

PAISAJES SAGRADOS EN EL OCCIDENTE SALMANTINO. DEFINICIÓN Y ANÁLISIS A TRAVÉS DE LOS EJEMPLOS DE EL ABADENGO Y LA RIBERA

*Pedro Javier Cruz Sánchez*¹

ANTROPÓLOGO

1. Presentación

Los estudios antropológicos cuyo objeto de análisis se asienta en el paisaje y, en especial, en las formas en que el hombre se apropia del mismo y lo configura a su manera, no han comenzado a cobrar empuje hasta fecha reciente. Aunque en el panorama científico español encontramos importantes aportaciones, como las de Caro Baroja (1981) o Fernández de Rota (1984), éstos han hallado un interés renovado gracias al impulso que desde el mundo anglosajón tomó la denominada “arqueología del paisaje”, la cual directamente bebe, a su vez, de los estudios geográficos que cuentan con una tradición de muchas décadas. En cierto sentido, los autores anteriormente citados sentaron las bases de la llamada “antropología del territorio”, un campo que en la actualidad ofrece multitud de posibilidades tanto sociales, como políticas. Dentro de esta antropología del territorio, se inscribe una dimensión no sólo política, económica y social sino también simbólica, construyéndose así un “sentido de identidad espacial” (THER RÍO, 2012), cuyas consecuencias más patentes no solo son el establecimiento de las fronteras, sino también la erección de símbolos visibles o invisibles, unas veces a través de la apropiación física – erección de ermitas o de cruces, por ejemplo – o mental del espacio (derecho consuetudinario), que configuran ámbitos de conflicto donde fluyen determinados acontecimientos (romerías, peregrinaciones, etc.) que dan lugar a una serie de paisajes simbólicos (o sagrados) específicos.

Mientras que la geografía (quizás por tradición) y la arqueología, se han puesto al día en este tipo de análisis de corte territorial, la etnografía y antropología aún carece de estudios del paisaje y los existentes se realizan, sobre todo, desde la óptica de la arquitectura y la estructura tradicional del agro (*cf.* PRADA LLORENTE, 2005). En este sentido, el trabajo de Fernández de Rota sobre el paisaje tradicional gallego (FERNÁNDEZ DE ROTA, 1984) abrió,

¹ Estas breves notas no son más que una mínima aproximación a un tema en el que apenas si ha comenzado su andadura. Se trata, en puridad, de un mero esbozo, un apunte, de una vía de análisis del paisaje que habrá de ofrecer interesantes resultados en el futuro.

en su día, una interesante vía de investigación que apenas se ha retomado tiempo después. En este estudio, centrado en una comarca tradicional lucense, se analiza desde la óptica de la antropología cultural el paisaje, a través de la definición de sus componentes, tanto a nivel *micro* como a nivel *macro* y la interpretación de los mismos, ecológica pero también ritual por medio del calendario festivo y del santoral.

Este tipo de análisis, en el ámbito castellano y leonés, apenas se encuentra tratado, excepción hecha de algunas aportaciones existentes sobre el mundo ritual que gira en torno a la casa (CRUZ, 2009; 2010 y 2014) o aquellos otros que lo hacen dentro del ámbito de determinados recorridos penitenciales de Semana Santa. El occidente de la provincia de Salamanca cuenta con un paisaje agrario tradicional relativamente bien conservado, aún a pesar de su progresiva destrucción impuesta por las nuevas formas de explotación del campo y, sobre todo, del abandono causado por la despoblación, que mantiene un sinfín de elementos que permiten advertir una intensa actividad ritual y simbólica. No sólo a través de determinados elementos presentes en el paisaje tales como ermitas y humilladeros, sino también cruceros – pertenecientes a recorridos penitenciales, de encrucijada y señal de ermitas desaparecidas –, y un extenso programa decorativo en la arquitectura doméstica, sino también tradiciones y prácticas rituales en torno a edificios y ornatos, muchos de ellos evidenciados a través de ciertas marcas materiales que dejan huella indeleble en el territorio.

A partir del análisis de dos casos de estudio en las comarcas de El Abadengo y de La Ribera, pertenecientes ambas a *Las Arribes del Duero*, tratamos de definir una serie de tipos de paisajes simbólicos o sagrados que se documentan en las mismas, que permitan en el futuro y a través de una investigación de mayor calado, caracterizar y tipificar los paisajes simbólicos de otros territorios vecinos.

2. Algunos conceptos Y definiciones de paisajes simbólicos²

Tal y como lo define el geógrafo Eduardo Martínez de Pisón, el paisaje “*es la proyección cultural de una sociedad en un espacio determinado desde una dimensión material, espiritual, ideológica y simbólica*”. En consecuencia, por paisaje simbólico hay que entender la combinación dinámica de elementos

² Aunque de una forma un tanto incorrecta, tratamos de forma indistinta el concepto de paisaje sagrado como paisaje simbólico o paisaje ritual si bien, en puridad, no significan lo mismo.

físicos (en este caso, el entorno natural) y los antrópicos (es decir, la acción humana) los cuales, conjuntados, convierten el territorio en un entramado social y cultural en continua evolución. Como lo entiende el *Convenio Europeo del Paisaje*, éste se corresponde con un: “*área, tal y cual lo percibe la población, resultado de la interacción dinámica de factores naturales y humanos*”. A través de esta serie de definiciones, parece quedar claro que el fundamento del paradigma del paisaje distingue entre paisaje y medio ambiente, entre los que dan cuerpo a un extenso conjunto de productos culturales y son el escenario para todo tipo de actividades de una comunidad de la cual, en cada generación, se imponen unos mapas cognitivos propios, antropogénicos e interconectados.

El desarrollo de los distintos conceptos de paisaje ha ido variando a lo largo de los años, en función de los especialistas que se han adentrado en el tema, tal y como han puesto de manifiesto algunos autores (ANSCHUETZ, WILSHUSEN Y SCHIECK, 2001: 164-168), destacando los denominados “paisajes rituales”, como producto de acciones estereotipadas que representan órdenes socialmente preceptuadas, mediante las que las comunidades definen, legitiman y mantienen la ocupación de las tierra que los acoge (*ibidem*, 178). Los estudios de los paisajes rituales en la literatura científica anglosajona, examinan las pautas de distribución espacial de rasgos rituales tales como los edificios religiosos, los monumentos, las plazas o los petroglifos, combinando así la potencialidad de los espacios y las representaciones sociales de todos ellos (HIRSCH Y O’HANLON, 1995: *passim*). Con ello se mejora el potencial para evaluar de forma crítica la incorporación ritualizada de lugares especiales (periferia) a los paisajes segregados de los espacios de población y actividad (centro), dentro del entorno construido por un grupo (ANSCHUETZ, WILSHUSEN Y SCHIECK, 2001: 178-179).

Con todo, el paisaje es un producto socio-cultural creado por la objetivación de la acción social y del imaginario que modela una realidad multidimensional: ambiental, social, simbólica, cultural y perceptiva. El paisaje según autores es, en definitiva, una realidad eminentemente social que se fundamenta culturalmente (AYÁN VILA, 2005: 120). En consecuencia, el espacio se erige en una construcción social, imaginaria, en movimiento continuo arraigada en la cultura, a causa de lo cual se establece una estrecha relación estructural entre las estrategias de apropiación del espacio y la organización social y simbólica del mismo (*ibidem*, 120-121).

Dentro de los estudios de naturaleza territorial, el análisis de los paisajes sagrados ofrece unas interesantes posibilidades de comprender los modelos de organización espacial en cada uno de los momentos históricos; los autores que se han preocupado de este campo, tienen como objetivo la deconstrucción diacrónica de los distintos elementos de corte social y simbólico que se suceden en una zona concreta, con el fin de determinar superposiciones o *yuxtaposiciones*, así como la existencia de “lugares de prestigio social”, los cuales se suelen encontrar en espacios silvestres con evidentes funciones liminales, de umbral, que jalonan distintos espacios naturales. En este sentido, “*el paisaje, como toda realidad humana, refiere una amplia pluralidad de códigos significativos y, como tal, pueden ser leídos desde todos ellos*” (SANTOS, PARCERO Y CRIADO, 1997: 79). En este estado de la cuestión y en relación a la sacralización de lugares, cabe apuntar cómo frente a las hipótesis tradicionales que proclamaban la ruptura cultural entre el viejo y el nuevo orden, las hipótesis que se asientan en el análisis de los paisajes sagrados – al menos en el campo de la arqueología espacial –, permiten apuntar la existencia de continuidades o incorporaciones de tradiciones y creencias anteriores por parte del nuevo orden socio-ideológico, construido a través del Cristianismo (*ibidem*, 79-80); se trata éste de un aspecto de vital interés para comprender las continuidades que encontramos en algunos lugares de naturaleza “ancestral”, en los que existe una neta sucesión de paisajes arqueológicos y cristianizados a través de la erección de ermitas y santuarios, como veremos después.

En esta misma línea, surge el concepto de “paisajes duales”. En ellos se plantea la necesidad de rastrear la génesis pre-cristiana de cada lugar y comprender, a escala *micro*, como se llegan a cristianizar; se trata de explicar, en términos estructurales, cómo son las formas en que se produce la cristianización de los paisajes en un proceso de larga duración. Esta tarea se ha llevado a cabo con éxito en tierras gallegas, donde a través del estudio comparativo de los paisajes que modelan los castros por un lado y las aldeas tradicionales, por otro, se llega a establecer una serie de estructuras duales en el paisaje – centro/periferia, inviernos/verano, fuego/invierno, agua/verano, etc. – que explican de manera convincente la existencia de una “inversión funcional del paisaje” en el que, aparte de modelar la estructura del mismo, se establece una inversión por medio de los cambios que introducen los nuevos rituales (a través del Cristianismo) y el patrón de poblamiento (GARCÍA QUINTELA,

2014: 48). En este sentido, el Cristianismo triunfante emprendió una lectura del paisaje pagano tratando de comprender los hitos que lo articulaban en las tradiciones locales para plantear acto seguido, una “negociación” entre esas tradiciones y sus propias exigencias (*ibidem*, 49).

Como ha puesto de manifiesto la arqueología, existen en el territorio una serie de elementos que se concretan en torno a espacios de especial significación simbólica y pueden comprender tanto petroglifos como castros de la Edad del Hierro o ermitas. Se da la circunstancia, en este sentido, que aunque el paisaje sea cambiante y lo haga de forma significativa, la estructura básica de paisaje sagrado siempre va a ser la misma. Tal y como apuntan algunos autores, los paisajes sagrados se construyen a través de la existencia de una neta división espacial compuesta por el juego dialéctico entre el centro y la periferia, esto es, lo habitacional (centro) y el ritual (periferia). El segundo de ellos suele ser un espacio marginal respecto al espacio habitual, al menos desde la Edad Media, pero se erige, a su vez, en un ámbito central respecto al conjunto de territorios de las comunidades que lo (de)limitan (PARCERO, CRIADO Y SANTOS, 1998: 513). No obstante, aún están por definir las razones por las que ciertos lugares periféricos se convirtieron en espacios de prestigio sagrados. Se han señalado en alguna ocasión algunas de ellas: accidentes naturales destacados, árboles sagrados, presencia de “aguas santas”, existencias de poblaciones anteriores, etc. En contraposición a éstos, se documentan “espacios neutrales” o tierra de nadie que conformarían una suerte de “límites antinaturales” (*ibidem*, 513-515), en los que se generan una serie de tensiones – económicas por el control de las tierras de labor o, más comúnmente, de los pastos, fronterizas, de control de paso, etc. – que se anularán a través de su sacralización por medio de la erección de templos.

Aunque la antropología anglosajona y especialmente la alemana – M. Eliade, R. Otto, Dhile, etc. – ha tratado con cierto detenimiento la cuestión conceptual de la sacralización del espacio, al menos en su acepción espacio-temporal (HERBERS, 2009: 568), no llegan a definir convincentemente el concepto de lugar o espacio sagrado. En fecha reciente, se ha establecido la definición de *Sitio Sagrado* como un “área de especial significado espiritual por los pueblos y comunidades”, en tanto que los *Sitios Naturales Sagrados* son “áreas de agua o tierra que tienen especial significado espiritual para los pueblos y comunidades” (WILD Y MCLEOD, 2008: 21), si bien estas definiciones, asentadas

en una observación de los pueblos indígenas de Sudamérica, apenas si son aplicables a nuestro ámbito de estudio. En este sentido, es interesante destacar como las pautas de actuación de la denominada “geografía religiosa” nos puede permitir determinar los modelos de ocupación de una comarca determinada a través del análisis de las señales más evidentes en el paisajes, como son las ermitas y los santuarios. A partir del estudio de la composición de las advocaciones titulares, la ubicación de ermitas en antiguos despoblados o en sitios arqueológicos, la localización en tierras de propiedad comunal, al pie de vía de comunicación y de la ubicación de los templos en los límites territoriales, se pueden estudiar los desniveles creados por la existencia de *lugares cargados de sacralidad* y desvelar el *afloramiento de hitos* o marcadores netamente insertados de forma diacrónica por los grupos que ocupan un territorio determinado (SALLNOW, 1987: 12-13). La geografía religiosa queda definida entonces, por las relaciones mantenidas entre las imágenes y sus fieles, las formas ritualizadas, los tiempos para el culto y la atracción devocional periódica, activada y deseada (FERNÁNDEZ SUÁREZ, 1999: 42). En este tipo de paisajes sacros confluyen vectores, en definitiva, de muy diversa índole cuya conjunción contribuye a reforzar, como ocurre en el caso de algunos santuarios andaluces, su valor patrimonial y simbólico (NARANJO RAMÍREZ, 2010: 48). Siguiendo el modelo cordobés es preciso basarse en vectores históricos, entendidos como lugar mágico y mítico, vectores religiosos que comprenden la devoción mariana, cristológica o de determinados tipos de santos, vectores sociológicos a través de los cuales se puede identificar la esencia del pueblo, en nuestro caso del occidente salmantino y finalmente vectores geográficos en cuanto que la selección territorial, en el campo antropológico, constituye una de las mejores atalayas para analizar el tema de los espacios sagrados y simbólicos.

3. Paisajes sagrados en el occidente salmantino

El ámbito en el que enmarcamos nuestro trabajo se encuadra en el Noroeste salmantino, en una amplia franja de tierra que viene a acoger, con mayor o menor exactitud, las *Arribes del Duero*, denominación que encuentra su fundamento en los quebrados y empinados ribazos que encajan el discurrir del río Duero y de sus tributarios principales, los ríos Águeda, Huebra, Uces,

Yeltes o Camaces, por su orilla izquierda. El occidente salmantino, dentro del panorama geográfico provincial, cuenta con una característica geográfica bastante particular, hecho que le ha conferido una personalidad cultural muy marcada que le hace hasta cierto punto diferente del resto de la provincia. A grandes rasgos, Salamanca cuenta con tres grandes unidades morfoestructurales, cuya principal delimitación viene dada por los marcados contrastes topográficos pero también litológicos (MUÑOZ ZAMORA, 1988: 33); estas unidades son las áreas de Sierra, las penillanuras y las grandes llanadas situadas en el NE de la provincia que los geólogos han bautizados como *planicies cenozoicas y cuaternarias* y que no vienen a ser grandes áreas alomadas de campiñas cuya dedicación tradicional viene siendo desde antiguo la cerealista (*ibidem*, 36).

3.1. Notas para comprender el espacio geográfico en el que se desarrollan los paisajes sagrados

Ocupa la penillanura buena parte de la provincia y aparece caracterizada por una topografía suave y una litología en la que predominan los materiales primarios – pizarras y granitos principalmente –; solamente la zona de *las Arribes* propiamente dichas, se salva de esta caracterización general la cual es poseedora de una personalísima entidad geográfica, agronómica y ambiental. Las comarcas salmantinas y en concreto el denominado como *Campo Charro* han sido estudiadas por historiadores, etnógrafos o geógrafos, habiendo contado con numerosas denominaciones que hunden sus raíces en el sistema de alfoques nacidos a partir de la Edad Media, tal y como estudió en su día Llorente Maldonado en una obra que resulta para nosotros de obligada referencia (LLORENTE MALDONADO, 1976).

Dejando ahora de lado el reparto de *sexmos*, *rodas* y alfoques de la Edad Media, el occidente salmantino en el siglo XVIII se dividía, a grandes rasgos, en dos grandes *partidos*: el más meridional de Ciudad Rodrigo, se fraccionaba a su vez en *Campo de Camaces*, *Campo de Argañán*, *Campo de Yeltes*, *Campo de Robledo* y *Campo de Agadones*. Quedaba en este espacio un tanto indefinido el esquinazo NO del Partido de Ciudad Rodrigo que en el plano de Tomás López, fechado en 1783, no aparecía reflejado (LLORENTE, 1976: 34). Como apunta Llorente estos “campos” resultaban por su extensión auténticas

comarcas naturales (*ibidem*, 39). Unos siglos antes, a partir del xv y en adelante, la Tierra de Ciudad Rodrigo contaba con seis campos o sexmos: la Tierra de Ciudad Rodrigo con su Socampana, el sexmo del Campo de Yeltes, sexmo de Campo de Agadones, del Campo de Robledo, Campo de Argañán y sexmo del Campo de Camaces. Mención aparte merece El Abadengo, comarca perteneciente a la diócesis de Ciudad Rodrigo desde 1311, el cual en el siglo xviii formaba parte del Corregimiento de aquella ciudad y que en los siglos xii y xiii perteneció a la poderosa Orden de los Templarios, cuyo abad llamado en Ciudad Rodrigo el *Abadón* dio nombre a la comarca, siendo además quien tenía la total jurisdicción civil y religiosa sobre la misma. Una vez diluida aquella orden, sus bienes fueron repartidos entre la Corona y la Orden de los Hospitalarios de San Juan. En lo eclesiástico, tal y como expresa Llorente, pasaron al Obispado de Ciudad Rodrigo. Aún así, El Abadengo no pasó a ninguno de los sexmos de la diócesis civitatense, debido al hecho de que todas sus villas se declararon exentas con jurisdicción propia, alguna realenga como La Fregeneda, otras de señorío secular – Hinojosa, Sobradillo, Cerralbo, San Felices de los Gallegos, Ahigal de los Aceiteros y Barba del Puerco (actualmente Puerto Seguro) y el resto de señorío eclesiástico, como ocurrió con Bermellar, Lumbrales, La Redonda o La Bouza (*ibidem*, 40 y 41). Inmediatamente al norte, Tomás López sitúa el Partido de Ledesma que se subdivide, a su vez, en las *rodas* de *Villarino*, *del Campo*, *de Mieza*, *de Cipérez* y *de Garcirrey*, división que coincide con el antiguo alfoz de Ledesma. Con la dinastía de los Borbones se pasó de concejos o alfozes a *Partidos*. Así las cosas, en el siglo xviii existían las siguientes divisiones administrativas: reino, provincia, corregimiento y partido; Salamanca en 1770 se dividía en dos corregimientos: Salamanca y Ciudad Rodrigo y éstos, a su vez, en partidos como hemos apuntado anteriormente.

Finalmente, en 1833, se definen los límites de la actual provincia de Salamanca, según la reforma administrativa auspiciada por Javier de Burgos, la cual dio al traste con las divisiones existentes y vigentes hasta esta fecha; se creó en este momento la figura del *Partido Judicial*, los cuales polarizaron las nuevas comarcas, cuyos centros principales fueron las *cabezas de Partido* – Ciudad Rodrigo, Vitigudino, Peñaranda, Ledesma, Béjar... –, si bien bajo estas denominaciones encontramos, tal y como señala Llorente (LLORENTE, 1976: 44), ciertos rasgos geográficos o etnográficos (Tierras de Ledesma,

Vitigudino, Peñaranda), a veces también históricos (Tierras de Alba, Ciudad Rodrigo o Sierra de Béjar), que las aglutinan.

Existen otras figuras a las que no hemos hecho mención en este apartado y que no son sino creaciones actuales, nacidas muchas de ellas al hilo del nacimiento de las autonomías, tal como los Parques Regionales, Comarcas Naturales, etc. los cuales agrupan amplias zonas que a veces alejadas de las comarcas tradicionales. Es lo que ocurre *grosso modo* con *Las Arribes del Duero*, comarca que si bien no aparece definida como tal en las divisiones históricas anteriormente descritas, si que forma una unidad más o menos homogénea en lo geográfico (de hecho, el término define una característica morfológica), pero también desde la óptica antropológica. Se trata de una amplia comarca que comparte espacio con Zamora (*los Arribes del Duero*) y Portugal (*Douro Internacional*) la cual aparece catalogada con la figura de *Espacio Natural Arribes del Duero*, según el artículo 18 de la Ley 8/1991 de 10 de mayo.

Las Arribes del Duero salmantino se dividen, como hemos visto, en dos comarcas tradicionales de las que siempre se ha tenido plena constancia, la cual se ha perpetuado hasta la fecha: *La Ribera* y *El Abadengo*. La comarca de La Ribera se ha correspondido tradicionalmente con la orilla izquierda del río Duero, en un espacio comprendido desde la confluencia del Tormes con el Duero, entre Fermoselle y Villarino de los Aires, a la confluencia del Yeltes, entre Saucelle e Hinojosa. Los pueblos que se incluyen en esta comarca son los siguientes: Villarino, Pereña, Masueco, Corporario, Aldeadávila, Mieza, Vilvestre y Saucelle. Todos estos pueblos han pertenecido históricamente al Partido de Ledesma y a la diócesis de Salamanca, desde el punto de vista eclesiástico. Según indica el tantas veces citado Llorente, a partir de 1833, año de la reforma administrativa, todos estos pueblos – salvo Villarino y Pereña – pasaron al Partido Judicial de Vitigudino, al tiempo que aquellos dos han seguido perteneciendo al de Ledesma (LLORENTE, 1976: 60).

Cuenta esta comarca con una enorme personalidad geográfica, caracterizándola las empinadas *arribes* de las orillas de aquellos ríos, hecho que además ha propiciado unas peculiaridades económicas y, por ende, etnográficas dignas de ser remarcadas.

Existe, así mismo, una comarca que Llorente denomina de transición (*ibidem*, 93), caso de *La Ramajería* que se encuentra en el extremo occidental de la comarca de La Ribera y cuyos pueblos han perdido en parte la conciencia

de perder a ella, a favor de esta. Se trata de los pueblos de La Peña, La Vídola, Cerezal de Peñahorcada, Cabeza de Caballo, Villar de Samaniego, Milano, Valsalabroso, Trabanca, Villasbuenas y Valderrodrigo. Todos estos pueblos, en opinión de Llorente, no tienen nada que ver con la Ribera desde ningún punto de vista, siendo lo único que les une su proximidad geográfica y sus relaciones comerciales.

La comarca de La Ribera, en contraste con la de El Abadengo, cuenta con unos condicionantes geográficos que merecen ser destacados. Desde la penillanura hasta la frontera con Portugal, marcada por los ríos Duero y Águeda, se constatan abruptas pendientes que salvan desniveles superiores en la mayor parte de los casos de 200 m y en algunas ocasiones alcanza los 300 y 400 m. Estas empinadas vertientes solamente han podido ser aprovechadas para una agricultura muy especializada, en la que se escogen las zonas menos abruptas y se disminuye el grado de pendiente mediante la construcción de bancales que los campesinos han denominado *paredones*. Gracias a ello, se han modelado apiñadas terrazas plantadas de olivares y almendros que muchas veces descienden hasta las proximidades de los ríos. El viñedo ocupa, como aquellos, buena parte de los campos abancalados (CRESCO REDONDO, 1968: 4 y 5). En contraste con este panorama, las tierras centeneras situadas más al interior, como ocurre con El Abadengo o con el campo de Vitigudino y Ledesma, son más pobres y económicamente menos rentables.

El límite inferior de la comarca, según lo marca el tantas veces mencionado Llorente, se encuentra en el tramo que va del Águeda a dicho río Yeltes, coincidiendo con los linderos entre los partidos judiciales de Ciudad Rodrigo y Vitigudino, quedando englobado ésta en la actualidad dentro del segundo, si bien en lo eclesiástico todas sus localidades pertenecen a la diócesis mirobrigense (LLORENTE, 1976: 61). Pertenecen a El Abadengo los siguientes municipios: La Fregeneda, Hinojosa de Duero, Bermellar, Cerralbo, Lumbrales, Sobradillo, Ahigal de los Aceiteros, La Redonda, San Felices de los Gallegos, Olmedo de Camaces, Fuenteliante, Bañobárez, Bogajo y Villavieja.

A nuestro modo de ver, esta compartimentación es válida desde aquellas ópticas geográficas, ya que cada una de ellas cuenta con unas particularidades indiscutibles. No obstante, desde la mirada que a nosotros nos interesa, la antropológica, creemos que aquella no es estrictamente exacta, por cuanto existen una serie de variables que aquel autor no tuvo suficientemente en

cuenta. Las particularidades de *las Arribes* salmantinas estriban, y en esto no vamos a ser nada originales, en una serie de factores interrelacionados cuya génesis se asienta en el medio físico y en el devenir histórico; estos dos agentes “modelan” por sí mismos la personalidad de las comarcas y más aún de los pueblos y aldeas implicados. Usando un término al cual se recurre en la actualidad con mucha frecuencia, el medio físico, la historia y sus protagonistas crean *identidades* que habrá que deslindar en cada caso.

Nuestra experiencia en el occidente salmantino, nos ha permitido vislumbrar la existencia de ciertas diferencias entre áreas – más o menos clara en La Ribera, pero muy poco en El Abadengo o Campo de Vitigudino –, que vienen a configurar una idea de “lo charro” como algo que existe pero que aparece muy matizado entre zonas. Así, el carácter charro aparece bastante bien contrastado en las comarcas de Ciudad Rodrigo y tal vez en los partidos de Vitigudino, Ledesma y la propia ciudad de Salamanca, pero en a medida que nos separamos de estos centros, la idea se tamiza a favor de una mayor “comarcalización” de la tierra. Todo salmantino que se precie sabrá distinguir a los *serranos* de la Sierra de Béjar o de la Sierra de Francia frente a sus convecinos; incluso en zonas tan próximas entre sí como la Sierra de Francia y El Rebollar existen diferencias netamente marcadas.

Lo mismo viene a ocurrir en las extensas penillanuras que se abren paso en el centro-oeste de la provincia, donde encontramos diferencias que van más allá de las meras comarcas geográficas o administrativas; el simple hecho de que unas comunidades tengan sus relaciones comerciales con unos u otros pueblos de la zona o de comarcas limítrofes crean *signos de identidad* que los diferencian. Sirva un ejemplo que creemos es representativo de esto que venimos diciendo; tradicionalmente las Sierra de Francia y en especial Mogarráz, Miranda del Castañar o La Alberca han tenido numerosas relaciones comerciales con la zona cacereña pero especialmente con la toledana de Talavera de la Reina, al hilo de trasiego de mercaderías e incluso de personas entre unos y otros.

Este hecho ha motivado ciertas particularidades que se dan en esta comarca – la presencia de una colorida vajilla que no encontramos en las comarcas aledañas, la existencia de los famosos trajes *de vistas*, la presencia de ciertas tradiciones de influencia morisca, etc. –, y que no encontramos a pocos kilómetros, como El Rebollar, donde las relaciones comerciales se

hicieron con los *serranos* de Cáceres, con los cuales encontramos indudables concomitancias. La amplia franja de terreno que se analiza y que se engloba en una irreal comarca políticamente acomodada en la denominación de *Las Arribes* nos ha permitido, en definitiva, analizar las particularidades de cada pueblo, de cada comarca y acercarnos, con mejor o peor suerte, al estudio antropológico a los espacios sagrados de ambas comarcas que es lo que tratamos a continuación.

A la hora de abordar el estudio de los paisajes simbólicos propios de las comarcas más representativas de Las Arribes salmantinas, retomamos aquella hipotética división del espacio tradicional en dos ámbitos – centro y periferia –, segmentación que repite, a su vez, aquel esquema clásico de *ager* y *saltus* para referirnos al espacio urbano y su contorno y el espacio abierto. En ambas advertimos distintos modos de actuación humana que encuentra su reflejo, en consecuencia, en los diferentes componentes del paisaje ritualizado, sagrado o simbólico. Así las cosas, mientras que los ámbitos centro/ /paisaje urbano la interacción del hombre con su entorno es continuada, cotidiana, con una neta distinción entre los ámbitos íntimos, domésticos, y los de trabajo, los espacios de interacción comunitaria, tanto civil como religiosa (parroquia, cofradías, etc.), en los espacios de periferia/paisaje campestre, el hombre interactúa en momentos muy específicos, contrastándose al contrario que el anterior espacios de ritualidad diferentes, desarrollados en momentos determinados y habitualmente a través de itinerarios concretos. En cada uno de ellos, como vamos a analizar a continuación, se documentan unos paisajes sagrados o rituales específicos que hemos dado en llamar “paisajes sagrados agrupados” para el primero y “paisajes sagrados lineales” para el segundo. En el occidente salmantino encontramos abundantes ejemplos de unos y otros en las comarcas de El Abadengo y La Ribera respectivamente.

3.2. Paisajes sagrados agrupados en la comarca de El Abadengo

La configuración de la comarca de penillanura de El Abadengo, da lugar a un modelo de paisaje sagrado específico que hemos definido como “agrupado”, en virtud de la organización espacial de los elementos que lo conforman. Este tipo de paisajes son los que se disponen en el espacio urbano y en la orla peri-urbana, esto es, en el parcelado entorno de *cortinas* que circunda

los núcleos de población. En este sentido, los elementos que caracterizan a los paisajes sagrados agrupados son de diferente escala al comprender tanto los elementos propios de la denominada Religiosidad Oficial, caso de los templos parroquiales, las ermitas urbanas, los humilladeros, emplazados habitualmente en las salidas de las poblaciones y los recorridos procesionales de Vía Crucis y aquellos otros propios de la Religiosidad Popular, como pueden ser determinados tipos de cruceros o las manifestaciones más espontáneas relacionadas con todos los anteriores, como las rogativas y bendiciones de campos y las expresiones gráficas devocionales, plasmadas sobre el soporte arquitectónico, como las cruces, letreros y emblemas o *cifras* en lienzos, puertas y ventanas (CRUZ, 2014: 71-86).

En la comarca de El Abadengo se conservan, por fortuna, abundantes ejemplos de estos tipos de paisajes. Dos localidades de las más interesantes, por conservación y la complejidad de su estructura, son sin duda San Felices de los Gallegos e Hinojosa de Duero. Hinojosa y San Felices se fundaron en el siglo XII como respuesta a una necesidad de colonizar y ocupar un espacio geográfico relativamente marginal pero estratégico, ya que se encontraban en la misma frontera con Portugal (BENITO MARTÍN, 2000: 88). Para ello, se levantó una fortaleza con sus cercas; precisamente esta muralla reafirmaba no solo el territorio de forma efectiva sino también la condición urbana del espacio murado. Alfonso X el Sabio define la ciudad en Las Partidas (VII.33.6) como “(...) *todo aquel lugar que es cercado de muros, con los arrabales e los edificios que se tienen con ellos*” (LADERO QUESADA, 2010: 100). Al amparo de la fortaleza y de su señor se establecieron las respectivas juderías regularizadas, en el caso de San Felices, en una aljama que mantenía la ordenación interna de la comunidad, contando incluso con representantes generales nombrados por el rey, como jueces superiores para asuntos de su Ley. La aljama de San Felices y la judería de Hinojosa se ubican dentro de la traza urbana en una posición topográfica parecida – en una ladera de empinadas cuestas, formando un abigarrado y compacto bloque de viviendas organizadas a varias calles principales que se ramifican en otras de menor rango que las cortan en sentido perpendicular. El resto del caserío medieval se organizará en torno a la iglesia, mostrando una traza similar, destacando la presencia de *exidos* que testimonian la presencia de viejas puertas de las cercas; se trata de amplios espacios abiertos situados en origen extramuros, donde se solían localizar una

fuente o abrevadero y en ocasiones la fragua del concejo³ (MUÑOZ GARCÍA, 2004: 80-81), que en Hinojosa, en número de seis, nacen otras tantas calles dibujando una trama en “tela de araña” o *radioconcéntrica* (MEDIANERO HERNÁNDEZ, 2004: 99). Estas organizan además las procesiones, los entierros y otras celebraciones de carácter lúdico (CEA Y CASTAÑO, 2010: 3-5). La importancia que tuvieron estas localidades en la Edad Media queda reflejada en la presencia de hospitales, como el de Rocamador (hoy “Roque Amador”) en San Felices, dotado de ermita, localizado hacia el extremo septentrional de la cerca vieja que se viene datando en el siglo xv estando abandonado ya en el siglo xviii (MARTÍN SÁNCHEZ, 2004: 244-245).

El entramado urbano de Hinojosa se expandirá en época Moderna hacia los antiguos arrabales medievales y espacios antaño ocupados por huertas y boiles, solapándose parcialmente con la judería, ocupada con toda probabilidad a partir del siglo xvi por conversos, formando un entramado de planta ortogonal. En el caso particular de San Felices lo hace hacia el espacio llano situado a naciente, adaptándose el caserío al trazado de varias calles principales paralelas entre sí⁴, que lo organizan en grandes manzanas en las que se abren una serie de plazas, antiguos *exidos* en los que se levantan tanto edificios públicos (alhóndiga y hospital de la Misericordia), como religiosos (Ermita del Rosario) y que vienen a desembocar en la ermita de la Vera Cruz o de Jesús Nazareno (humilladero). Nos encontramos ante un modelo puramente barroco que pretende romper el intrincado dédalo del urbanismo medieval por medio del uso de ejes visuales, injertándolos en plazas que le otorgaban un cierto sentido teatral a los espacios, modelo que se había desarrollado ya con notable éxito en Italia (BONET CORREA, 1966: 83). En ambos casos, es el espacio donde encontramos el mayor número de cruces grabadas en las jambas de las puertas, marcando la presencia de contingentes poblacionales de origen semita, cripto-judíos en la literatura portuguesa, convertidos al cristianismo de manera forzosa, mostrando una religión que en realidad no profesaban (CRUZ, 2010: 5-17).

³ En San Felices se reconocen en varios puntos del entramado urbano (puertas de la Alhondiga y de los Lagares).

⁴ De norte a sur, calles Eras del Cordero (ramal del Camino de Santiago), de Enmedio, Albañales y Ermita Nueva.

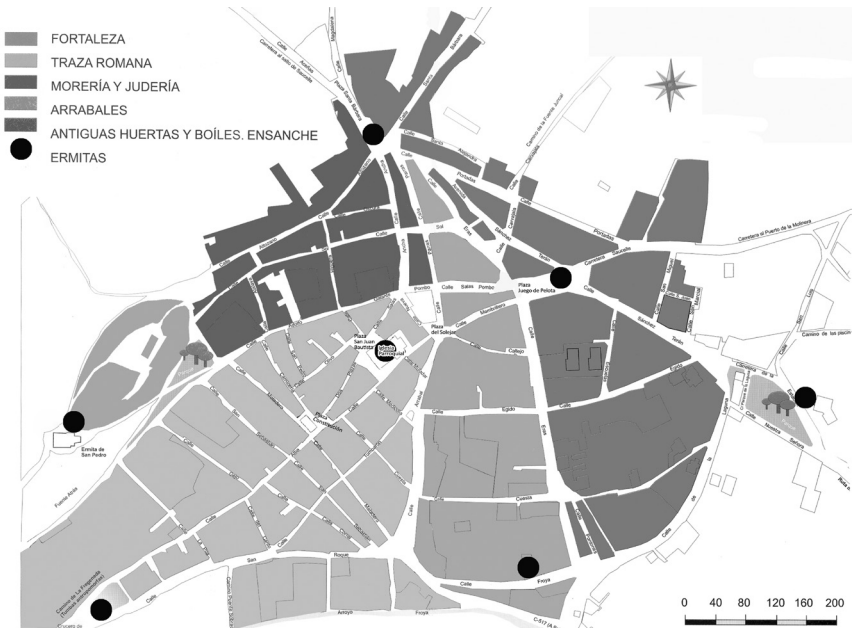


Figura 1. Plano de Hinojosa de Duero (a partir del mapa de Cea y Castaño, 2009), ejemplo representativo de paisaje sagrado agrupado. Se representa, en diferentes tonalidades, la conformación de la trama urbana a lo largo de los siglos y con puntos, el cinturón de ermitas que se levantaban en la orla urbana. Tan solo se conserva la ermita de San Pedro, la cual marca el “tiempo ritual” de Hinojosa a través de los recorridos de Semana Santa y fiesta del Cristo.

Uno de los condicionantes que definen mejor el urbanismo de la comarca de El Abadengo es, sin duda alguna, la orografía, muy presente a la hora de construir no solo las fortalezas de frontera de Hinojosa, San Felices y Sobradillo (GARCÍA GIRÓN, 2009), sino los templos, a partir del siglo XVI en guía visible (a la vez que espiritual) de la comunidad, de ahí que las iglesias de poblaciones como Lumbrales, Bogajo o Fuenteliante, por ejemplo, se levantasen en los puntos más elevados de su entorno. En otros casos, la presencia de cursos de agua provocó la segmentación de la trama urbana en varios núcleos – también denominada formación *polinuclear* (MEDIANERO HERNÁNDEZ, 2004: 93) – a veces formando barrios (Ahigal de los Aceiteros, Cerralbo, Lumbrales), un fenómeno frecuente también en la comarca zamorana de Sayago, estableciendo extensas poblaciones en las que el templo suele estar descentrado respecto de

un hipotético espacio central. La localización de los templos en estos sectores del interior de la comarca establece en cierta medida el trazado del callejero y de los caminos que nacen de los núcleos urbanos, adoptando en ocasiones una planta circular y una disposición radial de los viales (La Redonda; Olmedo de Camaces; Fuenteliante; Bañobarez; Villavieja de Yeltes; Bogajo; La Fregeneda), fijando además la forma en que se realizan los recorridos sagrados, en este caso los Vía Crucis que se pueden dividir en recorridos lineales o, más frecuentemente, circulares los cuales, a su vez, se subdividen en varios tipos, en función de los espacios por donde éstos atraviesan (CRUZ, 2015: 166-178).

3.3. Paisajes sagrados lineales en La Ribera

Los paisajes sagrados en los ámbitos de periferia los documentamos en el espacio menos antropizado, esto es, en el *salvus*, el espacio no cultivado y cuya explotación se centra en los pastizales y en el “vuelo” o aprovechamiento de la madera y el ramoneo. La comarca de La Ribera es, como hemos visto anteriormente, un territorio notablemente quebrado modelado por las principales venas fluviales caso del Duero, que separa España de Portugal y sus tributarios, los ríos Tormes, Águeda, Camaces y Huebra. Nos encontramos ante un terreno orográficamente rotundo que, no obstante, no ha impedido el establecimiento de rutas transfronterizas entrambos países (CABO ALONSO, 1995: 19-20) por medio de barcas, que han favorecido las relaciones no solo económicas, sino también las culturales y, en especial, las devocionales a través de la existencia de romerías y peregrinaciones a santuarios de uno y otro lado del río de carácter internacional.

Frente a la comarca de El Abadengo, prácticamente carente de ermitas campestres⁵ y especialmente de santuarios, la de La Ribera cuenta con algunos casos de estudio que permiten definir a esta segunda familia de paisajes sagrados. En este caso, cabe señalar dos ejemplos: por un lado, una ermita – de San Cristóbal en Villarino de los Aires – y un santuario – Nuestra Señora del Castillo de Pereña –, como representantes de estos paisajes lineales en esta comarca arribiega de la provincia de Salamanca.

⁵ La mayor parte de ellas se encuentran en la orla peri-urbana, en especial los humilladeros dedicados a Cristo o en el entorno de tierras de labor, casi nunca en espacios más agrestes. Tan solo podemos apuntar la presencia de dos ejemplos, la ermita de San Jorge en Olmedo de Camaces, ya desaparecida, y la de San Gregorio, en Lumbrales, que dan cuenta a su vez, a su vez, de la existencia de construcciones sagradas relacionadas con la protección de los sitios altos, como corresponde al primero de los santos, y de los cultivos, ejemplificado en la ermita de Lumbrales, levantada en un entorno de viñedo.

La presencia de un paisaje sagrado no solo supone la comparecencia de un lugar destacado, preeminente, en el que se alza la ermita, el santuario o toda la serie de elementos asociados (cruceiros atriales, casa del santero, la explanada donde se desarrolla la celebración festiva, etc.), sino también de una *vía sacra* que conecte el núcleo urbano, entendido como punto de partida y llegada de la peregrinación y la sede temporal de la imagen, conformando una suerte de vehículo para desarrollar el “rito de paso” del ámbito urbano al campestre. En este sentido, este tipo de itinerarios no son más que “territorios de gracia” los cuales, como apuntan algunos autores, se extienden desde el templo que custodia la imagen (la parte urbana) hasta el lugar donde se efectúa la manifestación o rito religioso – rogativa, bendición de campos, conjura de tormentas, procesión, peregrinación, etc. – (la parte natural donde se localizan los campos de cultivo) y todo el espacio que media entre ambos. Todo el territorio queda sacralizado al paso de la comitiva, de ahí que, por ejemplo, las bendiciones de los campos en los exconjuros se efectúen en todas las direcciones (MARCOS Y BORREGO, 2006: 37). Estos caminos sagrados generan por si mismos unos paisajes específicos en los que se crean nuevas y complejas formas de sociabilidad, conformando auténticos *lugares* (CARERI, 2002: 15). A lo largo de estas vías/lugares, se generan a su vez una serie de marcas (*marches*), nombre tradicional que se daba a los lugares situados en los confines de un territorio, habitualmente en los bordes de las fronteras (*ibidem*, 16). Esta concepción del paisaje compuesto por una serie de vectores en los que existe una constante tensión entre el centro y la periferia, obliga a plantear la existencia de estos “espacios intermedios” de contornos en ocasiones pocos definidos, que contrarrestan las tensiones generadas entre el *ager* y el *saltus*. Son el ámbito en el que hayamos numerosas huellas sagradas que aparecen formando un *écaillage* a través del cual se superan una serie de estados hasta alcanzar la materialización de la peregrinación o la romería. Ejemplifica de manera perfectamente comprensible la realización de los recorridos penitencial de los Vía Crucis en los cuales, por medio de la ritualidad presente en cada estación.

En la comarca de La Ribera podemos centrarnos en un ejemplo de estos espacios netamente segregados, pero concatenados entre sí, cual es la *vía sacra* que conduce de la población de Pereña de la Ribera hasta el santuario de Nuestra Señora del Castillo, un templo de cronología barroca asentado sobre un castro

protohistórico y después romanizado, en el que en 1721, según la tradición, se apareció la *Virgen Chica* dentro de una piedra blanca, lugar donde después se alojó poco después la *Virgen Mayor* (SÁNCHEZ CASANUEVA, 1990). Conecta la población y el santuario campestre a través de un largo camino de más de tres kilómetros que parte del humilladero que se encuentra en el extremo meridional de Pereña y atraviesa la población longitudinalmente de sur a norte; este camino, que sale por el extremo septentrional, alcanza el santuario, levantado sobre un destacado promontorio granítico –*Teso del Berrocal*–, después de atravesar una serie de espacios netamente definidos, dispuestos de manera radioconcéntrica, de cortinas y huertos privados en la orla peri-urbana, una serie de tierras de labor abiertas de propiedad comunal, que alternan con pequeños espacio de arbolado y, finalmente, el sector más agreste en el que se levanta la ermita.

La *vía sacra* funciona, en este sentido, como un *transect que* secciona longitudinalmente el terrazgo tradicional (PRADA, 2005: 351), pero que a la vez permite la superposición o yuxtaposición de todos ellos. Conforman, de esta manera, uno de aquellos “territorios de gracia” que sirven no solo para transitar, para peregrinar en romería cada 14 de mayo a la ermita, lugar donde se desarrolla la celebración propiamente dicha compuesta por el acto litúrgico, el baile y la colación, sino también como espacio en el que se desarrolla el campo legendario, a través de ciertas tradiciones que remiten curiosamente a aquellas “marcas” de las que hablábamos anteriormente. En un punto intermedio situado a caballo entre el casco urbano y la ermita, encontramos una de estas marcas sagradas –*La Patá*–, en este caso una serie de impresiones circulares en una gran lancha de esquisto que la tradición interpreta como la huella dejada por el burro que transportaba a la Virgen, San José y el Niño en el conocido episodio bíblico de la *Huida a Egipto*. Se trata de un género legendario bien documentado en toda la comunidad de Castilla y León bajo diferentes fórmulas (huellas de la pisada del diablo, del caballo de Santiago, etc.) (PUERTO, 2011: 575-585) que, en este sector de la provincia de Salamanca, encuentra algunas variantes como los denominados *cantos de los responsos* y *amilladoiros*⁶ que documentamos en el entorno de la ermita de Majadas Viejas de La Alberca y en *La Peña del Perdón* de La Redonda, todos ellos situados en las inmediaciones de los caminos (ALMAGRO GORBEA, 2006: 5-38) o la *Peña de la Virgen*,

⁶ Según la tradición los *cantos de los responsos* se corresponden con grandes bolos sobre los que se depositaba una piedra al pasar a su lado y se rezaba un responso para la salvación de las almas.

en la localidad homónima, un imponente domo granítico que la tradición oral interpreta como la china que la Virgen se sacó del zapato en su huída.

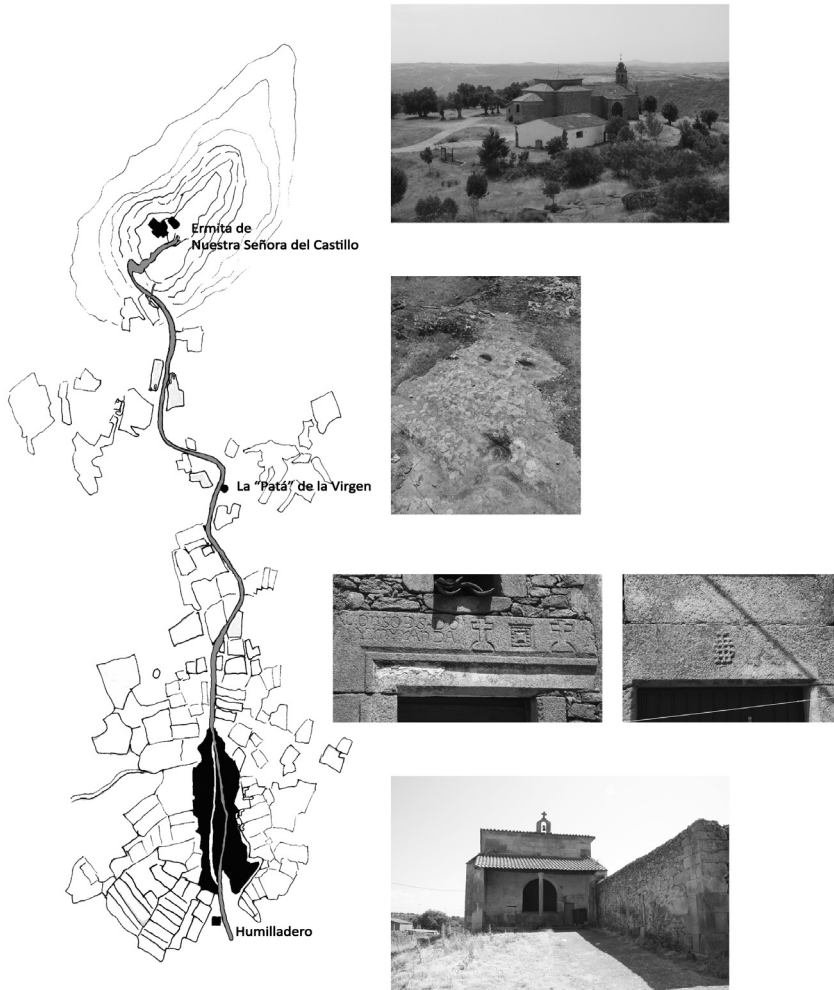


Figura 2. Esquema de paisaje sagrado lineal de Pereña de la Ribera y fotografía de algunos elementos característicos que se disponen a lo largo de la vía sacra que se desarrolla desde el humilladero hasta la ermita de Nuestra Señora del Castillo. En sombreado negro la silueta del casco urbano de Pereña, rodeado de cortinas.

Es interesante destacar como la *vía sacra* de Pereña tiene su continuidad en el casco urbano, donde este vial aparece “hitado”, a su vez, por una serie de marcas, en este caso varias cruces labradas y grabadas sobre los dinteles de las casas, en lugares bien visibles de las mismas, una de ellas tenida por detente contra las brujas, en la que se representa a la cruz conculcando la serpiente (CRUZ, 2010: 13). No es casual que este vial se encuentre flanqueado por toda esta serie de símbolos y el que discurre paralelo, no rinda la presencia de marca alguna, al menos en los ejemplos arquitectónicos de mayor antigüedad.

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

4. Bibliografía

- ALMAGRO GORBEA, M. (2006): “El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11: 5-38. Madrid.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. (2010): *Dechado barroco del imaginario moderno. Algunas madejas urdidas y descompuestas del imaginario sociomoderno*. Universidad de Sevilla.
- ANSCHUETZ, K.; WILSHUSEN, R. Y SCHEICK, C. (2001): “An archeology of Landscape: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, n.º 2: 152-197.
- AYÁN VILA, X. (2005): “Etnoarqueología e microhistoria dunda paisaxe cultural: a parroquia de San Pedro de Cereixa (Pobra do Brollón, Lugo)”, *Cadernos de Estudos Galegos*, tomo LII, Fasc. 118: 117-172. Santiago.
- BENITO MARTÍN, F. (2000): *La formación de la ciudad medieval*. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- BONET CORREA, A. (1966): *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

- CABO ALONSO, A. (1995): *Remotas y recientes huellas humanas en el solar salmantino*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- CARERI, F. (2002): *Walkscapes. Elandar como práctica estética*. Gustavo Gili. Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1981): *Paisajes y ciudades*. Taurus. Madrid.
- CEA GUTIÉRREZ, A. Y CASTAÑO BLANCO, J. M. (2009): *Hinojosa de Duero. Perfil de un espacio vivo*. Hinojosa de Duero.
- CRESPO REDONDO, J. (1968): *El paisaje agrario en los Arribes del Duero*. C.S.I.C. Instituto Juan Sebastián Elcano. Madrid.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2009): “La protección de las casas y sus moradores en El Rebollar (I). Algunos apuntes etnográficos en Robleda”, *Estudios del Patrimonio Cultural* n.º 02: 5-26. Valladolid.
- , (2010): “Presencia de la cruz en la arquitectura popular. Apuntes arribeños”, *Estudios del Patrimonio Cultural*, 05: 5-17. Valladolid.
- , (2012): “Cruces de piedra, cruces en piedras, notas de religiosidad popular robledana”, *Cahiers du PROHEMIO*, XII: 315-352. Université d’Orléans. Orléans.
- , (2014): “La cruz en la arquitectura salmantina y algunos ecos en las manifestaciones religiosas populares”, en BLANCO, J. F. (coord.) *Mixticismos. Devociones populares e identidades salmantinas*: 71-86. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- , (2015): *Análisis y significado de la cruz en la cultura popular del occidente salmantino: El Abadengo*. Tesis doctoral inédita defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid. Valladolid.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (1999): “Geografía religiosa y ermitas: la focalización de símbolos sagrados”, en Rodríguez Becerra, S. (coord.) *Religiosidad y Cultural*, vol.II: 41-50. Fundación Machado. Sevilla.
- GARCÍA GIRÓN, R. (2009): Las fortificaciones de la frontera de Castilla tras la Secesión Portuguesa (1640). *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Tomo XVIII, n.º 35. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (2014): “Paisajes duales en la Galicia tradicional: estructura, génesis y transformación”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, n.º 1: 29-51. Madrid.
- HERBERS, K. (2009): “Sacralizar el tiempo y el espacio. Visitar lugares sagrados en los siglos XII y XV”, en del Val Valdivieso, M.ª I. y Martínez Sopena, P. (dirs.) *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, vol. III: 567-581. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- HIRSCH, E. Y O’HANLON, M. (EDS.) (1995): *The Archeology of landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press. Oxford.
- LADERO QUESADA, M. A. (2010): *Ciudades de la España medieval*. Dykinson. Madrid.

- LLORENTE MALDONADO DE GUEVARA, A. (1980): *Las Comarcas históricas y actuales de la provincia de Salamanca*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- MARCOS ARÉVALO, J., y BORREGO VELÁZQUEZ, E. (2006): “La Religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas”, *Revista de Antropología Experimental*, n.º 6: 21-42. Universidad de Jaén.
- MARTÍN SÁNCHEZ, L. (2004): “Arquitectura religiosa”, en MARTÍN SÁNCHEZ, L.; MUÑOZ GARCÍA, M. A. y PÉREZ GÓMEZ, P. L., *Patrimonio Cultural de San Felices de los Gallegos llamado El Grande*. Diputación Provincia de Salamanca. Salamanca.
- MEDIANERO HERNÁNDEZ, J. M.^a (2004): *Historia de las Formas Urbanas Medievales*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- MUÑOZ GARCÍA, M. A. (2004): “Los orígenes de la villa y el urbanismo histórico”, en MARTÍN SÁNCHEZ, L.; MUÑOZ GARCÍA, M. A. y PÉREZ GÓMEZ, P. L., *Patrimonio Cultural de San Felices de los Gallegos llamado El Grande*: 55-92. Diputación Provincia de Salamanca. Salamanca.
- MUÑOZ ZAMORA, M. (Coord.) (1988): *Análisis del Medio Físico de Salamanca. Delimitación de unidades y estructura territorial*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- NARANJO RAMÍREZ, J. (2010): “Los espacios cordobeses con valoración patrimonial”, *A.H.* octubre 2010: 46-49. Sevilla.
- PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): “La Arqueología de los espacios sagrados”, *Arqueología Espacial*, 19-20. *Arqueología del Paisaje*: 507-516. Teruel.
- PRADA LLORENTE, E. I. (2005): “Paisaje agrario: antropología de un territorio”, *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, XXXVII (144): 343-372. Madrid.
- PUERTO HERNÁNDEZ, J. L. (2011): *Leyendas de tradición oral en la provincia de León*. Colección Beltenebros. Diputación de León.
- SALLNOW, M. (1987): *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press. Washington.
- SÁNCHEZ CASANUEVA, J. (1990): *Nuestra Señora del Castillo en la historia y tradición de Pereña. Salamanca*.
- SANTOS ESTÉVEZ, M; PARCERO OUBIÑA, C. y CRIADO BOADO, F. (1997): “De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados”, *Trabajos de Prehistoria*, 54 n.º 2: 61-80. Madrid.
- THER RÍOS, F. (2012): “Antropología del territorio”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* [en línea] 2012, 11: [Fecha de consulta: 4 de febrero de 2016] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30524549023>> ISSN 0717-6554.
- WILD, R. y MCLEOD, CH. (Eds.) (2008): *Sitios Naturales Sagrados. Directrices para administradores de áreas protegidas*. UICN. Suiza.