



MEDICINA FOLK
**Ensalmos y simbolismos en el mundo
rural de Cehegín**

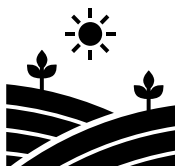
Baldomero de Maya Sánchez
José Manuel Hernández Garre

MEDICINA FOLK

**Ensalmos y simbolismos en el mundo
rural de Cehegín**

MEDICINA FOLK

**Ensalmos y simbolismos en el mundo
rural de Cehegín**



**BALDOMERO DE MAYA SÁNCHEZ
JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ GARRE**



Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia



Cómo citar esta obra:

De Maya Sánchez, B., y Hernández Garre, J. M. (2024). *Medicina Folk. Ensalmos y simbolismos en el mundo rural de Cehegín*. Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia. <https://doi.org/10.6018/editum.3070>

DOI: [10.618/editum/3070](https://doi.org/10.6018/editum/3070)

ISBN: 978-84-09-61147-8

Si el lector detecta algún error en el libro o bien quiere contactar con el autor, puede enviar un correo a publicaciones@um.es

Imagen de portada y contraportada: *ritual de sanación "carné cortá"*. Autor: Baldomero de Maya Sánchez. Fuente: archivo de imágenes de la investigación.

Imagen portada I parte: *una medicina popular rural tradicional*. Autor: Pavelalexakk. Fuente: Freepik.

Imagen portada II parte: *foto ciudad de Cehegín murciaspain*. Autor: saltacekias. Fuente: Freepik.

Imagen portada III parte: *porta incienso con resina*. Autor: wirestock. Fuente: Freepik.

Imagen portada IV parte: *hermosa naturaleza muerta con agua*. Fuente: Freepik.



De Maya Sánchez, B., y Hernández Garre, J. M. (2024). *Medicina Folk. Ensalmos y simbolismos en el mundo rural de Cehegín*. Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia. <https://doi.org/10.6018/editum.3070>

Se permite la reutilización y redistribución de los contenidos siempre que se reconozca la autoría y se cite con la información bibliográfica completa.

Índice:

Prólogo

Francisco Manuel Peñalver Aroca	9
---------------------------------------	---

Preliminares

José Manuel Hernández Garre	11
-----------------------------------	----

I PARTE. NOCIONES..... 19

CAPÍTULO 1. Medicina popular versus medicina glo-local	
José Manuel Hernández Garre	21

CAPÍTULO 2. Folklore religioso, prácticas de sanación creencia y religiosidad popular	
José Manuel Hernández Garre	29

CAPÍTULO 3. Mito, rito y símbolo	
José Manuel Hernández Garre.....	37

II PARTE. CONTEXTOS 49

CAPÍTULO 4. Lo rural refugio de la medicina folk	
José Manuel Hernández Garre	51

CAPÍTULO 5. La Comarca del Noroeste y el municipio de Cehégín	
José Manuel Hernández Garre	59

Pasado remoto y cercano.....	61
------------------------------	----

Paisaje y paisanaje	73
---------------------------	----

Cultura y tradiciones	76
-----------------------------	----

Gastronomía.....	78
------------------	----

Fiestas populares	79
-------------------------	----

Músicas y danzas tradicionales	83
--------------------------------------	----

Medicinas tradicionales.....	84
------------------------------	----

Narrativas populares.....	87
---------------------------	----

III PARTE. RITUALES 89

CAPÍTULO 6. Rituales de transmisión	
Baldomero de Maya Sánchez.....	91
CAPÍTULO 7. Rituales de sanación, crisis o aflicción	
Baldomero de Maya Sánchez	99
El mal de ojo.....	102
El aliacán	110
La culebrina	115
Las verrugas.....	119
La carne cortá	122
El mal de los ojos.....	124
El herpes	126
El mal de la boca.....	127
Los quebrantos	128

IV PARTE. EXÉGESIS 131

CAPÍTULO 8. Planos de interpretación	
Baldomero de Maya Sánchez.....	133
CAPÍTULO 9. Ruta de sanación	
Baldomero de Maya Sánchez.....	141
CAPÍTULO 10. Hermenéutica simbólica	
Baldomero de Maya Sánchez.....	149

Posliminares

Baldomero de Maya Sánchez.....	157
--------------------------------	-----

Bibliografía..... 163

Prólogo

Francisco Manuel Peñalver Aroca¹

Cuando me pidieron que realizara el prólogo a este libro, mi primer pensamiento fue de extrañeza, pues por mi formación poco tiene que ver mi profesión con estos temas, pero al leer el libro cambié drásticamente de opinión, ya lo creo que tiene que ver.

Desde la prehistoria hasta hoy en día la medicina ha ido evolucionando desde una noción mágica hasta convertirse en una ciencia empírica basada en la práctica, experimentación y observación de los hechos. En los albores los sanadores o chamanes comenzaron a observar que ciertas plantas, líquidos o la saliva limpiaban o mejoraban las dolencias, y si a estas se les añadían el refuerzo de elementos naturales importantes, como la salida del Sol, las fases de la Luna, los eclipses y un largo etc., estos fenómenos aumentarían su poder sanador. Este poder sería vehiculado e interpretado por personas a las que se les atribuía un don concedido por entes superiores, y sin cuya mediación esta sanación sería más complicada.

“Medicina Folk. Ensalmos y simbolismos en el mundo rural de Cehegín” nos introduce, como dicen los autores, *“ante la pugna entre tradición y modernidad, entre rural y urbano”*. Se centra en la exégesis de elementos como los rituales o las liturgias realizados por personas a las que se les ha transmitido de forma oral el don de la sanación en aquellos días más propicios para que sus efectos aumenten el beneficio de la curación. Rituales que en el texto se han comparado con los de otras poblaciones

¹ Arqueólogo. Director del Museo Arqueológico de Cehegín

circundantes, en un intento por descifrar las fluctuaciones propias de la transmisión oral.

Ha transcurrido mucho tiempo y evolucionado de diferente forma la sanación, lo que hoy en día es ciencia hace no mucho tiempo eran milagros, y nosotros en nuestra soberbia hemos llegado a asegurar que lo que antes eran milagros era pura superstición.

No poseemos todos los conocimientos necesarios, y para enfrentar lo que no tiene remedio, hemos ideado el término "placebo". Término que según el diccionario define a una "sustancia que, careciendo de acción terapéutica por sí misma, puede generar un efecto favorable en el paciente, si este cree sinceramente que tiene propiedades curativas". ¿Acaso no es esto lo que los sanadores populares comunican a sus pacientes?

El Mal de Ojo, la Culebrina, el Aliacán son creencias propias de contextos donde no todos tenían acceso a la medicina convencional, pero hay que tener en cuenta que tan extraño es para una persona de ciencia un curandero como para una persona con arraigadas creencias populares confiar en un médico.

No dudemos, pues, ni por un momento que lo que hoy día aceptamos como dogma de fe en la ciencia, en el futuro lo llamarán de otra manera, para muestra la famosa frase: “*y sin embargo se mueve*” que Galileo Galilei pronunciara tras abjurar de la visión heliocéntrica del mundo ante el tribunal de la Inquisición en 1633.

.

Preliminares

José Manuel Hernández Garre²

El abismo insondable que perpetra en el espíritu humano la realidad inmanente de lo deletéreo, el miedo a la nada, la certidumbre existencial de la enfermedad y la muerte es el nudo gordiano del que subyacen los remedios para dar bálsamo a la angustia vital de la incertidumbre. Es el marco heurístico donde tienen cabida todas las hierofanías de lo sagrado, donde magia, religión y empiria se conjuran contra el dolor y los padecimientos, conformando un triedro salvífico contra el mal. Surgen aquí las performances sanadoras que maridan las escolásticas de la terapéutica oficial con los remedios del pueblo ligados a la tradición oral, al folklore y la tierra, cobra vida ese *totum revolutum* de praxis ortodoxas y heterodoxas, hegemónicas y subalternas, centrales y periféricas contra la enfermedad real o imaginada. Y en este contexto prorrumpen las formas de resistencia popular al empirismo biomédico, las grafías de medicina tradicional utilizadas por el pueblo para obtener más salud, para llenar de sentido loco-rural la experiencia que el caos provoca en mente, cuerpo y espíritu. Estamos ante la «medicina folk», ante todo el conjunto de «hechizos, encantos, hábitos y costumbres tradicionales referentes a la conservación de la salud y la curación de las enfermedades»³

² Doctor en Antropología Social especializado en Antropología de la Medicina. Profesor Docente e Investigador de la Universidad Católica San Antonio de Murcia. Acreditado como Profesor Titular en el área de las Ciencias Sociales (Antropología).

³ Black, William George. (1883). *Folk-Medicine. A Chapter in the History of*

que el colectivo social moviliza para restaurar el equilibrio perdido. No se trata de la constatación científica de las anomalías del cableado somático neuronal, de pruebas bioquímicas o escáneres bio-físicos, sino de dar cobertura grupal al desazón anímico dejado por la experiencia del sufrimiento y la angustia vital. Sus intereses se sitúan, pues, en el marco de las exigencias cognitivo-afectivas que construyen un mundo comprensible y estable en pro de conservar la seguridad psicológica frente a los avatares naturales⁴. Se sitúan en la manera en que la simbolización ritual o mística fortalece y perpetúa la estructura social, refuerza los vínculos comunes del grupo⁵, propone las respuestas más antiguas, fuertes y vivas a la cuestión del sentido de la existencia⁶. En su poder sagrado, en su construcción como un sistema solidario de creencias que tiene un poder vinculativo y cohesivo que se impone al análisis racional individual⁷. Se trata de un mundo que va más allá de la vertiente trascendental propia de las creencias -metafísica- para suministrar un marco conceptual donde caben múltiples experiencias, partiendo de la base de que los ritos creenciales que la componen tienen un impacto fuera del ceremonial, dando forma, e impregnando, el concepto que los individuos tenemos del mundo⁸.

La eficacia de las prácticas de sanación creencial ligadas a la religiosidad popular no se sitúa, así, en el campo de lo empírico,

Culture. Londres: Folkllore

⁴ Malinowski, Bronislaw. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Planeta Agostini.

⁵ Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Madrid: Planeta Agostini

⁶ Eliade, Mircea. (1980). *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*. Madrid: Editorial Cristiandad.

Grondin, Jean. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Editorial Herder.

⁷ Durkheim, Émile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

⁸ Geertz, Clifford. (1992a). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

sino en el clima de la fe cuyas hierofanías se manifiestan en la creencia del sanador en la eficacia de sus rituales, en la del enfermo en ser sanado y en la de la sociedad de que es posible la curación⁹. Es una experiencia de apertura que hace comprensivo lo caótico e inaccesible, que abre una nueva luz que penetra aspectos esenciales que hasta entonces permanecían irreconocibles¹⁰. De esta manera, no es un suceso irracional, sino que, por caótica que resulte a los ojos del profano, esconde su propia visión integral y racional del mundo. Cosmovisión en cuyo paraguas cobran sentido los símbolos rituales más fortuitos y carentes de significado, manifestando no solo sus coordenadas religiosas sino también sus vertientes culturales, sociológicas y psicológicas¹¹. Lo creencial en el marco de la sanación esconde, pues, un principio escondido que suscita en el ser la necesidad de entrar en su entraña simbólica¹².

Nos encontramos ante una forma de medicina popular arraigada en un conjunto de creencias supersticiosas, prácticas mágicas y hechicerías que se desarrollan en el contexto de la religiosidad popular. Estos elementos representan formas refractarias de difusión del catolicismo en la trama social popular, pero no están en concordancia con la Verdad Revelada; más bien, tienden a instrumentalizarla en un intento más cercano a la brujería que a la fe católica. Este fenómeno opera dentro de los estratos "bajos" del sistema religioso, fuera del discurso teológico aceptado¹³, de-

⁹ Lévi-Strauss, Claude. (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135 (1).

¹⁰ Duch, Lluís. (1979). *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Madrid: Editorial Bruño.

¹¹ Eliade, Mircea. (1980), *op. cit.*

Eliade, Mircea. (1999a). *La búsqueda: Historia y sentido de las religiones*. Madrid: Editorial Kairós.

¹² Martín, Juan. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.

¹³ Delgado, Manuel. (1993). La "Religiosidad popular". En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología*, 10(8), 1-16.

bido a su naturaleza idólatra y pagana, lo que lo hace incompatible con el Dogma oficial de la Iglesia. La Iglesia, como custodia de la fe auténtica, no puede respaldar expresiones primitivas de religiosidad natural construidas en base a mitos, aunque el mito sea un fenómeno universal presente en todas las culturas, con distintos niveles de complejidad mística, ritual e institucional¹⁴. La medicina popular ocupa un lugar en las brechas dejadas por las prácticas médicas ortodoxas oficiales. Es un recurso para las personas ligadas a lo rural y a las prácticas tradicionales de transmisión local. Este tema ha sido objeto de estudio por parte de la antropología, que ha explorado estas prácticas a través de los estudios folklóricos surgidos en el siglo XIX. En aquel entonces, estas tradiciones se consideraban como "supervivencias" de un mundo arcaico influenciado por supersticiones. A pesar de que este enfoque inicialmente relegaba la medicina folklórica a las tradiciones absurdas de pueblos primitivos, más tarde se reconoció su racionalidad e interés como el origen de la medicina científica¹⁵. En este marco se sitúan los estudios del etnógrafo escocés William George Black¹⁶ y su compendio de remedios e interpretaciones simbólicas unidas a las prácticas del campesinado, o los estudios de Zeno Zanetti¹⁷, Gennaro Finamore¹⁸ y Giuseppe Pitrè¹⁹, en los contextos rurales de Umbría, Abruzzos y Sicilia res-

¹⁴ Frazer, George James. (2006). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica

¹⁵ Comelles, Josep María. y Perdiguero-Gil, Enrique. (2014). *El folklore médico en la nueva agenda de la Antropología Médica y de la Historia de la Medicina*. En Enrique Perdiguero-Gil y Txema Uribe Oyarbide (eds.), *Antropología Médica en la Europa Meridional 30 años de debate sobre pluralismo asistencial* (pp. 11-49). Tarragona: Publicaciones URV.

¹⁶ Black, William George. (1883), *op. cit.*

¹⁷ Zanetti, Zeno. (2021 [1892]). *La medicina delle nostre donne. Studio folklorico. La psicologia delle superstizioni*. Foligno: Il Formichiere.

¹⁸ Finamore, Gennaro. (1894). *Tradizioni popolari abruzzesi*. Turín: Carlo Clausen

¹⁹ Pitrè, Giuseppe. (1978 [1896]). *Medicina popolare siciliana*. Palermo: Il Vespro

pectivamente. Compendios nosológicos de los males naturales y sobrenaturales del pueblo que dan cuenta de las herramientas empleadas por el vulgo para hacer frente a la falta de acceso a los profesionales titulados de la biomedicina²⁰, y que sirven de escenario de la resistencia de las clases marginadas frente a las dominantes²¹. La medicina popular se va conformando, así, desde finales del siglo XIX, en un objeto de estudio recurrente para la antropología. Estudios centrados en lo local, que recogen las usanzas de áreas concretas, y que poco a poco se van desligando de los clichés del abordaje folklórico, en cuanto a persistencias exóticas trasnochadas, para dar cuenta de su estatus como recurso supuestamente terapéutico de las gentes sencillas. En este marco, encontramos estudios como los de Lis Quibén²², centrados en la medicina popular en Galicia, o los de Castillo de Lucas²³, que hace acopio del recurso folk de sanación bajo el criterio nosográfico, dando, así, cuenta de la persistencia de prácticas asistenciales que resisten al proceso de globalización biomédica²⁴.

²⁰ Comelles, Josep María. (1996a). Da superstizione a medicina popolare. La transizione da un concetto religioso a un concetto médico. *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 1(2), 57-87.

Charuty, Giordana. (1997). L' invention de la médecine populaire. *Gradhiva*, 22, 45-57.

Diasio, Nicoletta. (1999). *La science impure. Anthropologie et médecine en France, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas*. París: Presses Universitaires de France.

²¹ Riccò, Isabella. (2019). Historia de la medicina popular: del modelo clásico al glo-local. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(2).

²² Lis Quibén, Victor. (1949). *La medicina popular en Galicia*. Pontevedra: Gráficas Torres

²³ Castillo de Lucas, Antonio. (1958). *Folkmedicina: medicina popular, folklore médico, etnomedicina, demoiatría etnoiátrica*. Madrid: Dossat.

²⁴ Comelles, Josep María. (1996b). De la práctica etnográfica a la práctica clínica en la construcción del estado contemporáneo. En Carol J. Greenhouse, Davydd J. Greenwood, Jesús Prieto de Pedro y Honorio M. Velasco Mailló (eds.), *Democracia y Diferencia. Cultura, Poder y Representación en los Esta-*

La medicina popular se presenta, pues, como un campo de estudio que va más allá de las perspectivas que la consideran como una mera persistencia del pasado en un mundo en constante evolución, o como un simple catálogo de recetarios tradicionales²⁵. Su comprensión se encuentra en un enfoque centrado en su análisis como un recurso social, una especie de ensoñación mágica utilizada para hacer frente al sufrimiento, el miedo y la muerte. Encuentran, pues, aquí cabida las perspectivas que quieren traspasar sus atribuciones en cuanto centro-periferia, oficial-no oficial²⁶, hegemonía-subalternidad²⁷. O los bagajes que centran la óptica en sus hibridaciones post-estructurales con las prácticas alternativas en salud o las nuevas espiritualidades²⁸, para profundizar en su idiosincrásico carácter laberíntico de acceso al mundo místico de lo simbólico, desde el que cobran sentido las inconstancias ligadas al sufrimiento vital. Se trata de penetrar en sus propias categorías de análisis desde la asunción de un «pluralismo asistencial»²⁹ en el que todavía tienen cabida supuestas formas de sanación ligadas a la tradición, unidas a la tierra, a un contexto loco-rural en el que sobreviven sus propios significados sociales de origen. Es precisamente en el contexto de esta medicina popular ligada al mito, al rito, al símbolo religioso de carácter creencial, donde cobra sentido el presente texto. Narrativa dialógica que se prolonga durante cuatro apartados. El primero

dos Unidos y en España (pp.133-151). Madrid: UNED.

²⁵ Riccò, I. (2019), *op cit.*

²⁶ Gentilcore, David. (2004). Was There a “Popular Medicine” in Early Modern Europe? *Folklore*, 115(2), 151-166.

²⁷ Seppilli, Tullio. (1983). La medicina popolare in Italia. *La Ricerca Folklorica*, 8, 3-7

²⁸ Palacios, José. (2019). Cartografías postestructurales entre las prácticas alternativas en salud y las nuevas espiritualidades. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(1).

²⁹ Perdiguer, Enrique. (2006). *Una reflexión sobre el pluralismo médico*. En Gerardo González Juárez, Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural (pp. 33-50). Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha.

de nociones, de representaciones que llevan a reflexionar sobre la naturaleza epistemológica de la medicina popular en cuanto objeto de estudio en el marco de la religiosidad popular. De su conformación a través de todo un engranaje litúrgico en el que el Mito, puerta umbral a la deidad, y el símbolo, perífrasis refractaria de significado, se convierten en elementos capitales para comprender las coordenadas rituales. El segundo de contextos, de lugares, y «no lugares»³⁰ ligados a lo rural, donde todavía es factible la construcción de imaginarios de sanación ritual que remitan al espacio de lo sagrado. En los que sus paisajes culturales y narrativas populares retrotraen al tiempo místico de las terapéuticas folk. El tercero de rituales, de estructuras litúrgicas de transmisión de gracia sanadora, o para hacer frente a «síndromes culturalmente delimitados»³¹, que ponen remedio a padecimientos contruidos colectivamente desde la cosmovisión de lo local. Desde un micromundo rural en el que la fuerza de la palabra, la oración secreta, el «*ritmo tempo*» de la diatriba narrativa y una confianza, que no necesita de la constatación empírica, son el tejido imaginado que da consuelo al espíritu y al cuerpo. Y el cuarto, y último, de exégesis, de planos de interpretación y rutas de sanación que remiten al significado de sus elementos simbólicos. Al meollo encriptado de grafías centrales y laterales sin las que todo el baile de gestos y máscaras rituales carecen de sentido, y que sancionan la efusión de representaciones desde la que nace la supuesta fuerza sugestiva de la sanación. Justo ahí, en ese punto de intersección entre la medicina popular, la religiosidad natural, y las formas refractarias no ortodoxas de difusión del catolicismo cobra vida este texto, que en este caso da cuenta de las tradiciones locales de sanación de los ensalmadores folk del municipio de Cehégín. Corolario que refrenda la persistencia,

³⁰ Augé, Marc. (2009). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

³¹ Término utilizado en la antropología médica para referirse a un síndrome psicosomático que se reconoce como una enfermedad que afecta a una sociedad o cultura específica.

en determinadas periferias caracterizadas por la transmisión del folklore tradicional, de toda una «episteme» ligada a una mística de sanación deífica. Estructuras culturales que aún resisten a las contorsiones globalizadoras que integran, y desintegran, elementos de la escolástica biomédica oficial con medicinas alternativas, formas de espiritualidad «*new age*» o elementos del arsenal doméstico. Aquí se describen, pues, estructuras de resistencia al cambio que aún sobreviven en contextos locales de transmisión oral, supersticiones que permanecen ancladas en el secretismo que les otorga su constitución, en cuanto elementos ligados a la clandestinidad hierática de la que se reviste toda magia.

I PARTE **NOCIONES**



Capítulo 1

Medicina popular versus medicina glo-local

José Manuel Hernández Garre

La antropología médica dedica sus esfuerzos al análisis de los distintos sistemas, creencias y prácticas respecto al proceso salud-enfermedad-atención en cualquier tipo de sociedad³². En su ámbito se sitúa el estudio de la llamada medicina tradicional, popular o folk, realidad construida en el marco de unas características culturales concretas³³ que comprende todo el conjunto de conocimientos y prácticas populares, mágicas, religiosas o empíricas, basadas en teorías, creencias y experiencias foráneas, sean éstas explicables o no, usadas para la prevención, diagnóstico y tratamiento de enfermedades reales o imaginadas³⁴. Se trata de una realidad compleja y heterogénea a la que se le han aplicado también otros términos como etnomedicina o medicina folclórica, indígena, doméstica o rural, y que más que dar cuenta del binomio indígena/popular se vincula al concepto de lo diferente, local y exótico, es decir situado al margen de la medicina científico-experimental. Si bien se tienden a utilizar todos estos térmi-

³² Pizza, Giovanni. (2007). *Antropología Médica: una propuesta de investigación*. En Tolosana, Carmelo. (Coord.) Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica, (pp. 267-292). España: Akal Editores.

³³ Brown, Peter.J. (ed.). (1998). *Understanding and Applying Medical Anthropology*. Mánchester, New Hampshire: Mountain View Publishing

³⁴ Organización Mundial de la Salud. (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Ginebra: Ediciones de la OMS, p. 15.

nos como sinónimos hay que matizar que el concepto de «popular» se construye más bien desde la marginalidad social derivada del binomio urbano/rural, mientras que la acepción de «tradicional» está más ligada a las diferencias culturales en clave étnica³⁵. Sea como sea, la intercultural, mestolanza y globalización propias de la modernidad y postmodernidad³⁶ han llevado a un replanteamiento reciente del «modelo clásico» de aprehensión de la misma, entendiéndolo éste como aquel que desde una vertiente purista lo sigue ligando a la persistencia del folklore loco-rural, a la transmisión oral e iniciática del don o a la conexión con los ancestros. Se trata de un enfoque investigador que renuncia a lo clásicamente tradicional bajo la égida del carácter elusivo, difuso y ubicuo que toman estas prácticas en las complejas sociedades actuales³⁷. De un intento por desanclar lo popular de lo étnico y natural para abrazar un plurilingüismo sincrético que involucre en este campo elementos tan diversos como los elementos procedentes del sector salud, de las prácticas domésticas o del ámbito de lo mágico religioso, desde la perspectiva de que los saberes tradicionales se actualizan permanentemente desde un enfoque diacrónico³⁸. Se trata de hacer una especie de antropología de la medicina popular del cambio que recoja todo el entramado de mezcolanzas, derivaciones, sensaciones, actitudes y disposiciones inmanentes a las experiencias individuales y colectivas³⁹. Sin negar la conveniencia contemporánea de este enfoque, lo que

³⁵ Riccò, Isabella. (2019), *op cit.*

³⁶ Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press

³⁷ Palacios, José. (2019), *op cit.*

³⁸ Jones, Alvar. (2018). Diálogo, producción y sincretismo de saberes populares y tradicionales sobre la enfermedad en Guinea Ecuatorial. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(2), 231-252.

³⁹ Kleinman, Arthur. y Kleinman, Joan. (1991). Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Experience. *Culture, Medecine and Psychiatry*, 15, 275-301.

Massé, Raymond. (1997). Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux. *Anthropologie et Sociétés*, 21(1), 53-72.

aquí se reivindica es la vigencia del enfoque tradicional aún en las sociedades globalizadas, en el sentido de que todavía en determinados contextos sobreviven formas puras de sanación popular ligadas a la tradición de lo rural. Pero independientemente de las cuestiones que se preguntan por la conveniencia de uno u otro abordaje epistemológico, el elemento común que da cabida a ambos es su construcción en cuanto mecanismo cultural que busca “una respuesta integral a las insatisfacciones – no solamente somáticas, sino también psicológicas, sociales, espirituales para algunos, y existenciales para otros- que el racionalismo social no está dispuesto a incorporar”⁴⁰. En este sentido, sus códigos van más allá de la simple curación, jugando un papel central en factores como la integridad del grupo, la salvaguarda de la sociedad y el mantenimiento de su equilibrio en relación con el universo y el hábitat⁴¹. Su utilidad es la de catalizadora de los procesos locales de la comunidad – individuales, sociales, cósmicos o naturales- asegurando el equilibrio entre las fuerzas opuestas y complementarias, equilibrio dinámico que conecta todos los planos de su gran unidad⁴². Se trata, pues, de un corpus complejo cuya base es la experiencia, el tabú, la magia y la religión con un fin terapéutico, protector, curador o maléfico⁴³. La sanación popular escapa, pues, a los cánones de la biomedicina hegemónica al basarse en usos y prácticas antiguas transmitidas por la tradición oral, al estar vertebrada por tres componentes: el mágico, implicado en la manipulación de fuerzas metafísicas con efectos positivos (magia blanca) o negativos (magia negra), el re-

⁴⁰ Laplantine, Francois. (1992) *Anthropologie de la maladie*. Paris: Payot, p. 352.

⁴¹ Eliade, Mircea. (2001a). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica

⁴² Ochoa, Juan Carlos. (2003). *Mito y chamanismo en el Amazonas*. Pamplona: Eunote

⁴³ Pérez, Armando. (1989). *Magia y chamanismo en la Medicina Popular del Noroeste Argentino*. San Miguel de Tucumán: Editorial Universitaria de Tucumán.

ligioso, interesado en realizar transacciones con lo sagrado a través de la invocación de deidades, y el natural, que incluye el uso de la farmacopea curanderil vegetal, mineral o animal⁴⁴.

La medicina popular es un campo de estudio que ha sido abordado en las últimas décadas de forma reiterada en nuestro contexto más próximo, así, por ejemplo, en la tradición italiana, encontramos estudios muy diversos como los centrados en las relaciones existentes con la medicina oficial⁴⁵, en sus transformaciones e hibridaciones postmodernas⁴⁶, en el desarrollo diacrónico de sus características disciplinares⁴⁷, o en sus desarrollos a nivel estatal⁴⁸. También en el contexto español existe una prolífica literatura al respecto, sin pretender ser exhaustivo, baste citar las publicaciones centradas en su construcción epistemológica más reciente⁴⁹, en sus conexiones con la religiosidad popular⁵⁰, en prác-

⁴⁴ Ratier, Hugo E. (1972). *La Medicina Popular*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

⁴⁵ Bartoli, Paolo y Falteri, Paola. (1983). Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e medicina "popolare" a Magione. *La Ricerca Folklorica*, 8(8), 57-66.

⁴⁶ Bartoli, Paolo. y Falteri, Paola. (1987). *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*. En A. Pastore y P. Sorcinelli (Eds.), *Sanità e Società*. Emilia-Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio Secoli XVI-XX, (pp. 67-208). Udine: Casamassima.

⁴⁷ Charuty, Giordana. (1997), *op cit*.

Pizza, Giovanni. (2012). *Medicina popolare: una riflessione*. En Donatella. Cozzi (Ed.), *Le parole dell'antropologia medica*. Piccolo dizionario (pp. 181-204). Perugia: Morlacchi Editore

⁴⁸ Seppilli, Tullio. (1983), *op cit*.

Seppilli, Tullio. (ed.). (1989). *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*. Milán: Electa

⁴⁹ Comelles, Josep María. y Martínez, Ángel. (1994). La medicina popular. Los límites culturales del modelo médico. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 49(2), 109- 136.

Comelles, J.M. (1996a), *op cit*.

Comelles, Josep María y Perdiguero, Enrique. (2014), *op cit*.

⁵⁰ Comelles, Josep María. (1992). *Fe, carisma y milagros. El poder de curar*. En José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (Eds.),

ticas folk *illness* específicas o tradicionales de curanderismo⁵¹, o

Creer y Curar: La medicina popular (pp. 331-36). Granada: Diputación Provincial de Granada.

Delgado, Manuel. (1993), *op cit*.

Cornejo, Mónica, Blázquez, Maribel y Flores Juan Antonio. (2014). El incómodo vínculo entre medicina y fe. En Mónica, Cornejo, Maribel Blázquez y Juan Antonio. Flores (Comps.), El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas. (pp. 4485-4492). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili

⁵¹ Goicoechea, Ángel. (1983). *Capítulos de la medicina popular vasca*. Salamanca: Instituto de Historia de la Medicina. Salamanca: Universidad de Salamanca.

González, Fernando. (1985). Rasgos culturales de la sociedad tradicional extremeña. *Cuadernos de Realidades Sociales*, 25-26, 85-110

Perdiguero, Enrique. (1986). El mal de ojo: de la literatura antisupersticiosa a la antropología médica. *Asclepio*, 38, 47-67.

Perdiguero, Enrique. (1996). *El curanderismo en la comarca de l'Alcantí*. En José Antonio González y Salvador Rodríguez (Eds.), Creer y curar: la medicina popular (pp. 63-93). Granada: Diputación Provincial de Granada

Gómez, Pedro. (1997). *El ritual terapéutico en etnomedicina. Lo empírico y lo simbólico*. En Pedro Molina y Francisco Checa (Eds.), La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismos en el Mediterráneo (pp. 293-315). Barcelona: Icaria Editorial.

Fernández, María Dolores. y Breaux, Jhon. (1998). *Medicina popular; magia y religión en el Bierzo*. Ponferrada: Ayuntamiento de Ponferrada, Área de Cultura.

Ríos, Ángel (2002). *Costumbres y tradiciones en el valle de Ricote*. En Gómez, María Cruz y Sánchez, José María (Eds). Actas I Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote (pp. 73-92). Murcia: Mancomunidad de municipios "valle de Ricote" .

García, Isabel María (2000). Creencias terapéuticas en Vélez Rubio. *Revista velezana*, 19, 195-202

Pérez, José. (2007). *Contribución al estudio de la medicina tradicional canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea

Vallejo, José Ramón; Peral, Diego y Carrasco, María Consuelo. (2008). Prácticas mágicas en la medicina popular de un pueblo extremeño de coloniza-

en lo que, como ya se ha comentado, viene siendo su abordaje más reciente, el análisis de sus transformaciones e hibridaciones con las *New Age* en un contexto globalizado o glo-local⁵².

Constituye, pues, la medicina popular un tema de estudio que ha sido abordado desde dos epistemes de trabajo diferentes, el modelo clásico o tradicional, centrado en el rescate de formas pretéritas de sanación popular, y el más reciente modelo glo-local, que la encuadra dentro de un contexto mucho más amplio, híbrido y plural⁵³. Abordajes que reflejan las continuas tensiones entre resistencia y cambio, tradición y sincretismo, perdurable y permutable, aproximaciones noseológicas que de otra parte ya se encuentran inscritas en la tradición occidental desde los debates presocráticos entre Heráclito y Parménides. Estas dos epistemes que han tendido a entenderse desde una perspectiva diacrónica, es decir, como dos momentos diferentes de reflexión epistemológica dentro de la disciplina de la antropología de la medicina. Una, la folkmedicina clásica, pretérita y ligada a los intereses de la biomedicina moderna emergente de la primera mitad del siglo XX. Corolario cuyo fin era marcar los límites entre lo científico y legitimado de la ciencia empírica, y lo acientífico, mágico y supersticioso, de la tradición. Reminiscencias simbólicas del pasado mágico del hombre susceptibles de ser aculturadas en las nuevas gráficas de la medicina moderna, o, como mucho, merece-

ción. *Gazeta de Antropologia*, 24(2), 32.

Jones, Alvar. (2016). Las voces del choga: disonancias y consonancias acerca de una enfermedad popular. *Endoxa, revista científica de la UNED*, 37, 299-235.

⁵² Jones, Alvar. (2018), *op cit*.

Palacios, José. (2019), *op cit*.

Riccò, Isabella. (2018). Medicina popular, medicinas alternativas y New Age: hacia un "nuevo mundo mágico". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 18, 73-94.

Riccò, I. (2019), *op cit*.

⁵³ Riccò, I. (2019), *op cit*.

Zurbano, Mikel; Gainza Xabier y Bidaurrezaga, Eduardo. (2014). *Interrelación local-global en los procesos de Desarrollo Humano Local*. Bilbao-San Sebastián- Vitoria Gasteiz: Universidad del País Vasco.

doras de ser etnografiadas en cuanto remoto exótico superado. Y la otra, la perspectiva moderna glo-local, ligada al momento actual, desligada del programa de intereses biomédico para dar cuenta de la complejidad de las nuevas mescolanzas, racionalidades y tropos que las simbiosis cosmopolitas pueden conformar en clave de nuevas realidades en el limen entre lo tradicional y lo *new age*, entre lo popular y el “*ambiente holístico*”. Frente a este planteamiento diacrónico, aquí defendemos una perspectiva sincrónica que reclama una convivencia entre ambos modelos, clásico y glo-local, entre ambas epistemes para dar cuenta de dos intereses, uno centrado en el cambio, en las metamorfosis y simbiosis, otro en la continuación de tradiciones ligadas a lo loco-rural donde todavía persisten formas populares de transmisión, de saberes contra los padecimientos que no están sometidas, o por lo menos, no totalmente, a las dinámicas propias de la actual globalización. Realidad que no implica la vuelta a un trabajo subyugado al programa científico de la medicina, a una labor que sirva para demarcar los límites culturales de la biomedicina y aculturar estas realidades bajo la égida que las cataloga de intrusismos acientíficos. Sino la defensa de la connivencia del actual modelo, centrado en las nuevas formas de hibridación, y un modelo clásico de abordar la medicina popular dentro del marco de la actual antropología de la medicina que examine la persistencia de formas rurales pretéritas de sanación transmitidas todavía bajo las lógicas de la tradición oral, y desligadas en gran medida de lo glo-local. Enfoque que ahora trabaja desde su propia perspectiva disciplinar, desde su propio programa de investigación antropológico centrado en dar cuenta de la pluralidad de síndromes culturales que siguen conviviendo en el seno de las actuales sociedades, y de las respuestas populares que estos suscitan.

Capítulo 2

Folklore religioso, prácticas de sanación creencial y religiosidad popular

José Manuel Hernández Garre

De los diferentes abordajes, enfoques y objetos de estudio que sobre la medicina tradicional se han venido haciendo en el curso de los tiempos, el que aquí interesa es su desarrollo en el marco de lo creencial. En el seno de una vertiente religioso-espiritual popular que trasciende los meros ritos curativos, que sobrepasa la alteración corporal para integrar el padecimiento en un proceso holístico que compromete las potencias que rigen el universo y el destino humano⁵⁴. Los intereses se sitúan en el marco de exigencias cognitivo-afectivas que construyen un mundo comprensible y estable en pro de conservar la seguridad psicológica frente a los avatares naturales⁵⁵. En la manera en que su simbolización ritual o mítica fortalece y perpetúa la estructura social, refuerza los vínculos comunes del grupo⁵⁶, propone las respuestas más antiguas, fuertes y vivas a la cuestión del sentido de la existencia⁵⁷. En su poder sagrado, en su construcción como un siste-

⁵⁴ González, José Luis. (1993). Catolicismo popular y tejido cultural. *Revista Estudios-Instituto Tecnológico Autónomo de México*, 62-63, 99-119.

⁵⁵ Malinowski, Bronislaw. (1985), *op cit*.

⁵⁶ Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1986), *op cit*.

⁵⁷ Eliade, Mircea. (1980), *op cit*.

ma solidario de creencias que tiene un poder vinculativo, cohesivo y solidario que se impone al análisis racional individual⁵⁸. Nuestro interés se enfoca, pues, en la medicina tradicional que se desarrolla dentro del contexto de la religiosidad popular, el folklore religioso, y las prácticas derivadas de las creencias locales. Estas prácticas suelen emplear símbolos de la moral católica en un intento de instrumentalizar lo divino mediante el uso de rituales de hechicería. A pesar de que estas prácticas no pueden ser aceptadas por el dogma oficial de la Iglesia, constituyen formas refractarias de difusión del catolicismo en la trama social popular⁵⁹.

Para su estudio partimos del «modelo clásico» de medicina popular, del que se centra en la exploración de las prácticas ancestrales de sanación arraigadas en ciertos contextos rurales que valoran la tradición, lo natural y el folklore local. Este enfoque no busca examinar las transformaciones e hibridaciones que el ámbito popular ha experimentado con las nuevas formas contemporáneas de espiritualidad, sino que se enfoca en investigar los vestigios antiguos de las prácticas curativas basadas en creencias que aún persisten en comunidades que permanecen arraigadas a la tierra y a las tradiciones locales. Al adentrarnos en esta línea de investigación, nuestro objetivo es trascender la vertiente puramente trascendental de las creencias, es decir, su aspecto metafísico, para proporcionar un marco conceptual que abarque una amplia gama de experiencias. Partimos del reconocimiento de que los ritos creenciales no se limitan únicamente al ámbito ceremonial, sino que también influyen en la forma en que los individuos percibimos y entendemos el mundo que nos rodea, moldeando nuestra visión y cosmovisión⁶⁰. Reconociendo la complejidad y las hibridaciones que se han observado en estudios re-

Grondin, Jean. (2010), *op cit.*

⁵⁸ Durkheim, Émile. (1982), *op cit.*

⁵⁹ Delgado, Manuel. (1993), *op cit.*

⁶⁰ Geertz Clifford. (1992), *op cit.*

cientes⁶¹, partimos de la premisa de que la cosmovisión sacralizada se caracteriza más por el principio de síntesis y participación que por el de contradicción, aunque también pueden surgir rupturas y oposiciones litúrgicas⁶². Nos proponemos investigar el recurso de sanación utilizado por las gentes sencillas, el bálsamo que ofrecen aquellos que podríamos llamar "hombres simples"⁶³, describiendo el conjunto irracional de costumbres que reflejan su descontento con las normas establecidas por la cultura "avanzada"⁶⁴. Estamos interesados en explorar el papel de estas prácticas en la sociedad, que a menudo se sitúan en los estratos más bajos de la estructura religiosa y muestran desinterés en adherirse al verdadero discurso teológico aceptado⁶⁵. La eficacia de estas prácticas no radica en el ámbito de lo empírico sino en el contexto de la fe. Se manifiesta a través de hierofanías, de manifestaciones de lo sagrado que reflejan la creencia del sanador en la efectividad de sus rituales, del enfermo en ser sanado y de la sociedad en que la curación es posible.⁶⁶

La experiencia de lo sagrado es un fenómeno universal que se encuentra presente en todas las culturas, aunque varíe en su complejidad doctrinal, mística, ritual e institucional⁶⁷. Constituye una apertura hacia lo caótico e inaccesible, un intento de iluminar aspectos esenciales que antes permanecían ocultos⁶⁸. A pesar de su aparente irracionalidad a los ojos de quienes no están familiarizados con ella, esta experiencia refleja una visión cultural del

⁶¹ Jones, Alvar. (2018), *op cit.*

Palacios, José. (2019), *op cit.*

Riccò, Isabella. (2018), *op cit.*

Riccò, Isabella. (2019), *op cit.*

⁶² Levy-Brühl, Lucien. (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ariés.

⁶³ Duch, Lluís. (1976). Experiencia religiosa. *Estudios franciscanos*, 77, 15-32

⁶⁴ Hodgen, M. (1936). *The doctrine of survivals*. Londres: Allenson.

⁶⁵ Delgado, Manuel. (1993), *op cit.*

⁶⁶ Lévi-Strauss, Claude. (1949), *op cit.*

⁶⁷ Frazer, George James. (2006), *op cit.*

⁶⁸ Duch, Lluís. (1979), *op cit.*

mundo. Bajo su paraguas, los símbolos rituales más fortuitos cobran sentido, manifestando dimensiones culturales, sociológicas y psicológicas más que religiosas⁶⁹. En el ámbito de la sanación, lo creencial encierra un principio oculto que despierta en el individuo la necesidad de explorar su simbolismo intrínseco⁷⁰. Por lo tanto, comprender la trama social de los sanadores tradicionales implica adentrarse en el ámbito de lo mágico-religioso, interpretando los padecimientos y sus causas desde sus propias bases explicativas supersticiosas. Este trabajo resulta de gran interés, especialmente al considerar la incapacidad explicativa en muchos países europeos frente a estas prácticas extrañas, que resultan difíciles, precarias o imposibles de homologar⁷¹.

Como apunta Manuel Delgado⁷² cualquier intento de construcción de una teoría explicativa de las prácticas de medicina popular, ligadas al folklore religioso, pasa por su comprensión dicotómica en cuanto elemento que se opone a ésta otra que suele ser catalogada como de religión oficial. Hasta el punto de que la religión popular de base cristiana cobra su estatus existencial en nexo, ya sea de oposición, dependencia o yuxtaposición, con el sistema teológico del catolicismo oficial, aceptado como la religión sin calificativos. En las marginalidades de la doctrina oficial, cobran vida todo este *collage* de prácticas supersticiosas, paganas e idólatras que se ubican en los límenes de la ortodoxia aceptable. Tropos de “baja religiosidad” frente al núcleo revelado de la escatología católica, en palabras de Eliade, «catrofanías caducas o decaídas» cristalización supersticiosa de creencias o saberes legítimos⁷³ que juegan un papel Gramsciano de hegemonía/subalternidad frente a la verdadera doctrina oficial.

⁶⁹ Eliade, Mircea. (1980), *op cit.*

Eliade, M. (1999a), *op cit.*

⁷⁰ Martín, Juan. (2006), *op cit.*

⁷¹ Delgado, Manuel. (1993), *op cit.*

⁷² Delgado, Manuel. (1993), *op cit.*

⁷³ Alonso del Real, Carlos. (1971) *Superstición y supersticiones*. Madrid, Espasa Calpe.

Ahora bien, a la hora de abordar las formas de relación de estas dos modalidades, religión oficial versus religión popular, pueden establecerse diferentes enfoques ontológicos. Por un lado, podría señalarse que solo existe como tal la religión católica, y que las prácticas del folklore religioso son encarnaciones existenciales del discurso teológico en los extrarradios sociales, marco habitado por el pueblo sencillo no interesado en la elucubración teórica. Folcloristas y antropólogos especializados en el campo de la religión han transitado esta perspectiva culturalista de «mediación» que utiliza diferentes cultos, gestos, palabras y signos litúrgicos para vehiculizar lo santo de lo doctrinal a la experiencia mística vivida. En esta línea Duch apunta que se trata del catolicismo vivido, de la religión de la inmediatez encarnada en el pueblo llano que busca el contacto con lo primigenio del mensaje cristiano, liberado de atribuciones teologales que escondan una racionalidad económico-burguesa de administración de lo Sagrado. De otra parte, está la vía transitada por la mayoría de los antropólogos sociales y folcloristas a la hora de catalogar esta relación, la alegoría del sincretismo. Tesis desde la que las formas populares de expresión religiosa responderían a integraciones inmanentes de diferentes tradiciones, corolario de nuevas formas de expresión de lo sagrado. Discurso extendido a la hora de dar cuerpo explicativo a ciertas festividades cuya liturgia podría entenderse como el resultado de las tensiones surtidas del encuentro entre la doxa oficial católica y los elementos mágicos de tipo paganizante de sustrato popular⁷⁴.

En este texto se defiende que la principal diferencia entre religiosidad popular y catolicismo oficial está en que constituyen dos manifestaciones que se dan en diferentes niveles ontológicos, y no tanto, como defiende alguno de los autores anteriores, a que sean formas de manifestación cultural que se den en distintos niveles de la jerarquía social, la religiosidad popular situada en la subalternidad de los extrarradios de lo social, y la doctrina oficial en el centro de la administración de lo sagrado. Defendemos

⁷⁴ Delgado, Manuel. (1993), *op cit.*

aquí que las formas de religiosidad popular constituyen expresiones de religiosidad natural, de esa pulsión inconsciente que lleva impreso el ser humano en su naturaleza. Constituyen formas paganas que intentan vehicular, de forma supersticiosa y descontextualizada, lo santo de lo doctrinal a la experiencia corriente. Son, pues, expresiones idólatras que usando rituales mágicos pretenden rebajar la auténtica religión a la inmediatez encarnada en el pueblo llano, expresiones psíquicas inferiores que buscan el contacto inconsciente con la verdadera doctrina. En contraposición con lo anterior está la auténtica religión que se apoya en la Verdad Revelada, forma racional de administración de lo Sagrado que pone en acción las potencias psíquico-espirituales superiores de la persona: razón, voluntad, y sentimientos elevados. Las expresiones de religiosidad popular que aquí se describen constituirían, pues, un nivel inconsciente de religiosidad natural, un intento idólatra del hombre por ir hacia lo divino, y, si bien, éste podría ser un primer estadio en el camino hacia lo sagrado, la auténtica religión no es esto, sino un encuentro de Dios con la persona, una Revelación que ha sido entregada únicamente a la Iglesia Católica como custodia de la doctrina oficial. En este nivel inferior de la religiosidad popular no es, pues, de extrañar que se den formas de sincretismo entre lo doctrinal y lo pagano, entre lo católico y la hechicería supersticiosa. En síntesis, consideramos que las expresiones de folklore religioso son formas heréticas de instrumentación de la Verdad Revelada custodiada por la doxa oficial, ahora bien, también que muchas de estas manifestaciones presentan formas de sincretismo entre ambas realidades. Se sostiene aquí, como mostraremos más adelante, que estos ensalmos “mágicos” son manifestaciones de una religiosidad natural propia de un psiquismo inferior prerreflexivo e inconsciente, fórmulas mágicas que quieren vehicular lo sagrado en el acervo popular, pero también que estas expresiones de transmisión hierática constituyen en ocasiones manifestaciones de sincretismo entre lo pagano del sustrato popular y las verdades reveladas por la religión oficial. Pero, independientemente de la reflexión sobre estatus ontológico-

cos entre ambas categorías, lo cierto es que las prácticas paganas de sanación creencial, que toman como base en sus rituales simbolismos católicos, constituyen, hoy día, uno de los campos más extendidos donde todavía se pueden etnografiar reminiscencias de medicinas populares que resisten a las dinámicas globalizadores y glo-locales de las sociedades occidentales. Marco de análisis en el que se ubica el presente texto.

Capítulo 3

Mito, rito y símbolo

José Manuel Hernández Garre

Mito, rito y símbolo constituyen el núcleo deífico que da acceso al significante que impregna las prácticas de sanación creencial. Estamos ante una tripleta que retrotrae a las ideas ancestrales del pueblo arcaico, a los orígenes de la comuna rural, a la palabra reveladora de la deidad, dando sentido metafísico a las cuestiones inexplicables, a los ciclos de la vida, a la enfermedad y a la muerte. Son tropos locales que otorgan estructura ecológica a la conciencia ética de los pueblos, que traman el nexo cultural apodíctico en cuyo nervio se sitúa la explicación simbólica *in illo tempore* con los orígenes. Corolario semántico que cristaliza en una danza alegórica entre la fuente originaria de la divinidad, el mito, la acción que lo invoca, el rito, y el significante retórico que retrotrae al mismo, el símbolo.

El mito, en cuanto mensaje revelador de la divinidad⁷⁵, acontece en los comienzos, en el instante primordial y atempóreo, espacio de tiempo sagrado cualitativamente diferente del tiempo profano, del curso irreversible y continuo en el que se inserta la vida desacralizada⁷⁶. Como apunta Mircea Eliade, el mito cuenta una

⁷⁵ Duch, Lluís. (1988). *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*. Montserrat: Publicacions de l' Abadia de Montserrat.

⁷⁶ Álvarez Munarriz, Luis. (2008). *Origen, necesidad y presencia del mito*. En Lisón Tolosana, Carmelo. (Edit.), *Antropología: horizontes míticos* (pp. 39-52), Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primigenio y fabuloso de los comienzos⁷⁷. Es la fuente que eleva el mundo de lo profano, la condición terrenal e histórica del ser mortal, al Gran Tiempo de los inicios, que lo proyecta al plano sobrenatural, esfera imposible de alcanzar desde la existencia temporal y ordinaria. El ser humano es mortal precisamente porque algo paso en ese tiempo primordial que le hizo perder su inmortalidad, que le cercenó su capacidad para ser renovado periódicamente, para recomenzar indefinidamente en cuanto a ser preternatural destinado en inicio a la inmortalidad⁷⁸. En este sentido, el mito revela al hombre lo que es el hombre, los acontecimientos originales que explican su existencia, que sustentan su esencia natural en cuanto a criatura constituida en sociedad, sometida a las leyes del devenir, a la enfermedad, la vejez y la muerte. Realidades ineluctables que demandan del mito para hacerlas comprensibles, para construir las metáforas de sentido que las justifican.

El rito es la acción invocadora del mito, hierofanía que hace accesible al mundo terreno la fuente sagrada de la divinidad. Su contenido religioso es un arquetipo repetido invariablemente que funciona como umbral de entrada al mundo de los orígenes. Se trata de un ceremonial estereotipado que expresa el mito mediante una serie de símbolos que retrotraen a la deidad, celebración del relato mítico inscrito en fiestas o ceremonias sometidas a estrictas normas que garantizan su reproductividad y eficacia, y que supone un baile con marcado carácter simbólico expresión del contenido de éste⁷⁹. Como apunta Durkheim su adhesión al modelo original funciona a modo de coacción, en el sentido de que intenta forzar la manifestación del mito y las consecuencias que se esperan de él, suponiendo las innovaciones, en cuanto

⁷⁷ Eliade, Mircea. (1999b). *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós.

⁷⁸ Eliade, Mircea. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós, p. 21.

⁷⁹ Becerra, Salvador. (2000). *Religión y fiestas. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura ediciones.

vulneración del cumplimiento, un atentado contra su eficacia⁸⁰. El rito recupera el lenguaje ancestral iterativo que conforma, junto al gesto, la atmósfera simbólica que da paso a la extática trascendente. Ataviado de elementos metafísicos, que dan cuenta de lo relevante de su proceder, concentra una alta densidad alegórica y tradicional⁸¹, propia de un “comportamiento formal determinado por circunstancias no consignadas a la *routine* tecnológica [que remiten] a creencias, realidades y poderes místicos”⁸² de carácter extraempírico⁸³. Es una especie de metapsicoanálisis de los modelos divinos, despertar de la conciencia individual al inconsciente colectivo ancestral que refiere a los arquetipos arcaicos fosilizados de las tradiciones religiosas llenas de riqueza espiritual⁸⁴. En este sentido, se comporta como un producto de la tradición, como un suceso antiguo e inalterable, mantra ideológico pleno de patrones normativos que son aceptados de forma consciente o inconsciente por quienes los desempeñan⁸⁵. Precisamente en el poder salvífico de su ritualismo, en la preocupación por manejar taxativamente los símbolos correctamente, por pronunciar la palabra y el gesto en el orden “adecuado”, en su adhesión incólume al sistema cultural de valores, subyace la certeza de su conexión con la fuente originaria de la vida. Como apunta Malinowski, los ritos sirven para confirmar la estructura social, para reforzar la solidaridad, para aliviar tensiones, recordar valores y crear emociones⁸⁶. Tienen la función de mante-

⁸⁰ Durkheim, Émile. (1982), *op cit.*

⁸¹ Gluckman, Max. (1958). *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press/ Rhodes-Livingstone Institute.

⁸² Turner, Victor. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: XXI, p. 21

⁸³ Cazeneuve, Jean. (1958). *Les rites et la condition humaine*. París: Presses Universitaires de France.

⁸⁴ Eliade, Mircea. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor

⁸⁵ Geertz, Clifford. (1993). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. En: Paul Bohannan y Mark Glazer. (Eds.). *Antropología: Lecturas*, (pp.547-568). Madrid: McGraw-Hill.

⁸⁶ Malinowski, Bronislaw. (1985), *op cit.*

ner y transmitir de generación en generación los sentimientos comunes que garantizan la adhesión social⁸⁷, que generan el clima compartido que remite a las verdades generadoras del clan, al nexo común de la genealogía compartida. Sus formas y presentaciones son tan ricas como la variabilidad cultural permite, como la necesidad simbólica del grupo demanda, como las circunstancias a sancionar por la divinidad impelen: ritos funerarios, de consagración, de conmemoración, de acción de gracias, de purificación, de expiación, de sangre, relativos a fenómenos naturales....Diversidad que por tradición teórica, e imperativo didáctico, se podrían agrupar en tres tipos: ritos de tránsito, ritos de crisis y ritos estacionales⁸⁸.

- Los ritos de paso constituyen el campo más transitado por los antropólogos sociales desde que en 1909 Van Gennep acuñara el término. Son ritos de tránsito de un estatus a otro dentro de la estructura, ritos relacionados con el nacimiento, el comienzo de la vida adulta, el matrimonio, la muerte, la iniciación religiosa, o la transmisión del don⁸⁹. Se comportan como transacciones que remiten a una hermenéutica de la existencia en fragmentos de significación vital. Su fuerza expresiva radica en simbolizar la inserción del proyecto de vida en el orden social, en la eficacia simbólica que remite inmanentemente a los valores y creencias del grupo. En su capacidad para expresar y reforzar las normas tribales confirmando la cohesión, y a la vez marcando los límites de difusión entre la estructura y la antiestructura, entre el grupo o la nada, entre límite y libertad. Según Van Gennep siguen una lógica procesual que recorre tres fases: desestructuración o separación, por la que se pasa de la situación estructural a otra liminal, en cuanto situados fuera de la zona rigurosa de lo social; fase de liminalidad o margen, donde saliendo de la estruc-

⁸⁷ Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1986), *op cit*.

⁸⁸ Se trata de la clásica clasificación iniciada por Van Gennep en su texto *Les rites de passage* (1909), y reexaminada por Victor Turner en *The ritual process* (1969).

⁸⁹ Van Gennep, Arnold. (1969). *Ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

tura formal el individuo ejerce un carácter universalista, a la vez que entra en una «communitas» cargada de pureza simbólica de la que forman parte todos los exiliados de la estructura que se encuentran en su misma situación⁹⁰; y la fase de reestructuración o agregación, en la que el sujeto recupera los roles y modelos específicamente estructurales⁹¹. Tras cruzar el umbral que lo sitúa en el espacio liminal, el individuo entra en la marginalidad, en el despojo, en la desnudez de la humildad, en la obediencia total que demanda la suspensión de sus derechos y deberes. Estado que revela paradójicamente que la estructura es una construcción artificiosa de la realidad, un espejismo que oculta la desnudez originaria del hombre⁹². Los ritos de paso suponen una muerte simbólica, un periodo de exclusión ritual y, finalmente, un renacimiento en la estructura con un nuevo rol.

- Los ritos de crisis se realizan en circunstancias especiales en orden a conjurar un peligro o a afrontar cualquier situación anómala y de difícil control. Son una respuesta a las situaciones incontrolables ante las que el hombre aparece incompetente, el drama de una enfermedad, una sequía pertinaz, un cataclismo natural..., crisis individuales y sociales que los ritos tratan de resolver o aliviar por medio de su eficacia instrumental, pero también, como apunta Malinowski, reduciendo la ansiedad ante la incertidumbre⁹³. Los ritos de crisis permiten un comportamiento activo incluso allí donde no es posible el control técnico completo de la situación, e independientemente de que no inmunicen contra el miedo, la angustia o el dolor, suponen una reacción contra el *horror vacui* del agente. Actitud participacionista, simpatética con los infortunios de la naturaleza, que resulta más integral que la actual visión del hombre tecnológico⁹⁴.

⁹⁰ Turner, Victor. (1995). *The ritual process: structure and anti-structure*. Madrid: Editorial Aldine.

⁹¹ Van Gennep, Arnold. (1969), *Op cit.*

⁹² Turner, Victor. 1980, *op cit.*

⁹³ Malinowski, Bronislaw. (1985), *op cit.*

⁹⁴ Levi-Brühl, Lucien. (1972), *op cit.*

- Los ritos cíclicos o estacionales están ligados al ritmo del tiempo, de las estaciones, del año, se trata de liturgias que señalan puntos importantes del calendario, que dan comienzo o fin a las estaciones, a las celebraciones comunitarias o a la siembra, en definitiva, que regulan el tiempo social en todas las culturas. El tiempo es una creación cultural, y en cuanto tal necesita de instrumentos que lo haga visible. Creando intervalos en la vida social, estableciendo fiestas y rituales estacionales en realidad estamos creando el tiempo, de otra forma desaparecería toda forma de orden en la vida comunal⁹⁵. Los ritos cíclicos se convierten en ordenadores de la experiencia humana, en portadores de un tipo de eficacia simbólica que dota de orden y sentido al proyecto vital, alejándolo del sinsentido de la anarquía descronológica. Como apunta Douglas, el ritual se convierte en la posibilidad de los hombres desintegrados de recuperar su identidad, de preservar ante el peligro del cambio sus valores e ideales⁹⁶. La repetición de los ciclos permite la voluntad de trascender a través de la fragmentariedad de la historia y su posterior reinserción en el tiempo ordinario. Este juego entre el tiempo que remite al mito de los orígenes, y el que lo reintegra en la cotidianeidad del estar vulgar, permite que no quede a merced de un proceso de desintegración frente al cual ni el hombre ni la comunidad podrían resistir⁹⁷. Como apunta Geertz "con el salto ritual en el retículo del significado establecido por las concepciones religiosas y, a ritual concluido, con el retorno al mundo del sentido común, el hombre se transforma... Y en la medida en que se transforma, transmuta al mismo tiempo el mundo de lo ordinario o cotidiano, del sentido común, ya que en adelante será considerado como forma parcial de una realidad más amplia que lo modifica y a la vez lo

⁹⁵ Leach, Edmund. (1973). *Nuove vie dell'antropologia*. Milán: Il Saggiatore, p. 210

⁹⁶ Douglas, Mary. (2009). *El levítico como literatura: Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa.

⁹⁷ Eliade, Mircea. (1988), *op cit*.

completa"⁹⁸. En los ritos cíclicos yace el profundo anhelo de un orden y significado intrínseco que amalgama los mundos de lo vivido y lo imaginado conformando una comprensión global y reconfortante de la realidad. En resumen, los ritos estacionales remiten a la aspiración de trascender el tiempo, a la necesidad de sentirse insertos en una vivencia cósmica cronológica, a la necesidad de crear un principio ordenador de la experiencia individual, social y astral.

Por último, el símbolo es el significante retórico que retrotrae al mito, como apunta Victor Turner, es la unidad más pequeña del ritual que contiene las propiedades específicas del mismo. En cuanto tal, se comporta como un elemento que tipifica, representa o recuerda algo por sus cualidades análogas, o por simple asociación de hecho o pensamiento, funcionando como una especie de marca semiótica que conecta lo desconocido con lo conocido⁹⁹. A diferencia de los signos, cuya conexión con el objeto que representan es lógica y directa, los símbolos evocan una realidad que va más allá de su forma física. Adquieren su significado a través de convenciones sociales, culturales o experiencias compartidas, por lo que su interpretación varía según el contexto cultural o personal. Como apunta Ferdinand de Saussure, existe una distinción entre ambos por el grado de arbitrariedad. Mientras el símbolo se distingue por su continuidad asociativa, por la presencia de un embrión interrelacional visible o imaginable, por no estar vacío, o, en otras palabras, por la existencia de un rudimento de lazo natural entre significante y significado, el signo es completamente arbitrario e inmotivado, no tiene vínculo conceptual con la realidad¹⁰⁰.

Los símbolos son, pues, realidades materiales o inmateriales portadores de sentido que son compartidas por el grupo social. Co-

⁹⁸ Geertz, Clifford. (1992b). *La religión como sistema cultural*. En Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (pp. 87-1117). Barcelona: Gedisa,

⁹⁹ Turner, Victor. (1980), *op cit*, p. 21

¹⁰⁰ Saussure, Ferdinand de. (2008). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.

mo apunta Sapir, expresan lógicas inconscientes e intuitivas de los sistemas fonéticos cargadas de significado y vertidas al entramado social¹⁰¹. A diferencia de lo sustentado por la corriente naturalista (E.O. Wilson o Leroi-Gouran), para la que el símbolo no es más que un duplicado verbal de un hecho o una situación, la corriente semiótica (Jung, Eliade, Durante o Ricoeur) sostiene que los símbolos son en sí mismos portadores de valores últimos que dan sentido a la realidad humana. Es decir, “lo simbólico es lo semiótico en cuanto productor de sistemas de significado (códigos) y de procesos de comunicación¹⁰². El símbolo representa una cosa en virtud de una correspondencia analógica, por el reconocimiento de su naturaleza icónica, por determinada semejanza entre el plano de la expresión y el contenido¹⁰³. Se podría decir, pues, que en el símbolo subyace algo arcaico, que predomina su capacidad de almacenar en forma condensada textos extraordinariamente extensos e importantes. De esta manera, puede no incorporarse a ninguna serie sintagmática, y aunque se integre conserva su independencia de sentido y estructura, pues nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura, sino que atraviesa ese corte transversalmente, viviendo del pasado y proyectándose al futuro. En este sentido, el símbolo se comporta como uno de los elementos más estables del continuum cultural al transportar textos, esquemas de sujeto y otras formaciones semánticas de una capa de la cultura a otra¹⁰⁴. El símbolo está impregnado de coherencia intrínseca, de validez, de audacia especulativa que puede camuflarse, mutilarse o degradarse, pero jamás extirparse. Responde a una naturaleza multívoro-

¹⁰¹ Sapir, Edward. (1935). Symbolism. *Encyclopedia of the Social Sciences*, 14, 492-495.

¹⁰² Haidar, Julieta. (1994). *Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas*. En Jorge A. González y Jesús Galindo (coords.), *Metodología y cultura* (pp. 119-160). Madrid: Editorial Conaculta.

¹⁰³ Guiraud, Pierre. (1997). *La Semiología*. México: Siglo XXI.

¹⁰⁴ Lotman, Luri M. (1993). El símbolo en el sistema de la cultura. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 9, 47-60.

ca y, según la tradición de diferentes autores, «representa», «tipifica», «recuerda», «conecta» (Turner¹⁰⁵), «reemplaza» (Martinet¹⁰⁶), «sustituye», «evoca», «indica» (Trevi¹⁰⁷), «denota» (Peirce¹⁰⁸), «transporta» (Lotman¹⁰⁹; Geertz¹¹⁰), «revela» (Freud y Jung¹¹¹) o «expresa» (Lévi-Strauss,¹¹²) en razón de poner de manifiesto una realidad física o espiritual, corpórea o psíquica, conocida o desconocida. En línea con lo apuntado por Wittgenstein, el uso correcto del símbolo, en cuanto unidad semiótica que refracta otras realidades, dependerá de su uso en el marco del contexto al que pertenece, en el «juego de lenguaje» (*Sprachspiel*) que le es propio según su cultura. En este sentido, autores como Durkheim remarcan la alta densidad significativa del símbolo que le lleva a actuar como catalizador social de los ideales y conjuntos orgánicos de sentido¹¹³. En palabras de Nadel, funciona como un instrumento «diacrítico» dentro de la cultura, estableciendo la postura diferencial de cada miembro del grupo y los respectivos papeles sociales de un grupo respecto a otro¹¹⁴. Funciona, pues, a modo de simplificación abstracta de la realidad, dando espacio a un desarrollo de la imaginación que facilita la interacción y cooperación social¹¹⁵. Como apunta Malinowski,

¹⁰⁵ Turner, Victor. (1995), *op cit.*

¹⁰⁶ Martinet, André. (1992). *Elementos de lingüística general*. Barcelona: Editorial Gredos.

¹⁰⁷ Trevi, Mario. (1996). *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Editorial Anthropos.

¹⁰⁸ Peirce, Chales Sanders. (1976). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva visión.

¹⁰⁹ Lotman, Luri M. (1993), *op cit.*

¹¹⁰ Geertz, Clifford. (1992a), *op cit.*

¹¹¹ Trevi, Mario. (1996), *op cit.*

¹¹² Lévi-Strauss, Claude. (1949), *op cit.*

¹¹³ Durkheim, Émile. (1982), *op cit.*

¹¹⁴ Nadel, Siegfried Frederick. (1955). El uso de informantes y El uso del lenguaje. En Nadel, Siegfried Frederick, *Fundamentos de antropología social* (pp. 47-60). México: Fondo de Cultura Europeo.

¹¹⁵ Firth, Raimond. (1973). *Symbols, Public and Private*. London: Allen &

permite transformar la pulsión fisiológica en valor cultural, propiciando la satisfacción indirecta y referida de una necesidad social¹¹⁶. Pertenecer, pues, a esa dimensión del inconsciente colectivo que convierte a la cultura en un conjunto de sistemas simbólicos¹¹⁷ vertebrado por elementos relevantes como el lenguaje, el arte, la ciencia, las relaciones económicas o la religión¹¹⁸.

En el ámbito simbólico ocupan un papel relevante los símbolos religiosos, en cuanto aglutinadores de aquellos que comparten creencias, credos y dioses. Como apunta Mircea Eliade, los símbolos constituyen las hierofanías, las imágenes perennes, los modelos ejemplares que permiten al hombre un cierto conocimiento de lo sagrado y trascendente. En este sentido, forman un modo de conocimiento anterior a la reflexión racional, revelan una estructura del universo más profunda que la realidad evidente a la experiencia inmediata. Se podría decir que son un producto de la totalidad del hombre en la que interviene el inconsciente, la intuición y la emoción, y por ello van más allá de las facultades razonadas. Así pues, mientras el concepto abstracto enfatiza la individualidad, los arquetipos simbólicos enfatizan la naturaleza social, forman la memoria popular que conecta con el cosmos aportando un significado a la existencia humana¹¹⁹.

Los simbolismos asociados a lo creencial traspasan tiempos y culturas, incorporando los elementos esenciales de las representaciones colectivas del mundo, el universo, la vida y la muerte. Constituyen una pluralidad que abarca diferentes tropos:

- El simbolismo del centro, punto de encuentro de cielo, tierra e infierno, fuente energética primordial ubicada tradicionalmente en el cosmos, la montaña o la ciudad sagrada.

Unwin.

¹¹⁶ Malinowski, Bronislaw. (1985), *op cit.*

¹¹⁷ Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades*, 1(1), 40-49

¹¹⁸ Lévi-Strauss, Claude. (1949), *op cit.*

¹¹⁹ Eliade, Mircea. (2001b). *Metistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.

- El simbolismo del paraíso, morada de la inmortalidad que designa la convergencia de un estado de retorno¹²⁰, corolario del deseo de superar la condición humana y descubrir la divinidad¹²¹.
- El simbolismo del eterno retorno, de los ciclos cósmicos que se repiten hasta el infinito.
- El simbolismo de la ligazón, nudos que “provocan la enfermedad, y también la alejan (...) embrujan y también protegen (...), traen la muerte y la espantan, atribuyéndoles propiedades mágico-médicas”¹²².
- El simbolismo de las aguas, donde la inmersión supone la disolución de formas, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia, y la emersión el momento astral de la manifestación formal, remitiendo al proceso de la muerte y renacimiento.
- El simbolismo de los números, entendidos como elementos que no expresan cantidades sino ideas, mensajes que superan y desbordan, determinaciones totales en cuya oposición cobran sentido. A modo de ejemplo: el uno signo de unidad indivisible, del creador e iniciador; el dos, signo de dualidad, de ambivalencia y polaridad; el tres signo de resolución, de unión entre complementarios; el siete, signo de unidad universal...
- El simbolismo de la cruz, que remite al árbol de la vida, al remedio de las enfermedades, el pecado y la muerte, a la redención conseguida en Cristo.
- O el simbolismo de la Santísima Trinidad, misterio principal del cristianismo que remite al tres, a la tri-unidad, a un solo Dios que existe simultáneamente en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En definitiva, símbolos que retrotraen a un significado vertebrador de sentido, enmarcador de nexos sociales y generador de

¹²⁰ Mosterín, Jesús. (1998). *Vivan los Animales*. Barcelona: Editorial Debate, p. 178.

¹²¹ Eliade, Mircea. (1974). *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 384.

¹²² De Maya, Balamero. (2013). *Ensaladores-sanadores en Cehegín*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia, p. 216.

cosmovisiones comunales.

Mito, rito y símbolo marcan, pues, el punto de unión entre lo profano y lo sagrado, entre lo físico y lo metafísico, entre lo material y lo creencial. Signan la ruta de acceso a la deidad de cuyo curso se extrae la fuerza sanadora engendradora de vida, anticipadora de una inmortalidad preternatural fuera de la cual solo queda la apóstasis vital, la renuncia de sentido, la resignación a un atomismo cercenador de un plan directriz de la creación.

II PARTE

CONTEXTOS



Capítulo 4

Lo rural refugio de la medicina folk

José Manuel Hernández Garre

Todavía existen entornos rurales ligados al folklore y la tradición donde perviven prácticas de sanación popular ligadas a comunidades culturales específicas. Lugares donde el arraigo a la tierra, los cuentos y leyendas, las músicas y trovos, los mitos y danzas tradicionales o la transmisión oral de conocimientos siguen vigentes. Marcos donde el tiempo es más lento y las personas siguen conectadas con la naturaleza, donde el sol y la luna establecen la jornada diaria, donde las estaciones determinan el quehacer y los individuos forman parte del ecosistema. En estos hábitat surgen movimientos de resistencia que reivindican, desde una visión edénica de neoruralidad, particularismos (...) que reconozcan el valor folk de las tradiciones (...) de antaño”¹²³. Son lugares donde “tierra y territorio han sido y son concebidos por [los autóctonos] como medio de vida (...), y consecuentemente [estructuran] dinámicas y prácticas sociales de [oposición]¹²⁴ a la modernidad. Habitus donde aún se aspira a resistir al proyecto de la urbanidad foránea, a conseguir cierta libertad política que permita mantener la identidad mediante estrategias tradicionalistas o

¹²³ Hernández, José Manuel y De Maya, Baldomero. (2021). *Antropología de la alimentación. Gastronomía, sociedad y cultura*. Editum: Murcia, p. 11-12

¹²⁴ Balazote, Alejandro y Valverde, Sebastián. (2017). Algunas consideraciones sobre la redefinición del campo de la Antropología Rural. *Revista Antropologías del Sur*, Año 4, 7, 81-95, p. 83

posmodernistas¹²⁵. En estos contextos se mantiene el ensueño de establecer zonas herméticas al paso del tiempo, a modo de «islas de resistencia»¹²⁶ en las que puedan sobrevivir ciertas identidades culturales¹²⁷. En definitiva, nos referimos a lugares en los que las prácticas culturales y artísticas son transmitidas de generación en generación con el objetivo de mantener la identidad del pueblo. Estamos ante el fenómeno de la «nueva ruralidad»¹²⁸, espacio de reflexión que no es neutro, sino que una vez “socavadas las bases fundamentales de la dualidad rural/urbano, con elementos distintivos en cuanto a actividad productiva, tamaño de los núcleos de población, aislamiento y estilo de vida diferenciado, el antiguo medio rural es ahora escenario de disputa, entre otras cosas, por su definición y por la nueva conceptualización de los elementos que [son] diferenciales en él”¹²⁹. Es más, la misma idea de persistencia de lo rural pasa por una pugna en la que juegan su papel aspectos como las representaciones, la producción o la ocupación del espacio, y donde diferentes actores sociales, presentes en el territorio, quieren imponer su definición y cosmo-

¹²⁵ Friedman, Jonathan. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

¹²⁶ Toledo, Víctor Manuel. (2000). *La paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Ediciones Quinto Sol.

¹²⁷ Castells, Manuel. (1996). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

¹²⁸ García, Gerardo. (2004). *Nuevas demandas sociales a la agricultura y el medio rural del siglo XXI*. En Marrón, María Jesús y García, Gerardo. (coord.), *Agricultura, Medio Ambiente y Sociedad* (pp. 11-27). Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

García, Francisco. (coord.). (2001). *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación-Universitat de Lleida.

Ramos, Eduardo. (coord.). 1999. *El desarrollo rural en la Agenda 2000*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

¹²⁹ Gallar, David y Acosta, Rufino. (2014). La resignificación campesinista de la ruralidad: La Universidad Rural Paulo Freire, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 69(2), 285-304.

visiones de lo rural en función de sus intereses, ocupaciones y posiciones sociales¹³⁰. La lucha entre viejos y nuevos actores implica además de aspectos materiales como el uso de la tierra, el medio ambiente o las transformaciones del paisaje, elementos identitarios como el mantenimiento de las usanzas, la historia, la cultura o los elementos patrimoniales¹³¹. Es un proceso de profundas transformaciones que arranca desde mediados del siglo XX y que abarca fenómenos como la despoblación, los cambios en las formas de producción tradicionales, la recalificación del suelo, la desmembración de los patrones folklóricos del pasado o la alta movilidad, no solo por las migraciones hacia pueblos y ciudades, sino también por los continuos intercambios dentro del mismo espacio rural, y entre campesinados de diferentes países¹³². Son espacios sincréticos donde se “intercalan diversas formas de organización territorial, algunas vinculadas con lo ur-

¹³⁰ Cloke, Paul. (2006). *Conceptualizing Rurality*. En Cloke, Paul, Marsden, Terry. y Mooney, Patrick, *The Handbook of Rural Studies*, (pp.18-28). Londres: SAGE.

Galani-Moutafi, Vasiliki. (2013). Rural space (re)produced- Practices, performances and visions: A case study from an Aegean island. *Journal of Rural Studies*, 32, 103-113.

Woods, Michael. (2012). New directions in rural studies? *Journal of Rural Studies*, 28,1-4

¹³¹ Acosta, Rufino. (2010). Ruralidad, agricultura y transacciones entre imaginarios. *PH Cuadernos*, 26, 80-93.

Cloke, Paul. (2006), *op cit*.

González, Manuel Tomás y Camarero, Luis. (1999). Reflexiones sobre el desarrollo rural: las tramoyas de la postmodernidad. *Política y Sociedad*, 31, 55-68.

Marrón, María Jesús y García, Gerardo. (coords.). (2004). *Agricultura, Medio Ambiente y Sociedad*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Gallar, David y Acosta, Rufino. (2014), *op cit*.

¹³² Smith, Darren. (2007). The changing faces of rural populations: «(re)fixing» the gaze or `eyes wide shut`? *Journal of Rural Studies*, 23, 275-282.

bano y otras con lo rural”¹³³, zonas donde conviven y se entremezclan pasado y futuro, espacios etiquetados como rururbanos, periurbanos o periféricos¹³⁴. Áreas de tensión que en las últimas décadas han sido sometidas a presiones de cambio, a intensas metamorfosis que construyen interfases de mestizaje entre tradición y modernidad¹³⁵. Lugares en los que se “generan conflictos de segregación social y de competencia sobre los usos del suelo”¹³⁶, quizás simples estados de “una etapa transitoria hasta que los rasgos rurales sean absorbidos por lo urbano”¹³⁷. En este marco campan ciertos procesos de gentrificación, límenes que pueden ser marginales, cuando los reemplazos de población se producen por individuos de rentas bajas y medias, cuyo deseo es adquirir el modo de vida locorural, repoblando zonas en retroceso demográfico, pero que también pueden constituir cambios sustanciales, cuando responden a procesos de elitización, marcados por poblaciones de alto poder adquisitivo que van reemplazando a la población nativa, con el objetivo de implantar paulatinamente sus modos de vida urbanos¹³⁸.

Frente a este proceso gradual de descampesinización¹³⁹ surgen a

¹³³ Barros, Claudia. (2005). *Identidades entre lo rural y lo urbano*. Ponencia presentada en Anais do X Encontro de Geógrafos de América Latina: 1546-1560.

¹³⁴ Quiroz, Miriam. (2021). Rururbano. Propuesta de análisis desde las formas del tiempo. El caso de Tlaxcalancingo, Puebla (México), *Antropología Experimental*, (21), 1 – 17.

¹³⁵ Cardoso, María Mercedes y Fritschy, Blanca Argentina. (2012). Revisión de la definición del espacio rururbano y sus criterios de delimitación. *Contribuciones Científicas*, 24, 27-39, p. 28.

¹³⁶ Zuluaga, Gloria Patricia. (2008). Dinámicas urbanorurales en los bordes en la ciudad de Medellín. *Gestión y ambiente*, 11(3), 161-172.

¹³⁷ Quiroz, Miriam. (2021), *op cit*, p.4

¹³⁸ Nates, Beatriz. (2009). *Procesos de gentrificación en lugares rururbanos: presupuestos conceptuales para su estudio en Colombia*. En De Almeida, María GERALDA (Ed.) *Territorialidades na América Latina*. (pp. 134-148). Goiânia, Brasil: Universidade Federal de Goiás, p. 136.

¹³⁹ Ploeg, Jan Douwe. (2010). *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios ali-*

nivel local movimientos de esencialismo neocampesinista, corrientes contracultura que reivindican la pervivencia de elementos tradicionales del pasado. Son formas de acción social, a las que se le reconoce su labor política e infrapolítica¹⁴⁰, que actúan a modo de resistencia frente a las demandas y coacciones de la urbanidad, construyendo alternativas adaptadas a los nuevos contextos¹⁴¹. Para estas iniciativas el campesinado no se define simplemente por la actividad agrícola, sino que se considera más bien una «categoría histórica» o «tipología social» caracterizada por múltiples elementos que integran formas artesanales de producir los alimentos, el uso de tecnología simple, la sostenibilidad del ecosistema, cierta autosuficiencia, la familia como unidad esencial de producción o la comuna local como medio de lucha y representación política¹⁴². Se trata de culturas parciales en situación de dependencia respecto a otros grupos a los que transfieren los productos sobrantes, pero en las que todavía se generan formas de vida y conocimiento local¹⁴³. Contextos en los que la agricultura no es un negocio, sino una forma de vida ligada a la satisfacción de necesidades básicas de la unidad doméstica, a la

mentarios. Barcelona: Icaria

Sevilla, Eduardo. (2011). *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*. La Paz: AGRUCO / Plural editores-CDE-NCCR.

¹⁴⁰ Guha, Ranahit. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica

Scott, James C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaparta

Kerkvliet, B. J. (2009). Everyday politics in peasant societies (and ours). *The Journal of Peasant Studies*, 36 (1), 227-243

¹⁴¹ Ploeg, Jan Douwe. (2014). The peasantries of the twenty-first century: the commoditisation debate revisited. *The Journal of Peasant Studies*, 37 (1), 1-30.

¹⁴² Gallar, David y Acosta, Rufino. (2014), *op cit*, p. 287.

¹⁴³ Galeski, Boguslaw. (1977). *Sociología del campesinado*. Barcelona: Península.

Ploeg, Jan Douwe. (2010), *op cit*.

Pérez, Silvia. (2010). *El retorno de los campesinos*. Barcelona: Icaria

producción y reproducción simples¹⁴⁴. Se trata de reminiscencias del pasado que persisten aprovechando pequeños nichos de mercado como la agroecología, paradigma productivo que basamente todo un discurso edénico, sobre el campo, el ecosistema rural y la horticultura tradicional, que actúa a modo de enclave filosófico para la defensa del territorio y la acción política desde la perspectiva campesinista¹⁴⁵. Estos elementos se convierten en movimientos culturalistas que persiguen impulsar dinámicas intencionadas de construcción identitaria, proyectos colectivos de lucha política, para hacer frente a las contorsiones de la urbanidad, mediante una homogeneización de las diferencias en pro de la identidad comunal¹⁴⁶. Se trata de crear una óptica “que privilegie una historia en común, que dé cuerpo a una identidad colectiva capaz de sentir y representar reivindicaciones (...) frente a situaciones de desigualdad, injusticia o invasión -cultural, política o económica- por parte de un «ellos»”¹⁴⁷.

Estamos, pues, ante la pugna entre tradición y modernidad, entre rural y urbano, ante una lucha por implantar modelos que van más allá del sistema de producción, del reparto de los recursos, de los modos de vida, e, incluso, de los patrimonios culturales, que se sitúa en el mismo ámbito de las metáforas del tiempo, de los crono-tropos que marcan el ritmo-tempo de la vida. Se trata de resistir a esa sincronía del tiempo urbano en la que no hay tradición ni pensamiento en los relatos del pasado, en la que el ritmo cíclico, ligado a la tierra y el calendario, se rompe por la monocromía del tiempo moderno. “Transformaciones del tiempo

¹⁴⁴ Shanin, Teodor. (1979). *Campesinos y sociedades campesinas*. México: Fondo Cultural Económico.

Wolf, Eric R. (1971). *Los campesinos*. Barcelona: Labor.

Sevilla, Eduardo y Pérez, Manuel. (1976). Para una definición sociológica del campesinado. *Agricultura y sociedad*, 1:15-39

¹⁴⁵ Gallar, David y Acosta, Rufino. (2014), *op cit*, p. 289.

¹⁴⁶ Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Trilce, p. 30.

¹⁴⁷ Gallar, David y Acosta, Rufino. (2014), *op cit*, p. 290.

que son una expresión reveladora de las más hondas transformaciones sociales”¹⁴⁸ al romper con la diacronía característica de las comunidades rurales tradicionales, con el ritmo cíclico ligado a las estaciones, la ecología y los ritmos de la tierra. Se hace así imposible interiorizar “los acontecimientos (....) más cercanos y sentidos, [los] anclajes que trascienden el tiempo y son traídos al presente (....) [permitiendo] la diacronía a través del discurso, las acciones y el recuerdo”¹⁴⁹. Se va desvaneciendo la ilación generacional, el «vertical temporal» que marca las dinámicas locales al evocar en el ahora los acontecimientos ancestrales que hacen patrimonio de una misma generación¹⁵⁰. La lucha por la persistencia del mundo rural, marco de las hierofanías de sanación creencial, es, pues la lucha por el mantenimiento de algo más que las artesanías locales, las danzas folklóricas o los ensalmos rituales, es la lucha por la supervivencia de un modo de estar en el mundo marcado por los ritmos colectivos, por las festividades del calendario que “fungen como dispositivos temporales”¹⁵¹ patentizando la vida comunal.

¹⁴⁸ Ramos, Ramón. (2009). Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica. *Acta Sociológica*, 49, 51-69, p. 54

¹⁴⁹ Quiroz, Miriam. (2021). *Op cit*, p. 7.

¹⁵⁰ Candau, Joel. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión, p. 50.

¹⁵¹ Quiroz, Miriam. (2021). *Op cit*, p.9

Capítulo 5

La Comarca del Noroeste y el municipio de Cehegín

José Manuel Hernández Garre

La Comarca del Noroeste está situada en las periferias altas de la Región de Murcia, constituyendo un paso natural de montaña hacia la región limítrofe de Albacete. Es un área conocida por su tradición cultural, sus bellos paisajes naturales y un rico patrimonio histórico. Cuenta con extensos condominios rurales, excelsas montañas y una rica tradición agrícola que da cabida a una población de baja densidad geográfica. Incluye varios municipios entre los que se encuentran Caravaca de la Cruz, Cehegín, Calasparra, Bullas, Moratalla y parte de Mula, cada uno con sus propias peculiaridades que contribuyen a la diversidad identitaria, pero compartiendo a la vez ciertas tradiciones y nexos históricos, geográficos y culturales.

Estamos en una comarca de marcado carácter rural y tradicional, alejada de grandes núcleos urbanos, y con una tradición extremadamente religiosa que propicia que, aun hoy en día, pervivan la transmisión del folklore popular ligado a praxis creenciales de sanación fundamentadas en lo mágico-religioso.

El interés de este texto se centra en uno de sus municipios, Cehegín, constituido por la localidad cabecera que le da nombre, con una población de 12.546 hab., y por dieciocho pedanías con 2.491 habitantes: Agua Salada (151 hab.), Algezares (31 hab.) Arroyo Hurtado (22 hab.), Burete (6 hab.), Campillo de los Jiménez (150 hab.), Campillo y Suertes (241 hab.), Canara (569

hab.), Cañada de Canara (240 hab.), Carrasquilla (97 hab.), Cortijo Capel y los Guapos (141 hab.), Chaparral (150 hab.), El Cabezo (41 hab.), El Escobar (94 hab.), Gilico (1 hab.), La Pilá (92 hab.), Ribazo (102 hab.), Valdepino (3 hab.) y Valentín (360 hab.)¹⁵².

Como hemos comentado estas pedanías rurales se caracterizan por una muy baja densidad de población, con 49,1 habitantes por kilómetro cuadrado, y por pirámides de población envejecidas, véase en la tabla 1 que la población mayor de 60 años es más de siete veces superior que la de los menores de 5 años.

	TOTAL	Menores de 5 años	Mayores de 60 años
Municipio de Cehegín	14.710	549	4085
Agua Salada	151	10	65
Algezares	31	1	26
Arroyo Hurtado	22	0	17
Burete	6	0	2
Campillo de Los Jiménez	150	2	60
Campillo y Suertes	241	11	52
Canara	569	30	141
Cañada de Canara	240	6	86
Carrasquilla	97	1	51
Cehegín	12.546	458	3316
Cortijo Capel y los Guapos	141	3	58
Chaparral	150	4	60
El cabezo	41	2	28
Escobar	94	4	30
Gilico	1	0	1
La Pilá	92	4	62
Ribazo	102	2	28
Valdepino	3	0	2
Valentín	360	11	107

Tabla 1. Población municipio Cehegín. Fuente: CREM: 20022.

El municipio de Cehegín está, pues, salpicado de pequeñas islas

¹⁵² Centro Regional de Estadística de la Región de Murcia (CREM), año 2022.

de tradición que permanecen relativamente aisladas de la modernidad y conectadas con el pasado, de campos y pedanías rurales que constituyen un marco ideal para rastrear los vestigios tradicionales de los remedios folk ligados a las tradiciones loco-rurales, a la transmisión oral de los rituales y ensalmos de los ancestros.

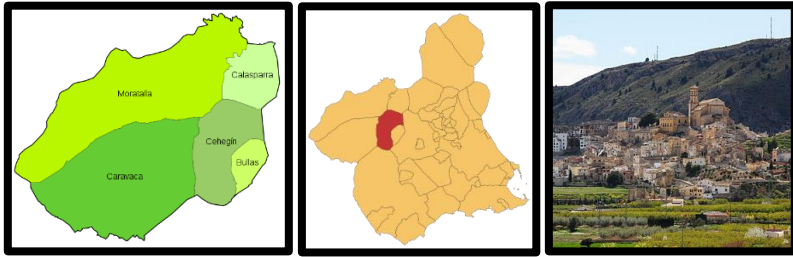


Imagen 1. De izquierda a derecha, Comarca del Noroeste, municipio de Cehegín, imagen de la población de Cehegín. Autor: Ebrenc (mapas) y juanjocehegin1998 (fotografía). Fuente: Wikimedia Commons.

Para un mayor entendimiento de este contexto, y sin la intención de ser exhaustivos, puesto que no es la labor de este texto, haremos una breve exposición de diferentes aspectos patrimoniales como su pasado, el paisaje y paisanaje, la cultura local, la gastronomía, las fiestas estacionales, las músicas y danzas folklóricas, las medicinas tradicionales o las narrativas populares.

Pasado remoto y cercano

Cehegín tiene una historia rica que ha experimentado diversas épocas, influencias culturales y civilizaciones a lo largo de los siglos.

La presencia humana en el municipio de Cehegín está testimoniada desde la Prehistoria. Se encuentran evidencias de asentamientos neolíticos desde el año 5000 a de C., a modo de ejemplo baste citar alguno de los yacimientos como la Cueva de las Conchas, las Palomas, el Calor, Amador, del Gato, ubicadas en la Peña Rubia, o la Cueva de Doña Joaquína en la Sierra de la Puerta. Los yacimientos se caracterizan por la presencia de pin-

turas rupestres, enterramientos colectivos y enseres como vasos de yeso, idolillos o ajuares de sílex¹⁵³.



Imagen 2. Cueva de las Conchas y Cueva de las Palomas, Cehegín. Fuente: Inventario de cavidades de la Región de Murcia.

En la Edad de Hierro se puede confirmar la presencia de la cultura ibérica desde el siglo VI a. de C. En concreto la tribú de los mastienos o massienos que pobló el sudeste español. Uno de los exponentes más relevantes es el yacimiento de Begastri a escasos 3 km del núcleo urbano y ubicado en el denominado Cabezo Rodenas. Se trata de un asentamiento de origen Ibero que más tarde se convertiría en municipio romano, y, tras la llegada de los Visigodos, en ciudad episcopal¹⁵⁴.

Desde el siglo II se extiende la dominación romana y Begastri

¹⁵³ Peñalver, Francisco. (1984). La carta arqueológica de Cehegín, *Antigüedad Cristiana*, 1, 21-25.

Beltrán, Antonio. (1987). Las pinturas en el interior de cuevas de la Peña Rubia (Cehegín, Murcia). Historia, anécdota y estudio. *Caesaraugusta*, 64, 7-86.

¹⁵⁴ González, Antonino. (2004). Begastri y la recuperación de la Antigüedad Tardía en el sureste peninsular. Reflexionando sobre la arqueología de campo de este período histórico. *Antigüedad y Cristianismo*, 21, 543 – 562.

Molina, José Antonio y Zapata, José Antonio. (2015). Begastri. Historia de una excavación. En *El patrimonio como generador de estrategias e ideas para el desarrollo territorial: I Jornadas de Arqueoturismo y Ecoturismo "Tierra de Íberos"* (pp. 73-88). Murcia: Integral, Sociedad para el Desarrollo Rural.

Peñalver, Francisco. (2020). Begastri. Hallazgos e investigadores, *Náyades: revista de costumbres, tradiciones e historias de la Región de Murcia*, 5, 45-52.

experimenta un desarrollo significativo que la convierte en el eje administrativo de este territorio. A ello contribuye el desarrollo de la Vía Augusta, que en su trayecto hacia Accis, actual Gaudix, facilita las comunicaciones y el intercambio comercial¹⁵⁵.



Imagen 3. Cabezo Rodenas. Yacimiento arqueológico de Begastrí, Cehegín. Autor: Antonio Sánchez Corbalán. Fuente: Wikimedia Commons

En esta época se inicia la actividad minera en la zona, una de sus señas de identidad junto a la agricultura, estableciéndose las primeras explotaciones mineras para extraer hierro, plomo y plata¹⁵⁶. En el siglo III d. C. se construye un gran amurallamiento en respuesta a la gran inestabilidad que sacudía la zona. La Begastrí romana se convirtió en una ciudad monumental, a tenor de los importantes restos y del tamaño de sus columnas, aunque, eso sí, provinciana y vinculada a un mundo rural donde pervivió durante mucho tiempo el sustrato íbero frente a la nueva cultura romana¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Sillières, Pierre. (1988). *La vía Augusta de Carthago-Nova a Accis*. En González, Antonio, *Vías romanas del sureste* (pp. 17-22), Murcia: Universidad de Murcia, Gobierno de la Región de Murcia, Instituto de Patrimonio Histórico.

¹⁵⁶ Alcázar, José María. (2006). La minería del hierro en Cehegín. *Alquipir. Revista de Historia*, 13, 175-190.

¹⁵⁷ Molina, José Antonio et al. (Eds). (2019a). Nuevas contribuciones a la historia de Begastrí. Los estudios más recientes a través de una década de trabajos y descubrimientos, *Antigüedad y Cristianismo*, 35-36.

La Alta Edad Media estuvo marcada por la invasión visigoda a partir del siglo V d. C., a mediados del siglo VI d. C. la ciudad de Begastrí alcanza gran relevancia administrativa al convertirse en sede episcopal, sus obispos acuden a los Concilios de Toledo donde se deciden importantes temas como el abandono del arrianismo en el año 589. En este periodo la ciudad es refortificada con la construcción de potentes murallas construídas sobre las estructuras romanas preexistentes¹⁵⁸ . .

A partir de mediados del siglo VII la ciudad de Begastrí comienza un profundo declive que se incrementará con la firma del pacto de Tudmirm, tratado de capitulación firmado en el año 713 por el potentado visigodo Teodomiro y Abd al-Aziz ibn Musa, hijo de Musa ibn Nusair (gobernador del norte de África). El tratado supuso la toma de Begastrí de forma pacífica, y, aunque la ciudad pasaba a ser conquistada, se respetaban ciertas prevendas a los dísimiles a su cultura y religión a cambio del pago de impuestos. A pesar de que durante el periodo musulmán se construyeron fortificaciones y se fomentó un sistema de vida agrícola la ciudad caerá poco a poco en decadencia, perdiéndose paulativamente en el ocaso de los tiempos¹⁵⁹ . Los habitantes que optaron por no marchar reorganizaron su vida sobre los escombros de la vieja ciudad, desocupando de manera progresiva esta plaza en decadencia durante los siglos de dominio de Al-Ándalus.

El motivo del ocaso de Begastrí se debió a que la tribú berebere que se asentó en la zona, el linaje de los Cenehegíes, optó por construir su propio asentamiento a tan solo tres kilómetros de la ciudad, en el cabezo del Puntarrón, plaza desde la que se contro-

¹⁵⁸ Molina, José Antonio et al. (2019b). La ciudad romano-visigoda de Begastrí (Cehegín, Murcia): Estado de la investigación tras una década de excavaciones arqueológica, *Antigüedad y Cristianismo*, 35-36, 63-114.

¹⁵⁹ González, Antonino. (1984). *Begastrí. Imagen y problemas de su historia*, Volumen 1 de Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardía. Murcia: Universidad de Murcia.

González, Antonino et al. (1999). Begastrí bajo el dominio árabe. Las etapas de destrucción de la ciudad. *Alquipir. Revista de Historia*, 9, 140-147.

laba el valle del río Argos y la antigua ciudadela visigoda. Este sería el germen de la actual Cehegín que se vería favorecida por la paulatina migración al nuevo emplazamiento, trasvase que se aceleraría a partir del año 789 como consecuencia de la ruptura del pacto de Teodomiro que convirtió a la antigua Begastrí en una comunidad mozarabe. De esta manera la futura ciudad de Cehegín iría pasando por diferentes fases: primero como campamento militar, con la función de controlar la próxima ciudad visigoda, después como fortificación, tras la construcción de un castillo (hins) para controlar las alquerías (day`a) o aldeas (qar-yas) cercanas, y finalmente como ciudad (madayin), centro agrícola, administrativo y comercial en el queda testimoniado la presencia de una mina de magnetita¹⁶⁰. Ya en el siglo X queda consignada la presencia de la ciudad bajo el nombre al-Senhayin, relacionado con la tribú Sanhaya, traducido como «gente de los oasis».

El acuerdo de Alcaraz, firmado por el infante y futuro rey Alfonso X en 1243, supone la sumisión del reino de Murcia a la Corona de Castilla en régimen de Protectorado, produciéndose de facto la anexión de Cehegín y la próxima fortaleza de Alquipir por los cristianos. Los primeros asentamientos cristianos se producirán en la actual pedanía de Canara, concedida como señorío a Pedro Meléndez Fan. La sublevación mudejar acaecida entre 1264, como consecuencia del progresivo incumplimiento del acuerdo de Alcaraz por Alfonso X, y su sofocación en 1266, supondría la donación de Cehegín, Bullas y Caravaca de la Cruz a la Orden del Temple en recompensa por su servicios militares. Sin embargo, la represión tras el conflicto hizo huir a los musulmanes de Cehegín, y el fracaso de su repoblación por parte de los cristianos llevó a que quedará despoblada desde finales del siglo XII hasta principios del Siglo XIV, siendo anexada a Cara-

¹⁶⁰ De Maya, Diego. (1993). Cehegín, ciudad, aldea, villa y ciudad. *Alquipir. Revista de historia*, nº 3, pp. 64-68.

Gaspar, Mariano. (1980). *Historia de Murcia musulmana*. Murcia: Biblioteca Murciana de Bolsillo.

vaca como aldea. Tras la desaparición de los templarios en 1312 la Orden Militar de Santiago se iría asentando de forma paulatina en la región, en 1335 la Orden compró el señorío de Canara a su propietario Hurtado Ruiz de Gamarra, y en 1344 Caravaca, Bullas y Cehegín pasarían de forma oficial a manos de la Orden. En estos años Alfonso XI separaría Cehegín de Caravaca, y en la segunda parte del siglo XIV la población empezaría a recibir algunos excasos habitantes, viéndose su densificación frenada por la situación de frontera con el reino nazarí de Granada, a lo que se sumó la crisis económica y las epidemias de peste¹⁶¹. El siglo XV vino marcado por la permeabilidad de la frontera, y el subsiguiente temor a los saqueos y las refriegas entre moros y cristianos que implicaba su posición como castillo y villa fronteriza. Ello obligó a sus gentes a estar en permanente vigilancia ante la situación de tierra de nadie que imponía su posición, situación que mejoraría a partir de 1492 con la conquista de la capital del reino granadino por parte de los Reyes Católicos. Ésta supuso un punto de inflexión y, al albur de la tranquilidad, se produjo en el siglo XVI un auge económico gracias a la minería y la agricultura. La Orden de Santiago irá perdiendo progresivamente su carácter militar para pasar a dedicarse a cuestiones realacionadas con la administración de su cuantioso patrimonio, sobre todo tras la sofocación en 1571 de la sublevación morisca. En este siglo se inician importantes obras como la ampliación parroquial de Santa María Magdalena, que no acabaría hasta el siglo XVII, la fundación en 1566 del convento franciscano de San Esteban o las ermitas de la Concepción, la Soledad y el Santo Cristo. Tras el Concilio de Trento (1545-1563) aparecieron también diversas cofradías religiosas como las hermandades de las Benditas Ánimas del Purgatorio, la Alumbración de Nuestra Señora o el Santísimo

¹⁶¹ Torrecilla, José Ramón. (2021). Cehegín: tierra de frontera en la baja edad media. *Alquipir. Revista de historia*, 16, 165-173.

Rodríguez, Miguel. (1988). Repoblación y organización social del espacio en los señoríos de santiaguistas del Reino de Murcia (1235-1350), *Mvrggetana*, 70, 5-34.

Sacramento. Es un siglo de contrastes donde chocan las grandes fortunas de unas pocas familias y la pobreza de la población general.



Imagen 4. Exterior e interior de la Iglesia-Museo Santa María Magdalena, Cehegín. Autor: Bocachete (exterior), PiotrMig (interior). Fuente: Wikimedia Commons.

El siglo XVII va a ser un siglo económicamente difícil debido a varios aspectos: las constantes sequías, las periódicas epidemias de peste, la pérdida de tributaciones debido a la emigración de la población, los cambios climáticos con un enfriamiento de las temperaturas, documentado como la Pequeña Edad de Hielo, la pérdida de las cosechas, los serios problemas económicos del Ayuntamiento o las luchas intestinas entre la nobleza local, que producen asesinatos y altercados constantes sin que la justicia haga nada por solucionarlo. Pese a ello, se acometen con dificultad diferentes intervenciones urbanísticas: en 1676 se terminan el edificio del Ayuntamiento y la cárcel, que habían sido iniciados en 1625, en 1698 se terminan por fin las obras de la iglesia parroquial Santa María Magdalena, iniciadas un siglo antes, y se arregla la Plaza Mayor, que viene a sustituir la hoy conocida como Plaza Vieja. En este siglo se retoma el cultivo de la seda, recuperando la tradición de un cultivo que había tenido gran auge en la época musulmana¹⁶². En 1689 Bullas, que hasta ese momento había sido una aldea de Cehegín, se convierte en una villa independiente con su propio término y Concejo.

¹⁶² Molina, Ángel Luis. (2002). *Evolución urbana de Cehegín: de la Edad Media a 1850*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 123-142.

En el siglo XVIII se produce un resurgir de la villa debido a la recuperación económica y social tras la Guerra de Sucesión española. A lo largo de la centuria se produce un incremento significativo de la población pasando de 3000 habitantes, y una densidad de población de 8,67 hab/km² en 1713, a 7060 habitantes, y una densidad de población de 20,40 hab/km² en 1797 (Tabla 2).

AÑO	Habitantes	Densidad
1550	800	2,31
1591	1149	3,32
1646	1207	3,48
1694	1107	3,19
1713	3000	8,67
1756	5313	15,35
1768	6477	18,72
1787	5950	17,19
1797	7060	20,40

Tabla 2. Evolución demográfica en Cehegín en los siglos XVI, XVII y XVIII. Fuente: Molina, Ángel Luis. (2002), *op cit*, p. 132-135.

La roturación y disposición para el cultivo de nuevas superficies tanto de secano como de regadío, que hasta el momento habían permanecido yermas, supuso un resurgir de la agricultura y la ganadería. Los cultivos más comunes fueron los cereales (trigo, cebada, centeno y panizo), el olivo, la vid, la morera y el cañamo. Al amparo del nuevo auge económico prospero cierta industria, fundamentalmente agrícola y artesana, como los molinos harineros, lasalmazaras, las bodegas de vinos, los hornos de pan, las fabricas de tinajas, teja y ladrillo, las destilerías de aguardiente, e incluso un molino para fabricar papel de estranza¹⁶³.

Prolifera también en esta centuria el patrimonio arquitectónico con nuevos edificios como el Palacio de los Fajardo y la Casa

¹⁶³ Melgares, José Antonio. (1994). La villa de Cehegín en el siglo XVIII. *Alquipoir. Revista de historia*, 4, 53-57.

Jaspe en el propio Cehegín, y las Hermitas de diferentes pedanías como la del Campillo de los Giménez o la de Escobar y Burete. Además, en el año 1725 llegaría desde Nápoles la imagen de la Virgen de las Maravillas, encargada por el franciscano fray Francisco Moreno y realizada por Nicolás Fumo.



Imagen 5. Imagen de la Virgen de las Maravillas y el Convento de San Esteban, Cehegín. Autor: Ceheginet.com (Virgen) mariadelmarduran11 (convento). Fuente: Flickr (Virgen), Wikimedia Commons (convento).

La imagen sería puesta a su llegada en el Convento franciscano de San Esteban, donde se venera desde entonces. La devoción hacia la Virgen de la Maravillas experimentó un crecimiento notable con el paso del tiempo. En 1729, gracias a la intervención de los padres franciscanos, el Concejo de la Villa la designó copatrona de la ciudad, compartiendo este honor con San Zenón, quien previamente había sido el patrón venerado por los templarios. La fecha elegida para celebrar su festividad fue el 10 de septiembre. En 1730 se inauguró un precioso camarín para la virgen, y en 1734 se dotó a la virgen y al niño de coronas de plata¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Gómez, Francisco. (1982). *Guía maravillense: historia, literatura, culto y arte de la Virgen de la Maravillas de Cehegín, Murcia*. Murcia: Editorial Espigas.

Martínez, Joaquín. (2022). Rara y maravillosa ave oriental, historia desde 1725 hasta 1939 de la Virgen de las Maravillas, Patrona de Cehegín. *Alquipir. Revista de historia*, 17, 25-36.

En el aspecto cultural florecieron personajes ilustrados como Pedro Puche, preceptor de la latinidad, historiadores como Alonso de Góngora o escritores, poetas y comediógrafos como Pedro Chico o Hurtado de Salceso, incluso en el último cuarto de siglo se creó una academia que desaparecería tras la Guerra de independencia.

El siglo XIX estuvo marcado por una notable inestabilidad política, resultado tanto de la Guerra de Independencia frente a la ocupación francesa como de las Guerras Carlistas, lo que representó un desafío considerable tanto para Cehegín como para el resto de España. En 1812 el general napoleónico Jean-de-Dieu Soult, en su retirada desde Andalucía, saqueo Cehegín al mando de cincuenta mil hombres, la villa tardará varios años en recuperarse. El Trienio Liberal (1820-1823) también desencadenó una serie de conflictos a nivel local. En 1836, se establecieron oficialmente los ayuntamientos constitucionales, dando lugar a la figura del alcalde moderno. Los alcalades llegarán al poder defendiendo intereses particulares o de grupos familiares, linajes como los Chico de Guzmán, los Álvarez de Castellanos, los Cuenca o los Ruiz de Assín marcaran la pauta de la política y economía local. Como consecuencia de las desamortizaciones a la iglesia la Orden de Santiago pierde sus propiedades en 1847, que pasarán a manos de unos pocos hacendados que controlarán la mayoría de las tierras y los medios, continuando la tradicional distribución desigual de los bienes como venía siendo la norma durante toda la Edad Moderna. El municipio soportará además las grandes epidemias de cólera de 1855 y 1885 que provocan cuantiosas bajas locales¹⁶⁵. Pese a ello, como consecuencia del impulso de la revolución industrial surgirán sectores productivos como las plantaciones de esparto y cañamo, que propiciaron una fuerte industria cordonera y alpargatera, pero sobre todo el desarrollo de una pujante minería que en el último cuarto de siglo convertiría al municipio en un importante productor y exportador de mineral

¹⁶⁵ Hidalgo, Francisco de Jesús. (2013). *Miscelánea histórica de Cehegín*. Murcia: Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Cehegín

de hierro. Se establecen paulatinamente diferentes explotaciones como la Mina San Antonio y la Mina María (Gilico) que suponen un centro de activación del empleo y la economía del municipio¹⁶⁶. Al amparo de estas nuevas fuentes de riqueza se realizan algunas construcciones como el viejo cementerio de la cuesta del Olivar, la remodelación del Hospital de la Real Piedad, el Casino, el teatro Calderon, los puentes sobre el río Quípar y Argos y la plaza de toros que terminará su construcción hasta 1901.

El siglo XX comenzó en el municipio de Cehegín con la plaga de la filoxera que en 1902 esquilmo los viñedos hasta prácticamente hacerlos desaparecer. Como dato baste decir que a la llegada de la filoxera el número total de hectáreas dedicadas al viñedo era de 2.200 y tras la plaga 350. Pese a ello, el siglo comienza también con algunos avances, la luz eléctrica llega al municipio en 1901 de la mano de la empresa de Juan de Dios Sandoval, sustituyendo al tradicional alumbrado público a base de aceite y petróleo inaugurado en 1865¹⁶⁷; el desarrollo de la minería de hierro, gracias al coto minero de Gilico explotado por la empresa Altos Hornos de Vizcaya, que colocaría a Cehegín a la cabeza de la producción, por delante incluso de centros tradicionales como el de Cartagena¹⁶⁸; o el inicio de la construcción en 1925 del sistema moderno de abastecimiento de agua y su anexión en 1927 a la Mancomunidad de los canales del Taibilla; o la llegada del ferrocarril en 1933 tras la construcción de la línea Murcia-Caravaca. Todo ello, y pese a la epidemia de gripe de 1918, hace que la población vaya en aumento hasta la década de los cuarenta. La crisis económica de 1929 tendría un impacto negativo en el municipio, sobre todo en la minería de hierro que empezó su decadencia como consecuencia de la recesión de Alemania, uno de sus principales compradores, a ello se sumó el auge de las fibras sintéticas que hizo desaparecer las industrias de

¹⁶⁶ Alcázar, José María. (2006), *op cit*, pp. 181-184

¹⁶⁷ Melgares, José Antonio. (2006). Los comienzos de la luz eléctrica en Cehegín. *Alquipir. Revista de historia*, 13, 39-46.

¹⁶⁸ Alcázar, José María. (2006), *op cit*.

esparto y cáñamo. La guerra civil y el posterior estancamiento económico de la comarca en los años 60, junto con el auge económico de otras zonas del país, hizo que se produjera una migración de la población ceheginera produciendo una disminución de la población (Tabla 3).

AÑO	Habitantes	Densidad
1900	11601	33,49
1910	13313	38,44
1920	13684	39,51
1930	15403	44,47
1940	17316	49,99
1950	15830	45,70
1960	15928	45,99
1970	12489	36,06
1981	13365	38,59
1991	13270	38,31
2001	14383	41,53
2011	16286	47,02
2022	14710	42,47

Tabla 3. Evolución demográfica en Cehegín en el Siglo XX. Fuente: Padrón Municipal, INE.

El resurgir de la economía del municipio a partir de los años ochenta ha venido de la mano del cultivo de frutales, como el melocotonero o el albaricoquero, lo que ha llevado a la creación de varias cooperativas y fábricas conserveras, y, en los últimos años, al desarrollo del sector de las canteras de mármol que está repercutiendo de forma beneficiosa en el municipio. Además, se ha sumado al panorama un sector turístico en constante crecimiento. Esto se vio especialmente impulsado después de que en 1982 el Ministerio de Cultura de España reconociera a Cehegín como Conjunto Histórico-Artístico de Interés Cultural. En 1998, las pinturas rupestres del municipio fueron declaradas Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, añadiendo un atractivo adicional para los visitantes. Además, en el año 2019, Cehegín

fue honrada al ser elegida como la primera Maravilla Rural de España, consolidando aún más su posición como destino turístico destacado. En la actualidad Cehegín conserva un valioso patrimonio histórico cultural con monumentos como el Convento de San Esteban, la Iglesia Santa María Magdalena, el palacio de Jaspe, el Casino, la Ermita de la Concepción, el Museo Arqueológico, la Plaza de Toros o las ruinas de Begastrí entre otros.



Imagen 6. Cantera de Marmol. Autor: Dempg, Fuente: Wikimedia Commons.

Paisaje y paisanaje

Chegín es un paraje de contrastes, zona de transición climática y topográfica entre la suavidad de la huerta murciana y la dureza de las altas montañas, lo que le otorga una especial peculiaridad en cuanto a vegetación, suelos, relieve, red hidrográfica y fauna. Orográficamente presenta las cumbres más altas al sur con la Sierra de Lavia (1236 m), Sierra Burete (1189 m), los Ceperos (1189 m) y la Sierra del Quípar (1017 m), al noreste están las elevaciones más suaves como la Sierra de La Puerta (741 m), los Cabezos de la fuente del Pintor (638 m) o Fuente Capel (617 m), y al oeste la Peña Rubia (805 m), como contrapunto el paraje de Gilico representa la menor altitud (330 m). La región central y oeste se caracteriza por la presencia dominante de los ríos Argos y Quípar, cuyo curso sigue un patrón meandriforme. Estos ríos atraviesan extensos valles y están rodeados de amplias terrazas de suaves pendientes. El terreno presenta una multitud de acuíferos pequeños como el de Burete, y grandes embalses como el de Argos o el de Alfonso XIII, además de una relevante hidrología

subterránea. La superficie forestal representa más del cincuenta por ciento del municipio, destacan los pinares, las encinas y matorrales como el romeral, espartizal, enebro, torvisco, tomillo, jara, sabina, lentisco etc.. A ello se suman los extensos terrenos de cultivo, tanto de regadío como de secano, que incluyen numerosas terrazas agrícolas, olivares y viñedos que han sido patrimonio de la economía local durante siglos. La fauna también es muy rica, destacando las poblaciones de rapaces, sobre todo en Burete y La Lavia, Zonas de Especial Protección para las Aves (ZEPA), donde destacan especies como el águila real, calzada y culebrera, el halcón peregrino, el gavilán, el azor, el cernicalo, el alcotán, el ratonero común o el búho real y chico. Además destacan distintos espacios naturales como el Parque de San Agustín, los senderos de la Sierra de Burete y Lavia, el Parque Ecológico o la Vía verde entre otros. A ello se suman las diversas cuevas y yacimientos arqueológicos que evidencia la presencia humana desde tiempos prehistóricos, y un casco antiguo repleto de edificios históricos de arquitectura tradicional y de bellas calles empedradas.



Imagen 7. Vega y Río Argos a su paso por Cehegín. Autor: juan-jocehegin1998. Fuente: Wikimedia Commons.

En conclusión, el paisaje de Cehegín es una amalgama de belleza natural, elementos culturales y rico patrimonio salpicado de valles y montañas, de campos de cultivo y asentamientos históricos, que lo convierten en una verdadera maravilla del mundo ru-

ral¹⁶⁹.

El paisanaje de Cehegín está compuesto por personas sencillas, por gente ligada al pasado, los ritmos naturales de la tierra y la transmisión oral. Se trata de habitantes que sienten una fuerte conexión con sus raíces culturales y tradiciones, que participan activamente de sus festividades y prácticas de antaño transmitidas a lo largo de generaciones. Es una comunidad con influencias urbanas pero que sigue un estilo de vida rural, donde se valora la tranquilidad, la conexión con la naturaleza y la continuidad de las usanzas arraigadas en el tiempo. Ello se deja ver a cada paso por el vínculo que muchas personas siguen teniendo con las actividades agrícolas, mineras y artesanas, con la producción de aceite, con el cultivo de la vid, los cereales, la patata, el melocotón, el albaricoque o el almendro¹⁷⁰, con la fabricación de cerámicas, baldosas y ladrillos, con la promoción de mercadillos de artesanía local o con la extracción de marmol en las canteras. Destacan sus fuertes lazos comunitarios, su intensa religiosidad, sus vínculos sociales y ritos comunales de los que participan los individuos en el marco de celebraciones, festividades, advocaciones religiosas compartidas, eventos y ferias locales que sirven para reforzar la identidad de grupo. Los cehegineros son gente que se conoce entre sí, personas cordiales y hospitalarias que acogen a los visitantes orgullosos de su patrimonio cultural e histórico. Personas acrisoladas por la marcada influencia histórica de iberos, romanos, árabes y cristianos, realidad que ha dejado una profunda huella en ellos, y que se refleja a cada paso, ya

¹⁶⁹ Ortiz, Ángel. (2015). *Las rutas más bellas-Región de Murcia. Comarca del Noroeste*. Mula: Integra. Sociedad para el desarrollo rural.

Eiroa, Jorge Juan. (2002). *Cehegín: Patrimonio histórico en el casco urbano y su entorno inmediato. Una propuesta de actuación integral*. En Grupo de Historia y Geografía del Urbanismo, Estudios históricos y geográficos para la recuperación de los cascos históricos del Noroeste de la Región de Murcia (pp. 95-122). Murcia: Universidad de Murcia

¹⁷⁰ Centro Regional de Estadística de Murcia (CREM). Evolución de la superficie dedicada a cada grupo de cultivo (2012-2022). Región de Murcia.

sea en la arquitectura, los monumentos, el nombre de las calles, sus festividades o sus costumbres. La población de Cehegín es diversa e incluye a familias multigeneracionales, a ancianos que han vivido en la zona desde siempre, y a jóvenes profesionales que trabajan en distintos grémios.

En cuanto a su demografía se trata de una comunidad envejecida y de baja densidad que, con pequeñas oscilaciones, se ha mantenido estable en esta primera parte del siglo XXI. En resumen, los cehegineros forman una comunidad arraigada a la tierra y a las tradiciones, con vínculos profundos que les confieren una identidad única¹⁷¹.



Imagen 8. Paisano en el casco antiguo de Cehegín. Autor: Pedro Semitiel. Fuente: Wikimedia Commons.

Cultura y tradiciones

La cultura de Cehegín es rica y diversa, reflejando su historia y tradiciones locales. Su cultura abarca múltiples ámbitos entre los que destacan un rico patrimonio arquitectónico, con valiosos monumentos como la Iglesia de Santa María Magdalena, el Convento de San Esteban, la Hermita de la Purísima Concepción, el hospital de la Real Piedad, el Museo Arqueológico, el Ayuntamiento, el Casino, la Plaza de Toros, la Casa de Jaspe o el palacio de los Fajardo, y bellos espacios de gran valor cultural que salpican todo su casco antiguo como la Plaza del Castillo, los

¹⁷¹ Para más información de algunos de sus personajes ilustres consultar: Ruiz, Abraham y González, Antonino. (2006). La población de Cehegín, *Alquipir. Revista de historia*, 13, 25-30.

Soportales o el Jardín el Coso. Su patrimonio cultural se refleja a lo largo de todo el calendario con fiestas tradicionales como las patronales en honor a la Virgen de las Maravillas, las de Semana Santa, los carnavales o los encierros de San Zenón. Además, su rica tradición folklórica resalta con una variedad de músicas y danzas tradicionales, que incluyen encuentros de cuadrillas, animeros y alegres interpretaciones de jotas, malagueñas, seguidillas y manchegas. También cuenta con una rica artesanía con productos de esparto, cestería, cerámicas o forja artística. Otro de los aspectos a destacar es su rica gastronomía con productos locales como el aceite de oliva, la vid, los albaricoques, la pera de sabor o las almendras, y platos como las gachasmigas, el empedrao, las migas o los alfajores. A todo ello se suman la diferentes ferias y mercados locales donde se exponen productos artesanos, centros como la escuela del vino, donde se conjuga enología y gastronomía, y diversos eventos culturales como las exposiciones, los conciertos, las obras de teatro o los festejos taurinos.

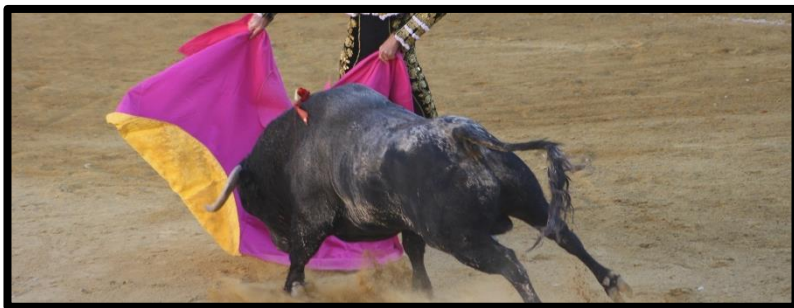


Imagen 9. Festejo taurino en la plaza de toros de Cehegín. Autor: Pedro Semitiel. Fuente: flickr.

El patrimonio de Cehegín es, pues, excelso, abarcando diversos ámbitos culturales: arquitectura, tradiciones, festividades, artesanía, danzas, músicas, gastronomía y eventos culturales, que crean una atmósfera tradicional que aporta su propia idiosincrasia al municipio¹⁷².

¹⁷² Moya, José et al. (1994). *Cehegín*. En González, Antonio, Patrimonio His-

Gastronomía

La gastronomía de Cehegín sobresale por la simplicidad y autenticidad de sus ingredientes, que reflejan su rica herencia cultural, fusionando tradiciones íberas, romanas, árabes y castellanas. La base de la cocina de Cehegín está compuesta por productos locales típicos de la cuenca mediterránea, influenciados por diversas culturas. Esta mezcla incluye alimentos introducidos por distintos pueblos, como el aceite de oliva, la harina de trigo, el vino, la almendra y el peral, de origen fenicio y romano; el arroz, los albaricoques, las naranjas, los limones, el azafrán, el azúcar de caña y la miel, de influencia árabe; así como la patata y el tomate, importados de América. A ello se unen la cría de especies animales de gran arraigo en la zona como el cerdo y el conejo¹⁷³.

De esta rica herencia surge una amalgama de platos típicos elaborados de la misma manera desde hace generaciones. Platos como las gachasmigas, masa de harina de trigo, agua, ajo, aceite de oliva y sal a las que se les añaden aderezos como la asadura; las migas ruleras, realizadas a base de harina de trigo o miga de pan a las que se les añade productos como el tocino, la magra o las costillejas de cerdo; el empedrao, arroz con alubias, bacalao seco, pimiento y ajos; el arroz con conejo y caracoles; el camorro, guiso a base de patata, harina, chorizo, tocino y morcilla; la pipirrana, ensalada a base de tomates, pimientos, cebolleta, huevo y atún; o los michirones, guiso a base de habas secas a las que suele añadirse hueso de jamón, chorizo y laurel. A ello se suman ricos postres como los alfajores, dulce a base de almendra picada, miel, harina y ralladura de naranaja y limón; las garrapiñadas, almendras recubiertas de azúcar caramelizado, o los albaricoques y el pero de Cehegín, a medio camino entre la pera y la manzana. Todo ello constituye una rica herencia gastronómica

tórico-Artístico del Noroeste Murciano. (Materiales para una guía turística), (pp. 63-105). Murcia: Universidad de Murcia.

¹⁷³ Díaz, María Adela. (2009). *Murcia. Cocina Tradicional*. Madrid: Editorial Everest.

Hernández, José Manuel y De Maya, Baldomero. (2022), *op cit.*, pp. 133-139.

que hace las delicias del foráneo, y que se puede degustar en una gran diversidad de restaurantes y bares de base tradicional o moderna.



Imagen 10. Chamorro de Cehegín. Autor: Pau. Fuente: Flickr

Fiestas populares

Las festividades populares en el municipio de Cehegín están impregnadas de coloridos y vibrantes festejos, arraigadas en tradiciones de un marcado carácter religioso y rural, enmarcadas por devociones a diversas advocaciones religiosas. Sus fiestas gozan de una profunda raigambre tanto en su núcleo urbano como en cada una de sus variopintas pedanías rurales. Los festejos siguen el ritmo del calendario, cuyo inicio puede situarse en septiembre con la celebración de las fiestas patronales en honor a la Virgen de las Maravillas. Continúan con las festividades de Navidad, los carnavales en febrero, las devotas procesiones de Semana Santa y las celebraciones en honor a San Isidro Labrador en mayo. Además, se suman los festejos en pedanías como Canara, La Pilá, Valentín, El Campillo de los Jiménez, Arroyo Hurtado, El Escobar o El Chaparral que llenan el calendario local de danzas, trovos y devociones.

Las fiestas patronales de Cehegín en honor a la Virgen de las Maravillas se celebran durante la semana del 8 al 14 de septiembre. Desde la semana previa, se llevan a cabo una serie de eventos que incluyen la elección de la reina de las fiestas y sus damas de honor, el pregón y diversas actividades culturales que sirven como preludeo a la festividad. El día 8, el desfile de gigantes y

cabezudos desde la plaza del Castillo hasta la plaza del Alpargatero marca el inicio de las celebraciones. Sin embargo, los días más emotivos se centran en la procesión de la Santísima Virgen de las Maravillas. El día 10, la imagen es trasladada desde su santuario en la Iglesia Convento de San Esteban hasta la Iglesia Mayor de Santa María Magdalena, para regresar el día 14 siguiendo el recorrido inverso.



Imagen 11. Procesión de la Santísima Virgen de las Maravillas de Cehegín. Autor: Pedro Semitiel. Fuente: Flickr

Durante las fiestas navideñas en Cehegín, la comunidad se reúne en un ambiente familiar. La localidad se ilumina con luces festivas, y en la Iglesia Mayor de Santa María Magdalena se exhibe un belén desde 1983, ocupando una superficie de 120 m² y contando con 600 figuras. Las festividades navideñas también están marcadas por el Encuentro de Cuadrillas de Animeros José “El Pelaillas”, un evento que anima las calles y que tiene raíces documentadas desde 1811. El punto culminante llega el 5 de enero con la cabalgata de Reyes Magos, que incluye carrozas, caballos y carruajes que reparten juguetes a lo largo del recorrido.

En febrero, las calles de Cehegín se transforman en un espectáculo de carnaval, donde la parodia, la crítica y la ironía se expresan en una explosión de color acompañada de desfiles, disfraces, máscaras y canciones populares. La emoción va en aumento desde el Martes del Mascarón, cuando las calles se llenan del aroma de las tortas fritas en preparación para la Noche del Reventón. El clímax llega con el Sábado de Piñata, donde más de cuarenta comparsas participan en el gran desfile, marcando el punto álgido.

do de la celebración.



Imagen 12. Carnaval en Cehegín. Autor: Belano. Fuente: Flickr

En Semana Santa, Cehegín muestra su profundo fervor religioso, llenando las calles con tronos, imágenes y cofradías que rinden veneración a sus vírgenes y nazarenos. Todo este evento se desarrolla en un entorno incomparable: el casco antiguo, con su distinguida arquitectura y una atmósfera de misticismo ancestral. Desde el Domingo de Ramos hasta el de Resurrección, las procesiones y cofradías se suceden, incluyendo la Cofradía de la Santísima Sangre de Cristo (los Coloraos) con su Virgen de las Angustias, la de la Virgen de los Dolores (los Negros), la de Nuestro Padre Jesús Nazareno (los Moraos) o la de la Virgen del Primer Dolor (los Azules), entre otras. Esta semana se caracteriza por su solemnidad y devoción, siendo declarada como una gran fiesta de Interés Turístico Regional.



Imagen 13. Procesiones de Semana Santa en Cehegín. Autor: Pedro Semitiel. Fuente: Flickr

En mayo la población celebra las Fiestas de San Isidro Labrador, festejos de primavera donde el mundo rural representado por cooperativas rurales, comunidades de regantes y agricultores en general celebran su especial oda al campo y la huerta. El sábado por la noche el recinto ferial rezuma alegría, las cuadrillas y animeros inundan la atmosfera de musicas tradicionales, mientras las peñas realizan las tradicionales migas y sortean entre los participantes jamones y distintos lotes gastronómicos. La celebración llega a su climax el domingo, por la mañana se realiza la romería del santo desde la sede del convento de San Esteban hasta el recinto Ferial, donde se celebra la Santa misa huertana y la ofrenda floral en honor del santo labrador, las peñas preparan sus arroces, y por la tarde se realiza el desfile de carrozas engalanadas de flores y cañas, los participantes vestidos de huertano regalan la tradicional merienda de San Isidro.

A estas fiestas que tamizan todo el calendario anual se suman los distintos festejos celebrados en las diferentes pedanías rurales en honor a sus Virgenes y Patronos. En junio La Pilá celebra sus fiestas en honor al Sagrado Corazón de Jesús y Valentín en honor a San Juan Bautista, en agosto Canara celebra sus fiestas en honor a la Virgen de la Peña, Arroyo Hurtado y El Chaparral en honor a la Virgen de la Asunción y El Escobar en honor a la la Virgen de las Nieves, y en diciembre el Campillo de los Jiménez celebra sus fiestas en honor a la Purísima Concepción. Cada celebración refleja la identidad, historia y devoción de la comunidad local, creando experiencias únicas y memorables para residentes y visitantes¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Moya, José et al. (1994). *op cit*.

Peñalver, Francisco y González, Antonio. (1985). *Fiestas en Cehegín. Aproximación al calendario festivo y reflexiones sobre la estructura interna de nuestro tiempo de fiesta. fiestas de septiembre en Cehegín*. Fiestas de septiembre de 1985, 7-12.

Músicas y danzas tradicionales

Las músicas y danzas tradicionales de Cehegín son parte imprescindible de una herencia cultural que refleja su rico patrimonio folklórico. Son expresiones vitales y vibrantes que conectan directamente con el acervo emocional de un pueblo enamorado de su identidad comunal. Expresiones inmateriales de la cultura que al son del retintín de las músicas, y de los giros coordinados de cuerpos armónicos y disciplinados, elevan el sentimiento identitario de la comuna local. Estas tradiciones perduran gracias al esfuerzo de agrupaciones locales que se dedican a transmitir de forma oral estas expresiones artísticas arraigadas en la esencia del pueblo rural. Lo hacen a través de festividades, eventos y encuentros folklóricos, manteniendo así viva la rica cultura y el legado de Cehegín.

Las músicas folklóricas en Cehegín están intrínsecamente ligadas a los Animeros, cuadrillas que representan una parte fundamental de la tradición musical y cultural de esta región. Estos grupos, compuestos por personas con un profundo arraigo a la tradición local, interpretan músicas autóctonas sin haber recibido una formación profesional en música. Más bien, sus habilidades musicales se transmiten de manera informal de padres a hijos, formando parte integral de la identidad familiar que se perpetúa a lo largo de generaciones. Usan instrumentos tradicionales como las guitarras, las bandurrias, los aludes, las panderetas, las castañuelas o la caña que rememoran los sonidos de tiempos inmemoriales. El elemento central es la trova, género musical folklórico que se destaca por la improvisación poética, y donde los trovadores componen y cantan versos sobre temas locales o personales. Esta expresión artística se acompaña generalmente de una guitarra u otro instrumento similar y sigue una estructura métrica y rítmica específica. Aunque las reuniones de cuadrillas pueden tener lugar durante todo el año, relacionadas con diversas festividades locales, destacan especialmente durante la festividad de San Isidro Labrador en mayo, con su característico pasacalles. Sin embargo, sobresale por encima de todas la reunión de las cuadrillas de Animeros "José el Pelailas" durante la Navidad.

Durante este encuentro, se entonan villancicos, manteniendo viva la tradición de la pedimenta de aguinaldos. Este evento navideño es un momento especial donde se refuerzan los lazos comunitarios y se celebra la cultura local a través de la música y la tradición.

Pero las cuadrillas no son solo conocidas por sus músicas y trovos, sino también por sus bailes folklóricos, integrantes de las mismas participan con sus danzas tradicionales adaptando sus movimientos, giros y volteetas al son del repicar de las músicas. Destacan en Cehegín bailes como la jota de la huerta, caracterizada por sus giros, zapateados y movimientos rápidos de manos y pies, las malagueñas, con sus pasos y gestos delicados y gráciles que transmiten profundas emociones, las seguidillas, con sus pasos rápidos y alegres que siguen su ritmo trepidante y enérgico, o las manchegas, con sus cruces y ritmos sentidos.

Las músicas, trovos y danzas forman, pues, parte integral de la cultura ceheginera que a través de sus encuentros de animeros jalonan de ritmos alegres y sentidos sus tradicionales festividades locales.



Imagen 14. Animeros tocando y bailarines en Encuentros de Cuadrillas. Autor: Ángel Abril Ruiz (Animeros), Antonio Mirón Sánchez (encuentro). Fuente: Wikimedia Commons (encuentro), Flickr (Animeros).

Medicinas tradicionales

La medicina folk tiene una amplia difusión en el municipio de Cehegín, sus oficiantes locales reciben el nombre de «ensalmadores», figuras tradicionales ligadas al mundo rural que se cree

que poseen habilidades especiales para sanar los padecimientos mediante el uso de ensalmos que siguen fórmulas rituales específicas. Se trata de personas con un profundo conocimiento de la tradición oral que incluye prácticas y oraciones basadas en supersticiones, y dirigidas supuestamente a mitigar las dolencias físicas, emocionales o espirituales. Figuras locales que se piensa que son poseedoras de un don especial, de una gracia sanadora que emana de la conexión personal que tienen con lo divino y sobrenatural, supuestas habilidades que suelen ser transmitidas generación tras generación en el seno del contexto familiar o comunitario.

Los datos de campo¹⁷⁵ confirman la persistencia de veintiocho sanadores en el municipio de Cehegín que en su mayoría pertenecen al ámbito rural pedáneo. Del total, veinte eran mujeres y ocho hombres, con edades que oscilaban entre los veintiocho y los noventa años, lo que indica que esta práctica está presente en todas las franjas de edad, aunque la mayoría de los sanadores tenían más de sesenta años. Sus usuarios son tanto hombres como mujeres afectos de diferentes padecimientos, también en su mayoría del contexto rural que incluyen desde bebés y niños supuestamente «aojados» hasta adultos que van de los catorce a los sesenta años (Tabla 4).

En Cehegín siguen vigentes toda una serie de «síndromes culturalmente delimitados» transmitidos desde tiempos inmemoriales. Se trata de dolencias consideradas como supersticiones acientíficas por la doctrina biomédica oficial. Nosología folklórica que incluye un gran número de cuadros, como el «mal de ojo», el «aliacan», la «culebrina» o los «quebrantos», y que detallaremos detenidamente más adelante.

Para hacer frente a estos padecimientos los ensalmadores de Cehegín desarrollan toda una serie de ensalmos de clara inspiración religiosa utilizados con el propósito de sanar, proteger o bendecir. Estos ensalmos actúan a modo de conjuro, y toman diversas fórmulas rituales según los diferentes linajes locales incluyendo

¹⁷⁵ De Maya, B. (2013), *op cit*, p. 247-249.

gestos, oraciones, versos y palabras recitadas con un orden y manera particular. Se piensa que su eficacia depende de la fe del ensalmado, teniendo, pues, un carácter creencial en cuyo marco son considerados como herramientas poderosas contra la enfermedad material o espiritual.

Ensalmadores	Sexo	Edades	Localización
28	Hombres: 8	46-58-74-75-79-80-81-83	Cehégín: 8
	Mujeres: 20	28-33-43-48-48-51-55-55-60-67-70-72-72-73-77-79-85-86-88-90	Canara: 5 Cañada de Canara: 4 La pila: 4 Valentín: 3 El campillo Jiménez: 3
Pacientes	Sexo	Edades	Localización
Verrugas	Hombres: 13	6 m-10 m-16 m-1-3-4-5-7-9-14-22-38-60	Cehégín: 5 Canara: 3 Cañada de Canara: 3 La Pila: 2
Carne cortá	Mujeres: 7	18-18-30-40-45-50-56	Valentín: 4 El campillo Jiménez: 3

Tabla 4. Ensalmadores y pacientes recogidos en el trabajo de campo. Fuente: Investigación empírica.

Tal como muestran los datos recogidos en la investigación¹⁷⁶ los rituales se realizan con gran asiduidad, revistiendo la vida cotidiana de una parte de los habitantes del microcosmos del municipio. En cuatro años, y tan solo en Cehégín y cinco de sus pedanías, se pudo asistir a un total de ochenta sesiones, la mayoría de ellas acontecidas en el ámbito rural. En muchas ocasiones estos padecimientos requerían de un seguimiento que incluía varias sesiones de ensalmos, sesiones que no siempre eran seguidas por el mismo ensalmador, sino que a veces eran atendidas simultáneamente por otros sanadores del ámbito familiar o exterior (Tabla 5).

¹⁷⁶ De Maya, B. (2013), *op cit*, p. 247-249.

Localización	Número de sesiones	Número de pacientes	Número de sanadores
Cehegín	21	5	8
Canara	11	3	5
Cañada de Canara	9	3	4
La Pilá	5	2	4
Valentín	23	4	3
El campillo de los Jiménez	11	3	3

Tabla 5. Sesiones de sanación observadas en el trabajo de campo. Fuente: Investigación empírica.

Las medicinas tradicionales y los remedios locales, que se basan en los conocimientos folklóricos transmitidos a lo largo del tiempo de generación en generación, continúan siendo una realidad arraigada en el municipio de Cehegín. Estos métodos representan un esfuerzo constante por enfrentar los padecimientos reales, percibidos o imaginados dentro de la comunidad. Son parte de una rica tradición que aborda tanto las dolencias físicas como las emocionales, y reflejan la profunda conexión entre la cultura, la naturaleza y la salud en la vida cotidiana de sus habitantes.



Imagen 15. Ritual del « mal de ojo ». Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografía del archivo de la investigación.

Narrativas populares

La cultura ceheginera está impregnada de cuentos populares, de historias y anécdotas locales transmitidas oralmente a través de las generaciones. Se trata de narrativas populares reflejo de su

intrahistoria local que surgen de forma espontánea al margen de cualquier conciencia de poder, de fábulas orales de la comunidad que acrisolan su identidad cultural rural.

Estamos ante relatos populares como el de «los tres guijarros», «el mantelón y la pava», «la señorita de la alabacas», «una zorabuena», «el toro y el pavo», «las sucias costumbres de la tía camioneta», «la copla al San Sebastián tallado», la historia de «los amigos que acuden al cementerio a velar a un ahorcado», la de «las brujas de la Pilá de Canara» o la ironía sobre «la devoción conyugal de un matrimonio anciano». Más allá de la diversa tipología, de otra parte inabarcable, o de la intrahistoria de cada uno de estos relatos, que no es objeto de este texto, lo que destaca en todos ellos es el grado de arcaísmo en cuanto a su referencia y transmisión preterita a lo largo de las generaciones, así como la dialectica que se da en ellos con la historia, en el sentido de que existe cierta apropiación del folklore por la que el narrador trasgrede las reglas del cuento convirtiéndolo en anécdota, de manera que los ficticios personajes se convierten ahora en hipotéticas personas reales de la propia comunidad o de comunidades aledañas. Se trata de literatura popular, de narrativas locales absolutamente permeables a la mentalidad colectiva que la maneja y condiciona¹⁷⁷. Estas narrativas no sirven solo como fuente de entretenimiento y chascarrillo irónico, sino que desempeñan un importante papel en la trasmisión oral de la historia comunal, al conformar relatos que se cuentan y reinterpretan a lo largo del tiempo y contribuyen a la formación de la identidad cultural del municipio.

¹⁷⁷ Sánchez, Anselmo J. (2006). Actualidad de la tradición oral en Cehegín y su reflejo en los cuentos populares. *Alquipir. Revista de historia*, 13, 233-244.

III PARTE **RITUALES**



Capítulo 6¹⁷⁸

Rituales de transmisión

Baldomero de Maya Sánchez¹⁷⁹

Una vez enmarcado el campo teórico en el que se inscribe este texto, y descrito el contexto geográfico, patrimonial, social y cultural en el que se ubica, es el momento de describir los principales hallazgos empíricos referidos a los ensalmos de sanación folk que aún perviven en Cehegín. En este sentido, lo primero que hay que resaltar es su contundente persistencia, la clara presencia de rituales creenciales de sanación, ligados a lo mágico-religioso, que en el caso del municipio son de clara orientación católica. En Cehegín todavía se sigue recurriendo a ciertas liturgias que se

¹⁷⁸ Los hallazgos empíricos que se describen en esta tercera y cuarta parte forman parte del marco de una investigación etnográfica de cuatro años de duración, transcurrida entre el 1 de abril de 2009 y el 31 de junio de 2013, que concluyó con la lectura de la tesis doctoral titulada “Ensalmadores-sanadores en Cehegín” defendida en la Universidad de Murcia en el año 2013 por el Doctor Baldomero de Maya Sánchez, coautor de este texto. Se trata de una investigación etnográfica centrada en recoger las prácticas de sanación creencial que sobreviven en el municipio de Cehegín, más concretamente en su ciudad cabecera y en cinco de sus pedanías rurales: Canara, Cañada de Canara, La Pilá, Valentín y el Campillo de los Jiménez.:

¹⁷⁹ Doctor en Antropología Social especializado en folklore médico. Profesor Docente e Investigador del área de Antropología social de la Universidad de Murcia. Acreditado como Profesor Titular en el área de las Ciencias Sociales (Antropología).

piensa que sirven para vehicular la gracia curativa de figuras cristianas, como Cristo, la Santísima Trinidad o la Virgen María, ante la aparición de ciertos síndromes culturalmente delimitados. La explicación al predominio de este tipo sanación, ligado al uso de fórmulas religiosas derivadas de la creencia en deidades cristianas, es que la comunidad ceheginera ha sido desde antaño una comarca extremadamente religiosa, relacionando, aún hoy en día, las enfermedades con creencias mágico-religiosas.

Entre esta variedad de praxis creenciales utilizadas por los ensalmadores-sanadores de Cehegín se pueden distinguir dos tipos básicos de ritual, los implicados en la transmisión del poder de sanación, y los utilizados propiamente para la sanación de los padecimientos. Partiendo de esta premisa, seguiremos la tradicional acepción de «rito de paso» de Van Gennep¹⁸⁰, que los considera como un conjunto específico de actividades que simbolizan y marcan la transición de un estado a otro en la vida de una persona. Y más concretamente centraremos la atención en la discriminación y replanteamiento hecha por Turner¹⁸¹ que discrimina entre «ritos cíclicos», ligados al ritmo del tiempo o los momentos del año, y que aquí aplicaremos a los rituales de transmisión de la gracia sanadora, objeto de este capítulo, y «ritos de crisis», realizados en circunstancias especiales para conjurar un peligro o para afrontar una situación anómala, y que aquí relacionaremos con los rituales de sanación o aflicción, que serán objeto del próximo capítulo.

Sin más divagaciones expongamos a continuación las principales características de los rituales cíclicos de transmisión del don, profundizando en aspectos como los momentos, los lugares, los protagonistas o las liturgias rituales de transmisión de estos.

Los momentos

Como acabamos de apuntar, los rituales de transmisión de la gracia sanadora en la comarca de Cehegín siguen los cánones de los

¹⁸⁰ Van Gennep, Arnold. (1969), *op cit.*

¹⁸¹ Turner, Victor. (1980), *op cit.*

ritos de paso cíclicos apuntados por Turner. En este sentido, la transmisión del don en este municipio solo se puede producir de forma cíclica y en unas fechas muy específicas, coincidiendo con los dos primeros días del triduo pascual, en concreto durante el jueves santo, día de la instauración de la eucaristía y el prendimiento de Jesús, y el viernes santo, día de la pasión de Cristo. El momento ideal referido por los informantes es el viernes santo entre las doce del mediodía y las tres de la tarde (de la sexta a la hora nona según la liturgia cristina de las horas), y nunca después de las tres de la tarde, ya que una vez muerto el Señor no se puede transmitir la gracia. De la misma manera se designan como «días muertos» los tres del triduo pascual, jueves, viernes y sábado santo, considerándose como los únicos días del año en los que no se pueden ejecutar rituales de sanación, crisis o aflicción, la explicación es la misma, que la gracia no puede fluir durante la pasión y muerte del Señor. Estos ritos de transmisión, en cuanto su naturaleza cíclica, ayudan a ordenar la experiencia de la vida social, a que el cosmos tenga una lógica cronológica que asegure la perpetuación social del grupo¹⁸².

Los lugares

El lugar elegido para la transmisión suele ser el domicilio de los ensalmadores, aunque en algunas ocasiones se puede seleccionar algún lugar de culto cristiano relevante, como el Santuario de la Esperanza (Calasparra) o el Cristo del Carrascalejo (Bullas), en estos casos la transmisión se suele realizar junto a los exvotos, es decir, junto a las ofrendas hechas a la divinidad por los fieles en cumplimiento de una promesa o en agradecimiento por un favor recibido.

En el caso de los datos empíricos recogidos en este texto se pudieron presenciar quince iniciaciones que incluyeron fórmulas para ocho padecimientos distintos, en catorce ocasiones la iniciación se produjo en la casa de los ensalmadores, en una ocasión

¹⁸² Leach, Edmund. (1978). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

en el Santuario de la Esperanza y en otra en el Cristo del Carrascalejo.



Imagen 15. A la izquierda casco antiguo de Cehegín, en el centro Santuario de la Esperanza, a la derecha exvotos en el Cristo del Carrascalejo. Autor: Claudia López (Casco antiguo de Cehegín), Baldomero de Maya (Santuario de la Esperanza y exvotos en el Cristo del Carrascalejo). Fuente: Wikipedia Commons (casco antiguo de Cehegín), Fotografías del archivo de la investigación (Santuario de la Esperanza y exvotos en el Cristo del Carrascalejo).

Los protagonistas

Los transmisores son personas reconocidas por la comunidad como sanadores, que en la zona del noroeste murciano reciben el nombre de ensalmadores, entendiéndose como tal a los poseedores de una supuesta gracia especial que utilizan oraciones, rezos y plegarias (ensalmos) como principal recurso terapéutico. La explicación del predominio de este tipo de sanador la encontramos en el carácter marcadamente folk y religioso de la comunidad ceheginera, que desde antaño liga ciertos procesos de enfermedad culturalmente delimitados a creencias mágico-religiosas. La cualidad especial o gracia curativa, de la que hacen hincapié los ensalmadores ante sus conciudadanos, para que estos depositen su confianza en ellos, se puede poseer por muy variopintas razones: el tener en la línea de filiación a un ancestro ensalmador famoso, nacer en un día señalado (generalmente los ligados a onomásticas de la Virgen, los santos o días señalados de la liturgia cristia-

na como el nacimiento de Jesús o el triduo pascual), ser el séptimo hijo de una familia de varones (el número siete está ligado a la divinidad en la tradición judeo-cristiana), tener un nacimiento velado (nacer con manto, es decir con la placenta pegada al cuerpo) o recibir la propiedad directamente de una deidad o santo cristiano. Sea como sea, en todos los casos la persona que lo recibe tiene que tener fe en ello. De esta manera la posesión de la gracia por parte del ensalmador se convierte en el elemento central para que los rituales creenciales sean eficaces, ya que la medicina popular es, por encima de todo, un medio de conexión y relación con lo sagrado que busca la reconstrucción del equilibrio y el sentido de la vida¹⁸³. Ante el caos, y el sinsentido de la enfermedad y la muerte, cobra capital importancia la mediación divina que restituye la anarquía y ayuda a conservar el mundo¹⁸⁴. En la comarca ceheginera la mayoría de los ensalmadores son mujeres (veinte frente a ocho en la muestra de esta investigación) que ejercen como amas de casa, mientras los hombres son trabajadores del campo muy ligados a la tierra, el folklore local y la transmisión de las tradiciones. A pesar de la preeminencia de mujeres persisten ciertos valores patriarcales compartidos por los que se piensa que los hombres tienen más fuerza a la hora de curar.

Los rituales de transmisión se suelen realizar sobre personas que se piensa que tienen gracia, al ser poseedoras de algunas de las características mencionadas anteriormente, aunque también se pueden realizar sobre personas que no cumplan estas condiciones, siempre que tengan una profunda fe en la eficacia de los ritos de sanación. Ya que se considera que las personas con fe poseen un «halo creencial» que predispone a que la gracia se dé en ellos. En esta línea, se hace mucho hincapié en el hecho de «creer sin ver», aquí encontramos una clara referencia al evangelio donde se narra la réplica de Cristo al incrédulo de Santo Tomas:

¹⁸³ González, José Luis. (1993), *op cit.*

¹⁸⁴ Berger, Adriana. (1991). Fascismo y religión en Rumania. *Estudios de Asia y África*, 26(2), 345-358.

“dichosos los que crean sin haber visto” (Juan, 20:29). Los ensalmadores se aseguran fehacientemente de que el iniciado cumple la característica de la fe, ya que existe la creencia arraigada de que si se revela el conocimiento a la persona inadecuada ellos pueden ser despojados de su gracia. Una misma persona puede ser iniciada varias veces, ya sea para recibir gracias sanadoras para padecimientos culturalmente delimitados distintos, o bien para reforzar su supuesta gracia. Existe la creencia general de que aquellos hombres que cumplen algunas de las características poseedoras de la gracia apuntadas anteriormente son los que reciben una mayor gracia curativa en los ritos de iniciación.

Las liturgias rituales

En cuanto a la transmisión del saber ancestral tiene un carácter iniciático, estando envuelto en cierto secretismo y clandestinidad que asegura su protección frente a los ojos del profano. El carácter hierático de la transmisión pone en evidencia lo apuntado por Eliade¹⁸⁵ al afirmar que lo sagrado no es un estadio de la historia sino un elemento de la estructura de la conciencia humana. La diatriba envuelta en palabras sagradas, en acciones rituales, en gestos simbólicos sistemáticos, que son cuidadosamente ordenados en un orden específico, sirve de acción invocadora de la deidad, de acceso al mundo místico del mito del que supuestamente emanará la transmisión del don sanador. Esta liturgia de transferencia de la gracia tiene en el contexto de Cehegín una estructura básica que se compone en todos los casos observados de cuatro pasos:

- La apertura del ritual se produce con la imposición de las manos o, en su defecto, cogiendo la mano del iniciado, este elemento es capital, ya que ha de existir una representación litúrgica de la forma en que la gracia es transmitida físicamente del ensalmador al iniciado, en este sentido, el vehículo es la energía emanada del iniciador a través de las manos.

¹⁸⁵ Eliade, Mircea. (1999a), *op cit.*

- En segundo lugar, el sanador revela el elemento capital y más secreto del ritual, la oración a aplicar según el padecimiento concreto. La oración es recitada por el iniciador de forma solemne, muy despacio, utilizando un «ritmo tempo» que se supone que da acceso al mito, a la deidad de la que procede la gracia sanadora. De esta manera, se produce, a través de la forma ritual, el acceso al mito o deidad del que procederá la gracia sanadora que, vehiculizada por el ensalmador, curará al afligido. El iniciado puede apuntar provisionalmente las oraciones en un papel, pero teniendo en cuenta que deberá ser destruido, o guardado en lugar secreto, tras su memorización.

- En tercer lugar, el iniciador e iniciado repiten las oraciones varias veces, a modo de mantra, siguiendo la velocidad y el «ritmo tempo» marcado por el ensalmador, el objetivo es facilitar al neófito el acceso al mundo de lo sagrado, al mito de la deidad del que procede la fuerza sanadora. Lo hierático del ritual, la repetición a modo de mantra de la oración y el seguimiento del «ritmo tempo» cubren de un halo de misterio y solemnidad el acto de transmisión.

- El cierre ritual se hace con el uso simbólico de la señal de la cruz, en este sentido se observaron dos variedades. En algunos casos se cierra la liturgia simplemente santiguándose, es decir haciendo la señal de la cruz de la frente al pecho y del hombro izquierdo y al hombro derecho mientras se dice: *“En el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo. Amén”*. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones, se cierra persignándose, es decir haciendo una pequeña cruz con el dedo pulgar en la frente, luego otra en la boca y finalmente otra en el pecho mientras se dice: *“Por la señal de la santa cruz, de nuestros enemigos, líbranos, Señor Dios nuestro”*, santiguándose a continuación según la fórmula explicada más arriba. El significado de persignarse según la liturgia cristiana es que cuando nos signamos la frente, pedimos a Dios que bendiga nuestra mente y nos libre de pensamientos y deseos indebidos, cuando nos signarnos la boca, pedimos que bendiga nuestros labios y nos ayude a evitar palabras

ociosas y cuando nos signarnos el pecho, pedimos que bendiga nuestro corazón y evite las malas acciones. En ambas fórmulas está presente el número tres en referencia a la Santísima Trinidad.

Una vez concluida la liturgia, y adquiridas las oraciones rituales de acceso a la deidad, se considera que el iniciado ha adquirido la gracia sanadora, ello implica que podrá realizar rituales de sanación, crisis o aflicción a partir del Domingo de Resurrección siguiente, ya que, como se ha comentado más arriba, se piensa que jueves, viernes y sábado santo son días muertos para la sanación.

Capítulo 7

Rituales de sanación, crisis o aflicción

Baldomero de Maya Sánchez

Los rituales de sanación religiosa de los ensalmadores de la comarca noroeste de la región de Murcia surgen en situaciones puntuales de contingencia o aflicción, como ya se ha comentado, su carácter no cíclico los hace ser considerados, según la teórica turnerniana, como rituales de crisis. Responden a situaciones incontrolables de enfermedad sirviendo de catalizadores activos allí donde no es posible el control absoluto de la situación. Se conforman a través de secuencias de actos estereotipados que comprenden gestos, palabras y objetos con el fin de influir en las fuerzas sobrenaturales, dando, más allá de su eficacia instrumental, un sentido simbólico a la angustia, el miedo o el dolor. Se enmarcan, pues, en el contexto de la medicina creencial donde personajes de nuestra vida cotidiana dicen entrar en contacto con lo dividido para actuar de mediadores con lo metafísico. Entendiendo mediación como la estructura apriorica construida por signos, costumbres, palabras, oraciones o gestos a través de los cuales lo santo deviene naturalmente revelado¹⁸⁶. En sus trances, la fuerza de la palabra, la creación del ambiente apropiado, los gestos rituales y la disposición del paciente son el recurso curativo que posee mayor fuerza, convirtiéndose casi en un procedimiento psicoterapéutico. Su carácter simbólico sirve para esta-

¹⁸⁶ Prat, Joan. (1983), *op cit.*

blecer penetrantes, duraderos y vigorosos estados de ánimo a través de la formulación de concepciones de orden general de la existencia que se revisten de tal efectividad que lo ocurrido parece de un realismo único¹⁸⁷. En este sentido su carácter comprometido, su elevado contenido simbólico y tradicional, en el que están presentes elementos místicos, los convierte en comportamientos verdaderamente relevantes¹⁸⁸. Los padecimientos que encuentran bálsamo a través de estas prácticas de sanación religiosa son muy variados en la comarca de Cehegín, albergando nueve síndromes culturales: aliacán, culebrina, verrugas, quebrantos (hernias), carne cortá, mal de la boca, mal de los ojos, herpes y mal de ojo.

Se trata de un conjunto heterogéneo de padecimientos para el que se desarrollan todo un arsenal de rituales distintos que en nuestro contexto llega a veintiocho. De todos los padecimientos el que tiene más presencia es el mal de ojo, apareciendo en sesenta de las ochenta sesiones de sanación observadas, con dieciséis modalidades de ritual distintas que practican los veintiocho ensalmadores contactados. En este sentido, hay que hacer notar que los ensalmadores del noroeste de la Región de Murcia suelen rezar el mal de ojo como rutina, aunque el motivo de consulta sea otra afección, en este sentido en treinta y nueve de las cincuenta y nueve sesiones donde la principal afección era otra se rezó también de forma complementaria el mal de ojo.

Después del “mal de ojo” otros padecimientos que también tienen bastante presencia son el aliacán, con trece sesiones, cinco rituales y diez ensalmadores que lo practican, la culebrina, con once sesiones, tres rituales y nueve ensalmadores, las verrugas, con diez sesiones, cuatro rituales y nueve sanadores, y la carne cortá, con nueve sesiones, dos rituales y ocho curanderos.

El resto de los padecimientos tiene una menor presencia, así el mal de los ojos presenta ocho sesiones, tres rituales y seis sanadores, el herpes, cuatro sesiones, dos rituales y dos ensalmado-

¹⁸⁷ Geertz Clifford. (1992a), *op cit.*

¹⁸⁸ Gluckman, Max. (1958), *op cit.*

res, y, por último, el mal de la boca y los quebrantos solo presentan tres y una sesión, con un ritual cada uno y tres y un ensalmador que lo practican respectivamente (Tabla 6).

Padecimientos	Número de sesiones observadas	Número de sanadores que lo practican	Número de rituales identificados
Mal de ojo	60	28	16
Aliacán	13	10	5
Culebrina	11	9	3
Verrugas	10	9	4
Carne cortá	9	8	2
Mal de los ojos	8	6	3
Herpes	4	2	2
Mal de la boca	3	3	1
Quebrantos	1	1	1

Tabla 6. Distribución de los padecimientos en función del número de rituales, de los sanadores que lo practican y del número de sesiones observadas. Fuente: Investigación empírica.

Aunque se trata de síndromes culturalmente delimitados que no son reconocidos por la teorética biomédica oficial, que los considera supersticiones sin base científica, hay que hacer notar que existe cierta analogía entre muchos de ellos y patologías biomédicas, así por ejemplo el aliacán se asocia con la depresión o ictericia, la culebrina con el herpes zoster, el mal de la boca con las aftas, el mal de los ojos con los orzuelos y la blefaritis, el herpes con la pitiriasis alba, la carne cortá con las contusiones o el quebranto con la hernia inguinal.

Pero más allá de los datos de prevalencia, o su correspondencia con diagnósticos biomédicos, lo que aquí nos interesa son las características y simbolismos de los rituales, expongamos a continuación cada uno de ellos.

Mal de ojo¹⁸⁹

Los ensalmadores de la comarca noroeste del levante español definen el mal de ojo como la presencia de una fuerza maléfica en la mirada que daña a quien es mirado (aojado). Se trata de una enfermedad universal que ya se puede testimoniar en la Grecia y Roma clásica bajo el nombre de «hechizamiento», o en la terminología del cristianismo incipiente, donde San Pablo la llamaba «fascinación»¹⁹⁰. En cuanto a las manifestaciones del cuadro los ensalmadores describen toda una serie de sintomatología que incluye fatiga, dolor de cabeza, vómitos, ojos tristes, debilidad, falta de apetito o malestar general. Se trata de un cuadro inespecífico en el que se aglutinan toda una serie de manifestaciones no explicables por la medicina empírica, y cuyo cajón de sastre sirve para etiquetar los estados disfuncionales no identificados por la ortodoxia clínica convencional¹⁹¹. Los sanadores nos hablan de la existencia de dos tipos de persona; los fuertes, que lo echan, y los débiles, que lo sufren, en ocasiones el emisor del mal puede no ser consciente de ello, e, incluso, puede utilizar estrategias como no mirar o pellizcar al aojado para evitar el daño que haya podido causar sin querer. Nuestros informadores afirman que el mal lo puede padecer personas, pero también animales o plantas, aunque lo más común es que aparezca en niños, y según ellos si no se trata puede causar incluso la muerte. Para su diagnóstico los ensalmadores utilizan un ritual diagnóstico también usado en otros contextos que se conoce como la prueba del aceite¹⁹², ésta

¹⁸⁹ Gran parte de los datos empíricos referidos al mal de ojo han sido publicados por los autores del texto en el siguiente artículo: De Maya Sánchez, Baldomero y Hernández Garre, José Manuel. (2023). Folklore y medicina tradicional. Rituales de sanación del “mal de ojo” en el municipio de Cehegín. *Cultura De Los Cuidados*, 27(65), 199 – 216.

¹⁹⁰ Castillo de Lucas, Antonio. (1958), *op cit*.

¹⁹¹ Gómez, Pedro. (1997), *op cit*.

¹⁹² Gallardo, Isabel. (1947). Medicina popular y supersticiosa. *Revista de Estudios Extremeños*, 30(1), 179-196.

Kuschick, Ingrid. (1995). *Medicina popular en España*. Madrid: Siglo XXI.

consiste en verter aceite en un tazón con agua que tiene que caer después de entrar en contacto con el afectado, si las gotas de aceite se disgregan se interpreta que el paciente está aojado, si por el contrario se unifican no padece la enfermedad. La mayoría de los curanderos distinguen dos situaciones según el mal de ojo se adquiriera estando de pie o sentado, cuando el paciente estaba sentado se establece un ritual rítmico que se prolonga durante nueve días hasta que remitan los síntomas, cuando estaba de pie se recomienda que tres ensalmadores distintos lo recen para más efectividad. Para prevenir el mal se prescribe el uso de amuletos como la cruz de Caravaca o los escapularios de la Virgen del Carmen o del corazón de Jesús.



Imagen 16. Escapularios de protección contra el mal de ojo. La Cruz de Caravaca, la Virgen del Carmen y el Corazón de Jesús. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

En cuanto al tratamiento solo puede ser administrado por el ensalmador, ya que se le supone receptáculo de una gracia especial que le permite servir de vehículo al poder sanador de la deidad. El tránsito del mal a través del sanador es representado mediante manifestaciones que son claramente escenografiadas, como garante de curación, y que incluyen escalofríos, bostezos u ojos llorosos. El cuanto a las liturgias de sanación se suelen realizar los viernes, por asociación con el día de la muerte de Cristo, salvo el

Viernes Santo que está reservado a rituales de transmisión del “don” . Pese a ello, en casos que se piensa que son de mayor gravedad o urgencia se puede rezar cualquier otro día, pero siempre bajo la creencia de que será menos efectivo. La presencia del enfermo es deseada, pero también se pueden realizar rituales de curación a modo de magia simpática en ausencia de éste, eso sí, se tendrá que contar con un cabello o prenda del arojado. Los rituales etnografiados en nuestro contexto son dieciséis, todos tienen en común su carácter eminentemente creencial, donde el uso de oraciones y simbolismos como instrumento de acceso a la deidad es la nota característica, ello junto con el uso de un «ritmo tempo» específico, y la sugestión derivada de la creencia de los ensalmados en su utilidad, crea el ambiente perfecto, casi sacro, en el que transcurren los rituales. A continuación se exponen los diez rituales más significativos.

Ritual 1:

Utensilios: Tazón blanco lleno de agua, candil con aceite.

Oración: *«En el huerto de José y María entré, y había doce trabajadores: tres regando, tres cavando, tres segando y tres el “mal de ojo” cortando. Divina Pastora que al monte (...) Santísima trinidad, tres lo habéis echado y tres lo hemos de quitar, el “mal de ojo” de (Nombre y apellidos)».*

Liturgia: Santiguarse tres veces y con el dedo corazón echar tres gotas de aceite de oliva simulando la cruz en el tazón del agua. Si el aceite se pierde o se expande tiene “mal de ojo” y si las gotas quedan condensadas no tiene o se le ha ido. Como vemos, es al mismo tiempo un ritual para diagnosticar y para tratar. El ritual se puede hacer tres veces al día.

Oración: para finalizar se reza un Padrenuestro, un Avemaría y un Credo.

Ritual 2:

Utensilios: Pelo del lado derecho del enfermo, ½ vaso de agua, un tapón de aceite de oliva.

Liturgia: El pelo se moja en el aceite y se expanden 3 gotas

en el agua. Si el aceite se pierde o se expande tiene “mal de ojo” y si las gotas quedan condensadas no tiene o se le ha ido. Después, santiguarse tres veces y decir (Nombre y apellidos del ensalmado).

Oración: *«En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, a (nombre y apellidos) córtale el “mal de ojo” . Cordero divino (...) quítale a este hijo el “mal de ojo” ».*

Se repite el ritual tres veces, tirando el agua cada vez a un lugar soleado y la última vez se deja.

Oración: se finaliza rezando un Credo.

Ritual 3:

Utensilios: Tazón blanco de agua, vaso pequeño con aceite de oliva

Liturgia: Santiguarse y se ponen tres gotas de aceite de oliva en el vaso y se recita el nombre y apellidos del ensalmado. Sobre el tazón de agua con las tres gotas de aceite se dice la siguiente oración:

Oración: *«Jesús»* (se dice a la vez que se simula una cruz)

Liturgia: así hasta diez veces, a continuación, se vuelve a realizar el mismo ritual haciendo la señal de la cruz de forma inversa desde la señal número diez hasta volver al uno. Así se repite 3 veces en el mismo vaso. Después Santiguarse y tirar.

Oración: para finalizar el ritual rezar un Padrenuestro y un Credo.

Ritual 4:

Utensilios: la mano del ensalmador.

Liturgia: Se reza haciendo la señal de la cruz sobre la palma de la mano izquierda del ensalmado. Antes de comenzar el ritual se da unas pasadas a la mano a utilizar.

Oración: *«Ante el Cristo que el mal sea visto. Muera el mal y viva Cristo, como lo manda nuestro señor Jesucristo. Si es por la tarde Salve a la Virgen del Carmen. (...) El “mal de ojo” que te he rezado, el santo que te lo haya echado, el*

santo que te lo haya quitado».

Se finaliza santiguándose y rezando el Credo.

Ritual 5:

Utensilios: tazón de agua, tazón de aceite de oliva.

Liturgia: Santiguarse tres veces y con el dedo corazón poner tres gotas de aceite de oliva en el vaso y decir el nombre del ensalmado, si las gotas se disgregan hay mal de ojo (Imagen 2).

Oración: *«Jesús, José y María pon tu mano que yo pondré la mía, tres te han puesto el mal, tres te lo han de quitar, que son las personas de la Santísima Trinidad. Si te lo hacen por la mañana que te lo quite Santa Ana, (···), si te lo hacen en los ojos que te lo quite San Alfonso (Nombre y apellidos del ensalmado). Muera el mal y viva Cristo que así lo manda nuestro Señor Jesucristo. Amén” ».*

Liturgia: Mientras se reza la fórmula se realiza la imposición de manos en el lugar indicado por ella.

Oración: Rezar tres Padrenuestros.

Liturgia: se repite seguidamente hasta tres veces.



Imagen 17. Ritual 5 de sanación del “mal de ojo” . Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

Ritual 6:

Utensilios: Vaso de agua, tapón de aceite de oliva.

Liturgia: Santiguarse y echar tres gotas en el agua con el dedo corazón.

Oración: *«Jesús, José y María (santiguarse) pon tu mano que yo pondré la mía. Ángel de Dios (santiguarse) tres te han puesto el mal, tres te lo han de quitar, que son las personas de la Santísima Trinidad. (Se esboza la cruz en el agua) Si te lo hacen por la mañana que te lo quite Santa Ana, (...), si te lo hacen en los ojos que te lo quite San Alfonso (Nombre y apellidos del ensalmado) Muera el mal y viva Cristo que así lo manda nuestro Señor Jesucristo».*

Liturgia: Mientras se reza la fórmula se realiza la imposición de manos en el lugar indicado por ella.

Oración: Se termina rezando tres Padrenuestros y un Credo.

Liturgia: El ritual se repite seguidamente hasta tres veces, en el último se deja el agua y no se tira. Finaliza el ritual santiguándose.

Ritual 7:

Utensilios: Tres tazones blancos con agua, un tapón de aceite de oliva.

Ritual: santiguarse.

Oración: *«En el nombre de la Santísima Trinidad (simulando la cruz sobre el agua, Nombre y apellidos del ensalmado) y un solo Dios verdadero (simulando la cruz sobre el agua) (...). En el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo. Amén».*

Se reza un Padrenuestro y un Credo.

Liturgia: para terminar, se santigua el ensalmador.

Ritual 8:

Utensilios: Vaso de agua, vasito de aceite de oliva.

Liturgia: Santiguarse y (nombre y apellidos del ensalmado).

Oración: *«Jesús, María»*

Liturgia: se realiza una vez sobre el agua la señal de la cruz y así hasta ocho veces y la partición de la cruz a la derecha. Después lo mismo pero la partición de la Cruz a la izquierda.

Oración: Un credo y se santigua el ensalmador. Se reza un Padrenuestro y se santigua el ensalmador. Amén.

Ritual 9:

Utensilios: tazón de loza blanco sin dibujos, medio lleno de agua. Un vasito pequeño con aceite de oliva. Una figura del niño Jesús.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose en presencia de una figura del niño Jesús, se vierten con el dedo unas gotas de aceite en el tazón de agua, si las gotas se disgregan hay mal de ojo, y se continúa con la siguiente oración.

Oración: *«A la viña de Dios entré, nueve ángeles me encontré, tres arando, tres podando y tres “mal de ojo” quitando. (Nombre y apellidos del paciente) Si te lo han hecho por la mañana que te lo quite Santa Ana. (...) Si te lo han hecho por la tarde, Jesús y su madre. Si te lo han hecho de noche, San Roque. Entre dos (el informante advierte que se refiere a los ojos) te lo han echado, tres te lo han de quitar, diciendo las palabras de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amen (Nombre y apellidos del enfermo)».*

Para finalizar se reza un Padrenuestro.

Liturgia en ausencia del paciente: le llevan el cabello de éste y se hace una cruz con el cabello y se reza sobre él. En este caso el final del rito es santiguarse nueve veces.

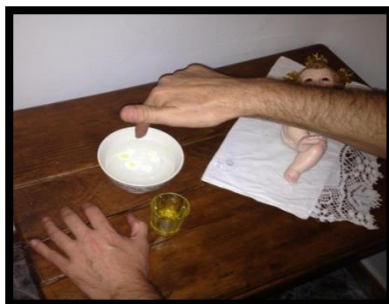


Imagen 18. Ritual 9 de sanación del “mal de ojo” . Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

Ritual 10:

Utensilios: un vaso de agua, un tapón con aceite de oliva.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose y continúa con la

siguiente la oración.

Oración: «*Jesús, José y María, (...) Dos te han causado el mal (en referencia a los dos ojos) y tres te lo han de quitar, que son las tres personas de la Santísima Trinidad, padre, Hijo y Espíritu Santo. Si antes hubiera nacido Cristo este mal no hubiéramos visto, (...). Este (Niño/a, Hombre o mujer) tiene el mal (enumera dónde) y en todas las zonas del cuerpo, tenga o no tenga que sea curado en nombre de las tres personas de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo*».

A continuación, se reza el Padrenuestro, el Avemaría y el Gloria.

Liturgia: se termina el ritual santiguándose.

El uso de oraciones de inspiración católica, como medio de introducción al espacio sagrado, junto con la reiteración de símbolos como la señal de la cruz, el aceite, el agua o el uso repetitivo del número tres, símbolo de la Santísima Trinidad, vertebran la mayoría de los rituales de sanación del “mal de ojo” en nuestro contexto. Se trata de rituales de sanación que también se puede encontrar en contextos cercanos como el Valle de Ricote, donde también se testimonia el uso de escapularios protectores, de rituales diagnósticos del aceite, así como la presencia de liturgias curativas creenciales basadas en la repetición de oraciones de base católica que invocan a la Santísima Trinidad y hacen uso simbólico del tres¹⁹³. En otros lugares como Albox (Almería) se usan escapularios de la Virgen, patas de conejo, ajos, o la cruz de Caravaca como medio de protección, en Castaras, Hajar y Gábia Grande (Granada) se sana imponiendo las manos y rezando oraciones de invocación católica, en Motril (Granada) se pone aceite en el vientre del aojado mientras se rezan oraciones, en Salobreña (Granada) se reza mientras se imponen las manos y se da a tomar una mezcla de limón, agua y azúcar¹⁹⁴. En otros lugares más distantes como en Guadiana del Caudillo (Extremadura)

¹⁹³ Ríos, Ángel. (2002), *op cit.*

¹⁹⁴ Gómez, Pedro. (1997), *op cit.*

se realiza el diagnóstico del aceite usando oraciones de invocación a Cristo, la Virgen y la Santísima Trinidad¹⁹⁵. También hay constancia de otros remedios muy variados, que no hemos podido documentar en nuestro contexto, como el quemar la camisa del niño y que éste se tome las cenizas en un caldo, colocar una planta al niño y después arrojarla al tejado, cuando se seca se supone que el niño ha curado, o ahumar al enfermo con plantas medicinales, tres hojas de olivo, hierbabuena, tres granos de sal y tres gotas de aceite¹⁹⁶.

Aliacán (depresión, ictericia)

Los informantes describen el aliacán como un cuadro que afecta al hígado produciendo color pálido y ojos amarillentos, y que se caracteriza fundamentalmente por la presencia de tristeza, desgana, desasosiego e ira. La palabra proviene etimológicamente del árabe, de «al-yarcán» que significa «ictericia». El cuadro se puede presentar tanto en niños o adolescentes como en adultos y ancianos, y cuando ello acontece se dice que están «alicaídos» o que presentan «añoranza». Este síndrome cultural puede presentar diferentes severidades y afecciones que se evidencian a través de un ritual diagnóstico en el que trozos de tela de diferentes colores – blanco, amarillo, rojo, negro- son sumergidos en agua. El color del trozo de tela que se sumerge en el agua determina el tipo de afección, blanco (defensas o anemia), amarillo (hígado), rojo (sangre), negro (una mezcla de todo). De la misma manera la gravedad del cuadro será mayor cuanto más intenso sea el color del trapo sumergido, siendo el blanco el cuadro más leve y el negro el más grave. La plasmación simbólica del ritual tiene un carácter repetitivo y estático, cuya eficacia se atribuye a factores creenciales de carácter extraempírico¹⁹⁷. Las características de la

¹⁹⁵ Vallejo, José Ramón; Peral, Diego y Carrasco, María Consuelo. (2008), *op cit.*

¹⁹⁶ Kuschick, Ingrid. (1995), *op cit.*

¹⁹⁷ Cazeneuve, Jean. (1958), *op cit.*

afección y los rituales diagnósticos se asemejan a los apuntes etnográficos de Julio Caro Baroja sobre las prácticas de sanación religiosa recogidas en la región de Murcia en los años cincuenta¹⁹⁸, por lo que se constata una tradición sanadora que ha permanecido inalterable durante los últimos sesenta años. Pero su entidad se puede rastrear mucho más allá, apareciendo ya en el «Diccionario de Autoridades» de la Real Academia de la Lengua Castellana en su tomo I en el año 1727 bajo la acepción:

“Nombre con que se conoce en el Reino de Murcia a la enfermedad llamada tiricia. Palmireno la llama Aliacrán; pero es más propio escribir y pronunciar Aliacán, por ser voz árabe, que es en aquella lengua Iaracán, que significa ictericia, ò tiricia, como se dice vulgarmente” . En cuanto a los rituales se han identificado en nuestro contexto cinco modalidades o tipologías distintas:

Ritual 1:

Utensilios: Tazón blanco lleno de agua, tijeras y cuatro trozos de fieltro de diferentes colores: blanco, amarillo, rojo y negro.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose. A continuación, se pronuncia la siguiente oración.

Oración: *«Aliacán cuando vas por el monte Calvario ¿A dónde vas a meterte? En el cuerpo de (nombre y apellidos del ensalmado) pero no te meterás porque te cortaré (corta tres pequeños triángulos de fieltro blanco y los echan al tazón con agua) pies, manos pico y alas»*. Y se santigua el ensalmador

Liturgia: Se repite la oración y el ritual cuatro veces que corresponden a los cuatro colores, a la vez que se va cortando un trocito de fieltro de cada color y se echa al vaso de agua. A continuación, se cogen las tijeras y se ponen cruzadas sobre el tazón. Para terminar, se reza un Padrenuestro y un Credo y se acaba el ritual santiguándose.

Interpretación: Si alguno, varios o todos los fieltros se hun-

¹⁹⁸ Caro, Julio. (1984). *Apuntes murcianos. Un diario de viaje por España, 1950*. Murcia: Universidad de Murcia

den en el agua es que se padece el mal, la gravedad dependerá de la intensidad del color del fieltro que se hay hundido, siendo el cuadro más grave si se hunde el negro y más leve si se hunde el blanco.



Imagen 19. Ritual 1 de sanación del Aliacán. Autor: Baldo-
mero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investi-
gación

Ritual 2:

Utensilios: tazón blanco lleno de agua, tijeras, fieltro de diferentes colores: blanco, rojo y negro.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose. A continuación, se reza la siguiente oración.

Oración: *«El Aliacán fue visto antes que naciera Cristo, muera el Aliacán y viva Cristo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El Aliacán voy a cortar y por la cabeza voy a empezar».*

Liturgia: Se repite la oración tres veces y cada una de ellas se corta un trocito de fieltro de cada color en forma cuadrada. Para terminar, se rezan tres Padrenuestros, tres Avemarías y un Credo.

Interpretación: si los fieltros se hunden en el agua es que la persona padece el mal, el cuadro será más grave cuanto más intenso sea el color (blanco, rojo, negro).

Ritual 3:

Utensilios: vaso blanco lleno de agua, tijeras, fieltro de varios colores: blanco, amarillo, rojo y negro.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose. A continuación, se reza la siguiente oración.

Oración: *«Por los montes de Egipto iba el Señor y San Pedro y se encontraron con el Aliacán y le dice San Pedro: ¿Dónde vas Aliacán? Y el Aliacán le responde: voy a meterme en el cuerpo de (Nombre y apellidos del ensalmado) pues no te meterás porque te cortaré las alas y los pies».*

Liturgia: Se cortan los trozos alternativamente con forma cuadrada mientras se reza la siguiente oración.

Oración: *«Virgen María con tu mano y no con la mía (se corta trozo blanco); Virgen María con tu mano y no con la mía (se corta trozo amarillo); Virgen María con tu mano y no con la mía (se corta trozo rojo); Virgen María con tu mano y no con la mía (se corta trozo negro)».*

Liturgia: finalmente, se reza un Padrenuestro, un Avemaría y un Credo, para terminar, santiguándose.

Interpretación: la enfermedad se padece si se hunden los fieltros determinando la gravedad la intensidad del color del fieltro o fieltros que se hunden. Los colores se ligán con diferentes afecciones, si se hunde el blanco es un problema de anemia, si se hunde el amarillo de hígado, si se hunde el rojo de sangre y se hunde el negro una mezcla de todos.

Ritual 4:

Utensilios: tazón blanco lleno de agua, tijeras, fieltros de diferentes colores: blanco, amarillo y rojo y negro.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose. A continuación, se reza la siguiente oración.

Oración: *«Caminaba el señor por el monte Calvario en hábito blanco se encontró con el Aliacán y le pregunto: ¿Dónde vas Aliacán?, voy a meterme en el cuerpo (nombre y apellidos del ensalmado) pues no te meterás, pues te cortaré pico (se echa dentro del tazón con agua un trozo de fieltro de uno de los colores), uñas (se echa otro fieltro de color distinto en el tazón), pata (se echa fieltro de otro color distinto) y alas (se termina echando el fieltro del color que falta)».*

Liturgia: Se repite tres veces hasta echar doce trozos de fieltro con forma de triángulo.

Liturgia: finalmente, se reza un Padrenuestro y un Credo, para terminar, santiguándose.

Interpretación: La enfermedad se padece si se hunden los fieltros determinando la gravedad la intensidad del color del fieltro o fieltros que se hunden. En este caso también se ligan los colores a distintas afecciones, si se hunde el blanco es un problema de defensas, si se hunde el amarillo es un problema del hígado, si se hunde el rojo es un problema de la sangre y se hunde el negro es una mezcla de todos.

Ritual 5:

Utensilios: vaso blanco lleno de agua, tijeras, fieltros de diferentes colores: blanco, amarillo, rojo y negro, carne de cordero.

Liturgia: El ritual comienza santiguándose tres veces delante del vaso. A continuación, se reza la siguiente oración.

Oración: *«Cuando vayas al huerto de Josefát, te encontraras al Aliacán y te dirá ¿Dónde vas? El contestará al cuerpo de (nombre y apellidos del ensalmado) vuélvete patrás porque te cortaré las alas y el pico».*

Liturgia: Se repite tres veces vertiendo al agua cuatro trozos de fieltro, uno de cada color. Mientras se realiza el ritual se cuece carne de cordero que una vez terminado el ritual se dará a un perro. Hay que señalar que el cordero representa en la liturgia cristiana a Cristo que se entrega por nosotros para la redención de los pecados.

Liturgia: para terminar, se rezan tres Padrenuestros, tres Avemarías y un Credo.

Interpretación: La enfermedad se padece si se hunden los fieltros determinando la gravedad la intensidad del color del fieltro o fieltros que se hunden.

Los diferentes rituales parecen pequeñas modificaciones de una forma ritual ancestral y bastante homogénea, en este sentido todos utilizan agua, tijeras y trozos de fieltro de diferentes colores

e intensidades, todos recurren a oraciones mientras vierten trozos de fieltro al agua, todos comienzan el ritual santiguándose y lo cierran con oraciones cristianas como el Padrenuestro, el Ave-maría o el Credo. En la mayoría de ellos se recurre al uso de repeticiones rituales ligadas normalmente al número tres, número asociado en la teología cristiana a la Santísima trinidad. Pero quizás uno de los elementos más idiosincráticos del ritual es el uso de las tijeras y la simbolización o conexión entre el corte de los fieltros y el corte de partes simbólicas del Aliacán representadas en forma de ave (pico, patas, alas).

El ritual coincide también con los usos de sanación creenciales de otras comarcas cercanas, como es el caso del Valle de Ricote, donde también se puede testimoniar la presencia de rituales terapéuticos contra el Aliacán. En estos contextos el primer remedio es la prevención mediante una docena de ajos pelados colgados al cuello que eliminarán el mal. Cuando no se puede evitar, se realiza un ritual muy parecido al de nuestro contexto, rezando una oración mientras se dejan caer tres pedazos de tela blanca, amarilla y negra a un vaso de agua, si quedan flotando, la persona está sana, si se hunde el amarillo la enfermedad es de hígado, si es de cualquier otro color el problema es de depresión. El rito se repite cuantas veces sea necesario, siendo los mejores días los martes y viernes, días en que se rezan los misterios dolorosos del rosario, misterios donde se contempla la pasión y muerte de Cristo¹⁹⁹.

Culebrina (herpes zoster)

El síndrome es descrito por los ensalmadores como una sucesión de muchos herpes en cadena que al extenderse dibujan como una especie de culebra. La erupción tiene dos orígenes, cabeza y cola, de manera que la tradición dice que si llegan a encontrarse pueden producir la muerte. En este sentido, los ensalmadores distinguen dos tipos, las culebrinas machos y las hembras, las úl-

¹⁹⁹ Ríos, A. (2002), *op cit.*

timas resultarían más complicadas de curar al delimitar focos secundarios debido a su reproducción. Se observa aquí un doble sentido, el de la perpetuación de valores patriarcales que ligán lo femenino con la enfermedad, de Eva vino el pecado original, y la asociación del mundo de la mujer con la reproducción y la fecundidad. Según refieren los informantes las manifestaciones suele ser externas, aunque también se dan cuadros internos que se manifiestan con sintomatología febril e infecciosa. Los informadores afirman que la causa puede ser debida al paso de una serpiente sobre la camisa o camiseta del paciente al dejarla éste olvidada en el suelo. El cuadro coincide con las tradiciones folklóricas de medicina tradicional de otros contextos cercanos como es el caso de Granada, Jaén, Málaga²⁰⁰ o Extremadura²⁰¹ donde también se describe el cuadro y su etiología de esta manera, atribuyéndole, por ejemplo, en Formes (Granada), una mayor gravedad a la forma masculina de la enfermedad²⁰². Pero esta realidad no es algo exclusivo del levante español, sino que, incluso en contextos muy lejanos, como es el caso de Argentina, también se describe un cuadro exantemático donde si cola y cabeza se unen puede ser irremediamente fatal, atribuyendo su origen a causas similares²⁰³. En cuanto a los ritos de curación en nuestro contexto se pudieron recopilar tres tipologías distintas de ritual:

Ritual 1:

Utensilios: manteca de cerdo, polvos de talco, tinta china, limón y pólvora.

²⁰⁰ Gómez, Pedro. (1997), *op cit.*

²⁰¹ Gallardo, Isabel. (1947), *op cit.*

Castillo, A. (1958), *op cit.*

²⁰² Gómez, Pedro. (1997), *op cit.*

²⁰³ Ambrosetti, Juan Bautista. (1917). *Supersticiones y Leyendas. Región Misionera, Valles Calchaquies, Las Pampas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.

Saubidet, Tito. (1943). *Vocabulario y refranero criollo*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft.

Liturgia: Se aplica un emplaste realizado con manteca de cerdo y polvos de talco o un ungüento compuesto de tinta china, limón y pólvora mientras se realiza la siguiente oración

Oración: *«En el nombre del Padre, hijo y la Santísima Trinidad. Tres niñas hay en Belén, una cose, otra hila y la pinchará la culebrina de (nombre del paciente)».*

Liturgia: Se finaliza rezando tres veces un Padrenuestros, un Avemaría, un Gloria y un Credo.



Imagen 20. Ritual 1 de sanación de la culebrina. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

Ritual 2:

Utensilios: No se precisan.

Liturgia: Observando la afección se pronuncia la siguiente frase.

Oración: *«Maldito sea el can».*

Liturgia: A continuación, se escupe sobre la culebrina y se reza un Padrenuestro. Se continúa diciendo.

Oración: *«Bendito sea el nombre de Jesucristo»*

Liturgia: Al mismo tiempo se hace una cruz en el centro del herpes que se siguen de otras a lo largo del trayecto de este. Para finalizar se reza un Padrenuestro, un Avemaría y un Credo y se dice Amén.

El ensalmador afirma que solo se debe rezar una vez por sesión porque si se reza más veces la culebrina se “enrabie-ta” y produce mucho más dolor.

Ritual 3:

Utensilios: No se precisan.

Liturgia: Se repite tres veces la siguiente oración.

Oración: *«Bendito y alabado sea el nombre de Jesucristo. La hija de la vieja Regina fue a lavar y le dijo, madre, que es esto que al cuerpo sale. Hija, la culebrilla de usagre. Y con que esto se quita. Con ceniza de blanco sarmiento y manteca sin sal».*

Liturgia: A continuación, se reza un Padrenuestro y un Ave-maría. El ritual se repite hasta nueve veces. Y finaliza haciendo cruces con el dedo pulgar sobre la culebrina a la vez que se dice.

Oración: *«Culebra fea, “curá” se le “quea” »*

Observamos aquí dos tipos de rituales, el primero que combina los recursos creenciales de sanación, focalizados en el rezo de ensalmos, con la curandería tradicional que aplica remedios naturales como la manteca de cerdo o la tinta china, y el segundo y tercero que tienen un carácter más creencial, si bien en el segundo también se utiliza la saliva como remedio terapéutico. Los rituales tienen en común el uso de oraciones religiosas que invocan a deidades cristianas como Jesucristo o la Santísima Trinidad, combinadas con la repetición de fórmulas laicas o la aplicación de emplastos medicinales. En este sentido se observa cierta analogía con las tradiciones de otros contextos próximos, así por ejemplo en Padul y Almanjayar (Granada) se recurre al uso de la saliva (ritual 2) y las oraciones, en Huétor Tajar (Granada) al ungüento con manteca de cerdo y talquistina (ritual 1), en Iznalloz (Granada) al ungüento con pólvora negra y limón (ritual 1), en Láchar (Granada) al emplasto con limón, tinta china y pólvora (ritual 1), en Orgiva (Granada) al uso de ceniza, en Santa Fe (Granada) curiosamente se utiliza idéntica oración que en el ritual 1, en Vélez Málaga (Málaga) se hecha pólvora y limón (ritual 1) y en Torredonjimeno (Jaén) se reza mientras se toca la culebrina²⁰⁴. En otros contextos más lejanos, como por ejemplo

²⁰⁴ Gómez, Pedro. (1997), *op cit.*

en Argentina, también se utiliza una combinación de medicina creencial y técnicas sanadoras curanderiles, aplicando tinta china sobre las pústulas de la cola mientras se dice «*Jesús, María y José*» y repitiendo la oración de forma invertida «*José, María y Jesús*» sobre el extremo opuesto, la cabeza del herpes. Pero también se pueden observar otros remedios diferentes como frotar la barriga de un sapo en sentido opuesto al proceso de la erupción, bajo la creencia de que el sapo absorberá el veneno de la culebrina produciendo la sanación²⁰⁵. Se observa aquí la función social del rito que media como transmisor de una generación a otra de los sentimientos patrimonio del folklore tradicional, derivándose de su análisis la comprensión de las creencias religiosas de las que, a su vez, devienen²⁰⁶.

Verrugas

Los sanadores del municipio de Cehégín afirman que se trata de un padecimiento bastante común y de fácil identificación, ya que las lesiones sobresalen claramente de la piel. En nuestro contexto los remedios referidos para su sanación son muy variopintos, albergando praxis tan dispares como la utilización de plantas, el uso de la saliva o la utilización de sapos.

Ritual 1:

Utensilios: un tallo de junco.

Liturgia: Se comienza recitando la siguiente oración.

Oración: «*En el nombre del Padre, hijo y la Santísima Trinidad a (nombre del paciente) las verrugas quitarás*».

Liturgia: Con el dedo pulgar se van haciendo cruces en cada verruga y recitando cada vez la oración anterior. También se puede hacer el mismo ritual haciendo tantos nudos en un tallo de junco como verrugas y pasar éste por cada verruga recitando la oración. Después se ha de dejar caer en un río sin mirar atrás.

²⁰⁵ Ambrosetti, J. B. (1917), *op cit.*

²⁰⁶ Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1986), *op cit.*

Ritual 2:

Utensilios: hojas de olivo.

Liturgia: Se comienza recitando la siguiente oración.

Oración: «*Verruga, verruguilla, verruga “patrás” , si no es otra cosa*».

Liturgia: A continuación, se rezan tres Padrenuestros y con hojas de oliva se hace una cruz en el suelo y se avanza unos pasos, se vuelve a hacer otra cruz y se vuelve a avanzar, así hasta nueve veces, marcándose finalmente sin mirar hacia atrás.

Ritual 3:

Utensilios: sapo.

Liturgia: Se coge un sapo y se le sitúa sobre una piedra lisa al sol, sobre éste se pone otra piedra y tapándolo, para no ser atacado por otros animales, se le sitúan piedras alrededor y se recita la siguiente oración.

Oración: «*Sapo, sapillo, sapete mientras escapas purifica las verrugas de este sirviente (nombre del paciente)*».

Liturgia: A continuación, se rezan tres Padrenuestros y el ensalmador se marcha sin mirar atrás.

Ritual 4:

Utensilios: una hebra de esparto.

Liturgia: Se inicia el ritual santiguándose el ensalmador. A continuación, coge la hebra de esparto y hace tantos nudos como verrugas, chupa con saliva cada uno de los nudos y pasa cada nudo por cada una de las verrugas, después la hebra se tira a una charca de agua estancada. Finalmente, tanto ensalmador como ensalmado se van sin mirar a tras santiguándose tres veces.

Como se puede observar los rituales tienen también ciertos elementos comunes como son el uso de oraciones cristianas, el símbolo de la cruz, el uso de elementos de transmisión como los tallos de junco, el olivo o los sapos, o el hecho de dar la espalda al final del ritual y no mirar atrás, bajo la creencia de que la mirada puede reproducir otra vez el padecimiento. Se trata de un aborda-

je que incluye elementos creenciales, símbolos y remedios materiales como el uso de la saliva, los sapos, los juncos u hojas de olivo²⁰⁷. El padecimiento también aparece reflejado en contextos próximos como el valle de Ricote (Murcia) donde se dan variantes a los rituales de nuestro contexto, así por ejemplo se usa la mucosidad segregada por un caracol para curar el mal, o se cogen tantas hojas tiernas de granado en el momento de florecer como verrugas tenga el afectado, colocándolas bajo una piedra en lugar donde no pases hasta que se sequen con la creencia de que conforme se sequen se irán retirando las verrugas²⁰⁸. En otros contextos próximos como en Albox (Almería) se recurre también al rezo de ensalmos y a la aplicación de saliva del sanador en ayunas, en Huétor Tajar (Granada) al tratamiento con aceite y agua, en Arroyo de la Miel (Málaga) a frotarlas con clara de huevo y dientes de ajo, y en Torredonjimeno (Jaén) al uso de cruces y ensalmos²⁰⁹. En otros lugares del territorio español también abundan los remedios, así por ejemplo en Asturias se echan granos de sal a la lumbre, se tiran garbanzos a un pozo o se rezan²¹⁰, en El Bierzo se aplica sangre menstrual de una mujer virgen sin que ésta se entere²¹¹ y en Canarias se usan tanto granos de sal como verrugas que se guardan en un paquete, dejándolos en una encrucijada de caminos bajo la creencia de que quién los encuentre se llevará las verrugas²¹². En Extremadura abundan remedios tales como el uso de saliva en ayunas, el tirar una mezcla de sal, garbanzos y hojas de encima con tantas agallas como verrugas (La Roca de la Sierra), echar granos de sal a la lumbre,

²⁰⁷ Gómez, Pedro. (1997), *op cit.*

²⁰⁸ Ríos, A. (2002), *op cit.*

²⁰⁹ Gómez, Pedro. (1997), *op cit.*

Castillo, A. (1958), *op cit.*

²¹⁰ Junceda, Enrique. (1987). *Medicina popular en Asturias*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos del CSI.

²¹¹ Fernández, María Dolores y Breaux, Jhon. (1998), *op cit.*

Castillo, A. (1958), *op cit.*

²¹² Pérez, José. (2007), *op cit.*

rezar las verrugas, tirar garbanzos a un pozo mientras se reza, ir a un sitio por donde no se pasaría jamás, tirar hojas de encina a un sitio por donde no se pasará jamás, refregar ajo sobre las verrugas a la vez que se reza (Guadiana del Caudillo), enterrar tocino y no volver a pasar por ese sitio (Montijo), tirar habas y no pasar más por ese lugar (Fuente del Maestre), tirar tantas hojas de encina como verrugas (Fuenlabrada de los Montes), refregar ajo sobre las verrugas a la vez que se reza, poner hojas de encina bajo una piedra y no volver a pasar por ese sitio o enterrar tantas hojas de oliva como verrugas se tengan (Jerez de los Caballeros)²¹³. Como podemos observar en todos los contextos persisten elementos comunes como la transmisión del mal, el uso de oraciones y la evitación de mirar o pasar por lugares donde se supone que se ha transmitido el mal para evitar la contaminación.

Carne cortá (contusión)

Los ensalmadores consultados llaman carne cortá o tullida al despegamiento total o parcial de la carne del hueso como consecuencia de un traumatismo. El principal síntoma que presentan los enfermos es dolor agudo, y para que la carne vuelva a su sitio hay que recurrir a rituales y ensalmos que canalicen esa energía a través del ensalmador a la atmosfera, mientras éste manifiesta síntomas como bostezos u ojos llorosos. En nuestro contexto hemos recogido dos variantes de ritual en los que no es imprescindible que el afectado esté presente, sino que puede bastar con nombrar su nombre y apellidos.

Ritual 1:

Utensilios: sartén, vaso con agua, vaso y tijeras.

Liturgia: Se pone en el fuego una sartén, en ella se vierte un vaso de agua, este vaso se pone sobre el agua de la sartén boca abajo y encima unas tijeras abiertas en forma de cruz (Figura 6). A continuación, se reza la siguiente oración.

²¹³ Vallejo, José Ramón; Peral, Diego y Carrasco, María Consuelo. (2008), *op cit.*

Oración: *«A la viña de Dios entré, nueve ángeles me encontré, tres podando, tres labrando, tres Carne Cortá curando.» Si tiene Carne Cortá (Nombre del paciente) en (zona afectada) en el nombre de la Santísima Trinidad que se cure este mal».*

Liturgia: En el momento en que se nombra al paciente se hacen cruces con la mano abierta sobre las tijeras simulando una bendición Papal. Finalmente se apaga el fuego y se vierte sobre el tazón el agua sobrante, según sea el agua que quede la afección será de mayor o menor importancia.



Imagen 21. Ritual 1 de sanación de la carne cortá. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

Ritual 2:

Utensilios: no se precisan.

Momento: se reza por la mañana y por la tarde siempre en un día de número impar.

Liturgia: Mientras el ensalmador hace cruces al paciente en la frente, cabeza, manos y costado se pronuncia la siguiente oración.

Oración: *«Sea por siempre bendito y alabado el Santísimo Sacramento del altar, la reina de los ángeles, María Santísima concebida sin pecado original. Tu primer instante nuestro ser natural. Amén (Nombre del paciente) bardao/a de Carne Cortá. Tres cortando, tres orando y tres Carne Cortá curando, rodeando a un solo Dios».*

Liturgia: se finaliza rezando tres Padrenuestros y tres Ave-

marías.

En los rituales destacan algunos elementos simbólicos como el uso reiterado de la señal de la cruz (pasión de Cristo), del tres (Santísima Trinidad), o la utilización del ensalmador, el fuego y el agua como elementos canalizadores del mal. Rituales idénticos se pueden observar en contextos próximos como Vélez Rubio (Almería), Nerpio (Albacete) o en Chercos Viejo (Almería), con la variante en este último de la oración: *“(nombre del paciente) esta ‘carne cortá’ te voy a rezar. Si tienes la carne cortá te voy a rezar. Si tienes la carne cortá que se vuelva a su lugar (el agua)”*. En otros lugares de Almería como Hortichuelas, Serón, Bocas de Oria o Mojacar se utilizan otros remedios como aplicar sobre la zona dolorida romero mascado con sal y paños de vinagre mientras se reza: *“En las viñas de Adán tres ángeles la cuidaban. Tres cavan y tres ladraban, y los tres carne cortaban. Santísima trinidad si es cane cortá que vuelva a su lugar”*²¹⁴.

Mal de los ojos (orzuelos, blefaritis)

Los informantes referían como “mal de los ojos” a una especie de granos o vejigas que salen en los ojos, éstos pueden tener diferentes formas y localizaciones produciendo molestias en la visión de los afectados. Se identificaron tres rituales distintos.

Ritual 1:

Utensilios: nueve ovillos de lana.

Liturgia: El ensalmador se sienta y deposita nueve ovillos en su halda. A continuación, se santigua y dice la siguiente oración.

Oración: *«La Virgen está sentada en su aposento, con nueve ovillos de lana en el halda, tres urde, tres trama y tres quita*

²¹⁴ García, Isabel María. (2000), *op cit.*

García, José Antonio. (2005). *La medicina popular en Almería. Ensayo de Antropología Cultural*. Madrid: Editorial Lulu.

granizos, nubes y vejigas de los ojos de tu cara. En el nombre de (Nombre del paciente). En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén».

Liturgia: El ritual se repite nueve veces, y cada una de ellas se hace una cruz sobre la afección del ojo con un ovillo nuevo.

Ritual 2:

Utensilios: nueve granos de maíz, tazón casi lleno de agua.

Liturgia: El ritual se inicia santiguándose. A continuación, el ensalmador coge un grano de maíz y hace cruces sobre el ojo del enfermo mientras dice la siguiente oración.

Oración: *«La virgen está sentada en su trono con tres madejas de lana, con una teje, con otra trama y con la otra cura los ojitos de tu cara».*

Liturgia: Seguidamente echa el grano de maíz en el tazón casi lleno de agua que se ha hervido previamente, si al grano se pegan las burbujas de la ebullición es que el mal está muy arraigado y supondrá que hay que realizar el ritual tres veces al día durante tres días. Para terminar, se reza un Credo.

Ritual 3:

Utensilios: no se precisan.

Liturgia: El ritual se inicia con la siguiente oración.

Oración: *«Nueve ovillos de lana tiene la Virgen en el halda, nueve que urde, nueve que trama, nueve quitan las vejigas de los ojos de tu cara. Sean pintas, sean nubes, granizos, ulceras, sean cataratas, rifas o verrugas, sea ceguera o sea el mal que quiera. Virgen Santa que no sea mi mano la que las quite sino la tuya alzada” . (Nombre del paciente)».*

Liturgia: La oración se repite nueve veces seguidas en cada ocasión de un Padrenuestro y un Avemaría. Para terminar, se rezan tres Padrenuestros, tres Avemarías y un Credo, y se concluye con la siguiente jaculatoria en voz alta.

Oración: *«Dios te libre».*

En estos rituales destaca el uso simbólico del nueve, tres veces

tres en referencia a la Santísima Trinidad. Nueve que se simboliza en las liturgias y en las oraciones con ovillos de lana, en este sentido es curioso como en el ritual dos se sustituyen por granos de maíz, a pesar de que la oración sigue haciendo referencia a madejas de lana. Estos rituales de carácter creencial no coinciden con los usos folk encontrados en otros contextos, así por ejemplo en el Valle de Ricote se utiliza para la cura de los orzuelos la frotación del ojo con una llave hueca o una mosca muerta²¹⁵, y en otros lugares como Fuente Maestre (Extremadura) o, sobre todo, en localidades del País Vasco como Laburdi, Vizcaya y Olaeta (Álava) se aplica leche materna a las lesiones oculares²¹⁶.

Herpes (empeine o ptiriasis alba)

Los sanadores lo diferencian de la culebrina o herpes zoster, lo relatan como la presencia de sequedad, escamas y palidez en la cara u otras zonas corporales. Recogimos dos rituales distintos de sanación.

Ritual 1:

Utensilios: pluma de pavo negro, tinta china o alcohol.

Liturgia: el ritual comienza santiguándose. Seguidamente se aplica la tinta o el alcohol con la pluma de pavo negro desde un extremo de origen hasta el otro con la mano izquierda mientras se dice la siguiente oración.

Oración: *«Buenas tardes (si es por la mañana) buenos días (si es por la tarde) Herpes Imperial los pasos que das delante se te vuelvan atrás».*

Liturgia: A continuación se hacen cruces con tinta china sobre la erupción mientras se recita la siguiente oración.

Oración: *«Divino Cordero que al mundo viniste, quita el*

²¹⁵ Ríos, A. (2002), *op cit.*

²¹⁶ Vallejo, José Ramón; Peral, Diego y Carrasco, María Consuelo. (2008), *op cit.*

Goicoechea, A. (1983), *op cit.*

mal de donde lo pusiste».

Liturgia: el ritual se repite cada tres días hasta la desaparición de la afección.

Ritual 2:

Utensilios: pluma de ave y tinta china.

Momento: Se reza un día por la noche y al siguiente por la mañana, siempre en días impares hasta un total de nueve días.

Liturgia: El ritual comienza impregnando con la pluma de ave la erupción con tinta china en dirección hacia la parte dorsal del ensalmado. Mientras se hace esto se recita la siguiente oración.

Oración: *«Buenos días empeine caballar (también denominado antaño el herpes) vuélvase atrás que ya es de noche».*

Liturgia: El noveno día del rezo se termina el ritual con una Salve.

Los rituales combinan los remedios empíricos como el uso de tinta china o alcohol, con los recursos creenciales ilustrados por el uso de la señal de la cruz o del rezo de oraciones católicas. En otros contextos próximos como Canena (Jaén) también se han recogido rituales creenciales parecidos donde se utiliza una aguja de hilar para hacer cruces sobre la lesión mientras se recitan oraciones.

Mal de la boca (aftas)

Por “mal de la boca” hacen referencia a una serie de entidades diversas cuya característica común es la aparición de vejigas, aftas o llagas en la mucosa bucal que producen molestias, inflamación y dolor que dificulta la deglución.

Ritual:

Utensilios: nueve hojas de cualquier planta de igual o diferente tamaño.

Liturgia: el ritual se inicia santiguándose. A continuación, se dice.

Oración: «*muerto cáncer*».

Liturgia: se continúa realizando la señal de la cruz sobre la lengua del ensalmado, tomando su saliva con las hojas que se apilan una encima de la otra. A continuación, se dice.

Oración: «*¡Viva Cristo!*».

Liturgia: esto se repite tres veces terminando con un Credo. El ritual se repite tres veces, cada vez con tres hojas nuevas apiladas. Se termina santiguándose y tirando las nueve hojas a la calle a un lugar con luz. El ritual completo se puede repetir hasta tres veces, y si el mal está muy arraigado se puede rezar una novena (ejercicio de devoción católica que se practica durante nueve días).

Como en los rituales anteriores resaltan los simbolismos cristianos de la cruz, de la invocación a Cristo, el número tres, e incluso, el uso de prácticas católicas ortodoxas como el rezo de una novena.

Quebranto (Hernia inguinal)

Los sanadores de la comarca estudiada hablan de quebrantos o hernias cuando aparece un bulto en las partes bajas del abdomen, se trata de un cuadro que desarrollan algunos niños y que precisa de un complejo ritual, de marcada inspiración creencial católica, en el que han de intervenir varias personas.

Ritual:

Utensilios: higuera, barro, trapo de tela y cuerda.

Momento: El ritual ha de realizarse en el día de San Juan, a la salida del sol y con el niño completamente desnudo.

Intervinientes: Han de intervenir tres hombres, de nombre Juan, y tres mujeres, de nombre María, y un testigo de nombre Pedro. Todos ellos han de ser vírgenes.

Liturgia: El ritual comienza rajando con un hacha una higuera borde. A continuación, se colocan los Juanes a un lado y las Marías al otro dejando la higuera en medio. Seguidamente se pasa al niño entre la rama abierta diciendo la siguiente oración.

Oración: “*Tómalo María, dámelo, Juan. Quebrao te lo doy, sa-*

nao me lo has de dar. Tómallo Juan, dámelo María, En la higuera se quede la quebracía” .

Liturgia: el ritual se repite nueve veces, tres veces cada Juan. Al final del rito Pedro, testigo del ritual, une a modo de injerto la rama untándola con barro y tapándola con un trapo que se sujeta con una cuerda. A continuación, se invoca a la Santísima Trinidad y se reza un Padrenuestro, un Avemaría, un Credo, una Salve y un Gloria. Finalmente, se santiguan y se marchan todos sin mirar atrás, si la higuera vuelve a unirse el niño será sanado.

Como se puede observar el ritual está cargado de simbolismo católico, el uso de Marías, invocación de la Virgen, y Juanes, representación del apóstol adolescente al que amaba Jesús, y el de Pedro como testigo, nombre simbólico del Papa. También destacan otros elementos como el uso del número tres, advocación de la Santísima Trinidad, la virginidad de los intervinientes, analogía de pureza, o la utilización de la higuera borde, símbolo evangélico de la persona que no da frutos de santidad.

Estamos ante un ritual que con pequeñas variaciones se puede también observar en contextos próximos como el Valle de Ricote, donde en la noche de San Juan tres personas, una María, un Juan y un Pedro, pasan tres veces al crio por encima de una rama de higuera diciendo:

“Tómala Pedro, tómallo Juan, tómallo malo y dámelo bueno” .

Después quiebran la rama, le echan barro y la unen con pelo de la mujer, si la rama se sana el crio se curará²¹⁷ .

También en otros contextos más lejanos como las Islas Canarias existe un ritual similar llamado “paso por el mimbre” o “ritual del mimbre” (Figura 7), en éste el día de San Juan un José y una María llevan al niño a un lugar donde crezca el mimbre, le hacen una hendidura y pasan al niño por ella mientras dicen:

“¿Qué traes, María? Un nio quebrao. San Juan y la Virgen te lo vuelvan sano” .

²¹⁷ Ríos, A. (2002), *op cit*.

Luego juntan y ligan cuidadosamente las dos partes del arbusto y si se suelda el niño curará²¹⁸.



Imagen 22. Ritual del mimbre. Autor: Carlos García. Fuente: Blogger “Lo que las piedras cuentan” .

²¹⁸ Pérez, José. (2007), *op cit.*

IV PARTE
EXÉGESIS



Capítulo 8

Planos de interpretación

Baldomero de Maya Sánchez

El esclarecimiento de los rituales de sanación creencial implica acceder a un triple plano de interpretación:

- El creencial o metafísico. Esfera donde se sitúa el recurso al mito, a deidades y santos de los que procede la fuerza sanadora y que, en el caso de Cehegín, son de inspiración católica.
- El litúrgico. Que comprende todas las manifestaciones o hierofanías rituales externas, como el uso de oraciones secretas, el recurso a rezos de tradición cristiana, la utilización de gestos (santiguarse, imposición de manos etc.), las repeticiones simbólicas, a modo de mantra, o el «ritmo tempo», paráfrasis simbólica de acceso a la deidad,
- El empírico. Que comprende el uso de toda una serie de farmacopeas y remedios curanderiles, como la aplicación de ungüentos (tinta china, limón, pólvora etc.), saliva, plantas e, incluso, animales (sapo, cordero etc.).

Profundicemos en el análisis de estos tres planos de interpretación para cada uno de síndromes culturales que hemos identificado en nuestra comarca.

Mal de ojo

En el plano creencial destacan el acceso a deidades católicas como la Santísima Trinidad, Jesucristo y el Espíritu Santo, a la

Santísima Virgen María, o a santos como San José (padre adoptivo de Jesús), Santa Ana (madre de la Virgen), San Vicente (patrón de Valencia), San Alfonso (patrono de los confesores que ejercita su misericordia con los campesinos) o San Roque (santo invocado contra la peste entre los siglos XVI y XVIII).

Las liturgias engloban toda una serie de oraciones secretas, cuyo ocultismo es vivido como garante de su efectividad, y oraciones católicas como el Padrenuestro, el Avemaría, el Gloria o el Credo. Destaca también el uso de un «ritmo tempo» específico y las repeticiones mántricas que toman como base el tres, expresión de la Santísima Trinidad. En el tres se resuelve la tensión de los opuestos, entre par e impar, dando origen a un nuevo impar, por lo que es símbolo de generación a partir de la unión de complementarios, hombre y mujer para dar origen al hijo. El tres cierra el ciclo, una primera totalidad que no es más que otro uno, otro impar en el que se iniciará el próximo ciclo²¹⁹. Los rituales están también engalanados de gestos manuales como la imposición de las manos o el acto cristiano de santiguarse.

Las manifestaciones en el plano empírico son escuetas, pues los ensalmos usados para el “mal de ojo” tienen un carácter más espiritual que material, pese a ello se usan elementos vehiculizadores de la deidad como el aceite, el agua y la sal, todos ellos de un marcado simbolismo cristiano.



Imagen 23. Utensilios usados en el ritual de sanación del mal de ojo. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

²¹⁹ De Maya, Baldomero (2013), *op cit*, p. 224.

Aliacán

En este ritual la fuerza sanadora se extrae de la Santísima Trinidad: Dios Padre, Jesucristo y Espíritu Santo. También destaca el recurso a la Santísima Virgen María y a santos como San José y San Pedro (primer primado de Roma y cabeza de los apóstoles). Las formas rituales engloban oraciones secretas y oraciones católicas como el Padrenuestro, el Avemaría o el Credo. Las oraciones, enunciadas con un «ritmo tempo» característico, incluyen repeticiones mántricas que pivotan en torno al tres, expresión de la Santísima Trinidad, y del cuatro. El cuatro simboliza la potencia por excelencia, pues en él la unidad completa al ternario al unirse al mismo dando origen a la cruz, símbolo sincretizador de otros cuaternarios como las cuatro dimensiones del espacio, los cuatro elementos (tierra, aire, fuego y agua), los cuatro puntos cardinales, las cuatro fases de la luna, los cuatro pilares del universo y toda la infinitud de cuaternarios²²⁰. A ello se suman en la liturgia los gestos manuales que incluyen el acto de santiguarse y el corte de trozos de tela de diferentes colores.



Imagen 24. Utensilios utilizados en el ritual de sanación del Aliacán. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

En el plano empírico destacan el uso de trozos de tela blancos, amarillos, rojos y negros, del agua, signo de purificación, y de la carne de cordero, signo de Cristo que se entrega por nosotros pa-

²²⁰ De Maya, Baldomero (2013), *op cit*, p. 224.

ra la redención de los pecados.

Culebrina

El mito retrotrae también en este caso a deidades cristianas como Dios Padre, Jesucristo y la Santísima Trinidad de los que se extrae la fuerza sanadora.

Los ensalmos incluyen oraciones secretas de transmisión oral, y oraciones católicas como el Avemaría, el Gloria o el Credo. Estos se entonan con su característico «ritmo tempo», y haciendo uso de repeticiones mántricas basadas en el tres y el nueve. El nueve es el número que cierra el tercer ciclo a partir de la unidad, y con ello, la creación. Es tres veces tres, tres veces la Santísima trinidad, y tres veces cielo, tierra e infierno. Es pues, tal como apunta Parménides, el número de las cosas absolutas y de la perfección, pues el feto humano nace al noveno mes, ya totalmente perfecto²²¹. Los rituales incluyen también la gestualidad de las manos que realiza cruces simbólicas sobre la afección.

La culebrina se presta también a un variado repertorio de remedios curanderiles como la aplicación de manteca de cerdo, de polvos de talco, de tinta china, de limón o de pólvora que se supone que actúan a nivel empírico sobre la afección.



Imagen 25. Utensilios utilizados en el ritual de sanación de la culebrina. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

²²¹ De Maya, Baldomero (2013), *op cit*, p. 226.

Verrugas

La fuerza sanadora se extrae en el plano creencial de las mismas deidades que en el caso anterior: Dios Padre, Jesucristo y la Santísima Trinidad.

Los rituales incluyen oraciones secretas, y oraciones católicas como el Padrenuestro, a ello se suma el uso del habitual «ritmo tempo» y de repeticiones mántricas cuya base es el número tres. Los gestos manuales incluyen santiguarse, hacer cruces con el dedo pulgar sobre la afección o en el suelo con una rama de olivo.

En el plano empírico se hace uso de la saliva que es aplicada sobre las verrugas como medio de transmisión de la fuerza sanadora que supuestamente emana del ensalmador.

Carne cortá

Las deidades de las que proviene la sanación son la Santísima Trinidad y Dios Padre, a ello se une la invocación de la Santísima Virgen María o de ángeles como San Rafael, arcángel sanador que ayuda a obtener el bienestar corporal y emocional.



Imagen 26. Utensilios utilizados en el ritual de sanación de la carne cortá. Autor: Baldomero de Maya. Fuente: fotografías del archivo de la investigación.

En el plano de la liturgia se recurre, igual que en los casos anteriores, a oraciones secretas, a oraciones católicas como el Padrenuestro y el Avemaría, al uso del característico «ritmo tempo» y a repeticiones mántricas con base en el número tres. A ello se

unen gestos manuales como hacer cruces sobre la cabeza, las manos y el costado del paciente o hacer la bendición papal.

En el plano empírico solo se recurre al uso del agua, símbolo de recepción del Espíritu Santo en el bautismo.

Mal de los ojos

Se apela como fuente de sanación a la Santísima Virgen María y al enigma trinitario, un solo Dios y tres personas: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

El ritual incluye las típicas oraciones secretas que se combinan con oraciones católicas como el Padrenuestro, el Avemaría y el Credo. Se acude también a las repeticiones mántricas con base en el tres y el nueve, y al uso del «ritmo tempo». Gestos manuales como el santiguarse o hacer cruces con ovillo de lana o grano de maíz completan la liturgia.

Los remedios curanderiles se limitan en esta ocasión a la realización de fricciones con ovillo de lana o maíz.

Herpes

En el plano creencial se recurre al Divino Cordero en referencia al sacrificio de Jesucristo en la cruz que nos gana la redención.

Los ensalmos incluyen oraciones secretas y oraciones católicas como la Salve dirigida a la Santísima Virgen María. A ello se suma el característico «ritmo tempo» y los mantras reiterativos en base al número tres y el nueve. Las manos se usan para hacer cruces sobre la afección con una pluma impregnada en tinta china.

En el plano empírico destaca el uso del alcohol y la tinta china, elementos a los que se les ha otorgado propiedades antisépticas desde antaño.

Mal de la boca

La fuerza sanadora emana de Jesucristo cuyo sacrificio salva al hombre y le abre la posibilidad de la gracia sanadora que fortale-

ce frente al pecado original.

La liturgia incluye letanías breves y oraciones católicas como el Credo, o novenas en honor a Jesucristo o algún santo cuya intercesión se considera poderosa ante Dios. También se incluyen repeticiones mántricas entorno al número tres y gestos manuales como cruces sobre la lengua usando hojas de planta.

Las praxis curanderiles se basan en el uso de fricciones con hojas con supuestas propiedades medicinales a las que se les otorga un poder sanador.

Quebrantos

En este caso la Santísima Trinidad es la divinidad de la que mana la fuerza sanadora que reparará el quebrando.

El ritual se conforma a través de simbolismos cristianos como la presencia de oficiantes cuyos nombres han de coincidir con los de la Santísima Virgen María, San Pedro, o San Juan, el discípulo amado de Cristo. Durante el mismo se invocan oraciones secretas que se combinan con típicas oraciones cristianas como el Padrenuestro, el Avemaría, el Credo, la Salve o el Gloria. Todo ello se solemniza con el típico «ritmo tempo» y el uso mántrico de repeticiones que en este caso tienen como base al tres y al nueve. Gestos como rajar una higuera verde o pasar al afectado entre la rama abierta ponen el corolario a la liturgia.

En este caso los remedios empíricos no son aplicados directamente sobre el paciente, sino que, siguiendo los principios de la magia simpatética²²², se aplican sobre una higuera borde que previamente es rajada para simular la afección del afectado. Sobre ésta se aplicarán los medios empíricos representados por un trapo de tela, una cuerda y barro, cuyo objetivo es inducir la unión de la higuera quebrada, bajo la creencia de que si la higuera consigue la unión el afectado sanara. El barro simboliza el material original sobre el que Dios escupe al hombre, es una vuelta al estado original y preternatural de Adán y Eva.

²²² Frazer, George James. (2006), *op cit.*

Capítulo 9

Ruta de sanación

Baldomero de Maya Sánchez

Las supuestas purificaciones rituales transcurridas durante el proceso de sanación actúan a modo de «rito de paso» que lleva desde el estado de enfermedad al de curación. Tránsito que transcurre por una «ruta de sanación» caracteriza por las tres clásicas etapas descritas por Van Gennep²²³ y que garantizan el cruce de la puerta umbral que da acceso al mundo místico en el que es posible la regeneración. Se constituye así una «ruta de sanación» que camina a través de tres momentos:

- El inicio de los rituales. Marca el punto de partida, la separación del paciente del mundo cotidiano, del cronotopo terrenal, para adentrarse mental, emocional y socialmente en el ceremonial de la sanación. Liturgias donde la propia estructura del ritual, engalanada de simbolismos y liturgias de la palabra, cuyo centro es la oración secreta, pero donde también cobran capital importancia el uso del «ritmo tempo» o la repetición mántrica, sirven de puerta umbral al mito o tiempo espiritual que da acceso a la deidad. Momento de transición en el que la persona se aparta de su estado anterior y comienza a adentrarse en la nueva lógica de lo metafísico.

- El acceso a la Deidad. Constituye el centro del ritual, la fase liminar, donde el sujeto se encuentra en el umbral, en un proceso

²²³ Van Gennep, Arnold. (1969). *op cit.*

de transformación o «liminaridad» que lo sitúa fuera de las limitadas coordenadas temporo-espaciales de la estructura material, lugar donde se puede acceder a la fuente espiritual de la que proviene la fuerza mítica que va a producir la sanación milagrosa. Momento en que el padeciente forma parte de una «communitas» caracterizada por la ambigüedad y la incertidumbre²²⁴, y en la que prácticas y formas rituales específicas ayudan a facilitar la transformación, funcionan a modo de asideros entre lo material y lo espiritual garantizando un tránsito satisfactorio.

- La sanación. Marca el camino de salida del ritual, la reintegración o agregación del individuo a su anterior estado en la sociedad, al mundo cronológico de lo terreno, una vez reconstituido por la potencia terapéutica emanada de la deidad. Sanación que puede transcurrir por dos vías en las que el ensalmador actúa a modo de vehículo de la energía: la transmisión directa de la fuerza sanadora procedente del maná espiritual que eliminará el mal, o la extracción salvífica del mal hacia un objeto instrumental (agua, planta, sal etc.) que será arrojado a un medio purificador (tierra, río, sol) lejos del afligido.

La «ruta de sanación» posibilita la conexión entre el mundo espiritual suprasensible de la deidad, del mito que retrotrae al tiempo metafísico de los orígenes, y el mundo terrenal sensible de la cotidianidad, que se inscribe en los límites del cronotopo espacio-temporal de lo material. Nexo que es posible gracias a las hierofanías que acontecen en el ritual, al conjunto de símbolos evocadores del mito que, al ser expresadas en la estructura mántrica adecuada, cuyo referencial numérico evoca las características de totalidad de la divinidad, y con el «ritmo tempo» de una sinfonía cuya armónica, tonalidad, textura e intervalos sincronizan con la armonía de lo divino, posibilitan el marco referencial que hace posible la curación.

²²⁴ Turner, Victor. (1980), *op cit.*

Turner, Victor. (1995), *op cit.*

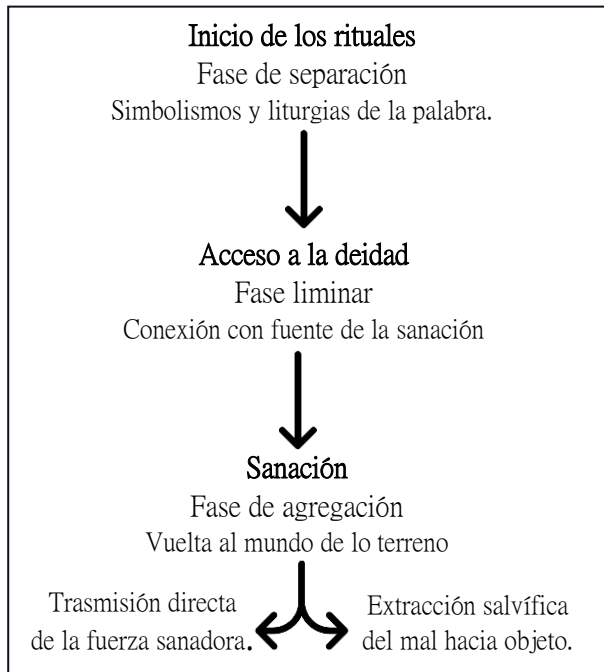


Imagen 27. Diagrama de las etapas de la «Ruta de sanación». Fuente: elaboración propia.

En el marco de esta «ruta de sanación» se integran con diferentes roles, estatus y funciones los tres actores principales del ritual: la deidad, el ensalmador y el ensalmado.

- La deidad se constituye en la piedra angular de las liturgias de sanación, ya que de ella emana la fuerza sanadora, la eficiencia que da cabida y justificación a las liturgias que allí acontecen. En ella convergen tres funciones: establecer el referente místico de adoración, ser el receptor simbólico de las hierofanías del ritual, y surtir de la fuerza espiritual que perpetra la curación. El acceso a la deidad supone la puerta de entrada a este tiempo místico o sagrado que resulta cualitativamente diferente del tiempo profano, del ciclo-calendario natural e irreversible en el que se

inserta la existencia desacralizada del mundo cotidiano²²⁵. El mito es una realidad extremadamente compleja que cuenta una historia sagrada, que acontece en el tiempo primordial²²⁶, y por ello su acceso es velado al mundo de lo profano, necesita de un vehí­culador portador de una supuesta gracia especial que lo capacita para la realización de ensalmos. La enfermedad y la muerte demandan de la deidad para hacerse comprensibles al hombre, para, en cierta medida, justificarlas. Encuentran en el aconteciendo original la explicación de su corruptibilidad, de su incapacidad para subsistir y renovarse periódicamente como la piel de las serpientes, para renovar su vida y recomenzar indefinidamente²²⁷. El mundo del espíritu forma parte integral de la identidad cultural del grupo social, refleja los valores y creencias más profundas, desempeña un papel primordial en la comprensión de la historia, en la cosmovisión compartida, convirtiéndose en elemento capital para comprender el mundo.

- El ensalmador se instituye en el actor que sirve de nexo entre lo humano y lo divino, que abre la puerta de acceso al mundo espiritual. Se instituye en una figura clave en la «ruta de sanación», ya que, en virtud de su supuesta gracia especial, será el instrumento que vehicule la fuerza terapéutica que emana de la deidad. Su cuerpo actúa, pues, a modo de conductor, de canal a través del cual fluye la energía, medio de transmisión que precisa necesariamente para su activación de una gestualidad específica cuyo simbolismo retrotraiga a la deidad. Como apunta Marcel Mauss (1991) recurre a una serie de «técnicas corporales»²²⁸ que garanticen la sintonía entre su cuerpo y el mundo místico-espiritual en pro de activar la llave que da paso al flujo energético.

“A través de sus movimientos corporales (...) se vislumbra la huella de un aprendizaje, el rastro del universo de categorización

²²⁵ Álvarez, Luis. (2008), *op cit*.

²²⁶ Eliade, Mircea. (1999b), *op cit*, p. 8-13.

²²⁷ Eliade, Mircea. (2000), *op cit*, p. 21.

²²⁸ Mauss, Marcel. (1991). «Técnicas y movimientos corporales», en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

nes mediante el cual una sociedad ordena y representa el mundo”²²⁹. La coreografía ritual de su cuerpo, y especialmente sus manos, activa las capacidades que le han sido otorgadas a modo de gracia especial por la deidad para acceder a su mundo místico. Como apunta Lévi-Strauss, su cuerpo es depositario de experiencias vividas desde hace millones de años y transmitidas de generación en generación²³⁰. Es el sustrato que recoge las vivencias místicas de antaño que capacitan para lo sagrado en función de don recibido. La gestualidad actúa a modo de detonante que le permite la conexión con lo metafísico, que le hace entrar en trance mientras se manifiestan en él los signos ostensibles del flujo de energía proveniente del mito. A modo de reata se vislumbran en su cuerpo los escalofríos, bostezos y ojos llorosos, garante de que esta conexión con el más allá se ha producido, de que el trance es real y en consecuencia se ha ocasionado una ruptura con la conciencia ordinaria del espacio-tiempo²³¹. El trance se convierte así en un fenómeno normal que cumple una función social, que libera al cuerpo de las coerciones de la aglutinación social²³² con el fin de superar los límites del mundo material para poder conectar con el mundo de la deidad. El ensalmador en el marco de su conexión con el mundo místico libera, pues, su yo reprimido a través de la representación de sus tendencias inconscientes, catarsis momentánea que le permite encontrar la energía que sana las frustraciones de la vida cotidiana²³³.

- El ensalmado es el receptor de las supuestas bondades terapéu-

²²⁹ Horta, Gerard. (2022). El trance. Definiciones y derivaciones tipológicas potenciales (posesión, mediumnidad, chamanismo), *Disparidades. Revista de Antropología*, 77(2), p. 2.

²³⁰ Lévi-Strauss, Claude. (1991). *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. En Marcel Mauss, Sociología y antropología (pp. 13-44). Madrid: Tecnos.

²³¹ Horta, Gerard. (2022). *op cit*, p. 3.

²³² Bastide, Roger. (1950). *Sociología y psicoanálisis*. París: Presses Universitaires de France.

²³³ Verger, Pierre Fatumbi. (1957). Notas sobre los cultos a Orisha y Vodun. París: IFAN.

ticas emanadas del mito de la deidad, y vehiculas por el ensalmador en cuanto instrumento de transmisión de la fuerza sanadora. En virtud de su afección, y de la triple fe que muestre en cuanto a la eficacia terapéutica de la deidad, la capacidad de vehicular del ensalmador, y la efectividad de las formas rituales, obtiene o no la deseada sanación. Su jerarquía y estatus en el marco de la «ruta de sanación» es el de sujeto actante, el de padeciente que busca activamente las misericordias de la deidad que fluyen a través del ensalmador, y de las que se hará merecedor en virtud de su fe.

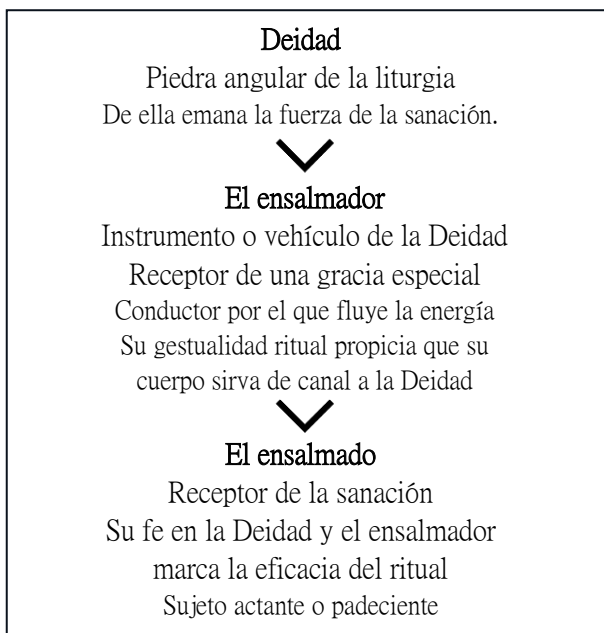


Imagen 27. Diagrama de los actores de la «Ruta de sanación». Fuente: elaboración propia.

El último aspecto que interviene en las representaciones que acontecen en torno a la «Ruta de sanación» es del contexto y tiempo en el que se simbolizan. Se trata de elementos de gran importancia en la medida en que el trance es también interpretado en función del “contexto en el que se da y es observado, y

por las representaciones sociales de las manifestaciones externas que emana de él”²³⁴. Los contextos remiten al secretismo y misticismo que necesitan los rituales de conexión con lo sagrado, en cuanto a elementos velados al mundo de lo profano, por ello acontecen principalmente en el marco del «santo santorum» del domicilio del ensalmador, cuyo velo imposibilita la mirada foránea. En cuanto al tiempo, como ya se ha comentado, es preferiblemente el viernes, que rememora la onomástica de la muerte Jesucristo y de la redención del mundo, regla que solo se rompe en caso de extrema urgencia y gravedad del padecimiento.

²³⁴ Horta, Gerard. (2022), *op cit*, p. 4.

Capítulo 10

Hermenéutica simbólica

Baldomero de Maya Sánchez

Una vez descritos los tres planos de interpretación de los rituales de sanación: creencial, litúrgico y empírico, y descrita la «ruta de sanación», tanto desde el punto de vista de sus etapas como de sus protagonistas, lugares y momentos, llega el momento de centrarse en los símbolos que engalanan el ritual. Estos constituyen el significante retórico que retrotrae al mito de la deidad del que procede la fuerza terapéutica, por tanto, su representación es capital para acceder al mundo místico del mito. Tanto los planos de exégesis como las rutas de sanación están vertebrados por estos elementos simbólicos que retrotraen al plano sobrenatural, constituyendo todo un lenguaje prerreflexivo que exige una interpretación hermenéutica²³⁵. En este sentido, los símbolos, entendidos como unidades mínimas de significación del ritual, pueden ocupar una posición central o periférica dentro del mismo²³⁶. En el caso de las terapias creenciales del municipio de Cehégín el símbolo de la cruz da estructura circular al rito, al abrir y cerrar las liturgias, su presencia queda patente en todos los tiempos -oraciones, praxis, gestos- convirtiéndose en elemento central de las mismas. De la misma manera, los mantras numéricos que pivotan en torno al número tres aparecen en todos los síndromes

²³⁵ Eliade, Mircea. (1999c). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós.

²³⁶ Turner, Victor. (1995), *op cit*.

culturales identificados, constituyéndose en el otro símbolo central de las liturgias. También se dejan notar la profusión de otros símbolos complementarios como son el uso del agua y del aceite que impregnan también de significación las praxis y rituales (Tabla 7).

Padecimiento	Cruz	Tres	Agua	Aceite
Mal de ojo	X	X	X	X
Aliacán	X	X	X	
Culebrina	X	X		
Verrugas	X	X		
Carne cortá	X	X	X	
Mal de los ojos	X	X	X	
Herpes	X	X		
Mal de la boca	X	X		
Quebrantos	X	X		

Tabla 6. Frecuencia de los símbolos según el padecimiento. Fuente: Investigación empírica.

La cruz

El simbolismo de la cruz es polisémico, retrotrayéndonos a elementos tan dispares como el mito de Jesús, el conjunto de los contrarios, el árbol de la vida o el mito del paraíso.

La representación de la cruz nos representa el vencimiento de la muerte, la regeneración de la corrupción, la resurrección que da acceso al sentido cristiano de la eternidad que el ensalmador utiliza como fuerza renovadora de curación. El mito de Jesús simboliza el remedio que salva al hombre del pecado, la enfermedad y la muerte, de ahí que las invocaciones rituales se dirijan a Él o a entidades asociadas como la Santísima Trinidad, la Virgen María, San José, u otros santos que actuaran como intercesores. La cruz también cruza analogías con la conjunción de los contrarios, lo superior e inferior, la vida y la muerte, lo positivo y lo negativo, estar en la cruz es estar en el antagonismo existencial que constituye la vida. Conjunción de los contrarios que se

reproduce en los gestos rituales de los sanadores que marcar los extremos opuestos de las afecciones mientras gestualizan cruces en señal de analogía. Pero la cruz también es árbol cósmico de la vida por su carácter cíclico de muerte y regeneración que facilita la comunicación entre los tres niveles del cosmos, cielo, tierra e infierno. El signo de la cruz al principio y final del rito remite al ciclo cósmico, produciendo durante su celebración la abolición del tiempo histórico para entrar en el tiempo cíclico, en el tiempo metafísico de la deidad.



Imagen 29. Imagen de la cruz en la cima de una montaña. Autor: imagen de Freepik Fuente: Freepik.

Finalmente la cruz también hace referencia al mito del paraíso, en este sentido el sacrificio de la cruz devuelve también a los implicados al tiempo místico, al momento anterior de la caída producida por la trasgresión del pecado, tiempo previo a la enfermedad que nos lleva al estado anterior de pureza, inocencia y felicidad del que el nuevo Adán, Jesús, es su máxima expresión. A través de este canal el ensalmador se conecta con el tiempo mítico de la creación para que, en ese tiempo libre de padecimiento, el Mito opere su energía sanadora a través de él. De ahí las metáforas al paraíso en las oraciones de los ensalmadores que hacen referencia al huerto, a la viña y al paraíso. Es precisamente la polaridad normativa del símbolo de la cruz, como mito del paraíso y árbol de la vida, la que ofrece una guía de comportamiento a los ensalmadores. Si la enfermedad vino por la trasgresión del hombre y la consecuente caída, por la ruptura de la cohesión e identidad social que provoca desequilibrios, el ritual sanador res-

tituye hipotéticamente el equilibrio perdido a través de su conexión con el tiempo místico donde se tiene acceso a la fuerza sanadora de la deidad.

El tres

En el curso de los rituales recogidos en el municipio de Cehegín se puede observar la profusión de mantras numéricos, en este sentido sobresale por encima de todo el uso del tres, ya sea en su forma pura, o en sus analogías geométricas, especialmente el nueve (tres veces tres). El tres supone la constante referencia a la deidad en su forma más completa, la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y su conexión triangular con los tres mundos: tierra, cielo e infierno.

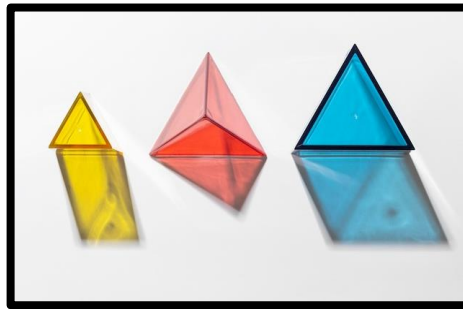


Imagen 32. Tres elementos. Autor: imagen de Freepik Fuente: Freepik.

El tres, como ya se ha comentado, también representa la hipóstasis según la escuela pitagórica, la tensión entre el par y el impar que se resuelve dando lugar a un nuevo impar, es decir, es símbolo de regeneración a partir de la unión de complementarios, del macho y la hembra que engendran la vida. En este sentido la presencia del tres traspasa todos los rituales, ya sea por la repetición mántrica de las oraciones católicas, por la gestualidad de la mano que tiende a prodigarse tres veces, o por la repetición de los ritos en sí, que parece que tienden a satisfacer las exigencias trinitarias.

El agua

En cuanto a los símbolos complementarios el agua da vida, limpia y otorga fertilidad a plantas, animales y personas, se trata de un elemento cargado de valencias significativas eficaces, de gran fuerza en todos los simbolismos culturales religiosos. Su carácter universal e imprescindible para la vida la convierte en trasmisor de múltiples beneficios para la salud, en vehículo de lo metafísico si un exégeta místico le transmite virtudes especiales (agua vendita). En el cristianismo el agua simboliza purificación, renovación espiritual, vida eterna, sanación y gracia salvadora de Dios a través de Jesucristo. Por ello es usada en el bautismo, simbolizando la purificación espiritual y el nacimiento a la fe, los bautizados al sumergirse en el agua y emerger de ella son liberados del pecado original, considerados nacidos a una nueva vida en Cristo. El agua es para los cristianos fuente de vida eterna, el propio Jesús se identificó como el “agua viva” que puede saciar la sed espiritual de las personas (Juan 4:10-14) proporcionando sanación espiritual, perdón de los pecados, plenitud de vida y otorgando vida eterna.

El agua es además fuente de propiedades empíricamente contrastadas, convirtiéndola en blanco de múltiples terapias sanadoras (hidroterapia). En los propios relatos bíblicos, el agua se asocia con la sanación física, además de la espiritual, por ejemplo, en el relato del paralítico de Bethesda (Juan 5:1-15) se muestra la creencia de que el agua de una piscina podía sanar a aquellos que entraran en primer lugar tras la agitación de sus aguas. De la inmersión en el agua surgen axiomas creenciales de renacimiento, de muerte al pasado, de elemento que disuelve las formas dando opción a un nuevo generar. De esta manera, el agua es utilizada en nuestros ritos tanto metafóricamente como empíricamente, por su poder disolvente y limpiador, pero también por sus simbolismos como regeneradora de la enfermedad, la muerte y el pecado. Cumple su función como medio purificador donde es vehiculizado y depositado el mal para disolver sus formas, para alejarlo del afligido.



Imagen 30. Agua, naturaleza. Autor: imagen de Freepik Fuente: Freepik.

El aceite

Por último el aceite es otro de los símbolos cabecera de la tradición judeocristiana, se trata de un elemento litúrgico católico que se usa en el enfermo en peligro de muerte como sacramento que fortalece, reconforta y capacita, a través de su gracia especial, para el encuentro con Dios. El ungido en aceite es empíricamente tratado del mal, del dolor, es mitigada su herida, pero también queda consagrado a lo divino, limpiado de lo mundano, sus simbolismos traspasan pues lo empírico para situarse en las grafías de lo metafísico. La propia palabra de Cristo proviene del griego “*Cristos*”, que significa ungido, el aceite es pues bálsamo del mal, es junto al agua vehículo del espíritu santo sanador.

El aceite porta ricos significados en la tradición cristiana, es símbolo de consagración y unción divina, de restauración y sanación, del poder y presencia del Espíritu Santo, así como del fuego y la luz espiritual que guían y fortalecen a los seguidores de Cristo en su vida y fe espiritual. En diversos pasajes de los textos sagrados, como en la parábola de las diez jóvenes vírgenes (Mateo, 25:1-13), se hace referencia a la imagen del aceite que se usa en las lámparas proporcionando luz y calor, lo que sugiere la iluminación y pasión espiritual que el Espíritu Santo trae a la vida de los creyentes. No es, pues, casualidad que esté presente en sacramentos como la Unción de los Enfermos o la Confirmación

de los creyentes donde se les unge con el aceite consagrado o «crisma».



Imagen 31. Aceíte. Autor: imagen de Freepik Fuente: Freepik.

Las liturgias creenciales descritas en este texto están, pues, inmersas en una profunda carga simbólica, lógicamente la interpretación propuesta aquí no agota su totalidad de significados, entre otras cosas porque su propio carácter hermenéutico impide la omnicomprensión de la totalidad de ellos, pero puede servir de base para entender aspectos fundamentales de los rituales creenciales de transmisión y aflicción que se dan en el municipio de Cehegín.

Posliminares

Baldomero de Maya Sánchez

La interpretación de lo que hoy la antropología médica define como «síndromes culturales», mal de ojo u ojeo, aliacán, etc., enfermedades para las que la medicina científica no tiene respuestas, ha interesado a estudiosos de diversas culturas y épocas. Acercamientos desde diferentes puntos de vista como la religión, medicina, psicología y la psiquiatría folklórica, así como la antropología, confirman la vigencia de este fenómeno en la actualidad y en diferentes contextos y países europeos y de América Latina. En concreto, las enfermedades y sus tratamientos encuadrados dentro de lo que se ha denominado medicina popular perviven, aunque de forma marginal, en contextos socioculturales adversos, donde la medicina científica tiene la hegemonía. Y se disputan dicha hegemonía en contextos y países con sociedades predominantemente rurales en las que los sistemas e instituciones médico-científicos tienen hoy una penetración asimétrica, como es el caso de América Latina, donde, dejando a salvo las grandes urbes, la medicina popular sigue siendo el recurso más utilizado por la población.

Hoy día se observa un mayor interés desde los profesionales de la salud oficial por las medicinas populares, “aperturas” desde la biomedicina y la psicología que muestran un cierto interés y revalorización de los recursos y tradiciones locales; así como cierta aceptación de la diversidad en lo que parece un intento de no juzgar de forma estigmatizante las creencias y recursos de la medicina tradicional. A ello se suma el profundo interés que

muestra el campo de la antropología de la medicina en incorporar los factores socioculturales a la medicina aplicada y a la práctica de los profesionales de la salud. La misma OMS realiza recomendaciones sobre la medicina tradicional y su integración dentro de los sistemas médicos hegemónicos en las sociedades desarrolladas²³⁷. El fenómeno de las migraciones, acrecentado con el avance de la globalización, ha generado interrogantes e interés a los profesionales de la salud en relación con la comprensión de la cultura como un factor implicado en los procesos de salud enfermedad.

Hay que apuntar que existe una pluralidad de recursos médico-sanitarios, y un abanico muy extenso de términos cuyos conceptos y delimitaciones no están bien definidos, ya que la terminología varía según el contexto epistemológico que aborda el objeto. Partiendo del relativismo metodológico en este texto se ha optado por considerar el ritual sanador de los ensalmadores sanadores en Cehegín como recurso de salud, y por tanto se ha adoptado el término de medicina creencial, conceptualizándola como un fenómeno mágico religioso dentro de la medicina popular, ya que se ha considerado que el fenómeno analizado integra esa práctica de salud ejercida por el pueblo médico desde tiempos ancestrales.

Los operadores terapéuticos populares, los métodos para el diagnóstico, los medios usados para la protección y curación de las enfermedades llamadas culturales, como el mal de ojo o el aliacán, aunque presentan variaciones geográficas e históricas, han permanecido sin embargo vigentes al menos desde que Hipócrates instituyó la medicina técnica. Explicar su pervivencia y función hoy en un mundo secularizado y regido por la racionalización y la técnica es una cuestión a la que este texto ha tratado de responder. Las respuestas se han dado desde el ámbito de la antropología, desde el conocimiento y el entendimiento del hombre como ser simbólico situado en un determinado contexto socio-ecológico.

²³⁷ Organización Mundial de la Salud. (2013), *op cit*.

Para combatir y acabar con la enfermedad los diferentes sistemas culturales plantean respuestas de orden empírico, pero también de carácter sobrenatural, pero las respuestas no son las mismas para diferentes contextos. En las sociedades industrializadas o desarrolladas el recurso a la medicina popular suele estar relacionado con situaciones de falta de respuesta de la medicina científica. En estas circunstancias las personas acuden a explicaciones de orden metafísico tratando de recurrir a seres sobrenaturales para que apliquen su poder en la curación. Las respuestas que cada grupo humano ha ofrecido y ofrece para luchar contra la enfermedad o los padecimientos que esta produce son también un hecho cotidiano, y constituyen una estructura necesaria para la producción y reproducción de cualquier sociedad. Los contenidos de este texto se han situado en el análisis de los recursos de carácter mágico religioso que utilizan los ensalmadores en Cehegín y sus pedanías para afrontar los problemas de salud y enfermedad de las personas. Se ha buscado plasmar la diversidad de vivencias en un contexto geográfico concreto de marcado carácter rural y religioso, dentro del cual se ha tratado de buscar la diversidad de escenarios posibles.

A lo largo del texto se ha podido constatar la pervivencia de la medicina popular en Cehegín a través de la presencia de los ensalmadores en una convivencia con la medicina oficial. En concreto se ha verificado la existencia de la medicina creencial, basada en el sincretismo entre creencias religiosas y elementos mágicos. Esta pervivencia en medio de un mundo secularizado sólo la podemos explicar desde la concepción universal del *homo religiosus*, el cual ofrece una respuesta dentro del marco de esa cultura con mayúsculas, generalizante, de la que nos habla Lisón Tolosana²³⁸, derivada de la condición humana, desde la cual poder comprender las ultimidades y necesidades fundantes del ser humano. Hay una interpenetración de los mundos y tradiciones, de las formas diversificadas de verse y de tratarse. Se constata

²³⁸ Lisón, Carmelo. (2012). Rito, funciones y significado. Música oral del Sur, *Música hispana y ritual*, 9, 22-28

que el proceso de salud enfermedad no es una cuestión meramente biológica, sino que es una construcción cultural. Desde este punto de vista tanto la enfermedad como su tratamiento están directamente ligados a los valores y creencias culturales desde los que las personas se representan. Las terapias sanadoras populares basadas en la religiosidad constituyen una respuesta a la búsqueda de sentido frente a situaciones de crisis. Los rituales sanadores de Cehegín son utilizados por los ensalmados en situaciones de enfermedad para las que la medicina científica no tiene respuesta, es decir de forma complementaria, son utilizadas tanto frente a lo que desde la antropología médica se ha denominado síndromes culturales, como frente a otras entidades a medio camino entre estos y las nosologías biomédicas oficiales. Se constata que el ensalmado en Cehegín utiliza el recurso a los ensalmadores cuando se enfrenta a situaciones cuyo control se escapa a las posibilidades humanas, el ensalmado recurre al mito y a poderes sobrenaturales en su búsqueda de esperanza y consuelo.

Las mujeres están muy representadas tanto en la oferta de tratamientos, la mayoría de los ensalmadores son mujeres, como en la demanda de atención y curas. En línea con lo apuntado por Briones Gómez²³⁹, los fenómenos de la religiosidad popular de carácter privado, circunscrito a lo doméstico y a la esfera de los cuidados familiares han sido asignados por la tradición a las mujeres, de lo que podemos inferir que las mujeres en las tradiciones populares son un indicador de la asignación cultural de estas funciones al género femenino, donde los cambios sociales han sido tímidos, sobre todo en contextos rurales como es el municipio de Cehegín.

Las prácticas de la medicina popular son una expresión de solidaridad, ya que hay una voluntad de servicio en los ensalmadores hacia la sociedad, hacia el Otro. Los ensalmadores de Cehe-

²³⁹ Briones, Rafael. (1996). *Convertirse en curandero: legitimidad e identidad social del curandero*. En: González Alcantud, José Antonio y Rodríguez Becerra, Salvador, Creer y curar: la medicina popular (pp. 545-588). Granada: Diputación Provincial de Granada.

gín realizan sus terapias con vocación de servicio, el cual ha tenido y mantiene su carácter gratuito. Los ensalmadores se representan a sí mismos como investidos de una gracia divina para curar, la cual se circunscribe dentro de la concepción religiosa. Es el mito, Jesús, la Santísima Trinidad o los Santos los que curan a través del ensalmador, por tanto, el aspecto lucrativo no pertenece al mundo de la espiritualidad ni al mundo divino. En los casos en que el ensalmado otorga un don, bien un regalo o algo de dinero al ensalmador, éste se entiende por ambas partes como un símbolo de agradecimiento, alejado de toda concepción comercial.

Las prácticas de medicina popular pueden ser consideradas como supersticiosas, generan una autosugestión en los sujetos y un menor consumo respecto a la medicina oficial. El uso por los ensalmados de la medicina creencial es visto como una forma de acción por parte del enfermo, el cual, ante situaciones incontrolables por el hombre decide poner en marcha mecanismos de actuación alternativos. Desde esta perspectiva es visto el enfermo más como actante que como paciente, ya que el uso de este recurso supone tomar una decisión que le proporciona supuesto bienestar y consuelo. Las demandas de sanación que apelan a los ensalmadores atienden una realidad psico-somática y espiritual, que se canalizan hacia vertientes o agencias mágicas. En este sentido la medicina popular puede considerarse como un recurso que ayuda o alivia al sistema de atención biomédico, haciéndose cargo de dolencias, algunas difíciles de identificar y absorber dentro de estructuras del sistema oficial. La concepción de la enfermedad como una construcción cultural mejora las relaciones de los operadores sanitarios en los sistemas médicos científicos con sus pacientes, mediante la incorporación de la dimensión sociocultural y psicosocial tanto en la prevención como en el tratamiento de las enfermedades. La medicina popular es, pues, una realidad diversa, compleja, un recurso creencial anclado en tradiciones supersticiosas que sigue cumpliendo su función simbólica y social en aquellas comunidades rurales que siguen ligadas a la tradición, la tierra y el folklore de sus ancestros

Bibliografía

Acosta, Rufino. (2010). Ruralidad, agricultura y transacciones entre imaginarios. *PH Cuadernos*, 26, 80-93.

Alcázar, José María. (2006). La minería del hierro en Cehegín. *Alquipir. Revista de Historia*, 13, 175-190.

Alonso del Real, Carlos. (1971) *Superstición y supersticiones*. Madrid, Espasa Calpe.

Álvarez Munárriz, Luis. (2008). *Origen, necesidad y presencia del mito*. En Lisón Tolosana, Carmelo. (Edit.), *Antropología: horizontes míticos* (pp. 39-52), Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Ambrosetti, Juan Bautista. (1917). *Supersticiones y Leyendas. Región Misionera, Valles Calchaquíes, Las Pampas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.

Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Augé, Marc. (2009). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Balazote, Alejandro y Valverde, Sebastián. (2017). Algunas consideraciones sobre la redefinición del campo de la Antropología Rural. *Revista Antropologías del Sur*, Año 4, 7, 81-95.

Barros, Claudia. (2005). *Identidades entre lo rural y lo urbano*.

Ponencia presentada en Anais do X Encontro de Geógrafos de América Latina: 1546-1560.

Bartoli, Paolo y Falteri, Paola. (1983). Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e medicina "popolare" a Magione. *La Ricerca Folklorica*, 8(8), 57-66.

Bartoli, Paolo y Falteri, Paola. (1987). *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*. En A. Pastore y P. Sorcinelli (Eds.), Sanità e Società. Emilia-Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio Secoli XVI-XX, (pp. 67-208). Udine: Casamassima.

Bastide, Roger. (1950). *Sociología y psicoanálisis*. París: Presses Universitaires de France.

Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Becerra, Salvador. (2000). *Religión y fiestas. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura ediciones.

Beltrán, Antonio. (1987). Las pinturas en el interior de cuevas de la Peña Rubia (Cehegín, Murcia). Historia, anécdota y estudio. *Caesaraugusta*, 64, 7-86.

Berger, Adriana. (1991). Fascismo y religión en Rumania. *Estudios de Asia y África*, 26(2), 345-358.

Black, William George. (1883). *Folk-Medicine. A Chapter in the History of Culture*. Londres: Folklore

Briones, Rafael. (1996). *Convertirse en curandero: legitimidad e identidad social del curandero*. En: González Alcantud, José Antonio y Rodríguez Becerra, Salvador, Creer y curar: la medicina popular (pp. 545-588). Granada: Diputación Provincial de

Granada.

Brown, Peter.J, (ed.). (1998). *Understanding and Applying Medical Anthropology*. Mánchester, New Hampshire: Mountain View Publishing.

Candau, Joel. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión.

Cardoso, María Mercedes y Fritschy, Blanca Argentina. (2012). Revisión de la definición del espacio rururbano y sus criterios de delimitación. *Contribuciones Científicas*, 24, 27-39, p. 28.

Caro, Julio. (1984). *Apuntes murcianos. Un diario de viaje por España, 1950*. Murcia: Universidad de Murcia

Castells, Manuel. (1996). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

Castillo de Lucas, Antonio. (1958). *Folkmedicina: medicina popular, folklore médico, etnomedicina, demoiatria etnoiátrica*. Madrid: Dossat.

Cazeneuve, Jean. (1958). *Les rites et la condition humaine*. París: Presses Universitaires de France.

Centro Regional de Estadística de la Región de Murcia (CREM), año 2022.

Centro Regional de Estadística de Murcia (CREM). Evolución de la superficie dedicada a cada grupo de cultivo (2012-2022). Región de Murcia.

Charuty, Giordana. (1997). L' invention de la médecine populaire. *Gradhiva*, 22, 45-57.

Cloke, Paul. (2006). *Conceptualizing Rurality*. En Cloke, Paul, Marsden, Terry. y Mooney, Patrick, *The Handbook of Rural*

Studies, (pp.18-28). Londres: SAGE.

Comelles, Josep María. (1992). *Fe, carisma y milagros. El poder de curar*. En José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (Eds.), *Creer y Curar: La medicina popular* (pp. 331-36). Granada: Diputación Provincial de Granada.

Comelles, Josep María. (1996a). Da superstizione a medicina popolare. La transizione da un concetto religioso a un concetto medico. *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 1(2), 57-87.

Comelles, Josep María. (1996b). De la práctica etnográfica a la práctica clínica en la construcción del estado contemporáneo. En Carol J. Greenhouse, Davydd J. Greenwood, Jesús Prieto de Pedro y Honorio M. Velasco Maillo (eds.), *Democracia y Diferencia. Cultura, Poder y Representación en los Estados Unidos y en España* (pp.133-151). Madrid: UNED.

Comelles, Josep María. y Martínez, Ángel. (1994). La medicina popular. Los límites culturales del modelo médico. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 49(2), 109- 136.

Comelles, Josep María. y Perdiguero-Gil, Enrique. (2014). *El folklore médico en la nueva agenda de la Antropología Médica y de la Historia de la Medicina*. En Enrique Perdiguero-Gil y Txema Uribe Oyarbide (eds.), *Antropología Médica en la Europa Meridional 30 años de debate sobre pluralismo asistencial* (pp. 11-49). Tarragona: Publicaciones URV.

Cornejo, Mónica, Blázquez, Maribel y Flores Juan Antonio. (2014). El incómodo vínculo entre medicina y fe. En Mónica, Cornejo, Maribel Blázquez y Juan Antonio. Flores (Comps.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas*. (pp. 4485-4492). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

De Maya, Baldomero y Hernández, José Manuel. (2023). Folklore y medicina tradicional. Rituales de sanación del “mal de ojo” en el municipio de Cehegín. *Cultura De Los Cuidados*, 27(65), 199 – 216.

De Maya, Baldomero. (2013). *Ensalmdadores-sanadores en Cehegín*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia.

De Maya, Diego. (1993). Cehegín, ciudad, aldea, villa y ciudad. *Alquipir. Revista de historia*, nº 3, pp. 64-68.

Delgado, Manuel. (1993). La "Religiosidad popular" . En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología*, 10(8), 1-16.

Diasio, Nicoletta. (1999). *La science impure. Anthropologie et médecine en France, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas*. París: Presses Universitaires de France.

Díaz, María Adela. (2009). *Murcia. Cocina Tradicional*. Madrid: Editorial Everest.

Douglas, Mary. (2009). *El levítico como literatura: Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. Barcelona: Gedisa.

Duch, Lluís. (1976). Experiencia religiosa. *Estudios franciscanos*, 77, 15-32.

Duch, Lluís. (1979). *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Madrid: Editorial Bruño.

Duch, Lluís. (1980). *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Duch, Lluís. (1988). *Temps de tardor. Entre modernitat i post-modernitat*. Montserrat: Publicacions de l' Abadia de Montse-

rrat.

Durkheim, Émile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Eiroa, Jorge Juan. (2002). *Cehegín: Patrimonio histórico en el casco urbano y su entorno inmediato. Una propuesta de actuación integral*. En Grupo de Historia y Geografía del Urbanismo, Estudios históricos y geográficos para la recuperación de los cascos históricos del Noroeste de la Región de Murcia (pp. 95-122). Murcia: Universidad de Murcia.

Eliade, Mircea. (1974). *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea. (1980). *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*. Madrid: Editorial Cristiandad.

Eliade, Mircea. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.

Eliade, Mircea. (1999a). *La búsqueda: Historia y sentido de las religiones*. Madrid: Editorial Kairós.

Eliade, Mircea. (1999b). *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós.

Eliade, Mircea. (1999c). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós.

Eliade, Mircea. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.

Eliade, Mircea. (2001a). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica

Eliade, Mircea. (2001b). *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Kairós.

Fernández, María Dolores y Breaux, Jhon. (1998). *Medicina popular, magia y religión en el Bierzo*. Ponferrada: Ayuntamiento de Ponferrada, Área de Cultura.

Finamore, Gennaro. (1894). *Tradizioni popolari abruzzesi*. Turín: Carlo Clausen

Firth, Raimond. (1973). *Symbols, Public and Private*. London: Allen & Unwin.

Frazer, George James. (2006). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica

Friedman, Jonathan. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

Galani-Moutafi, Vasiliki. (2013). Rural space (re)produced-Practices, performances and visions: A case study from an Aegean island. *Journal of Rural Studies*, 32, 103-113.

Galeski, Boguslaw. (1977). *Sociología del campesinado*. Barcelona: Península.

Gallar, David y Acosta, Rufino. (2014). La resignificación campesinista de la ruralidad: La Universidad Rural Paulo Freire, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 69(2), 285-304.

Gallardo, Isabel. (1947). Medicina popular y supersticiosa. *Revista de Estudios Extremeños*, 30(1), 179-196.

García, Francisco. (coord.). (2001). *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación-Universitat de Lleida.

García, Gerardo. (2004). *Nuevas demandas sociales a la agricultura y el medio rural del siglo XXI*. En Marrón, María Jesús y

García, Gerardo. (coord.), *Agricultura, Medio Ambiente y Sociedad* (pp. 11-27). Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

García, Isabel María (2000). Creencias terapéuticas en Vélez Rubio. *Revista velezana*, 19, 195-202.

García, José Antonio. (2005). *La medicina popular en Almería. Ensayo de Antropología Cultural*. Madrid: Editorial Lulu.

Gaspar, Mariano. (1980). *Historia de Murcia musulmana*. Murcia: Biblioteca Murciana de Bolsillo.

Geertz, Clifford. (1992a). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Geertz, Clifford. (1992b). *La religión como sistema cultural*. En Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* (pp. 87-1117). Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford. (1993). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. En: Paul Bohannan y Mark Glazer. (Eds.). *Antropología: Lecturas*, (pp.547-568). Madrid: McGraw-Hill.

Gentilcore, David. (2004). Was There a “Popular Medicine” in Early Modern Europe? *Folklore*, 115(2), 151-166.

Gluckman, Max. (1958). *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press/ Rhodes-Livingstone Institute.

Goicoechea, Ángel. (1983). *Capítulos de la medicina popular vasca*. Salamanca: Instituto de Historia de la Medicina. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Gómez, Francisco. (1982). *Guía maravíllense: historia, literatura,*

culto y arte de la Virgen de la Maravillas de Cehegín, Murcia. Murcia: Editorial Espigas.

Gómez, Pedro. (1997). *El ritual terapéutico en etnomedicina. Lo empírico y lo simbólico*. En Pedro Molina y Francisco Checa (Eds.), *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismos en el Mediterráneo* (pp. 293-315). Barcelona: Icaria Editorial.

González, Antonino et al. (1999). Begastrí bajo el dominio árabe. Las etapas de destrucción de la ciudad. *Alquipir. Revista de Historia*, 9, 140-147.

González, Antonino. (1984). *Begastrí. Imagen y problemas de su historia*, Volumen 1 de Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardía. Murcia: Universidad de Murcia.

González, Antonino. (2004). Begastrí y la recuperación de la Antigüedad Tardía en el sureste peninsular. Reflexionando sobre la arqueología de campo de este período histórico. *Antigüedad y Cristianismo*, 21, 543 – 562.

González, Fernando. (1985). Rasgos culturales de la sociedad tradicional extremeña. *Cuadernos de Realidades Sociales*, 25-26, 85-110

González, José Luis. (1993). Catolicismo popular y tejido cultural. *Revista Estudios-Instituto Tecnológico Autónomo de México*, 62-63, 99-119.

González, Manuel Tomás y Camarero. Luis. (1999). Reflexiones sobre el desarrollo rural: las tramoyas de la postmodernidad. *Política y Sociedad*, 31, 55-68.

Grondin, Jean. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Editorial Herder.

Guha, Ranahit. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Guiraud, Pierre. (1997). *La Semiología*. México: Siglo XXI.

Haidar, Julieta. (1994). *Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas*. En Jorge A. González y Jesús Galindo (coords.), *Metodología y cultura* (pp. 119-160). Madrid: Editorial Conaculta.

Hernández, José Manuel y De Maya, Baldomero. (2021). *Antropología de la alimentación. Gastronomía, sociedad y cultura*. Editum: Murcia.

Hidalgo, Francisco de Jesús. (2013). *Miscelánea histórica de Cehégín*. Murcia: Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Cehégín.

Hodgen, M. (1936). *The doctrine of survivals*. Londres: Allenson.

Horta, Gerard. (2022). El trance. Definiciones y derivaciones tipológicas potenciales (posesión, mediumnidad, chamanismo), *Disparidades. Revista de Antropología*, 77(2).

Jones, Alvar. (2016). Las voces del choga: disonancias y consonancias acerca de una enfermedad popular. *Endoxa, revista científica de la UNED*, 37, 299-235.

Jones, Alvar. (2018). Diálogo, producción y sincretismo de saberes populares y tradicionales sobre la enfermedad en Guinea Ecuatorial. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(2), 231-252.

Junceda, Enrique. (1987). *Medicina popular en Asturias*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos del CSI.

Kerkvliet, B. J. (2009). Everyday politics in peasant societies (and ours). *The Journal of Peasant Studies*, 36 (1), 227-243.

Kleinman, Arthur y Kleinman, Joan. (1991). Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Experience. *Culture, Medecine and Psychiatry*, 15, 275-301.

Kuschick, Ingrid. (1995). *Medicina popular en España*. Madrid: Siglo XXI.

Laplantine, Francois. (1992) *Anthropologie de la maladie*. Paris: Payot.

Leach, Edmund. (1973). *Nuove vie dell'antropologia*. Milán: Il Saggiatore.

Leach, Edmund. (1978). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude. (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135 (1).

Lévi-Strauss, Claude. (1991). *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. En Marcel Mauss, Sociología y antropología (pp. 13-44). Madrid: Tecnos.

Levy-Brühl, Lucien. (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ariés.

Lis Quibén, Victor. (1949). *La medicina popular en Galicia*. Pontevedra: Gráficas Torres

Lisón, Carmelo. (2012). Rito, funciones y significado. Música oral del Sur, *Música hispana y ritual*, 9, 22-28

Lotman, Luri M. (1993). El símbolo en el sistema de la cultura. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 9, 47-60.

Malinowski, Bronislaw. (1985). *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Planeta Agostini.

Marrón, María Jesús y García, Gerardo. (coords.). (2004). *Agricultura, Medio Ambiente y Sociedad*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Martín, Juan. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.

Martinet, André. (1992). *Elementos de lingüística general*. Barcelona: Editorial Gredos.

Martínez, Joaquín. (2022). Rara y maravillosa ave oriental, historia desde 1725 hasta 1939 de la Virgen de las Maravillas, Patrona de Cehegín. *Alquipir. Revista de historia*, 17, 25-36.

Massé, Raymond. (1997). Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux. *Anthropologie et Sociétés*, 21(1), 53-72.

Mauss, Marcel. (1991). «Técnicas y movimientos corporales», en Sociología y antropología. Madrid: Tecnos.

Melgares, José Antonio. (1994). La villa de Cehegín en el siglo XVIII. *Alquipir. Revista de historia*, 4, 53-57.

Melgares, José Antonio. (2006). Los comienzos de la luz eléctrica en Cehegín. *Alquipir. Revista de historia*, 13, 39-46.

Molina, Ángel Luis. (2002). *Evolución urbana de Cehegín: de la Edad Media a 1850*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 123-142.

Molina, José Antonio et al. (2019b). La ciudad romano-visigoda de Begastri (Cehegín, Murcia): Estado de la investigación tras una década de excavaciones arqueológica, *Antigüedad y Cristianismo*, 35-36, 63-114.

Molina, José Antonio et al. (Eds). (2019a). Nuevas contribuciones a la historia de Begastri. Los estudios más recientes a través de una década de trabajos y descubrimientos, *Antigüedad y Cristianismo*, 35-36.

Molina, José Antonio y Zapata, José Antonio. (2015). *Begastri. Historia de una excavación*. En El patrimonio como generador de estrategias e ideas para el desarrollo territorial: I Jornadas de Arqueoturismo y Ecoturismo "Tierra de Íberos" (pp. 73-88). Murcia: Integral, Sociedad para el Desarrollo Rural.

Mosterín, Jesús. (1998). *Vivan los Animales*. Barcelona: Editorial Debate.

Moya, José et al. (1994). *Cehegín*. En González, Antonio, Patrimonio Histórico-Artístico del Noroeste Murciano. (Materiales para una guía turística), (pp. 63-105). Murcia: Universidad de Murcia.

Nadel, Siegfried Frederick. (1955). El uso de informantes y El uso del lenguaje. En Nadel, Siegfried Frederick, Fundamentos de antropología social (pp. 47-60). México: Fondo de Cultura Europeo.

Nates, Beatriz. (2009). *Procesos de gentrificación en lugares rurales: presupuestos conceptuales para su estudio en Colombia*. En De Almeida, María Geralda (Ed.) Territorialidades na América Latina. (pp. 134-148). Goiânia, Brasil: Universidade Federal de Goiás.

Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades*, 1(1), 40-49.

Ochoa, Juan Carlos. (2003). *Mito y chamanismo en el Amazo-*

nas. Pamplona: Eunate.

Organización Mundial de la Salud. (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Ginebra: Ediciones de la OMS.

Ortiz, Ángel. (2015). *Las rutas más bellas-Región de Murcia. Comarca del Noroeste*. Mula: Integra. Sociedad para el desarrollo rural.

Palacios, José. (2019). Cartografías postestructurales entre las prácticas alternativas en salud y las nuevas espiritualidades. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(1).

Peirce, Chales Sanders. (1976). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva visión.

Peñalver, Francisco y González, Antonio. (1985). *Fiestas en Cehegín. Aproximación al calendario festivo y reflexiones sobre la estructura interna de nuestro tiempo de fiesta. fiestas de septiembre en Cehegín*. Fiestas de septiembre de 1985, 7-12.

Peñalver, Francisco. (1984). La carta arqueológica de Cehegín, *Antigüedad Cristiana*, 1, 21-25.

Peñalver, Francisco. (2020). Begastri. Hallazgos e investigadores, *Náyades: revista de costumbres, tradiciones e historias de la Región de Murcia*, 5, 45-52.

Perdiguero, Enrique. (1986). El mal de ojo: de la literatura anti-supersticiosa a la antropología médica. *Asclepio*, 38, 47-67.

Perdiguero, Enrique. (1996). *El curanderismo en la comarca de l'Alcantí*. En José Antonio González y Salvador Rodríguez (Eds.), *Creer y curar: la medicina popular* (pp. 63-93). Granada: Diputación Provincial de Granada.

Perdiguero, Enrique. (2006). *Una reflexión sobre el pluralismo médico*. En Gerardo González Juárez, Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural (pp. 33-50). Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha.

Pérez, Armando. (1989). *Magia y chamanismo en la Medicina Popular del Noroeste Argentino*. San Miguel de Tucumán: Editorial Universitaria de Tucumán.

Pérez, José. (2007). *Contribución al estudio de la medicina tradicional canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Pérez, Silvia. (2010). *El retorno de los campesinos*. Barcelona: Icaria.

Pitrè, Giuseppe. (1978 [1896]). *Medicina popolare siciliana*. Palermo: Il Vespro.

Pizza, Giovanni. (2007). *Antropología Médica: una propuesta de investigación*. En Tolosana, Carmelo. (Coord.) Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica, (pp. 267-292). España: Akal Editores.

Pizza, Giovanni. (2012). *Medicina popolare: una riflessione*. En Donatella. Cozzi (Ed.), Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario (pp. 181-204). Perugia: Morlacchi Editore

Ploeg, Jan Douwe. (2010). *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icarí.

Ploeg, Jan Douwe. (2014). The peasantries of the twenty-first century: the commoditisation debate revisited. *The Journal of Peasant Studies*, 37 (1), 1-30.

Prat, Joan. (1983). Religió popular o experiència religiosa ordinària, *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, 2, 49-69

Quiroz, Miriam. (2021). Rururbano. Propuesta de análisis desde las formas del tiempo. El caso de Tlaxcalancingo, Puebla (México), *Antropología Experimental*, (21), 1 – 17.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Madrid: Planeta Agostini.

Ramos, Eduardo. (coord.). 1999. *El desarrollo rural en la Agenda 2000*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Ramos, Ramón. (2009). Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica. *Acta Sociológica*, 49, 51-69.

Ratier, Hugo E. (1972). *La Medicina Popular*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Riccò, Isabella. (2018). Medicina popular, medicinas alternativas y New Age: hacia un "nuevo mundo mágico". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 18, 73-94.

Riccò, Isabella. (2019). Historia de la medicina popular: del modelo clásico al glo-local. *Disparidades. Revista de Antropología*, 74(2).

Ríos, Ángel (2002). *Costumbres y tradiciones en el valle de Ricote*. En Gómez, María Cruz y Sánchez, José María (Eds). *Actas I Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote* (pp. 73-92). Murcia: Mancomunidad de municipios “valle de Ricote” .

Rodríguez, Miguel. (1988). Repoblación y organización social del espacio en los señoríos de santiaguistas del Reino de Murcia (1235-1350), *Mvrgotana*, 70, 5-34.

Ruiz, Abraham y González, Antonino. (2006). La población de Cehegín, *Alquipir. Revista de historia*, 13, 25-30.

Sánchez, Anselmo J. (2006). Actualidad de la tradición oral en

Cehegín y su reflejo en los cuentos populares. *Alquipir. Revista de historia*, 13, 233-244.

Sapir, Edward. (1935). Symbolism. *Encyclopedia of the Social Sciences*, 14, 492-495.

Saubidet, Tito. (1943). *Vocabulario y refranero criollo*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft.

Saussure, Ferdinand de. (2008). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Scott, James C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalaparta.

Seppilli, Tullio. (1983). La medicina popolare in Italia. *La Ricerca Folklorica*, 8, 3-7.

Seppilli, Tullio. (ed.). (1989). *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*. Milán: Electa

Sevilla, Eduardo y Pérez, Manuel. (1976). Para una definición sociológica del campesinado. *Agricultura y sociedad*, 1:15-39.

Sevilla, Eduardo. (2011). *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*. La Paz: AGRUCO / Plural editores-CDE-NCCR.

Shanin, Teodor. (1979). *Campesinos y sociedades campesinas*. México: Fondo Cultural Económico.

Sillières, Pierre. (1988). *La vía Augusta de Carthago-Nova a Accis*. En González, Antonio, *Vías romanas del sureste* (pp. 17-22), Murcia: Universidad de Murcia, Gobierno de la Región de Murcia, Instituto de Patrimonio Histórico.

Smith, Darren. (2007). The changing faces of rural populations: (re)fixing» the gaze or `eyes wide shut'? *Journal of Rural*

Studies, 23, 275-282.

Toledo, Víctor Manuel. (2000). *La paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Ediciones Quinto Sol.

Torrecilla, José Ramón. (2021). Cehegín: tierra de frontera en la baja edad media. *Alquipir. Revista de historia*, 16, 165-173.

Trevi, Mario. (1996). *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Turner, Victor. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: XXI.

Turner, Victor. (1995). *The ritual process: structure and anti-structure*. Madrid: Editorial Aldine.

Vallejo, José Ramón; Peral, Diego y Carrasco, María Consuelo. (2008). Prácticas mágicas en la medicina popular de un pueblo extremeño de colonización. *Gazeta de Antropología*, 24(2), 32.

Van Gennep, Arnold. (1969). *Ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Verger, Pierre Fatumbi. (1957). Notas sobre los cultos a Orisha y Vodun. París: IFAN.

Wolf, Eric R. (1971). *Los campesinos*. Barcelona: Labor.

Woods, Michael. (2012). New directions in rural studies? *Journal of Rural Studies*, 28, 1-4.

Zanetti, Zeno. (2021 [1892]). *La medicina delle nostre donne. Studio folk-lorico. La psicologia delle superstizioni*. Foligno: Il Formichiere.

Zuluaga, Gloria Patricia. (2008). Dinámicas urbanorurales en los bordes en la ciudad de Medellín. *Gestión y ambiente*, 11(3), 161-

172.

Zurbano, Mikel; Gainza Xabier y Bidaurratzaga, Eduardo. (2014). *Interrelación local-global en los procesos de Desarrollo Humano Local*. Bilbao-San Sebastián- Vitoria Gasteiz: Universidad del País Vasco.

MEDICINA FOLK

Ensalmos y simbolismos en el mundo rural de Cehegín

El abismo insondable que perpetra en el espíritu humano la realidad inmanente de lo deletéreo, el miedo a la nada, la certidumbre existencial de la enfermedad y la muerte es el nudo gordiano del que subyacen los remedios para dar bálsamo a la angustia vital de la incertidumbre. Es el marco heurístico donde tienen cabida todas las hierofanías de lo sagrado, donde magia, religión y empiria se conjuran contra el dolor y los padecimientos, conformando un triedro salvífico contra el mal. Surgen aquí las performances sanadoras que maridan las escolásticas de la terapéutica oficial con los remedios del pueblo ligados a la tradición oral, al folklore y la tierra, cobra vida ese *totum revolutum* de praxis ortodoxas y heterodoxas, hegemónicas y subalternas, centrales y periféricas contra la enfermedad real o imaginada. Hábitus en el que prorrumpen las formas de resistencia popular al empirismo biomédico, las grafías de medicina tradicional utilizadas por el pueblo para obtener más salud, para llenar de sentido la experiencia que el caos provoca en mente, cuerpo y espíritu. Estamos ante la «medicina folk», ante todo el conjunto de «hechizos, encantos, hábitos y costumbres tradicionales referentes a la conservación de la salud y la curación de las enfermedades» que el colectivo social moviliza para restaurar el equilibrio perdido. Medicina popular que aún persiste en lugares ligados a la tradición loco-rural como el municipio de Cehegín, cuya descripción y exegénesis simbólica son el propósito de este texto.