

SOBRE RELIGIOSIDAD DEL MONTAÑÉS TRADICIONAL

ENRIQUE SATUÉ OLIVÁN

A grandes rasgos, se puede decir que la religiosidad popular de los montañeses estaba perfectamente ensamblada en relación biunívoca con las estructuras ideológicas y económicas de la montaña; que reflejaba ostensiblemente la estrategia pedagógica de la Iglesia, consistente en adaptarse a las creencias y superestructuras reinantes, y que finalmente, como consecuencia, dicha religiosidad popular presentaba una imbricación constante entre el ámbito de lo natural y de lo sobrenatural, de lo pagano y de lo cristiano.

I. EL CONCEPTO DE LO SOBRENATURAL

I.1. Tendencia posesiva para la mediación sobrenatural

Se puede decir que la religiosidad popular del montañés quedaba modularmente condicionada por el sentido de la propiedad de éste; las estructuras sobrenaturales le pertenecían y estaban a su servicio, en un marco donde la hostilidad ambiental

acrecentaba en todos los órdenes el sentimiento posesivo (1).

Esta actitud de posesión era de carácter selectivo, pues los personajes celestes eran ordenados y jerarquizados por cada comunidad, bien fuese a nivel local o comarcal, buscando siempre de ellos el que sirviesen como instrumentos de autoafirmación para el grupo. Así, era corriente que algunas casas montañesas tuviesen «su» santo al que honraban anualmente con funciones religiosas y del que esperaban especial protección (2). A ni-

(1) Se podrían citar infinidad de ejemplos que evocasen el acervado sentimiento posesivo del montañés: la asignación de un topónimo hasta el rincón más apartado y pequeño del monte (vid. «Sobrepuerto: techo de Serrablo», E. Satué, *Rev. Argensola*, n.º 88, Huesca 1979, pp. 336 y 338). El ingenioso sistema de las marcas de propiedad practicado al ganado lanar en oreja y lomo (vid. sección pastoril del museo de Serrablo). Los estrechísimos *callizos* que evitaban el adosamiento de casas vecinas, y un largo etcétera.

(2) Gregorio García Ciprés señala en el s. XIX que en la aldea de Abellada (Serrablo meridional), en cada una de sus tres casas —Otín, Lardiés y Abadías—, se festejaba cada año respectivamente a Santa Bárbara, San Juan y Santa Apolonia (*Anuario de la diócesis oscense*, Huesca, 1917, p. 50).

vel local los pueblos también tenían «su» santo benefactor, patrimonio que les diferenciaba y situaba sobre los pueblos limítrofes que tenían que acudir a su santuario (3). Esta actitud supuestamente selectiva del santo a veces era justificada popularmente con leyendas como la que indica que San Ramón fue apedreado por los vecinos de Cartirana por lo que éste hubo de marcharse al cercano pueblo de Larrés, donde bien acogido pasó a ser un buen patrono protector para escarnio de aquéllos (4).

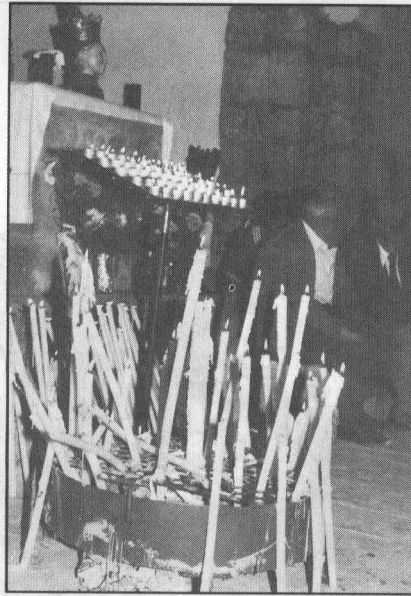
Cuando un mismo santo se hallaba vinculado por su hagiografía y por su culto a más de una población, como era el caso de Santa Orosia (ciudad de Jaca-pueblo de Yebra), las fuerzas sociales dominantes solían tejer leyendas y argumentos que justificasen la actuación preferencial del santo sobre una de estas poblaciones —en este caso, lógicamente, sobre Jaca— (5).

El rosario de «santos propios diferenciadores» era superado solidariamente cuando el santo aunaba in-

(3) En los gozos de la Virgen de Ubieta queda clara la especial protección que ésta ejerce sobre el pueblo de Artaso, en cuyo término está la ermita; superior a la recibida por Orna, Latrás y Sieso, pueblos concurrentes a la romería. Lo mismo se puede decir en los de la Virgen del Pueyo (Acumuer).

(4) Alumnos de F.P. de Sabiñánigo, *Romances populares del Alto Aragón*, Sabiñánigo, 1984, p. 9.

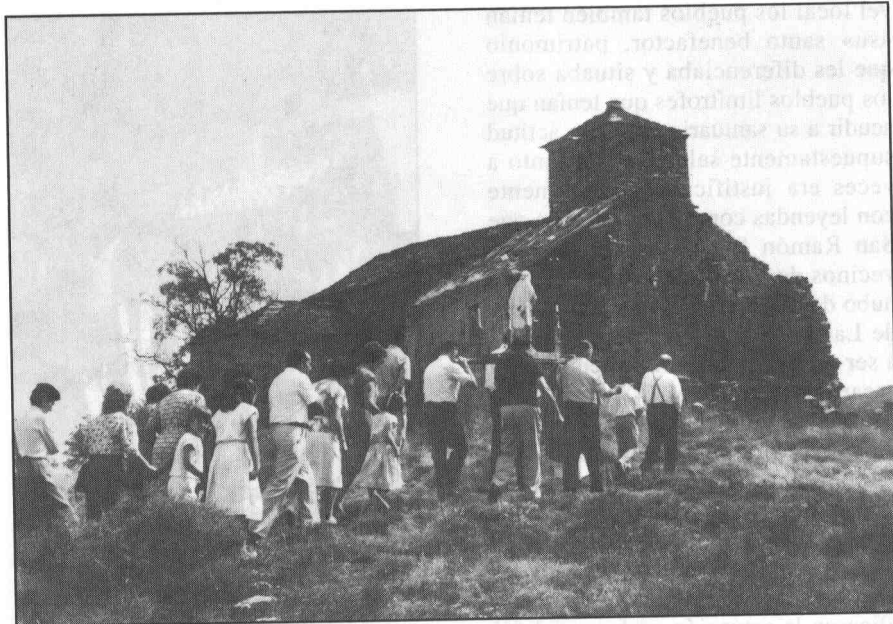
(5) Salvador Alberto Alavés y la Sala refería a finales del s. XVII que el cuerpo de Santa Orosia —guardado en Jaca— concedía más favores que su cabeza —custodiada en Yebra— porque los habitantes de esta última población no practicaban la penitencia debida (*Compendio de la vida (...) de Santa Orosia*, Zaragoza, 1702, pp. 233-234).



A nivel local los pueblos tenían «su» santo benefactor, patrimonio que les diferenciaba y situaba sobre los pueblos limítrofes, que tenían que acudir a su santuario. (Romería de Santa Orosia en Yebra, 25-6-84. E. Satué).

tereses defendiendo el modelo de vida y las instituciones de la montaña frente a las del llano; era el caso de Santa Orosia, «patrona de la montaña» del Viejo Aragón (6), y de San Urbez —«patrón»—. En ambos casos, los novenarios, gozos, coplas, himnos y hagiografías, eran los encargados de reiterar dicha condición; de igual forma que recalcan que si los patronos ejercían sus favores en *Tierra baja*, lo hacían de forma

(6) E. Satué, *Las romerías de Santa Orosia*, Diputación General de Aragón, col. «Estudios y monografías», Zaragoza, 1988, III.1.1.



Los personajes celestes eran ordenados y jerarquizados por cada comunidad buscando a través de ellos la autoafirmación. (Celebración de la Cofradía de Grasa, septiembre 86. E. Satué).

subsidiaria, como sucedía con San Urbez en las rogativas de agua que efectuaban los habitantes del Somontano a su santuario montañés de Nocito (7).

Bajo esta dinámica, cada casa de la montaña quedaba protegida por una combinación santoral convergente o divergente con la comunidad se-

(7) Juan Agustín Carrera indica: «que si los de la tierra llana, en la esterilidad logran el agua, y la cosecha, todo lo deben a San Urbez, gloria de la montaña». Al mismo tiempo recalca la primacía de la montaña para recibir los favores de su patrono: «lo primero es para los de su casa, para los de su montaña; y después de esa misma agua da a los demás de la tierra llana».

gún interesase la autoafirmación individual o comunal; combinación que prácticamente se convertía en carga genética, transmitida de generación en generación en la jerárquica e inamovible *Casa*. El santo local o el de la unidad familiar siempre estaba a disposición, esto era hasta tal punto así, que en Matidero cuando una persona estaba enferma, se iba a buscar a la próxima ermita la imagen de la Virgen de los Palacios, manteniéndola en la casa mientras era preciso.

La interrelación del montañés con el santo —tangible e inmediato— era tan fuerte, que relegaba a un segundo plano la relación con un dios

más lejano y abstracto. Hasta tal punto esto era así, que el hagiógrafo más importante de Santa Orosia —Alavés y la Sala— se veía obligado a argumentar en el sentido contrario ante viajeros ajenos a Jaca, pues éstos no tardaban en detectar aquella, para ellos, irreverente relación (8).

El vínculo posesivo del montañés para con su santo le llevaba entre otras cosas a dirigirse a éste con una gran familiaridad alejada de formalismos; así, en la Tierra de Biescas, se hablaba de *Santa Elenete*, en Sobrepuerto se relataba jocosamente el noviazgo entre San Bartolomé de Cillas y Santa Marina de Sasa —ermitas próximas— (9) y los escritos y articulistas que a comienzos del siglo XX se ocupaban del fenómeno del culto a Santa Orosia opinaban que la condición de montañés conllevaba un trato de «tú a tú» con ésta (10). Esta misma relación hacía que la tradición popular vinculase a los santos no indígenas con la geografía de un pueblo o área que nunca pisaron; era el caso de Santa Quiteria, que atravesaría con su caballo el término de Avena, o el de Santa Elena, que según los hagiógrafos, llegaría al mon-

te de Biescas perseguida por enemigos —moros según la tradición popular—, levantaría el castillo del siglo XVI cuyas ruinas se ubican junto a su actual ermita y a donde, en otra incongruencia histórica, vendría a morir su nieto Constante, además —de nuevo según la tradición popular— la santa viviría como una campesina más, casada en un pueblo que se ubicaba junto al actual santuario. Lo mismo se puede decir de los santos vinculados de forma unánime por la hagiografía tradicional a una época y a una zona geográfica de la montaña: pueblos alejados se arrojan el haber tenido al santo entre ellos, sirva como ejemplo San Urbez en Martes (Canal de Berdún), o Santa Orosia en Alberuela de la Liena (Somontano). En resumen, la relación posesiva del hombre de la montaña para con su santo, y la táctica pedagógica utilizada por la Iglesia, falsearon a veces hasta los hechos hagiográficos más objetivos.

1.2. La imagen de los personajes sobrenaturales

Para configurar la imagen que el montañés tenía de los personajes sobrenaturales, a las implicaciones señaladas que suponía su tendencia posesiva, habrá que añadir la autoproyección cultural que aquél ejercía sobre éstos; hasta tal punto esto era así, que analizar la tradición que gira en torno a los patronos de la montaña, es tanto como hacerlo con la cosmovisión de los montañeses: el mundo de sus mitos, leyendas, creencias precristianas, superestructuras ideo-

(8) Salvador Alberto Alavés y la Sala, op. cit., p. 270.

(9) La ermita de San Bartolomé de Cillas se sitúa en cota dominante frente al total de Santa Marina, cerca de Sasa, y en cuya ermita existió una ermita bajo dicha advocación. El que ambas ermitas estuviesen una enfrente de la otra, hacía decir a los habitantes de la zona: «San Bartolomé de Cillas / se ha comprau una petaca / para ir a festejar / a Santa Marina de Sasa».

(10) Carmen de Burgos, «Los endemoniados de Jaca», *Revista literaria Novelas y Cuentos*, Madrid, 1932, p. 656.



Los «santos propios diferenciadores» velaban por el modelo económico e ideológico de la montaña frente al del llano. (Oleo alegórico del martirio de Santa Orosia, s. XVII, Museo de Larrés. E. Satué).

lógicas, etc. (11). La importancia que cobra el mundo pastoril pirenaico alrededor de la hagiografía de San Urbez y de Santa Orosia, constituye una prueba fehaciente de dicha proyección: en el caso de la última, un pastor es el elegido por la divinidad para el reparto de reliquias que implicará la fijación del territorio pro-

(11) Josefina Roma coincide con esta opinión, aunque ciñéndola al mundo de San Urbez («San Urbez como traducción de la cosmovisión pirenaica», *I congreso de Aragón de etnología y antropología*, Zaragoza, 1979, p. 223; y *Aragón y el Carnaval*, Zaragoza, 1980, p. 57).

tegido por la santa (12); y en el de San Urbez, el mismo santo encarna el papel de pastor por los valles de Vió y Serrablo.

La imagen que se tenía de los santos y de la Virgen dependía mucho de cómo fuese su representación artística (13). Frente al mundo familiar, comprensible, tangible e inmediato de los santos y de la Virgen, quedaba un nivel abstracto, patriarcal y temido —el de Dios—, más vinculado a la institución eclesial que al pueblo.

En el campo del mal, el demonio también era un personaje familiar, al que, como se aprecia en algunas leyendas recogidas en Biescas, incluso se podía engañar con cierta facilidad (14). A pesar de todo, la ten-

(12) El mundo pastoril tiene también una gran vinculación con el culto a Santa Orosia, así, en Farasdués (N. de la provincia de Zaragoza) los pastores de la comarca festejaban el 25 de junio a su patrona (E. Satué, op. cit., III.1.1.).

(13) Los informantes de Matidero hablaban de la Virgen de los Palacios como de una mujer «rubia y guapa».

(14) En las encuestas realizadas en Biescas aparecen dos variantes de la leyenda del diablo y el herrero que narra el escritor costumbrista de comienzos de siglo Luis López Allué («El herrero de San Felices», en *Alma montañesa*, Huesca, 1975, pp. 137-150). Tanto la tradición popular de Biescas como el escritor las sitúan en *San Felices*, la primera, en el despoblado actualmente en ruinas situado sobre el santuario de Santa Elena, y el segundo, en un pueblo ubicado en las faldas de Santa Orosia, en el Valle de Basa. Si a esto se añade que Luis López Allué señala que el herrero era natural de Biescas, se deduce que la fuente de información que le llegó al escritor partía de esta población y que él la recreó como quiso.

En la misma zona de Biescas donde se ubi-

dencia del montañés a concretar lo sobrenatural le llevaba a proyectar la maldad preferentemente sobre las brujas, sus delegadas, y personificadas en cualquier vecina del lugar. Los despoblados, como se aprecia en sus leyendas, constituyeron un núcleo generatriz de mitos y leyendas asociadas a lo diabólico, o más genéricamente, a lo misterioso (*moros*, *abuelas* supervivientes, diablo, brujas, etc.).

I.3. La Naturaleza y lo sobrenatural. Lo pagano y lo cristiano en la religiosidad popular de Serrablo

En la religiosidad popular del Serrablo tradicional lo natural y lo sobrenatural, lo cristiano y lo pagano, estaban estrechamente imbricados. La Iglesia, consciente de la potencia del culto a la Naturaleza, lo utilizó, lo canalizó, no se impuso a él sino que se sirvió de los santos y de la virgen para asimilarlo. Por eso se puede apreciar claramente cómo el cristianismo ocupa un estrato entre el que emerge un micelio pagano al que se llega con facilidad.

Así, San Urbez, en su hagiografía, domina al oso, animal cargado de mitología en la sociedad pirenaica (15), al tiempo que hace lo propio con el

caba el poblado de *San Felices* existe un puente medieval denominado *d'o Diaplo* (del Diablo), sobre el que circula la leyenda de que un montañés consiguió el amor de una montañesa esquiva gracias a vender también su alma al diablo, aunque una vez más éste no la consiguiese.

(15) Josefina Roma, op. cit., p. 224.



Cada casa quedaba protegida por una combinación santoral que se constituía en una auténtica carga genética transmitida de generación en generación. (Capilla portátil de San Urbez perteneciente a Casa Aineto de Albella, protegida secularmente por el santo. San Lorenzo de Flumen 1985. E. Satué).

resto de la Naturaleza (abejas, arroyos, nieve, etc.). Santa Orosia hace germinar y crecer instantáneamente los trigos, brotar fuentes, etc. San Miguel vence a las fuerzas del inframundo y hace de bisagra en el ciclo económico y festivo de la montaña, etc.

El intento de la Iglesia por controlar la dinámica ideológica del montañés ante la Naturaleza, conllevó a la formación de un santoral de carácter mecanicista —dato también constatado por J. Caro Baroja en el País Vasco (16)— donde muchas fes-

(16) Julio Caro Baroja, *Los Vascos*, Madrid, 1971, p. 274.

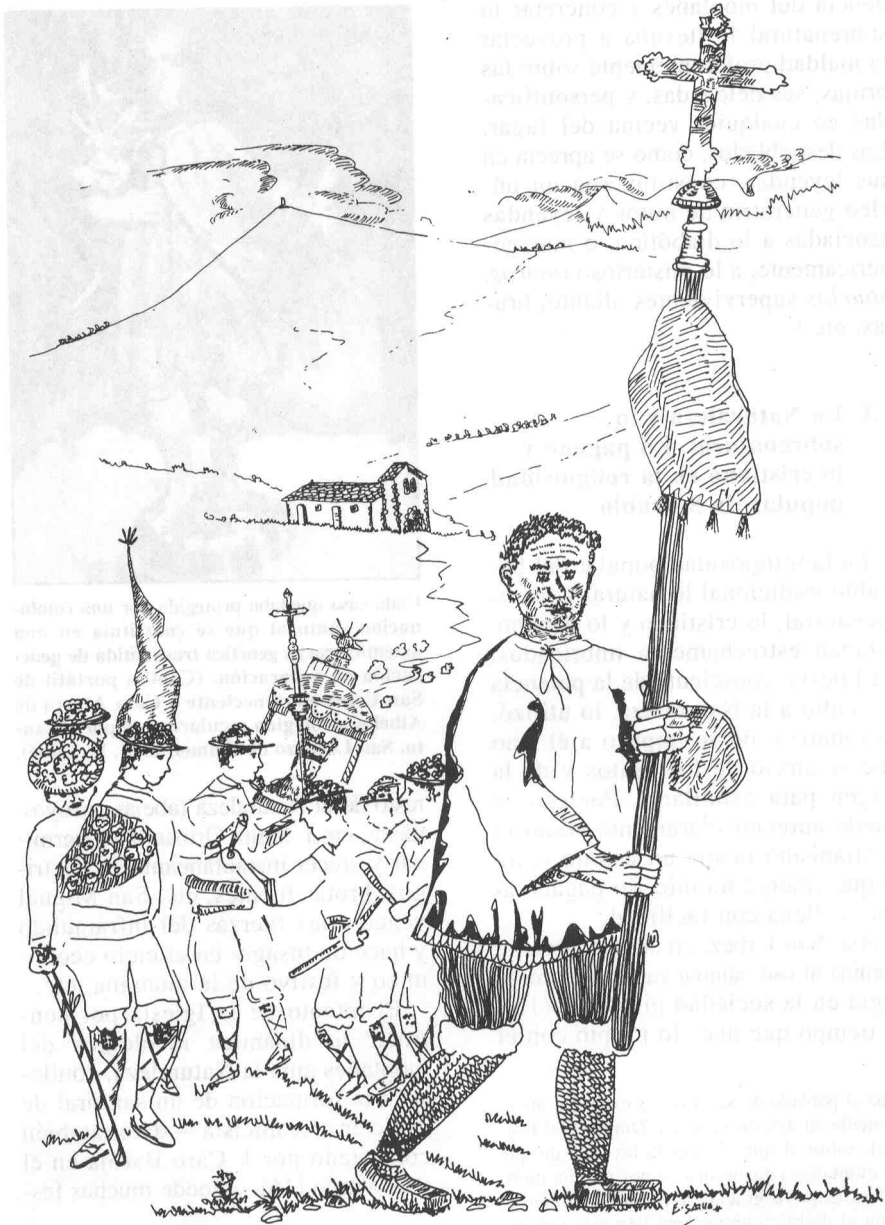


Ilustración de *El Pirineo abandonado* (E. Satué, DGA, Zaragoza, 1984).

tividades religiosas marcan el inicio o el final de una actividad económica (17).

La fusión entre lo natural y lo sobrenatural conllevaba a que el montañés atribuyese a la Naturaleza una cierta animación. Aspecto que se constataba especialmente, al igual que sucedía en el País Vasco (18), con los augurios de vida y de muerte; en el primer caso, el canto del cuclillo, un hueso de conejo colocado en las brasas del hogar y la figura de la luna, o una piedrecita arrojada, darían la clave respectivamente, de los años de vida que quedaban, del sexo de la futura criatura, o de los años que restaban hasta la boda (19); en el segundo, el canto del *cabrero* (lechuzas) en lo alto de la chimenea por la noche, o el también nocturno de un gallo, o la entrada de un moscardón por la ventana, constituirían

(17) E. Satué, op. cit., III.1.2.

(18) Julio Caro Baroja, op. cit., p. 232 ss.

(19) Al igual que señala Violant i Simorra en el *Pirineo Español*, Madrid, 1949, p. 281, en Serrablo existía la costumbre de preguntar al *cuclillo* los años que restaban de vida; años que se contabilizaban a la par que su canto. En Cillas (Sobrepuerto), para predecir el sexo de una criatura se colocaba una *paletilla* u omoplato de conejo entre las brasas del hogar; si se abría, sería chico, y en caso contrario, niña. También en Sobrepuerto, si la figura de la luna era cóncava, sería niña, siendo niño si aquella era convexa. En Yebra de Basa, en el camino que sube al santuario de Santa Orosia, al pie de la cascada, los montañeses arrojaban piedras, marcando el número de los saltos los años que tardarían en casarse; algo parecido ocurría en el santuario catalán de Nuria, donde al tirar de la campana y oír los toques se conocía el número de hijos que se tendría (Carlos Pascual, *Guía sobrenatural de España*, Madrid, 1976, p. 196).

todos ellos indicios de que se iba a producir una muerte (20).

En esta misma línea de fusión entre lo natural y sobrenatural, se observa como el binomio «santo-lugar de culto» era pocas veces seccionado por el montañés, como lo prueba el bajo número de altares dedicados en el Viejo Aragón tanto a San Urbez como a Santa Orosia, patronos de la montaña e inseparables de lugares de culto concretos (21).

El carnaval, en su más amplio sentido, constituía un elemento donde el ensamblaje entre lo natural y sobrenatural, lo cristiano y lo pagano, era muy evidente; allí el rol de la persona, las creencias precristianas y el factor cristiano reconditor de éstas se fundían estrechamente. Así, como ejemplo íntegro, para Santa Agueda —fiesta de las mujeres— y en el Valle de Acumuer, éstas subían a tocar las campanas en lugar de los hombres con la creencia de que haciéndolo no padecerían dolor en los pechos durante todo el año.

(20) La costumbre recogida en Sobrepuerto de relacionar a la lechuza o *cabrero* con la muerte tiene paralelismos universales (J. A. Pérez-Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, 1980, p. 268). En Ainielle (Sobrepuerto), al igual que señala J. Caro Baroja en *Los Vascos*, el canto de un gallo por la noche señalizaba una próxima muerte, de allí que fuese imprescindible el ir a matarlo rápidamente. La información que relaciona la entrada de un moscardón en la casa con la muerte ha sido recogida en Artosilla (Serrablo meridional).

(21) En el s. XV, y en la diócesis de Jaca, de un total de 138 altares mayores y 140 menores, sólo uno estaba dedicado a San Urbez —Yosa de Sobremonte— y otro a Santa Orosia —Catedral de Jaca—. Hasta el siglo XX la situación apenas ha variado.

