

iberografias

33

# LUGARES E TERRITÓRIOS

PATRIMÓNIO, TURISMO SUSTENTÁVEL,  
COESÃO TERRITORIAL

COORDENAÇÃO DE  
RUI JACINTO



IBEROGRAFIAS

33



# LUGARES E TERRITÓRIOS:

## PATRIMÓNIO, TURISMO SUSTENTÁVEL, COESÃO TERRITORIAL

Coordenação de  
Rui Jacinto

IBEROGRAFIAS

33

Colecção Iberografias  
Volume 33

Título: Lugares e territórios: património, turismo sustentável, coesão territorial

Coordenação: Rui Jacinto

Autores: Adrielson Furtado Almeida, Agostinho da Silva, António Avelino Batista Vieira, Antonio Cordeiro Feitosa, Conceição Malveira Diógenes, Daniela Maria Vaz Daniel, Fernando Baptista Pereira, Fernando Manuel Videira dos Santos, Helena Santana, Hélio Mário de Araújo, Joana Capela de Campos, João Albino M. da Silva, José Sampaio De Mattos Júnior, Lillian Maria de Mesquita Alexandre, Messias Modesto dos Passos, Paulo Espínola, Pedro de Alcântara Bittencourt César, Pedro Javier Cruz Sánchez, Pedro Tavares, Renato Emanuel Silva, Rita de Cássia Lana, Ronaldo Barros Sodré, Rosário Santana, Rui Jacinto, Samuel de Jesus Oliveira Maciel, Sílvio Carlos Rodrigues, Sofia Salema, Tiago Fernandes Teotónio Pereira, Vanessa Alexandra Pereira, Vicente Zapata, Vítor Murtinho, Willian Morais Antunes de Sousa

Pré-impressão: Âncora Editora

Capa: João Guerreiro | Âncora Editora

Impressão e acabamento: LOCAPE - ARTES GRÁFICAS, LDA.

1.ª edição: Abril 2018  
Depósito legal n.º 440195/18

ISBN: 978 972 780 643 0  
ISBN: 978-989-8676-15-3

Edição n.º 41033

Centro de Estudos Ibéricos  
Rua Soeiro Viegas n.º 8  
6300-758 Guarda  
cei@cei.pt  
www.cei.pt

Âncora Editora  
Avenida Infante Santo, 52 – 3.º Esq.  
1350-179 Lisboa  
ancora.editora@ancora-editora.pt  
www.ancora-editora.pt  
www.facebook.com/ancoraeditora

O Centro de Estudos Ibéricos respeita os originais dos textos, não se responsabilizando pelos conteúdos, forma e opiniões neles expressas.

A opção ou não pelas regras do novo acordo ortográfico é da responsabilidade dos autores.

---

## Apoios:



**Interreg**  
Espanña - Portugal



UNIÓN EUROPEA  
UNIÃO EUROPEIA

Fondo Europeo de Desarrollo Regional  
Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional

Lugares e territórios: património, turismo sustentável, coesão territorial Rui Jacinto	7
<b>RECURSOS DO TERRITÓRIO: PAISAGENS E PATRIMÓNIOS</b>	
Paisagem urbana histórica, a Lusa Atenas como matriz cultural de Coimbra Joana Capela de Campos; Vítor Murfinho	19
A Fundação do Mosteiro de Santa Clara-a-Nova de Coimbra. Propagandística política, tratadística arquitectónica e engenharia militar entre a Dinastia Filipina e a Dinastia de Bragança Pedro Tavares; Sofia Salema; Fernando Baptista Pereira	43
Alcalá de Henares e Coimbra, Universidades Património Mundial: responsabilidade e compromisso de futuro em dois contextos ibéricos Joana Capela de Campos; Vítor Murfinho	57
De floresta a fábrica, de fazenda a floresta: paisagem cultural e desafios à preservação da memória no interior do Brasil Rita de Cássia Lana	79
A alteração da paisagem na Mina de São Domingos como problema metodológico: a valorização do seu património para um turismo industrial insustentável Vanessa Alexandra Pereira	93
La Memoria del Paisaje. Marcas Sagradas en el paisaje simbólico de la región Duero-Douro Pedro Javier Cruz Sánchez	107
<b>PATRIMÓNIOS IMATERIAIS E TURISMO</b>	
A Flauta de Tamborileiro na raia portuguesa: meio e estratégia de desenvolvimento social e cultural Rosário Santana; Helena Santana	129
Itinerários literários: Leituras e leitores de Camilo Castelo Branco, em particular, Agustina Bessa-Luís Daniela Maria Vaz Daniel	149
Quatro cartas de Hermès Willian Morais Antunes de Sousa	169
Natureza e património de valor turístico do território de Icatu, Estado do Maranhão: possibilidades de uso ambiental sustentável Antonio Cordeiro Feitosa	175

Amazônia Atlântica: Patrimônio Natural versus Turismo Balnear Adrielson Furtado Almeida	197
Turismo de base comunitária: vivências dos discentes do IFCE no território Cearense Conceição Malveira Diógenes; Pedro de Alcântara Bittencourt César	209
Singularidades no litoral sul de Sergipe/bra e litoral do Algarve/pt: turismo, cultura e políticas públicas Lillian Maria de Mesquita Alexandre, Hélio Mário de Araújo, João Albino M da Silva	225
<b>DINÂMICAS SOCIOECONÔMICAS EM DIFERENTES CONTEXTOS TERRITORIAIS</b>	
O GTP aplicado ao estudo da Bacia Hidrográfica do Ribeirão Santo Antônio/ Sudoeste do Estado de São Paulo - Brasil Messias Modesto dos Passos	245
Canais de levada e regos d'água: contribuições portuguesas para uma outra abordagem brasileira Renato Emanuel Silva; Sílvio Carlos Rodrigues; Antônio Avelino Batista Vieira	261
Um território, uma raça, um patrimônio genético: a "Região" do Jarmelo e a Vaca Jarmelista Agostinho da Silva	275
Os movimentos migratórios e o encontro de culturas em microterritórios insulares lusófonos: a diversidade da imigração nas pequenas ilhas dos Açores Paulo Espínola; Vicente Zapata	287
Perfil dos Alunos que frequentam o 3º Ciclo do Ensino Básico nas Escolas do Distrito da Guarda Fernando Manuel Videira dos Santos	301
Qualí(ficar) o caminho Tiago Fernandes Teotónio Pereira	325
Contradições e Possibilidades nos Conflitos por Terra: o Caso do Maranhão José Sampaio De Mattos Júnior; Ronaldo Barros Sodré; Samuel de Jesus Oliveira Maciel	333

# La memoria del paisaje. Marcas sagradas en el paisaje simbólico de la región Duero-Douro

Pedro Javier Cruz Sánchez

Investigador post-doctoral en la Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD)

Colaborador del Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD)

## Introducción

### Sobre los conceptos de paisaje sagrado

Ciertos tipos de marcas indican la presencia de fronteras y de límites en el paisaje. En este sentido, cabe mencionar como en las inmediaciones del monasterio riojano de Valvanera las denominadas *Cruces Blancas*, situadas en las inmediaciones a una distancia prudencial del santuario, se prohibían traspasar las fronteras del mismo a las mujeres desde la Edad Media. A este respecto un privilegio de Alfonso VI fechado en el año 1092 mandaba que:

*(...) conforme establecido el día de la congregación en la predicha iglesia (de Valvanera) de los obispos D. Sancho, D. García y D. Gomesando y del abad D. Domingo, que ninguna mujer entre en este término. Del mismo modo ordeno y confirmo que ninguna (mujer) entre allí; y si entrare, sea detenida hasta que pague sesentas sueldos al procurador del rey (...).* (PÉREZ ALONSO, 1971: 62).

Estas marcas, de las que se constatan multitud de tipos, como tendremos oportunidad de analizar más adelante, se encuentran en el paisaje como hitos, como señales, formando parte de fronteras, pero también como memoria de diferentes prácticas culturales, según se manifiesta en una bien contrastada ritualidad agraria (ARIÑO, 1992). Se trata de marcas o huellas que dan cuenta, en la mayor parte de los casos, de unos paisajes dotados de sacralidad, territorios en los que la carga simbólica aparece conformada a través de multitud de elementos reconocibles, materiales pero también inmateriales, conformando espacios de notable personalidad que cabe diferenciar de aquellos otros

de naturaleza diferente. Tratamos no solo de paisajes físicos, perceptibles, sino también de lo que se denominan paisajes inconscientes o *paisajes entrópicos* o lo que es lo mismo, aquellos espacios que no llegamos a ver, que escapan a nuestra mirada (CARERI, 2016: 137). Y lo hacemos a partir de una interpretación simbólica del territorio, entendido este como una *representación* donde los espacios llenos y los espacios vacíos se alternan, conformando territorios híbridos, es decir, los paisajes sagrados objeto de nuestro análisis (*ibidem*, 24-25).

Con la investigación de los paisajes simbólicos de la región Duero-Douro hispano-portuguesa que nos encontramos efectuando en la actualidad<sup>1</sup>, pretendemos dar cuenta de este tipo de marcas, a través de su estudio tipológico y de los cambiantes significados que estas tienen en función de los contextos donde las documentamos. Los objetivos son, como podemos comprobar, bastante ambiciosos; no obstante, con las presentes notas introductorias pretendemos avanzar en el conocimiento de estas huellas, más o menos indelebles, a través del análisis de los tipos que con mayor frecuencia comparecen en el mundo rural tradicional, en especial de los contextos, de los espacios, donde éstas hacen acto de presencia, así como de las intenciones para las que se realizaron. Es una empresa compleja y somos conscientes, no cabe duda. Ello es evidente al advertir la extensa variedad de tipos y subtipos que se disponen en el contexto urbano y especialmente en el campo.

El interés en recuperar la memoria de las casi indelebles huellas en el paisaje es alto desde que ciertos autores se han interesado por la región Duero-Douro y se ha mantenido inalterable hasta la fecha. En este sentido, este interés se acrecienta en la actualidad atendido el hecho de que este tipo de paisajes culturales no han de entenderse como conjuntos estáticos cerrados sobre sí mismos, sino que hay que analizarlos y explicarlos en contextos más amplios, no solo paleo-económicos y científicos, sino también de rentabilidad cultural y turística, tratando de integrar los elementos objetos de estudio con los de otra naturaleza – accidentes naturales destacados, construcciones sagradas, fortificaciones, tradiciones, gastronomía, etc., con el fin de comprender de una manera holística el paisaje o paisajes culturales del territorio Duero-Douro y de actuar sobre el mismo posteriormente de una manera integrada.

Nuestro ámbito de trabajo se puede encuadrar, según el *Atlas de los Paisajes Agrarios de España* y a un nivel de análisis escalar, dentro del *dominio* Mediterráneo, una *categoría de paisaje* que cabe catalogar en los “Paisajes ganaderos mediterráneos” y dentro de una *clase* definida como “paisajes de monte mediterráneo, dehesas y grandes pastaderos”, uno de cuyas unidades arquetípicas en la comunidad de Castilla y León podría ser

---

<sup>1</sup> Proyecto de investigación post-doctoral titulado: “Paisajes sagrados en la región Duero-Douro. Definición, catalogación, análisis, procesos de patrimonialización y creación de recursos como generador de riqueza turística”, de la Escola da Ciências Humanas e Sociais de la Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, dirigido por la profesora Maria Olinda Rodrigues Santana.

el Sayago zamorano (MOLINERO, BARAJA Y SILVA, 2013 [1]: 19) y, por extensión, El Abadengo salmantino.

Como se acepta en la actualidad, la tipificación de los paisajes agrarios, como el que estudiamos, se basa en sus elementos constituyentes, concretados en los campos de cultivo y los espacios incultos, los núcleos de poblamiento y las infraestructuras viarias, incluyendo todas las combinaciones posibles y las formas complejas derivadas de éstas (*ibidem*, 8). En función de las actividades humanas sobre el paisaje, existen tres categorías de aprovechamiento agrario: el cultivo de la tierra, el cuidado de los animales y la explotación forestal, las cuales en combinación han contribuido de manera intensa a la construcción del paisaje. Son además la manifestación visual y patente de la acción de la mano del hombre en la naturaleza, siendo las propias huellas que imprimen la cultura la transformación a lo largo del tiempo. Se pasaría así, de un paisaje como concepto amplio derivado del término latino *pagus* (campo y tierra pero también el pueblo o la aldea), a otro con matices más culturalistas, a otro de tipo “cultural” (CAPEL, 1983: *passim*).

Con todo, el Consejo Europeo del Paisaje (CEP) redefine el término, renovándolo y reorientándolo, para adaptarse a las nuevas concepciones normativas y académicas de los últimos años. Así, el CEP pasa a definir los paisajes como “*cualquier parte del territorio tal y como lo percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y de la interacción de factores naturales y/o humanos*” (MOLINERO, BARAJA y SILVA, 2013[1]: 9). Esta definición es de vital importancia si consideramos que abarca todo el territorio, agrupando en una misma definición el patrimonio natural, el arquitectónico o el arqueológico. Ello permite hablar de *paisajes agrarios* o *paisajes rurales* que conforman un “*conjunto de tramas integradas en la configuración, en la imagen y en la gestión del paisaje*” (*ibidem*, 9). El CEP sincretiza así otras definiciones de paisajes para ofrecer un nuevo enunciado multifacético del paisaje que prioriza algunos temas como las áreas de consumo y aprovisionamiento, sus formas y funciones, los objetos y las miradas, la naturaleza y la cultura, la herencia histórica, la actualidad del paisaje agrario y las perspectivas de futuro. Atendidas estas premisas y atendiendo a que lo rural “*(...) está presente en la configuración histórica y en la interpretación de prácticamente todos los paisajes de territorios de añeja ocupación agraria de España*” (MATA, 2004: 112), este tipo de paisajes pasarán a ser totalizadores históricos que sincretizan en el presente las huellas del pasado, las metabolizan en la dinámica del presente y las proyectan hacia el futuro (MOLINERO, BARAJA Y SILVA, 2013[1]: 10).

El proyecto de análisis y puesta en valor de los paisajes sagrados de la región Duero-Douro, pretende ser un estudio integrador de su paisaje cultural. Ante todo no persigue, como apuntaba Antonio Ariño Villarroja (2002), una “fiebre de nostalgia” conservacionista que subyace en las prácticas patrimonializadoras ni tampoco fetichizar este

patrimonio, sino más bien generar conocimiento y conservar sin destruir ni transformar. Como apunta este mismo autor, nuestro objetivo es mejorar las condiciones de vida de las personas más frágiles en el tiempo presente, levantar su dignidad y reforzar su calidad de vida. Por otro lado, intervenir sobre un patrimonio que permita mirar al pasado sin cultivar la complacencia y la compasión, sino invitar al asombro, al sobrecogimiento, provocando inquietud y conmoción.

Nuestra intención de estudiar los paisajes sagrados de la región Duero-Douro gira, *grosso modo*, en torno al análisis de un paisaje cultural específico. Tal y como lo define la Convención de la UNESCO los paisajes culturales representan las “(...) *obras que combinan el trabajo del hombre y la naturaleza*”; incluye este concepto, por tanto, una diversidad de manifestaciones de la interacción entre el hombre y su ambiente natural. En este sentido, la pregunta, a la hora de plantearse el desarrollo del tema es la siguiente: ¿existe un paisaje cultural sagrado específico en tierras del Duero-Douro? Nosotros planteamos que efectivamente se constata, a través de unos caracteres específicos que tienen que ver con el desarrollo histórico y la localización en un marco de frontera, la hipótesis de que existe una marcada personalidad cultural en este territorio fronterizo que permite el surgimiento de un paisaje cultural sagrado el cual percibimos, con especial intensidad, en las marcas físicas y mentales existentes en el territorio (CRUZ, 2016b).

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 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 recursos 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 Plan Nacional de Paisajes Culturales los entiende, en este sentido, como “*el resultado de la interacción en el tiempo de las personas y el medio natural, cuya expresión es un territorio percibido y valorado por sus cualidades culturales, producto de un proceso y soporte de la identidad de una comunidad*” (CRUZ PÉREZ, 2015: 13).

Dentro de los mismos se distinguen los denominados “paisajes simbólicos” que se fundamentan en acontecimientos de carácter social, históricos, artísticos, religiosos o lúdicos creadores de nuevos “escenarios” que se suman a otros tipos de paisajes y que suelen

generar uno nuevo (paisajes sagrados)<sup>2</sup>. Se trata, de “espacios narrativos” entendidos como “*aquellos con capacidad para comunicar, guardar la memoria y transmitir información, desarrollado a partir del análisis de las características y condiciones de los espacios singulares y de los hechos o acontecimientos cuando los resultados son destacables (events places)*” (SABATÉ BEL, 2004). Los paisajes simbólicos comparten e intercambian valores con otras categorías de paisajes —urbanos, agrarios, históricos, religioso, etc.— y con determinadas manifestaciones como las propias del patrimonio cultural inmaterial, especialmente cuando responden a un soporte espacial concreto que forma parte de la identidad de un sitio (por ejemplo, celebraciones religiosas). Además, como apunta Margarita Ortega, suelen estar ritualizados y marcan escenarios de representación o de recorridos que incorporan experiencias de carácter sensorial. Sigue detallando esta autora “*Los paisajes simbólicos requieren, con mayor motivo, la explicación y transmisión —la narrativa— de su significado por las diversas actividades objeto de apreciación (artística, histórica, religiosa, lúdica...), muchas veces imposibles de delimitar de manera clara y, por tanto, a integrar o complementar*” (ORTEGA, 2015, 384).

Consideraba Durkheim que lo sagrado es aquello superior en dignidad y poder, esto es, lo sujeto a estar prohibido, pero que se puede acceder a ellos a través de una serie de rituales propios, así como de la religión misma; concepto de sagrado y manifestación de lo sagrado que Mircea Eliade denominaba como *hierofanía* (ELIADE, 1998: 15). Por su parte, Baez-Jorge apunta como la noción de lo sagrado de una comunidad determinada tiene una explicación particular, no necesariamente igual a la comunidad vecina. Otros autores, como Alicia Barabás, denominan *santuarios* a los lugares sagrados, si bien diferencia entre aquellos que tienen construcciones y aquellos otros que son sitios naturales; los segundo carecen de control de la Iglesia sobre el calendario celebrativo, así como de las devociones efectuadas en ellos. Esta misma autora, finalmente, apunta como el territorio en sí mismo también tiene carácter sagrado para las sociedades tradicionales, debido a su evidente vinculación con los ancestros, al tiempo que está dotado de lugares sagrados y simbólicos, construidos diacrónicamente a partir de los derechos adquiridos de acceso, control y uso a lo largo de los tiempos (BARABAR, 2003: 112, citado en MADRIGAL *et alii*, 2016: 3).

En otra ocasión, tratamos el tema de los paisajes sagrados al hilo del análisis de dos modelos que establecimos para la comarca salmantina de El Abadengo (CRUZ, 2016a: 35-56). Apuntábamos como 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,

---

<sup>2</sup> En los últimos años, la literatura sobre los espacios simbólicos o paisajes sagrados ha crecido notablemente. Destacamos las aportaciones, para el caso de la prehistoria, de Richard Bradley (1993, 1998 y 2000), la recopilación de estudios sobre los espacios sagrados medievales (SABATÉ y BRUFAL, 2015) o el libro sobre los espacios sagrados toledanos (VIZUETE y MARTÍN, 2008).

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 tierras 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).

Por su parte, 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 llegando 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.

Se destaca así 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 paisaje, 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 (CRUZ, 2016a: 35-56).

Destacamos, por su interés, la definición que de paisaje sagrado hacen constar Madrigal, Escalona y Vivar (2016: 3); apuntan estos autores como el “*Paisaje sagrado de una comunidad es una porción de territorio modelado y transformado por ella a lo largo del tiempo en función de la relación con sus deidades o con su sobrenaturaleza*” (2016: 4). El territorio se puede sacralizar a través de la marcación y transformación de ciertos lugares por parte de la deidad o de lo sobrenatural, los cuales pueden cambiar la percepción y la valoración de ciertos lugares a través de su manifestación que puede ser, a su vez, casual o estratégica. En este orden de cosas, el paisaje sagrado suele ser transformado a partir de ciertos cambios de posesión del territorio o a través de determinados mecanismos geopolíticos o económicos-administrativos, los cuales suelen acontecer a lo largo del tiempo (*ibidem*, 4).

En el territorio la noción de lo sagrado y la forma en que se plasma en este, siguen apuntando estos autores, va a dar lugar a un paisaje aparentemente físico dentro del que se forma una suerte de *meta-paisaje* o paisaje espiritual, al que solo suelen acceder ciertos especialistas rituales que, en comunión con toda una serie de seres físicos pero también imaginarios, dan lugar a una *sobrenaturaleza*: “*La forma de redefinir y darle legitimidad como sagrados a estos paisajes es a nivel de las prácticas rituales, su señalización por medio de cruces, objetos simbólicos, piedras y ofrendas, y la realización de otras actividades que demuestren el respeto y mantengan la relación con la sobrenaturaleza manifestada*” (MADRIGAL, ESCALONA y VIVAR, 2016: 4); paisaje que se ha de estudiar, como cabe esperar, desde una óptica de la construcción social del territorio (BERGER, 1969).

Como vemos, la conceptualización de los paisajes sagrados o simbólicos y subsidiariamente, las marcas que los dan cuerpo, es compleja y varía en función de las ópticas que apliquemos, bien sean antropológicas, históricas o incluso ecológicas. Para una correcta interpretación de paisaje sagrado que contemple la multitud de elementos que lo conforman, se puede resumir a través del siguiente esquema:

### 1. Paulatina conquista simbólica del territorio a través de:

- Evolución histórica
- Usos económicos, políticos, sociales y culturales del territorio

### 2. Evolución de los rituales. Transformación del paisaje en clave ritual

- **Espacios agrarios.** Ritualidad específica agraria:
  - Rituales agrícolas: rituales estáticos
    - Bendición de campos
    - Rogativas
  - Rituales ganaderos: rituales en tránsito
- Espacios simbólicos naturales
  - Rocas, bosques, agua
- Espacios políticos
  - Fronteras: límites y periferia
- Espacios de ritualidad específica
  - Ermitas y santuarios
- Espacios de paso
  - Caminos, cañadas
  - Mojones, *amilladoiros*, cantos de los responsos

Dentro de los paisajes sagrados encontramos, tal y como apuntaban Madrigal, Escalona y Vivar, una serie de señales, de marcas, de muy variada naturaleza que vienen a responder a un amplio abanico de necesidades, que cuentan, a grandes rasgos, con algunas de las siguientes características que dejamos aquí simplemente apuntadas:

1. Las marcas de sacralidad o demarcación actúan de efectivo control físico, pero también mental del territorio (paisajes *entrópicos*).

2. Responden al control simbólico de determinados espacios, bien sean económicos, religiosos, sociales como administrativos.

3. Las marcas establecen de manera física las fronteras y límites de territorios vecinos.

4. Las marcas responden a la necesidad de contar con elementos referenciales.

5. Se relacionan, por lo tanto, con el derecho consuetudinario a través de determinadas instituciones tradicionales (veceras, compañías, quiñones, fetosines, etc.) (TUERO, 1976), dando lugar a ciertos patrimonios comunes que conforman la denominada “memoria del paisaje” (ABELLA, 2016).

6. Los paisajes sagrados se suelen formar a partir de cierta acumulación de marcas o hitos cargados de ritualidad, tanto tangibles como intangibles.

7. Finalmente, dan lugar a “espacios narrativos” o *event places* generadores de “lugares de memoria” (NORA, 1989).

Marcas y paisaje están íntimamente unidos. Aunque, como lo hace Francesco Careri, podemos entender el concepto de marca –*marche*–, como denominación tradicional que solía darse a los lugares situados en los confines mismos de un territorio, a los bordes

de sus fronteras (CARERI, 2017:11), somos partidarios de ampliar a una idea de mayor alcance, como lo hacen Jelin y Langland, como escenarios donde se despliegan, a lo largo de la historia, las más variadas demandas y conflictos, siendo además puntos de identificación de los pueblos. Las marcas territoriales se encuentran justificadas en términos de derechos de propiedad anclados en la memoria de los antepasados, a través de los esfuerzos por “(...) *recrear y traer al presente memorias e identidades referidas a un pasado colectivo, sea histórico o mítico*” (JELIN y LANGLAND, 2003: 1-2).

## Las “marcas” en los paisajes a través de algunos ejemplos de la región Douro-Duero

Los paisajes, del tipo que sean, cuentan con una serie de elementos que los individualizan de los demás. Así, mientras que en los agrarios son las actividades agrícolas y ganaderas y todas las prácticas asociadas a estas actividades las que lo modelan y lo dotan de unos caracteres propios, en los sagrados es la presencia de unas determinadas construcciones y prácticas sociales, cargadas de ritualidad, las que otorgan carta de naturaleza. Con todo, la sacralidad se manifiesta en la mayor parte de los paisajes culturales, incluso los naturales, a través de una serie de prácticas rituales y de una serie de marcas u objetos simbólicos que permiten realizar una diferenciación respecto al entorno que los rodea. En cierto sentido, las huellas de lo sagrado, material e inmaterial, se manifiesta de manera constante en diferente escala, una veces de forma intencionada y otras de manera accidental.

Nos interesa destacar, en este orden de cosas, la presencia de marcas en el paisaje, que pueden ser de naturaleza material cuando se trata de elementos visibles, pero también inmaterial las cuales suelen llevar implícitas, por su parte, una serie de “acciones rituales”, que se pueden originar en prácticas religiosas pero también profanas. En función de esta primera diferenciación se pueden dividir, a su vez, en *marcas de sacralidad* y, por otro lado, *marcas de demarcación*. Esta doble distinción nos permite analizar la extensa variedad de tipos de marcas que encontramos en los paisajes tradicionales. A través de algunos ejemplos que se documentan a ambos lados del Duero, especialmente en la parte salmantina, tratamos de dar cuenta de algunos de los principales tipos de marcas que hipercharacterizan este territorio de frontera.

Lo que hemos dado en llamar *marcas de sacralidad* acoge, en realidad, un sinfín de situaciones en las que lo sagrado se manifiesta en el territorio, de manera física, a través de monumentos naturales y realizados por el hombre y a través de un amplio abanico de huellas entre las que destacan las cruces, pero también de acciones rituales<sup>3</sup> de los individuos sobre

<sup>3</sup> Al respecto resulta de obligada consulta los trabajos de Cruces Villalobos (2010) y de Vallverdú Vallverdú (2010). El primero de ellos realiza un interesante análisis crítico del concepto de ritual y ritualidad.

el territorio a través de unos “principios de congregación” (VV.AA., 1991: 263), que otorgan un carácter *performativo* a dichas acciones. Para el caso de las marcas físicas éstas son, como apuntamos, de muy variada naturaleza, de ahí la lógica dificultad de resumir en unos pocos tipos, la extensa variedad de marcas que podemos documentar en el paisaje.

Una de las marcas más evidentes son los monumentos, bien los naturales como los levantados por el hombre. En el caso de los segundos, la erección de las construcciones sagradas, especialmente las ermitas y los santuarios campestres se erigen en las principales marcas sobre el paisaje, al erigirse en hitos referenciales del territorio<sup>4</sup>. La erección de estos monumentos responde a numerosas causas, tal y como ha puesto de manifiesto Henares (HENARES DÍAZ, 2004: 115-126):

– Nacimiento del espacio sagrado por medio de una leyenda que da origen al culto de la Virgen, de Cristo o de algún santo, especialmente la primera, que lo hace por hallazgo o aparición (VELASCO MAÍLLO, 1996: 87).

– Selección de un entorno privilegiado para situar la aparición, entorno que en el que suelen concitarse determinadas características topográficas, naturales o con especial significado histórico (castro prerromano o ocupación anterior, etc.).

– Ha de existir una apropiación de la imagen (y del lugar) por parte de la comunidad, con el fin de crear vínculos no solo físicos, sino también afectivos.

– La creencia y, por ende, la imagen y su espacio físico, ha de institucionalizarse a través del control por parte de la autoridad eclesiástica.

– Finalmente, los posibles conflictos por la propiedad del santuario o ermita, muy comunes en los lugares liminales se han de resolver por medio de determinados rituales y prácticas como pueden ser las romerías, las rogativas u otro tipo de manifestaciones, como pueden ser los traslados temporales de las imágenes a las parroquias de las poblaciones en conflicto.

Aunque no son abundantes las ermitas o santuarios en la región Duero-Douro, encontramos algunos ejemplos interesantes gracias a sus ubicaciones – ermita de Nuestra Señora del Castillo en Pereña de la Ribera o ermita de San Cristóbal en Villarino de los Aires –, las cuales se levantan en sitios en altura, destacados en su entorno, habitualmente sobre *montes santos* o tenidos por sagrados en virtud de sus particularidades orográficas o por la existencia de leyendas sobre los mismos. En este sentido, una de las marcas sagradas más habituales son las relativas a lugares naturales, habitualmente montes o rocas, árboles singulares – no pocas veces bosques – o lugares con presencia de agua (*fuentes sacras*),

<sup>4</sup> Existe una abundantísima bibliografía sobre este tema. Al respecto, es de obligada consulta los trabajos de William Christian (1976, 1978, 1990 y 1991), de Díez Taboada (1989 y 1995), de Velasco (1996), de Garganté y Solá (2017) y de Muñoz Jiménez (2010), entre otros muchos. Para el caso portugués, no podemos dejar de consultar el trabajo de Resende (2011) o el estudio que de la Capela de Nossa Senhora do Fojo realiza Olinda Santana (2017).

entre los más comunes, muchos de los cuales son recursos estratégicos que es necesario singularizar por medio de una sacralización física – habitualmente presencia de cruces o de otro tipo de marcas – a través del componente mítico o legendario. En territorio de la raya hispano-portuguesa constatamos numerosos ejemplos de esta naturaleza, caso de *La Peña Gorda* en la localidad homónima, un imponente domo granítico que la leyenda justifica como la china que la Virgen se sacó del zapato, en el conocido episodio bíblico de la Huída a Egipto, por no decir los abundantísimos casos de *rochas sacras*, *fragas de abalar* o *penedos de mouros* conocidas en buena parte del territorio portugués (ROLINHO, 2000; RODRÍGUEZ CRUZ, 2008: 115-116).

No vamos a analizar de forma detenida los cruceros, por cuanto ya lo hemos realizado en otras ocasiones (CRUZ, 2016b)<sup>5</sup>, uno de los elementos que mejor definen la propia naturaleza de los paisajes sagrados. Los cruceros no se levantan al azar, sino que responden a una lógica de ocupación del territorio muy determinada, unas veces establecida por la autoridad eclesiástica –como los *viacrucis*, los cruceros de atrio o las cruces que se erigen en el lugar donde se levantó una vieja ermita–, y en otras ocasiones erigidos por el poder local como auténticos mojones o hitos viarios, como ocurre con lo que hemos dado en llamar *cruces de dirección*, de las que contamos con magníficos ejemplos en la comarca zamorana de Sayago (CRUZ, 2018). Los cruceros no dejan de ser, en definitiva, elementos referenciales en el territorio (CRUZ, 2012: 315-352), de ahí que, frente a otras marcas, se le otorgue carta de naturaleza tanto religiosa –cruces de asilo– como jurídica o administrativa –cruces de villa, cruces juraderas–, de ahí su reconocimiento en fueros y ordenanzas municipales.

Encontramos en estos mismos territorios un particular tipo de marcas que tienen relación directa con las rocas sagradas o *sacra saxa* (ALMAGRO, 2015; ALMAGRO y GARI, 2016), habitualmente localizadas al pie de los caminos, denominados *amilladoiros* o *cantos de las Ánimas*, de los que conocemos abundantes ejemplos en tierras del occidente castellano y leonés. De entre ellos, destacamos la *Peña del Perdón* de La Redonda<sup>6</sup>, en la provincia de Salamanca y varios en la comarca vecina de Sayago. En territorio de los Arribes del Duero zamoranos, en Almeida de Sayago, en el camino a la ermita de Nuestra Señora de Gracia, se encuentra la denominada *encina de las Ánimas*, donde el caminante, tras rezar un Padrenuestro por las Ánimas, depositaba una limosna en una caja (PANERO, 2000: 134-135). En Carbellino, por su parte, se localiza la *Peña de las Ánimas*, en el camino de esta localidad a Arroyo. La tradición obligaba a tirar una piedra y rezar un Padrenuestro para evitar tener problemas con las ánimas en el transcurso del

<sup>5</sup> En este trabajo recogemos la abundantísima bibliografía existente sobre el particular, especialmente la gallega.

<sup>6</sup> Este y otros hallazgos fueron dados a conocer en su día por Benito y Grande (1992: 91), otorgando una serie de interpretaciones erróneas que no vienen al caso comentar. En fecha más reciente, Almagro en varios trabajos que listamos en el apartado bibliográfico, se ha preocupado de efectuar una efectuar su análisis científico.

viaje (*ibidem*, 135). Este ritual nos remite, en todo caso, al de la presencia de *amilladoiros*, tan populares en tierras gallegas, uno de cuyos ejemplos más conocido es la *Cruz de Ferro* de la localidad leonesa de Foncebadón, protectora para el peregrino, conocidos en otras regiones castellano y leonesas como *cantos de los responsos*, ya mencionados, *carneiros* en Galicia o *fieis de Deus* (ALMAGRO GORBEA, 2006: 14) o *pedras do namorados* o *de casamento* (ALMAGRO Y TORRES, 2015: 7-22), en tierras portuguesas. Estos amilladoiros, muchas veces camino de santuarios principales (Nuestra Señora de Gracia en Sayago; N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de Majadas Viejas en La Alberca o camino de San Andrés de Teixido en A Coruña), siguen una vieja tradición pagana, al decir de Taboada (TABOADA CHIVITE, 1975: 101-112), que asociaba los cantos con las almas de los difuntos (ALMAGRO, 2006: 14). En este sentido, existe una relación directa de este tipo de manifestaciones culturales con las viejas prácticas medievales llevadas a cabo en torno a los túmulos prehistóricos<sup>7</sup>, los cuales vienen a ser interpretadas como la afirmación de las élites locales en la tierra por medio de una continuidad con el pasado (BRADLEY, 1993: 113-129).

En cierto sentido, las cruces de dirección guardan grandes similitudes con las *alminhas* del territorio portugués<sup>8</sup>; La función principal de las *alminhas* portuguesas es la conmemorativa, al erigirse en monumentos que apelaban a la realización de una oración, un responso, para la salvación de los fieles; en determinados casos sirven de señal de una muerte y como los cruceros de la Raya, se localizan al pie de los caminos, en zonas de paso y encrucijadas, siguiendo similares patrones de situación geográfica.

Tampoco vamos a adentrarnos en el tema de las cruces y frases alegóricas que se plasman en la arquitectura, debido a que en otras ocasiones nos hemos centrado en ellas de manera extensa (CRUZ, 2014, 2016b, 2017 y e.p). La cruz emite una serie de mensajes, a veces cifrados, que permiten un diálogo entre emisor y receptor. La cruz se erige en un símbolo de significado polisémico que, en función de su cronología y de su ubicación, significa unas

<sup>7</sup> Para esta cuestión remitimos a los trabajos de Blas Cortina (1997: 84-87) y, sobre todo, de Álvarez Vidaurre (2011).

<sup>8</sup> La literatura sobre las alminhas portuguesas es extensa y desde que se publicara el clásico trabajo de F. BABO titulado Alminhas. Padrões de Portugal cristão, encontramos una veintena de trabajos sobre este particular elemento simbólico del paisaje. Destacamos de entre ellos, el de M. C. CHIEIRA PREGO (1997): Roteiro das alminhas do Concelho de Sever de Vouga. Câmara Municipal de Sever de Vouga; el de AFONSO RODRIGUES, J. A. (2003): Marcos de santidade nos caminhos do Rochoso. O silêncio dos costumes, Guarda analiza, por su parte, las alminhas desde una óptica antropológica. También son interesantes el trabajo de BROCHADO DE ALMEIDA, C.; SOUSA GONÇALVES, M. C. Y RAMOS B. DE ALMEIDA, J. (2013): Fé e Religiosidade Popular en Ponte de Lima. Cruzeiros, Vías-Sacras, Nichos e Alminhas. Município de Ponte da Lima; el de F. ABREU y R. MIRANDA (2001): Alminhas do Concelho de Condeixa-a-Nova. Câmara Municipal de Condeixa-a-Nova; el de P. C. LOPES DE MIRANDA y O. J. CARRASQUEIRA MARTINS (2003): As alminhas do Concelho de Tábua. Parroquia de Midoes; el de R. PEREIRA, J. ARAUJO y M. COSTA (2007): Alminhas, Cruzeiros e Vias-Sacras do Concelho de Paços de Ferreira. Religiosidade e Cultura Popular. Câmara Municipal de Paço de Ferreira y el de J. TORRES (2011): “Alminhas de ontem o de hoje”, Sabucale, 3: 83-90. Revista do Museu de Sabugal, quien además se encuentra en la actualidad realizando el catálogo de las alminhas del Concelho de Sabugal (com. personal).

cosas u otras. No solo es señal de la presencia de ciertos contingentes poblacionales –convertos o *cripto-judíos*–, sino que también es marca indicadora de la pertenencia a una orden religiosa, en conjunción con una larga serie de emblemas o frases religiosas, y es, a la vez, detente contra la entrada del mal –*espantabrujas* o *espantademonios*–, donde configura una suerte de barrera mental, de marca que permite definir lo interior/exterior, lo de afuera y lo adentro. Como apuntaba Campbell, las cruces en la arquitectura son los “guardianes del umbral” (CAMPBELL, 2015:109)<sup>9</sup>, dando cuenta de una interesante dialéctica ya tratada por Gastón Bachelard (1992: 250-270). Se trata, en todo caso, de las marcas que mejor identifican los paisajes sagrados gracias a que la cruz es el símbolo religioso por antonomasia.

Dentro de la familia de las marcas de sacralidad, debemos de mencionar, finalmente, otro tipo que se emparenta con las *sacra sax* o piedras sagradas, cuales son las huellas tenidas por sagradas, de entre las que podemos mencionar las pisadas de la Virgen, herraduras, cazoletas, huellas de pies, la Pata de la Mula, la huella del caballo de Santiago, etc. Se trata de elementos que habitualmente se encuentran en *plein champ*, en espacios agrestes, en lugares rocosos, singularizados gracias a los extraordinarios testimonios orales y legendarios de estos lugares que ilustran, como apunta Jesús Suárez, la asimilación de estas huellas por parte de las clases populares y su inmediata conversión en iconos religiosos, específicamente cristianos para la mayor parte de ellos, capaces de generar determinadas acciones rituales como arrodillarse o elevar una plegaria al cielo. Dan pie, a su vez, a la generación de leyendas o motivos legendarios basados en su potencial como desencadenantes de fenómenos meteorológicos adversos que se suceden ante ciertos actos contrarios a la creencia popular (SUÁREZ, 2016: 281-282). En nuestra zona de estudio debemos mencionar la roca de *La Patá* (o *La Patica*) en Pereña de la Ribera (Salamanca), que la creencia popular interpreta como la huella de la mula de la Virgen en el pasaje bíblico de la Huída a Egipto; se trata de una “marca” que ya tratamos en su momento (CRUZ, 2016a: 52), por lo que no vamos a volver sobre ella.

Hay que apuntar como las *marcas de demarcación* tienen un origen antiguo que podemos retrotraer, al menos, a la época romana, en la que documentamos una de las primeras operaciones emprendidas por el poder para ordenar los espacios. En el Noroeste de la Península Ibérica encontramos una serie de documentos que permiten precisar la forma en que se plasmaba la ordenación de las provincias romanas, modelo que se perpetuó en el tiempo. Por un lado, encontramos los mojones o *termini* que marcaba los límites de las comunidades; por otro lado, se solía recurrir a otros sistemas para definir los territorios tales como la propia orografía del terreno, los cruces de caminos, las fuentes, los ríos, etc. (VV.AA., 2002: 83-85).

Dentro de esta familia hemos de destacar, pues, los hitos y mojones como una de las marcas que mejor definen la personalidad del territorio. En fecha reciente, Concepción

<sup>9</sup> Son interesantes las aportaciones que, en este sentido, realiza Manuel Delgado sobre lo que denomina “los monstruos del umbral” (DELGADO, 2008: 105-117).

de la Peña ha realizado un magnífico estudio sobre este tipo de marcas (PEÑA, 2008: 115-139) que fijan los límites, marcas rumbos, manifiestan dominios, facilitan la regulación de paso y adquieren un elevado valor tutelar y simbólico (*ibidem*, 138). Hitos y mojones dan testimonio, a su vez, de la presencia de lugares de pasto y de viejos caminos y generan, como cabe esperar, las fronteras<sup>10</sup> entre comunidades para lo cual se efectuaron los amojonamientos, necesarios para la correcta convivencia de las comunidades. Con cierta periodicidad era necesario revisar los confines del término señalados por medio de cruces en peñas y árboles, lo que suponía la afirmación espacial propia frente a la del vecino y la definición de la liminaridad y territorialidad local dentro de cada comarca en las que subyacían conceptos tales como “(...) *autoridad, sometimiento, conflictividad, convivencia, vecindad y sociabilidad, hábitat y paisaje, recursos humanos y cotidianidad*” (CEA, 2012: 398). Desde la antigüedad, estos límites territoriales había sido objeto de culto por parte de las capas más bajas de la sociedad, quienes los habían adornado y transformado a lo largo del tiempo erigiéndose en una especie de *lithoi empsychoi* y “piedras con vida” o piedras animadas (FREDBERG, 2010: 89), tema que de forma tan magistral trató Fumagalli (1989).

Para ello se organizaba un tipo de procesión cívica<sup>11</sup>, un *itinerarium*, formado por los alcaldes ordinarios de los cabildos, el procurador síndico de cada población y varios testigos, así como los escribanos con sus mesas y carpetas (CEA, 2012: 398); con un orden determinado se revisitaban y (re)definían los límites del término<sup>12</sup> comprobando los hitos que solían ser cruces grabadas en ciertas piedras, contando con pasos los tramos entre ellos y remarcándolos o supliéndolos, según tocara, manteniendo así en perfecto estado el “mapa mental” y físico del territorio, fundamental en la vida cotidiana del Antiguo Régimen.

Estas visitas a los amojonamientos son frecuentemente citadas en la documentación serrana; el doctor Cea Gutiérrez describe con detalle el que se realizó el 17 de septiembre de 1792 para “*renovar las mojoneras y cruces*” que separan los términos salmantinos de La Alberca de Monforte (*ibidem*, 399-400). En este documento, de excepcional importancia para el conocimiento en profundidad de esta práctica comunal, se describen los hitos-cruces,

<sup>10</sup> Es de obligada consulta el análisis de las fronteras que desde la óptica antropológica realizan Ana Rivas (1994), Lisón (1994) y Delgado (2008). Sobre la frontera hispano-portuguesa es necesario consultar PEREIRO, RISCO y LLANA (2006) y SALINAS DE FRÍAS (2013).

<sup>11</sup> Las Ordenanzas de Astorga y San Justo de la Vega (León) relatan con detalle cómo era el ritual de apeo: “*Item, cuando se hallan apeos en el lugar, donde se hicieren, vayan los regidores y avisen a los lugares inmediatos que señalen día y hora para que vayan dos hombres de capacidad [peritos], y temerosos de Dios [requisito para la jura] y dos muchachos nombrados por los concejos con el presente notario y juez de comisión y renueven las arcas [o mojoneras]*” (LEAL, 2000: 158),

<sup>12</sup> En la actualidad se continúa haciendo en el norte de la provincia de Palencia, en la localidad de Brañosa, bajo la significativa denominación de la “mojonera” (ALLENDE Y MARTÍNEZ, 2011), también “mojonada” o “mojollas” que se celebraban cada diez años levantándose acta con sus correspondientes “apeos”, una vez comprobado el estado de conservación y su restauración, llegado el caso.

inter-distanciados una media de 2.950 pasos, y se especifican las señales que se emplean para fijar el territorio: árboles, piedras, peñascos (movedizos, hundidos o subterráneos) así como la orientación de los mismos, gracias a los cuales la identidad de ambas localidades quedaban perfectamente reforzadas hasta una nueva visita (*ibidem*, 401). En este sentido, la aprehensión o *mancipatio* de tierras por parte de particulares o tomas de posesión jurisdiccional se ejercían mediante un complejo ritual, oral y gestual, que se ejercía en ciertas circunstancias poniendo las manos sobre los mojones y más concretamente sobre la cruz grabada en el hito, ritual cuya génesis se encuentra ya en los textos latinos (LEAL, 2000: 159).

Los mojones, como símbolos parlantes que indican propiedad, están definidos en el *Diccionario de la RAE* como la “*Señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras*”; son, por tanto, elementos que señalizan y protegen las tierras, dividen el espacio, fragmentando el entorno y testifican además la identidad al encontrarse unidos al orden y a la autoridad. Poseen una función demarcadora y de vigía, por lo que en la mayor parte de las ocasiones son necesarias unas dimensiones determinadas o unas marcas características para que pudieran ser vistos o al menos saber dónde se encuentran, de ahí que se ubicaran en lugares elevados y destacados como montículos o túmulos prehistóricos, sobre piedras o accidentes naturales singulares, (PEÑA VELASCO, 2008: 118; ÁLVAREZ VIDAURRE, 2011: 74).

Las marcas más habituales en los deslindes de término son la representación de cruces en los árboles y, más comúnmente, en ciertas piedras localizadas en lugares por lo común elevados o destacados en el entorno (FERRO COUSELO, 1952: 69-77). Aunque se tiene constancia documental de su existencia desde el siglo IX (en Cataluña hay documentos fechados en el año 882 y en Galicia en el 911), los ejemplos de cruces que han llegado a nuestros días se suelen datar a partir del siglo XVI en adelante. Tal y como Fernández Ibáñez y Lamalfa Díaz ofrecieron en su día, la tabla tipológica de las cruces de términos que aparecen en afloramientos naturales de roca, menhires prehistóricos, miliarios romanos o piedras enhiestas clavadas para tales fines es bastante corta, reduciéndose a cruces incisas simples –latinas y griegas–, cruces de Calvario, cruces potenziadas en T y cruces trinitarias (2005: 260), acompañadas de representaciones humanas y animales, alquerques, letreros, huellas de plantas de calzado, pentalfas, etc. bien aisladas o en abigarrados conjuntos localizados en abrigos rocosos. En este sentido, el tipo de cruz de término más empleado en los deslindes fue la griega con un círculo inserto en cada cuadrante<sup>13</sup>, como marcando los cuatro puntos cardinales.

Todo este conjunto de “representaciones rupestres de época histórica”, según los definen estos autores, ofrecen unas formas de expresión cultural propias de momentos medievales o post-medievales, de eminente carácter rural que al tiempo que se empleaban como

<sup>13</sup> En otras variantes menos frecuentes varía el número de puntos de cuatro a doce (FERNÁNDEZ y LAMALFA, 2005: 260).

referencia física y mental de un territorio compartido, servían de elemento sacralizador<sup>14</sup> y por ende protector; como apuntan Fernández y Lamalfa “*Este corto repertorio iconográfico se localiza en lugares muy concretos y actúan con un lenguaje simbólico (codificado), mediante el cual se expresaba una comunidad*” (2005: 265).

La relación entre territorio y poder queda evidenciada a través de ciertas marcas que se levantan en un contexto en el que éstas se erigen como hitos inviolables de elevado valor simbólico que exige de la comunidad gran respeto (AFONSO, 1993: 100), que generan entre la población cierto sentido de pertenencia a la tierra. Destacan, en este sentido, los *marcos de demarcação do Alto Douro Vinhateiro* que, al valor simbólico de los mismos, se asocian otros como los económicos y administrativos. Estos “marcos”, conocidos como demarcación pombalina, nacieron en 1756 a instancias de Sebastião José de Carvalho e Melo, marqués de Pombal. El objetivo principal era delimitar el área capaz de producir vinos de calidad, con especial atención a los denominados como *vinhos de feitoria* que eran exportados a Inglaterra (FAUVRELLE, 2007: 27). Mediante la erección de hitos de cantería labrada, se establecía el control de una frontera conformando un cuerpo estable capaz de perpetuar una demarcación que servía además de garante a través de su propia materialidad, referencia física que permitía la creación de mapas “mentales” del territorio duriense (*ibidem*, 30).

Nos dejamos conscientemente muchos otros tipos de marcas; marcas que se encuentran al pie de caminos, marcas que se dibujan en los árboles como señal de propiedad (ABELLA, 2016: 236-237), marcas escondidas, marcas de cantero. Tan solo se han apuntado algunos ejemplos que permiten definir, en conjunto, no solo los paisajes sagrados sino, más bien, la mayor parte de los paisajes culturales que caracterizan los territorios bañados por el río Duero.

## Bibliografía citada

- ABELLA MINA, I. (2016): *La memoria del paisaje. Pasado y futuro de un patrimonio común*. Libros del Jata. Bilbao.
- AFONSO, B. (1993): “Ritos de delimitação e sacralização do espaço no Nordeste Transmontano”, *Brigantia*, vol. XIII (3/4): 89-105. Braga.
- ALLENDE VALCUENDE, A. y MARTÍNEZ GIMÉNEZ, E. (2011): *La Mojonera. Una tradición ancestral de Brañosera y el valle de los Redondos*. Brañosera.
- 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.
- \_\_\_\_\_, (2015): “*Sacra saxa*. ‘Peñas sacras’ propiciatorias y de adivinación de la Hispania céltica”, *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, vol. 22: 329-410. Barcarena.

<sup>14</sup> Como se decía en ciertas partes de la sierra malagueña, “Una vez que se amojona una finca, eso es sagrado (...)”, habla bien a las claras de la configuración semántica del territorio a través de las acciones que puntualmente se realizan en el espacio (SÁNCHEZ PÉREZ, 1990: 146-147).

- ALMAGRO GORBEA, M. y GARI LACRUZ, A. (2016): *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- ALMAGRO GORBEA, M. y TORRES, J. (2015): “Pedras de namorados no Concelho de Sabugal”, *Sabucal, Revista do Museu do Sabugal* 7: 7-22. Sabugal.
- ÁLVAREZ VIDAURRE, E. (2011): *Historia de la precepción del megalitismo en Navarra y Guipúzcoa. Aproximación a una biografía de sus monumentos*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona.
- ANSCHUETZ, K.; WILSHUSEN, R. Y SCHEICK, C. (2001): “An archeology of Landscape: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, nº 2: 152-197.
- ARIÑO VILLARROYA, A. (1992): “Ritos agrarios”, Torres González, B. (coord.): *Surcos. Museo Nacional del Pueblo Español*: 44-55. Madrid.
- \_\_\_\_\_, (2002): “La patrimonialización de la cultura y sus paradojas en la sociedad de riesgo”, en GARCÍA BLANCO, J. M. (ed.): *¿Más allá de la modernidad?: las dimensiones de la información y sus nuevas tecnologías*: 329-354. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- 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.
- BACHELARD, G. (1992): *La poética del espacio*. Tercera reimpresión. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- BÁEZ-JORGE, F. (2010): *Conceptos fundamentales en torno a la religión y lo sagrado*. Seminario del Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Autónoma de México. México.
- BARABAR, A. (2003): *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. 3 vols. INAH. México.
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*. Salamanca.
- BERGER, P. (1969): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BLAS CORTINA, M. A. de (1997): “El arte megalítico en el territorio cantábrico: un fenómeno entre la nitidez y la ambigüedad”, en *Brigantium*, vol. 10. *III Coloquio Internacional de Arte Megalítico*: 69-89. A Coruña.
- BRADLEY, R. (1993): *Altering the earth*. Society of Antiquaries of Scotland Monograph Series nº 8. Edingburgh.
- \_\_\_\_\_, (1998): *The Significance of Monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. Routledge. London.
- \_\_\_\_\_, (2000): *An Archaeology of Natural Places*. Routledge. London.
- CAMPBELL, J. (2015): *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- CAPEL, H. (1983): *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la geografía*. Barcanova. Barcelona.
- CARERI, F. (2016): *Pasear, detenerse*. Gustavo Gili. Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (2017): *Walkscapes. El andar como práctica estética*. 2ª edición. Gustavo Gili. Barcelona.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (2012): “Cuando las cosas hablan: devoción, patrimonio y mecenazgo en la sociedad salmantina”, en ROBLEDO HERNÁNDEZ, R. (coord.) *Historia de Salamanca. Tomo VI Recapitulación, Fuentes, Índices*: 355-430. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

- CHRISTIAN, W. A. (1976): “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en Lisón Tolosana, C. (ed.): *Temas de Antropología Española*: 49-105. Akal. Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1978): *Religiosidad Popular. Estudio antropológico en un valle español*. Editorial Tecnos. Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Nerea. Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1991): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid.
- CRUCES VILLALOBOS, F. (2010): *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*. UNED Cuadernos. Madrid.
- CRUZ PÉREZ, L. (2015): “El Paisaje Cultural”, en CRUZ PÉREZ, L. (coord.) *100 paisajes culturales españoles*: 13-16. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (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, F. (coord.) *Mixticismo. Devociones populares e identidades salmantinas*: 71-86. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- \_\_\_\_\_, (2016a): “Paisajes sagrados en el occidente salmantino. Definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera”, en R. JACINTO e V. CABERO (coords.) *Diálogos (Trans)fronteiriços. Patrimonios, Territorios, Culturas*. Iberografías, 31: 35-56. Centro de Estudios Ibéricos. Áncora editora, Guarda.
- \_\_\_\_\_, (2016b): *La cruz en la arquitectura tradicional de El Abadengo*. Instituto de las Identidades. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- \_\_\_\_\_, (2017): “Antropología simbólica de un territorio de frontera. Las cruces grabadas en la arquitectura popular como *thopos*”, en Jacinto, R. (coord.) *Outras fronteiras, novas geografias. Intercâmbios e Diálogos Territoriais*. Iberografías, 32: 39-54. Centro de Estudios Ibéricos. Áncora editora, Guarda.
- \_\_\_\_\_, (2018): “Hitos de piedra en el paisaje del occidente zamorano. Análisis antropológico de los cruceros de la comarca de Sayago”, en Cruz Sánchez, P. J. y Lorenzo Fernández, J. (coords.) *Cruceros de las comarcas de Alba, Aliste y Sayago*.
- \_\_\_\_\_, (2017): “Creencias sobre la pared. Epistemología y problemática del emblema de la cruz en el ámbito urbano tradicional”, *Encontro Internacional Escritas e Vozes Silenciosas*. 14-15 de noviembre de 2016: 319-340. APHVIN/GEHVID. Porto.
- DELGADO, M. (2008): *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama, colección Argumentos. Barcelona.
- DÍEZ TABOADA, J. M<sup>a</sup> (1989): “La significación de los santuarios”, en Álvarez Santaló, C.; Buxó Rey, M<sup>a</sup> J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La Religiosidad Popular III. Hermandades, romerías y santuarios*: 268-281. Anthropos. Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (1995): “Concepto y función del santuario”, *Demófilo*, 16. *Revista de Cultura Tradicional de Andalucía. Santuarios andaluces*: 13-45. Fundación Machado. Sevilla.
- ELIADE, M. (1998): *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. Barcelona.
- FAUVRELLE, N. (2007): “Marcos de demarcação”, en Fauvrelle, N. (coord.) *Marcos de demarcação*: 22-37. Museu do Douro. Peso da Régua.
- FERNÁNDEZ IBÁÑEZ, C. y LAMALFA DÍAZ, C. (2005): “Manifestaciones rupestres de época histórica en el entorno de la cabecera del Ebro”, *Munibe*, 57: 257-267. San Sebastián.

- 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. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. Sevilla.
- FERRO COUSELO, J. (1952): *Petroglifos de término*. Orense.
- FREDBERG, D. (2010): *El poder de las imágenes. Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Respuesta*. Grandes temas Cátedra. Madrid.
- FUMAGALLI, V. (1989): *Las piedras vivas. Ciudad y naturaleza en la Edad Media*. Nerea. Madrid.
- GARGANTÉ I LLANES, M. y SOLÁ I COLOMER, X. (2017): *Santuaris, ermites i capelles a l'època del barroc*. Institut d'Estudis Catalans. Diputació de Barcelona. Barcelona.
- HENARES DÍAZ, F. (2004): “La ermita: una visión multidisciplinar”, *Revista Murciana de Antropología*, 11: 115-126. Murcia.
- HERBERS, K. (2009): “Sacralizar el tiempo y el espacio. Visitar lugares sagrados en los siglos XII y XV”, en del Val Valdivieso, M<sup>a</sup> 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.
- JELIN, E. y LANGLAND, V. (2003): “Introducción: las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente”, en Jelin, E. y Langland, V. (comps.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*: 1-18. Memoria de la represión. Siglo Veintiuno. Madrid.
- LEAL, A. (2000): “Ceremoniales administrativos en las microgeografías norteñas”, en TORRIONE, M. (ed.) *La España Festejante. El siglo XVIII*: 155-163. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga. Málaga.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1994): “Antropología de la frontera”, *Revista de Antropología Social*, 3: 75-103. Madrid.
- MADRIGAL CALLE, B. E.; ESCALONA MAURICE, M. y VIVAR MIRANDA, R. (2016): “Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de los lugares naturales sagrados”, *Sociedad y Ambiente*, año 4, vol.1, núm. 9 (noviembre de 2015-febrero de 2016): 1-25. México.
- MATA, R. (2004): “Agricultura, paisaje y gestión del territorio”, *Polígonos. Revista de Geografía*, 14: 97-137. Madrid.
- MOLINERO HERNANDO, F.; BARAJA RODRÍGUEZ, E. y SILVA PÉREZ, R. (2013): “La tipificación de los paisajes agrarios de España: categorías y clases. Una clasificación escalar”, en Molinero, F. (coord.) *Atlas de los paisajes agrarios de España*, tomo I: 8-24. Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente. Madrid.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. (2010): *Arquitectura, urbanismo y paisaje en los santuarios españoles*. Madrid.
- NARANJO RAMÍREZ, J. (2010): “Los espacios cordobeses con valoración patrimonial”, *A.H.* octubre 2010: 46-49. Sevilla.
- NORA, P. (1989): “Between Memory and History: Les Lieux de Memorie”, *Representations*, 26. *Memory and Counter-Memory*: 7-24. University of California Press.
- ORTEGA, M. (2015): “Paisajes simbólicos e itinerarios culturales”, en CRUZ PÉREZ, L. (coord.) *100 paisajes culturales españoles*: 382-388. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid.
- PANERO, J. A. (2000): *Sayago. Costumbres, creencias y tradiciones*. Valladolid.
- PEÑA VELASCO, C. (2008): “Los mojones, hitos y guardianes de límite”, en Díaz Serrano, A; Mazín, O. y Ruiz Ibáñez, J. J. (eds.) *Alarde de armas y festividades. Valoración e identificación de elementos de patrimonio histórico*: 115-139. Murcia.

- PEREIRO, X.; RISCO, L. y LLANA, C. (coords.) (2006): *As fronteiras e as identidades raianas entre Portugal e España*. Universidad de Trás-os-Montes e Alto Douro. Vila Real.
- PÉREZ ALONSO, A. (1971): *Historia de la Real Abadía de Nuestra Señora de Valvanera en La Rioja*. Gijón.
- RESENDE, N. (2011): *Fervor e Devoção: Património, culto e espiritualidade nas ermidas de Montemuro. Séculos XVI a XVIII*. Tese de Doutoramento. Universidade de Lisboa. Lisboa.
- RIVAS RIVAS, A. (1994): “Mediación divina y negociación ritual en los conflictos de identidad: la creación simbólica de fronteras”, *Revista de Antropología Social*, 3: 27-47. Madrid.
- RODRIGUES SANTANA, M<sup>a</sup> O. (2017): *Capela de Nossa Senhora do Fojo*. Castro Daire.
- RODRÍGUEZ CRUZ, J. (2008): “A cultura inmaterial da Raia Seca. Puxanza e esvamento dalgún dos seus aspectos”, *Arraianos VII*: 112-121. Santiago de Compostela.
- ROLINHO PIRES, C. (2000): *O país das pedras*. Viseu.
- SABATÉ BEL, J. (2004): “Algunas lecciones de lugares con acontecimientos asociados”, *Event Places*. Universidad Politécnica de Cataluña y Massachusetts Institute of Technology. Barcelona.
- SABATÉ, F. y BRUFALS, J. (Dirs.) (2015): *Arqueología medieval. Els espais sagrats*. Agira Col.lecció VII. Pagés editors. Lleida.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (coord.) (2013): *Interpretar la frontera. Jornadas de Patrimonio, turismo y desarrollo local*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- SALLNOW, M. (1987): *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press. Washington.
- SÁNCHEZ PÉREZ, F. (1990): *La liturgia del espacio. Casarabonela: un pueblo aljamiado*. Nerea. Madrid.
- SUÁREZ LÓPEZ, J. (2016): “Piedras mágicas en Asturias”, en Almagro Gorbea, M. y Gari Lacruz, A. (eds.) *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016: 275-283. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- TABOADA CHIVITE, J. (1975): “La encrucijada en el folklore de Galicia”, *Boletín Auriense. Arqueología, Historia, Etnografía. Homenaje al Dr. Ferro Couselo*, tomo V: 101-112. Ourense.
- TUERO BERTRAND, F. (1976): *Instituciones tradicionales en Asturias*. Ayalga ediciones. Gijón.
- VALLVERDÚ VALLVERDÚ, J. (2010): *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Editorial UOC. Barcelona.
- VELASCO, H. M. (1996): “La aparición de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos xv-xviii)”, *Revista de Antropología Social*, 5: 84-114. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍN SÁNCHEZ, J. (Coords.) (2008): *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*. Universidad de Castilla-La Mancha. Colección estudios 114. Cuenca.
- VV.AA. (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- \_\_\_\_\_, (2002): *Las Médulas. Patrimonio de la Humanidad*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- WILD, R. y MCLEOD, CH. (Eds.) (2008): *Sitios Naturales Sagrados. Directrices para administradores de áreas protegidas*. UICN. Suiza.