrumpidamente hasta hace un siglo, téngase en cuenta que el propio Pasionario llega a Cardeña en una expedición que va a alcanzar de Córdoba los restos de Garcí Fernández; que las obras de Eulogio,

hagiógrafo de Nunilón y Alodía, son enviadas a recoger, con el cuerpo de su autor, por Alfonso III (en 883), también junto al Guadalquivir; que los monjes del remoto Saint Germain de Près, a quienes también debemos otro testimonio sobre nuestras santas, bajan igualmente a Córdoba para hacerse cargo de las reliquias y actas de los martirios. Los condes de Lerín, reconquistadores de Huéscar, debieron trasladar inmediatamente a su tierra navarra los cuerpos de las mártires Nunilón y Alodía» (9). Los habitantes de La Puebla pretenden para sí el honor de haber recibido a las santas, ya que no la localización del martirio, por su práctica inexistencia como población en el momento de aquél, y lo sostienen citando la mayor ligazón del conde de Lerín con La Volteruela; en esta versión, vemos fundirse la figura del conde de Lerín con la de don Fadrique, duque de Alba, auténtico mecenas de La Puebla. La versión poblata pierde su verosimilitud a ojos vista; por más que nos fuera confirmada por un erudito oscense, añadiéndole un dato nuevo sobre el que volveremos más adelante: «Tiene su origen en que el conde de Lerín envió las santas, procedentes de Adahuesca (Huesca) a La Puebla, que a la sazón era anejo de Huéscar. Cuando en el siglo XVII (¿?) las aguas pasaron a Huéscar, también lo hicieron las santas».

A esta altura, detengámonos en el propio martirologio de las santas. Los relatos del acontecimiento nos han llegado a través de los escritos hagiográficos de san Eulogio de Córdoba, que tratan de los mártires mozárabes de Córdoba, y a través del llamado Pasionario del monasterio burgalés de San Pedro de Cardeña. Ambos relatos coinciden en lo sustancial. Reproducimos la síntesis que del de san Eulogio nos hace F. J. Simonet: «Nacidas, como Flora, de un matrimonio mixto, su madre, que era cristiana, las había educado en nuestra santa religión. Cayó esta semilla en buena tierra; pues desde niñas fueron creciendo en virtudes y fervor religioso, de tal manera que, apenas habían llegado a la pubertad, ya llenaban la comarca con el rumor de su santidad. Ocurrió entre tanto la muerte de su padre; y como la madre pasase a segundas nupcias, casándose con otro musulmán, y ya las piadosas niñas no pudiesen practicar libremente nuestra santa religión, dejaron la casa materna, acogiéndose al amparo de una tía, hermana de su madre. Así vivían, cuando en el año 851 se publicó el decreto de Abderramán II contra los *mollitas* o muladíes (...); y como las vírgenes Nunilón y Alodía se hallaban en este caso, siendo pública la fama de su fervor cristiano, fueron delatadas al prefecto o juez de Osca (llamado Ismail). Citólas éste ante su presencia y les habló así (...) (sigue el diálogo para convencerlas de su error y la contestación de las santas reafirmando en su fe). Oída esta confesión, mandó el presidente que las dos santas vírgenes fuesen entregadas a unas mujercillas para que las instruyesen en la religión musulmana, apartándolas de todo coloquio con los fieles cristianos. Dícese también que, por mandato del juez, se presentó a las santas un sacerdote cristiano que, por no tener freno a sus relajadas costumbres, había apostatado de nuestra religión y vivía en Castroveti o Castroviejo, donde se realizó el martirio. Este apóstata procuró persuadir a Nunilón y Alodía que renegasen de nuestra fe, al menos exteriormente, y pasado aquel peligro, podrían vivir, si querían, en la religión cristiana. Pero firmes en la fe de Cristo, las santas doncellas reconviniéron al mal sacerdote por los desórdenes y sacrilegios que le habían llevado a la apostasía. Desengañado, finalmente, el juez de que era imposible apartarlas de la religión que profesaban, mandó que fuesen llevadas al suplicio» (10). El hecho acontece, según Eulogio de Córdoba, el 22 de octubre del año 851. Relata el Pasionario de Cardeña que, tras su muerte, hubo signos que indicaban su santidad, si bien ninguno pudiese afirmarse como milagro: «Y quizás alguien de corazón piadoso y sencillo, que conozca muchas pasiones y maravillas diversas de vírgenes de Dios, se pregunte por qué no se haya dado ninguna señal prodigiosa en la muerte de éstas. Pero es precisa una fe sin titubeos. Ciertamente, porque ningún infiel en esta ocasión era digno de ser llamado a la fe de Cristo, no quiso Dios mostrar allí milagro alguno». No deja de ser curiosa, sin embargo, la similitud, apuntada por el propio Simonet, entre los casos de Alodía y Nunilón y el de las vírgenes cordobesas Flora y María, que sí conoció personalmente Eulogio: Flora era huérfana de padre musulmán y madre cristiana; un hermano, también musulmán, la entrega al cadí. Pese a los halagos, permanece en sus trece, entregándose al martirio voluntario, después de haber huido previamente. Y lo hace con otra doncella, María, a la que casualmente conoce en su huida. «En fin, escribe Simonet, después de reiteradas investigaciones y tentativas inútiles, desesperado el cadí de poder vencer la resolución de Flora y María, mandó que sin más dilación fuesen decapitadas, sentencia que se ejecutó el martes 24 de noviembre del referido año, 851» (11). Un curioso parecido, decíamos, que, no estando capacitados para afrontarlo

filológica e históricamente, lo haremos desde el lado de la *gemelidad* más adelante.

Veía van Gennepe, allá por 1914, la formación de la hagiografía de los santos, de la siguiente manera: «El mundo en que se mueve (el santo) es, como el de los héroes, civilizadores, terrestre y supraterrrestre a la vez. Une a una gran precisión -real o no, es indiferente- histórica y geográfica, una maravillosa imprecisión en la psicología de los personajes. Hay un tipo ideal de santo a que tienden a asemejarse todos los santos de las leyendas. Por eso, los episodios, los detalles descriptivos, hasta los nombres se cambian mutuamente» (12). Lo que el pueblo anónimo ha añadido a la leyenda hagiográfica ha sido la milagrería, que en el caso particular de los martirologios de Eulogio de Córdoba, queda reducida a la mínima expresión o expresada, en todo caso, por signos nebulosos, que indican pero no afirman su santidad. Las vaguedades, inclusive geográficas, de que se rodea la historia de las santas entraría dentro de esa categoría, en cuanto que la oposición entre islam y cristiandad es lo fundamental, irrumpiendo exageradamente radical: la relectura de su santidad habrá que hurgarla en los inicios del XVII, a continuación o paralela a la definitiva expulsión de los moriscos. En el año de 1603, ya se venera en La Sagra a las santas, canalizándose el culto por una cofradía existente en Huéscar al efecto; reza el documento de consagración: «Martín de la Cueva, vecino desta ciudad, mayordomo de la cofradía y ermita de las santas mártires Melhona y Aludia, dije que como tal mayordomo a hecho toda diligencia en inquirir si la dicha ermita e ymágenes de las sanctas están bendecidas y no se halla que lo estén, y por que la devoción se aumente a procurado con instancia que el señor obispo de Troya se sirva de bendezir ymágenes y ermita y que con mayor causa se reciban y lleven en procesión quando se ofrezca, así lo a ofrecido su señoría y que yrá mañana martes a ello» (13). Este incremento a la devoción de las santas tiene relación con las actividades de los moriscos en la comarca, tras la rebelión de 1570. Véase la célebre campaña de Galera, que vino a polarizar a esta localidad con Huéscar, sobre la base del enfrentamiento entre moriscos y cristianos: «En el tiempo que el duque de Sesa partió para el socorro de Orgiba, y don Juan entendía en reformar los desórdenes, se alzó Galera, una legua de Güéscar, en tierra de Baza; lugar fuerte para ofender y desasosegar la comarca, en el paso de Cartagena al reino de Granada, y no lejos del de Valencia. Mas los de Güéscar, entendiendo el levantamiento, fueron sobre el lugar con mil doscientos hombres y alguna caballería; estuvieron hasta tercero día; y sin hacer más de salvar cuarenta cristianos viejos que estaban retirados en la iglesia, se tornaron. Habían entrado en Galera, por mandato de Abenabó, cien arcabuceros turcos y berberíes con el Malch, alcaide del partido, y era capitán de ellos, Carvajal turco que saltó fuera cargando en la retaguardia, y poniéndolos en desorden les quitó la presa de ganados y mató pocos hombres, de que los de Güéscar indignados mataron algunos moriscos por la ciudad, y en casa del gobernador donde se habían recogido: quemaron parte de ellas, saquearon y quemaron otras en Güéscar, ciudad de los confines del reino de Murcia y Granada, patrimonio que fue del Rey Católico don Fernando, y dada en satisfacción de servicios al duque de Alba, don Fadrique de Toledo; pueblo rico, gente áspera y a veces mal mandada, descontentos de ser sujetos a otro sino al rey; y desasosegada con este estado que tiene, procura trocarle con otros, que a veces desasosiegan más» (14). Con la huida de la mayor parte de los moriscos a Galera, la posterior conquista cristiana de esta población y el exacerbamiento del ánimo de cruzada, seguido de la expulsión del año 1609, el culto de las santas, conteniendo la rivalidad cristiano-islámica, habría de alcanzar una enorme potenciación.

Lo que en ningún caso queda patente en las fuentes documentales es la *gemelidad* de Alodia y Nunilón, sólo su condición de hermanas, de lo que habremos de inferir que las representaciones iconográficas actuales y pasadas (15) que las presentan como «dos gotas de agua» son un sabio añadido de la *mente colectiva*. La gemelidad nunca aparece en los pueblos arcaicos sin llevar consigo aspectos positivos o negativos de cualquier género; por ejemplo, meteorológicos: «Un poco por todo el mundo (...), el vínculo entre hermanos gemelos y desórdenes meteorológicos está atestiguado de manera positiva o negativa: los gemelos tienen la facultad de atraer el frío o la lluvia o, por el contrario, de disiparlos» (16). La gemelidad, en el caso de los santos de gran veneración, reforzará su tradicional milagrería. Muchos de nuestros informadores sostienen que las santas son «muy milagrosas», siendo el índice de su medida la cantidad de promesas que, especialmente las mujeres, les hacen. La promesa más extendida consiste en ir andando descalzos, desde Huéscar hasta la ermita (más de 20 km. ). En la romería de 1984, pudimos observar unas quince personas adultas que hacían ese camino. Los donativos en metálico constituyen el

segundo aspecto destacable de la milagrería: en la ermita, el día de la romería, se les depositan los dineros, al pasar por la hornacina, y en Puebla se les ponen las manos llenas de billetes en día de san Juan. De las imprecaciones, las que tienen mayor importancia son las rogativas por la lluvia, como la de 1800, que decía así: «En este Cabildo otro sí Pr. Síndico hizo preferente que habiéndose echo rogativa en la Iglesia Mayor de esta ciudad a la Madre Divina por medio de las Santas Mártires del Monte, patronas de esta ciudad, para que alcancen de su misericordia, nos envíe socorros con la lluvia que tanto se necesita para que se logre la presente cosecha por la necesidad que se experimenta. Muchos de los fieles de este pueblo apatecen ver se haga otro novenario a nuestras Santas para que se verifique el exorto a que se dirige. Interesado en ello acordó se haga otro novenario en los mismos términos que el anterior» (17). Queda manifiesta la actuación intercesora de las santas. La ortodoxia tridentina había reestablecido, previamente, el papel mediador del culto a los santos, frente a la iconoclastia reformadora. Sin embargo, en la práctica religiosa popular, las santas, en este particular, «son milagrosas» por sí mismas, proyección de un difuso politeísmo instrumental, por más que se remita a un monoteísmo conceptual.

En el futuro habremos de profundizar en las hermandades y cofradías de semana santa, que en número de cinco (de los Dolores, del Cristo, del Santísimo, de la Soledad y de San Juan), se polarizan en torno a la rivalidad existente entre la del Cristo y la de la Soledad, no llegando, no obstante, a constituir hermandades semicomunales, en el sentido que les confiere I. Moreno (18). Lo importante para nuestro estudio es que no interfieren en el culto comunal de las santas. Los actos de semana santa culminan, justamente, con la venida de las santas, el lunes de pascua a Huéscar, donde son recibidas al anochecer por la federación de cofradías y el ayuntamiento. Este último es el organizador efectivo de todo lo concerniente a las celebraciones de las santas, y en especial de su romería. Sólo durante la fase más aguda de las luchas clasistas de los años treinta, durante un par de años, a raíz de la separación iglesia-estado, se constituyó una hermandad de Las Santas, con el fin de recoger las funciones organizativas que tradicionalmente recaían en el ayuntamiento.

Al ser el ayuntamiento la entidad organizadora de todo lo concerniente a las santas, los problemas municipales habrían de interferir en diversos momentos. Ahí están, sin ir más lejos, los conflictos territoriales con Puebla de Don Fadrique, que comenzamos a tratar más arriba. Los conflictos entre ambos municipios, en los siglos XIX y XX, se refieren a dos terrenos, la Dehesa del Orcajón y el Pinar de la Vidriera. El primero perteneciente al término de Puebla, pero propiedad del ayuntamiento de Huéscar, de cuyos propios forma parte, el segundo en el término de Huéscar, pero perteneciente a un poblato (lugar éste último de donde se extraían las finas arenas para una vidriera construida en Puebla a imitación de la celebrada de Castril). Las querellas tienen como eje principal la Dehesa y el pago de sus guardas, impuestos, etc. Por lo demás no hay pertenencias relevantes de un pueblo en otro, al margen de esas dos. Veamos documentalmente la evolución de los enfrentamientos por la Dehesa, en distintas fechas sacadas al azar: En el acta del ayuntamiento de Huéscar de 27 de enero de 1868 se da lectura a la resolución de un pleito sobre el pago del guarda de la Dehesa del Orcajón del gobierno provisional. En octubre de 1872, el asunto en litigio son los impuestos sobre la Dehesa, dándose lectura a «la certificación que remite el Sr. Alcalde de la P. de D. F. de las utilidades que en aquella villa le habían consignado a la Dehesa del O. de las propiedades de esta ciudad en el año económico de 1871 a 1872». Seguimos encontrando, en mayo de 1933, los antedichos motivos de hostilidad entre los municipios de los ayuntamientos: «Por el Sr. Presidente se manifestó que la Junta General del Repartimiento de la Puebla de D. F. ha desestimado la reclamación interpuesta por este municipio contra las utilidades y cuotas impuestas a los propios de Huéscar en el reparto del actual ejercicio, aunque estas últimas justas en el orden moral las pruebas aducidas; y el Concejo enterado y después de oída la lectura íntegra del fallo de dicha Junta acordó por unanimidad autorizar al Sr. Presidente para que entable recurso de alzada, dentro del plazo legal, ante el Tribunal Económico-Administrativo de Granada». Un ejemplo de la larga conflictualidad que llega hasta hoy y mismo, cuanto más la ermita de las santas se halla en la Dehesa del Orcajón.

No son, sin embargo, los únicos intereses territoriales enfrentados de Huéscar y Puebla: las aguas y su disfrute lo son históricamente. «En Huéscar, nos dice Romero Díaz, se da la circunstancia favorable que

existen además de los cursos fluviales, el Barbate y el Guardal, dos grandes manantiales, fácilmente aprovechables en las tierras mismas que los rodean, como son el Fuencaliente y el Parpacén. Y es por ello una ciudad de intereses fundamentalmente hidráulicos» (19). La disputa de las aguas ha sido continua, al encontrarse en término poblato algunos de los principales manantiales que surten al río Barbate y a la acequia de Montilla, que a su vez son aprovechados por Huéscar. La fundamentación de este estado de cosas se halla contenida en el Reglamento del Sindicato de Riegos de la Vega de Huéscar, de 1897: «Art. 22. Las referidas aguas -las de Montilla, Sahúco, Maquillo, Cueva de la Cadena, las Santas, Laguna, Mortero, que circulan por la acequia de Montilla-, así como la acequia que las conduce pertenecen en propiedad a los hacendados, para el riego de sus tierras, y a los vecinos de Huéscar para los usos de la vida, con arreglo a las antiguas donaciones de los Reyes y a las sentencias de los tribunales» (20). Las antiguas donaciones de los reyes son las que realiza doña Juana la Loca, el 27 de abril de 1509, a la ciudad de Huéscar y a sus vecinos «de las aguas de las fuentes y de los ríos que nacían en la jurisdicción otorgada a la ciudad» (21). Cuentan que un antiguo alcalde decía que del vino de Huéscar lo que emborrachaba era el agua, por los innumerables conflictos que ocasionaba: En 1900, por ejemplo, se celebró un sonado proceso sobre la propiedad de las aguas que abastecen la ciudad, proceso que se repite en el presente. Recordamos: al decir de un funcionario municipal, «las aguas pasaron a Huéscar cuando lo hicieron las santas».

Es junto a la acequia de Montilla y el río Barbate, por donde transcurre el camino de las santas desde Huéscar, a lo largo de 25 km. que finalizan en la ermita. Y es en esa acequia donde sumergen a las santas tanto en la entrada en Huéscar el primer día de pascua, como cincuenta días después, al llevarlas en romería. La despedida de la romería de 1984 quedó anotada así en nuestro cuaderno de notas: «De 6,30 a 7 de la mañana, disparo de cohetes y repique de campanas para asistir a la misa que será a las 7 (...). La procesión parte de la iglesia parroquial y se dirige por la calle Mayor arriba. La banda municipal acompaña interpretando piezas. El cura detrás de las imágenes. Al llegar al límite del pueblo, Las Santas, que han sido llevadas por mujeres turnándose, son vueltas hacia éste. Se canta el himno de Las Santas y se rezan algunas jaculatorias. Se repite la vuelta, el canto y las jaculatorias. El cura y la banda se vuelven al pueblo. La procesión, compuesta por unas 300-400 personas, mayoritariamente ancianas y mujeres, marcha por el camino de Las Santas. Se las baña en la acequia de Montilla por vez primera, a doscientos metros del pueblo. Al poco se penetra en un cortijo («de Las Santas», le dicen), donde han puesto una mesa y eso quiere decir que hay que entrar. Un kilómetro arriba se las vuelve a bañar. Los «baños» - inmersiones hasta la rodilla de los que transportan las imágenes, con éstas a hombros- van acompañados de gran jolgorio y comentarios: «¿Quiénes serán los que las bailen? ¡Son mujeres! ¡Hale, las mujeres valientes!» Se las baña por tercera vez, y se entra acto seguido en otro cortijo. Sigue de cerca un tractor adornado que montará a Las Santas, en la fábrica de harina, para llevarlas a la ermita». Las inmersiones de imágenes en fiestas primaverales han sido señaladas por numerosos autores. A nosotros nos interesa desmarcarnos de la teoría general, ligada a las rogativas por la lluvia principalmente, para observar que el ritual de inmersión de las santas tiene que ver aquí justamente con lo contrario: con la riqueza de agua de la comarca. No conocemos siquiera que el agua de Huéscar fuera utilizada para impetrar la lluvia, tal como ocurrió durante la edad media y hasta el siglo XVIII, en la cercana localidad murciana de Caravaca (22). Es más: creemos que esta inmersión pudiera haber tenido un origen mucho más trivial: cuando el río Barbate traía todo su caudal, por no haberse construido la acequia de Montilla, había que atravesarlo con aguas crecidas, lo que daba lugar a una gran expectación, al pasar las santas en andas. Nos lo indica así el pasaje siguiente de la zarzuela costumbrista que tradicionalmente, desde el año de su estreno, en 1932, se representa la noche anterior a la romería (en el presente únicamente se cantan algunos trozos seleccionados):

«Me dicen que el río ahora

está malo de pasar,

desde las últimas lluvias

que le hicieron desbordar.

¿Y entonces los de Las Santas

tendrán que pasarlo a nado?

Yo no sé, pero que busque la comisión algún vado.

Aunque debieran traerlas por la cuesta del Moroz,

toda vez que es la crecida nunca vista por lo atroz (...)

¡Por allí vienen Las Santas!

Y van a pasar el río.

(Se oye dentro la voz de Martín que grita ¡al agua santas benditas! y otras que corean lo mismo.)

¡Al agua santas benditas!» (23).

Empero, el tema del agua, tan rico en significaciones, no se agota en la disputa de ésta, en su abundancia o en su origen ritual. El agua, para Bachelard, quien a su vez se basa en el *Folklore des eaux*, de Saintyves, está unida a la virginidad: «Encontraremos en algunos ritos de inmersión de vírgenes los rastros de este componente material. Saintyves recuerda (...) que en Magny-Lambert, en Costa de Oro, 'en las épocas de largas sequías, nueve jóvenes muchachas entraban en el estanque de la fuente Cuname y la vaciaban por completo para obtener la lluvia' ; y Saintyves agrega: 'el rito de inmersión se acompaña aquí de una purificación del estanque de la fuente por seres puros... Las jóvenes que descienden a la fuente son vírgenes...' Por una 'obligación real', por una participación material fuerzan el agua a la pureza» (24). En la historia y en la tradición es resaltada la pureza virginal de Alodía y Nunilón. Obsérvese el siguiente pasaje del *Pasionario de Cardeña*, que lo confirma: «Y levantada la espada en alto (es la ejecución de Nunilón), se abatió sobre ella, pero no cayó en medio del cuello, sino en la boca, por lo que no le cortó la cabeza del todo, y dando el cuerpo en tierra, quedaron un poco al descubierto las piernas. Al verlo su hermana, recogióle presurosa el vestido, se las cubrió». Actitud aún más significativa, puesto que islam es identificado con el sensualismo y la lujuria venusiana. También para G. Durand, se asiste con las aguas puras «al paso de una sustancia a una fuerza 'irradiante', porque el agua no sólo contiene la pureza, sino que 'irradia la pureza'» (25). Pudieran igualmente ser interpretadas como bautismales las aguas, por más que sea el argumento más débil, dada la profanidad del «baño» de las santas, señalado con la vuelta del cura al pueblo y su ausencia del ritual. Si lo desembarazásemos de la versión sacra por la cosmológica, sería: «Pero, tanto en el plano cosmológico como en el antropológico, la inmersión en las aguas equivale no a una extinción definitiva, sino a una reintegración pasajera a lo indistinto, seguida de una nueva creación, de una vida nueva o de un nuevo hombre, según se trate de un momento cósmico, biológico o soteriológico. Desde este punto de vista de la estructura, el diluvio es comparable al bautismo, y la libación funeraria, a las lustraciones de los recién nacidos, o a los baños rituales primaverales que dan salud y fertilidad» (26). Desde el tiempo ritual sacro donde acontecen los hechos heroicos de la pureza, nos trasladamos, pasando por las estructuras esquizomorfos de lo imaginario presentes en la normalidad, a la *hybris* que toda romería lleva en sí, en su profanidad, y cuyo tránsito festivo comienza aquí con el «agua de Las Santas», botijos con sangría que se vendían en la verbena de la noche anterior a la romería, sustituidos hoy por la sangría a granel que «por gentileza de las casas comerciales» se ofrece gratuitamente.

Continúan las santas por el camino de la ermita, sin excesivo acompañamiento, lo que contrasta con el pasado, cuando los romeros, en carretas adornadas con ramaje, mallas y mantones, cubrían todo el ciclo temporal a paso de mula; ciclo que incluía el desayuno en la fábrica de harina, y el continuado canto de

salves. El estribillo más entonado era y es:

«Alodía ven acá,

Nunilón ven que te espero

y vendremos a juntarnos

a la Piedra del Letrero».

Este último lugar, junto al Salto del Moro, constituyen las principales referencias legendarias y mitológicas del camino, en las que no nos detendremos en esta ocasión. Baste decir que ambas hacen referencia a los musulmanes. Al aparecer las santas por la cañada de los Cazadores, se produce un estruendo de cohetes, que no terminará hasta su entrega. Las santas no se divisan desde la ermita, donde esperan los de Puebla, por lo tupido del bosque de pinos. Preguntamos dónde se efectuará la entrega; nadie lo sabe a ciencia cierta; nos dicen que años atrás en la cañada, otros que hoy la entrega se hace unos metros antes de la ermita, todos coinciden en la incertidumbre (¿real?, ¿imaginada?, ¿deseada?). «Antiguamente era en el puente, donde la cañada, en el límite de los términos municipales, pero los de Huéscar intentan siempre subirlas a la ermita.» La guardia civil vigila discretamente. Se cuenta que en los años 40 hubo graves enfrentamientos, con muertos y heridos. «El lugar tradicional, de todas formas, es a unos cien metros de la ermita, entre dos caños de agua.» Otro: «Este año querían que fuese donde la tradición marca: en la cañada de los Cazadores». Nuestras anotaciones dicen así: «La entrega se realiza sobre una mesa cubierta con un mantel blanco y dos floreros con claveles. Este altarillo se halla en mitad del camino. Los poblatos se colocan detrás de su cura, que lo es también de la ermita, vestido de blanco, con un crucifijo en las manos. Se canta repetidamente el himno de las santas (27), que es común para los dos pueblos. Alodía y Nunilón suben a hombros de los oscenses desde la cañada; previamente les han quitado las flores, para evitar que lo hagan los poblatos como desprecio. La entrega propiamente dicha está precedida por los abrazos de las autoridades municipales y el intercambio de saludos de los párrocos. Las santas pasan en volandas, de manos de los oscenses a las de los poblatos. Cohetes y repique de campanas. Son las doce del mediodía: la multitud se traslada a la ermita, se celebra misa y a continuación se ofrece a besar una reliquia de las santas. Por la tarde, los poblatos se llevarán las imágenes, dándoles un gran recibimiento y haciéndolas pasar a través de tres arcos de ramaje. Allí permanecerán hasta san Juan, en que serán devueltas a la ermita». El 22 de octubre, día de las santas, según el santoral romano, se celebran fiestas en Huéscar, mientras los de Puebla realizan una procesión en la ermita. Con esta ocasión, las rivalidades también afloran: «Yo he asistido muchísimas veces este día al santuario, y excepto unas docenas de personas de Puebla, que acuden a la ceremonia religiosa, de Huéscar no ves absolutamente nadie, excepto Angel M. , que es de Puebla y reside en Huéscar. Ese día hacemos una procesión por aquellos lugares, que es deliciosa por el recogimiento y la intimidad. Se tiran cohetes que nosotros costeamos, y el llevar a las santas se hace por puja a la llana, quien más da las lleva y las entra en el santuario. Se subastan los brazos de las andas, sí, ese día me vais a contestar que lo celebráis en Huéscar, pero es con toros y feriales, pero con devoción donde residen las santas, no» (28). Las frases anteriores, extraídas de un artículo de la prensa comarcal, no pierden agresividad, por más que termine con un ¡Vivan las santas benditas!, intento de sustraerlas al ¡Vivan las santas de Huéscar/Puebla! La contestación de los oscenses no desmerece: «También y con relación al acaparamiento que citas, sólo tengo que recordarte que efectivamente la ermita está en el término municipal de la Puebla, pero... que el solar que ocupa fue recientemente adquirido por el Excmo. Ayuntamiento de Huéscar, y claro, la frontera esa que dices, de 40 metros, es mejor no tocarla... por si nos da la idea y hacemos una suscripción popular, para hecer una ermita nueva, propia y 41 metros más abajo» (29). Esa agresividad manifiesta la encontramos entre toda la adultez, desde el jornalero hasta la autoridad municipal, con una notable excepción entre los jóvenes y niños, menos incardinados en la cultura tradicional (30). Un funcionario del ayuntamiento oscense, ante nuestro asombro, pues nosotros estábamos presentes y no observamos tal hecho, nos comentaba: «Este año creo que los de Puebla les tiraron las flores a las santas, que les habíamos puesto nosotros. He dirigido con este motivo una carta de protesta al ayuntamiento de

Puebla». La quisquillosidad llega hasta el quién invita a quién; para los municipales oscenses son ellos los que pagan siempre la «convidada de cuando se entregan las santas», si bien nos decía un concejal de Puebla que él llevaba el expreso cometido de invitar a sus homólogos de Huéscar. Otros tipos de complicaciones se unen a las precedentes al ser considerados los poblados rojos y los oscenses de derechas, aunque esta valoración tiene un carácter secundario, y piensan todos, de un lado y de otro, que no ha interferido la rivalidad fundamental. El hecho es que, sin embargo, el ayuntamiento de la Puebla, hasta hace pocos años, daba un arroz y vino para los pobres, al pie de la ermita, donde aún se concentran los poblados, mientras los de Huéscar celebraban la romería cada familia alrededor de su arroz, excepto uno colectivo, costado por el ayuntamiento para aquellos que participaban más directamente en la organización de la fiesta; el lugar: la cañada de los Cazadores. En los últimos cuatro años, el arroz colectivo de Huéscar se ha ampliado a toda la población oscense. No nos ha de extrañar, en consecuencia, que en el número citado de la revista comarcal *La Sagra*, se haga mención al «pueblo llano» que se reúne en la ermita, y a la «élite» que lo hace en la cañada. La historia y la tradicional localización de la nobleza y los señores en Huéscar pesa todavía.

Además: habiéndose arrebatado el territorio a moros y moriscos, lo inmediato hubo de ser integrarlo en la cosmología y la teología popular de los vencedores: el paisaje de La Sagra es agreste, poblado de atalayas defensivas, se presta a la evocación: «Así, pues, el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre -la montaña a que éste trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios-, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un 'plano', ya como una 'forma', ya pura y simplemente como un 'doble' existente precisamente en un nivel cósmico superior (...). Corresponden a un modelo mítico, pero de otra naturaleza: todas esas regiones salvajes, incultas, etc., están asimiladas al caos: participan todavía de la modalidad indiferenciada, informe, de antes de la creación. Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se empieza a explorar, se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la creación: la zona inculta es primeramente «cosmizada», luego «habitada» (31). Construida la ermita titular a 25 km. de la ciudad de Huéscar, y a 6 de su anejo La Volteruela, en plena zona boscosa, su ubicación fue una toma de posesión territorial de carácter cosmogónico, teniendo en cuenta a su vez el trasplante de las santas del norte peninsular a las nuevas tierras conquistadas. Admitamos, con Caro Baroja, que uno de los pilares del honor medieval cristiano era «la convicción de que los hombres buenos constituyen ante todo una comunidad de fieles, idea que se deriva de la propaganda cristiana y que -como se ha observado varias veces- tiende a restringir de modo considerable los principios éticos difundidos en la época clásica, en la que la comunidad era de ciudadanos ante todo» (32). Durante la reconquista, la comunidad así constituida acrecentó su honor frente al moro infiel, haciendo de la imaginería religiosa el centro de su honor y reforzando aún más la naturaleza del relato que soporta los símbolos (martirologio de las santas a manos de musulmanes).

La lucha por la escisión, tan connatural a todos los municipios hispanos desde el siglo XVI, dejó huellas históricas en el enfrentamiento por la posesión del territorio. No sólo los grupos étnicamente diferenciados son los llamados a realizar culturas fronterizas, en el sentido que les dio F. Barth y sus colegas (33). En nuestra opinión, la proxémica de E. T. Hall nos daría una medida más exacta de las sociedades culturalmente homogéneas y, sin embargo, opuestas en polaridades simbólicas. Desde la óptica de Hall, los conflictos habrían de ser interpretados en la historia y en la simbología religiosa. «Si podemos deshacernos de la necesidad de una explicación sola y pensamos que el hombre es un ser rodeado de una serie de campos que se ensanchan y se reducen, que proporcionan información de muchos géneros, empezaremos a verlo de un modo enteramente diferente» (34). La oposición Huéscar/Puebla es histórica y simbólicamente una exclusión negativa, fundada en una territorialidad metonímica (35): la territorialidad es bipolar en el aspecto religioso (disputa por la posesión de las santas), y se superpone a otro conflicto, el histórico, que le precede. El reducido rol que juega la iglesia nos señala con nitidez los términos reales del conflicto: ayuntamientos - territorios municipales - santas.

En cualquier caso, el simbolismo de las santas es polimorfo y polisémico, alejado tanto del reduccionista evemerismo histórico como de la interpretación sincrónica, dada su natural ambigüedad: «La

simbolicidad no es, por tanto, una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que la describen y la interpretan. Una búsqueda teórica que pretendiese distinguir en los objetos, en los actos o en los enunciados, las propiedades constitutivas del simbolismo estaría condenada al fracaso. En cambio, una teoría adecuada del simbolismo describiría las propiedades que ha de poseer una representación conceptual para constituir el objeto de una puesta entre comillas y de un tratamiento simbólico» (36). Propiedades que son de la imagen-ícono, y que le son dadas día-sincrónicamente como vimos con el agua.

Para finalizar, haremos referencia, siquiera breve, a los paradigmas con que nos enfrenta la territorialidad humana, vista desde la etología. En uno de los pocos estudios que acercan y hacen notar las diferencias entre antropología y etología, se nos dice sobre la agresión: «En lo que respecta al problema inmediato, la moraleja es que para explicar los combates colectivos en el contexto humano, sólo necesitamos una respuesta a la pregunta '¿es agresivo el hombre?' (signifique lo que signifique); y no sólo una explicación de los factores políticos, económicos y de otro tipo relacionados con la guerra organizada, sino también un entendimiento de cómo la agresión, la idea de agresión y el lenguaje de la agresión son percibidos y manipulados socialmente en cada punto» (37). Agresión inherente a las tensiones territoriales altamente ritualizadas en el caso de las santas, sólo rotas ocasionalmente, evitándose, pues, la ruptura de la distancia que separa el rito de la agresión. El mismo Lorenz decía que «las normas del comportamiento social creadas por la ritualización cultural desempeñan en la sociedad humana un papel tan importante como la motivación instintiva y el control que ejerce la moral responsable» (38). Pero dejaba escapar la connotación que el concepto «agresión» conlleva ideológicamente, ocultándose el hecho de que el conflicto ya está ritualizado, incluida la propia guerra. Si en el mundo animal, «la constitución de un territorio o toma de posición sobre una determinada área acontece -a menos que el área esté libre- mediante luchas; éstas, como ha podido descubrirse, raramente terminan con la muerte o heridas de gravedad del derrotado: al vencedor le basta con que se reconozca la legitimidad de su posesión de la zona disputada, con la retirada del vencido o su sumisión más completa» (39). En el hombre, el conflicto puede resolverse ritualizando, en un contrato implícito que se rememora catárticamente, con carácter anual, por más que hoy, al adquirir la territorialidad otras dimensiones en la cultura industrial, el territorio de la comunalidad rural que estudiamos se resignifique con nuevas significaciones.

La antropología de la religión y la antropología del territorio pueden cubrir un espacio entre los estudiosos andaluces. Espacio que, según J. Davis (40), no ha sido ocupado por la antropología mediterránea hasta la actualidad, por su inconfesada complejidad, que seguramente sólo los autóctonos podrán desenmarañar.

---

## Notas

(1) M. A. Ladero Quesada, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid, 1979: 208.

(2) María A. Romero Díaz, *Huéscar: el medio natural y la vida humana*. Granada, 1982: 120.

(3) *Ibidem*: 121.

(4) T. Quesada y L. R. Villegas, «Sociedad y economía en el Alto Guadalquivir. Los datos de las relaciones topográficas», en *Andalucía en el siglo XVI. Estudios sobre la tierra*. Granada, 1981: 152.

- (5) V. González Barberán, «Las Pueblas de nuestra comarca», en *La Sagra*, diciembre 1980: 7.
- (6) *Ibidem*: 10.
- (7) A. Domínguez Ortiz, *El antiguo régimen*. Madrid, 1974: 203.
- (8) R. León, «Notas» al *Pasionario de Cardena*. Málaga, 1965.
- (9) *Ibidem*.
- (10) F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*. Tomo II. Madrid, 1983 (facsimil de la edición de 1867): 423 y ss.
- (11) *Ibidem*: 422.
- (12) A. Van Gennep, *La formación de las leyendas*. Barcelona, 1982 (ed. facsimil de la de 1914): 120-121.
- (13) Documento conservado en el archivo municipal de Huéscar.
- (14) D. Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*. Madrid, 1976: 312 y ss.
- (15) Las imágenes actuales son una réplica reciente de otras más antiguas, que se siguen utilizando en actos como la ofrenda floral.
- (16) C. Lévi-Strauss, *La mirada distante*. Barcelona, 1984: 234.
- (17) Archivo municipal de Huéscar. *Actas municipales de 1800*, tomo II.
- (18) «El nivel de integración semicomunal viene representado por hermandades que dividen en dos partes al pueblo o comunidad en que se presentan, expresando cada una de ellas la identidad colectiva de media comunidad. Por supuesto, allí donde existen, nos encontramos con un sistema dual de hermandades» (I. Moreno, *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, 1985: 69). En este orden, el párroco nos hacía ver la «mayor importancia» de la hermandad del Santísimo, residente en el templo parroquial, sobre las otras dos, Soledad y Santiago, con templos igualmente propios, localizados urbanísticamente en los extremos opuestos del pueblo; el sentir popular, no obstante, daba mayor importancia a éstas últimas.
- (19) María A. Romero Díaz, *op. cit.*: 209.
- (20) Ordenanzas y Reglamentos de Riegos de la Acequia de Montilla, de la ciudad de Huéscar. 1897: 37.
- (21) María A. Romero Díaz, *op. cit.*: 209-210.

- (22) A. Domínguez Ortiz, *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Madrid, 1980: 187-188.
- (23) D. Conrado Iriarte, «¡Al agua las Santas benditas!» Juguete cómico lírico en un acto, dividido en cinco cuadros, inspirado en costumbres populares, original de... Huéscar, 1932.
- (24) G. Bachelard, *El agua y los sueños*. México, 1978: 196-197.
- (25) G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, 1982: 162.
- (26) M. Eliade, *Imágenes y símbolos*. Madrid, 1983: 166.
- (27) «Santas benditas / nacieron debajo de nuestro cielo / sobre el radiante de nuestro cielo / Alodía y Nunilón...»
- (28) *La Sagra*, nº 8, junio de 1981: 7.
- (29) *La Sagra*, nº 10, agosto de 1981: 13.
- (30) Un muestreo sobre los juicios de valor que los jóvenes oscenses y poblatos tenían sobre sus contrarios y sobre sí mismos, nos dio un índice de agresividad mucho más bajo que el existente entre la población adulta. Dicho muestreo se realizó entre 85 alumnos del instituto de formación profesional de Huéscar.
- (31) M. Eliade, *El mito del eterno retorno*. Madrid, 1979: 18-19.
- (32) J. Caro Baroja, «Honor y vergüenza», en J. C. Peristany (y otros), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona, 1968: 79.
- (33) F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, 1976: 17: «Más aún, los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo compleja de las relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio».
- (34) E. T. Hall, *La dimensión oculta*. México, 1976: 141.
- (35) J. L. García, *Antropología del territorio*. Madrid, 1976: 125: «La territorialidad metonímica se define, por tanto, como el significado territorial en la medida en que depende no de un paradigma, sino de un contexto. Es una territorialidad que se decanta preferentemente en el plano diacrónico de la vida social. Desde este punto de vista, la investigación antropológica del territorio debe considerar no las relaciones que el territorio guarda con los elementos del código social desde el que significa, sino más bien el conjunto de las relaciones que establece con los términos con los que se combina. Como ya hemos dicho, las relaciones metonímicas se establecen generalmente a partir de los significados metafóricos. Por

ello la antropología debe analizar, a su vez, las transformaciones de los valores territoriales al situarse las significaciones metafóricas en un contexto, es decir, al elaborar metonímicamente las selecciones metafóricas».

(36) D. Sperber, *El simbolismo en general*. Barcelona, 1978: 141.

(37) H. Callan, *Etología y sociedad. En busca de un enfoque antropológico*. México, 1973.

(38) K. Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid, 1982: 291.

(39) G. Di Siena, *Ideologías del biologismo*. Barcelona, s. f.: 19.

(40) J. Davis, *Antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, 1983: 18-19.

---

Publicado: 1985-12

