

E. R. A. E.



EMBLEMATA

REVISTA ARAGONESA DE EMBLEMÁTICA

23

2017



Institución «Fernando el Católico»

CECEL (CSIC)

Excm. Diputación Provincial

Zaragoza

CABEZAS SAGRADAS, CABEZAS EMBLEMÁTICAS

SACRED HEADS, EMBLEMATIC HEADS

MANUEL M^a MEDRANO MARQUÉS*

Resumen: Nuestro objetivo ha sido profundizar en el significado de cultos, ritos, creencias y tradiciones con origen, al menos, en la Edad del Hierro, y también reflejados en textos celtas, que han perdurado en hechos que se recogen en las vidas y leyendas de santos cristianos romanos y medievales, llegando hasta hoy algunas de estas manifestaciones con intensidad, pureza y distribución geográfica desigual. Hemos analizado lo que subyace tras esos rituales en los que, claramente, una cabeza o cráneo posee carácter sagrado, pues es digno de veneración por su relación con lo sobrenatural y, además, es emblemático porque, en muchos de los casos, es símbolo representativo de la comunidad en la que es objeto de culto. Nuestra investigación demuestra la posibilidad de trazar el origen y profundizar en el significado de estos elementos de tradición milenaria, poniendo de relieve profundas lagunas en nuestro conocimiento pero, también, que es posible hallar nuevos datos mediante el trabajo multidisciplinar.

Palabras clave: cabezas sagradas, cráneos emblemáticos, culto y ritos, Edad del Hierro, textos celtas, hagiografías, santos romanos y medievales, escultura celta y románica.

Abstract: Our aim has been to deepen in the meaning of cults, rites, beliefs and traditions with origin, at least, in the Iron Age, and also reflected in Celtic texts, which have endured in events that are collected in the lives and legends of Christians saints romans and medievals, arriving until today some of these manifestations with intensity, purity and uneven geographical distribution. We have analyzed what underlies those rituals in which, clearly, a head or skull has a sacred character, because it is worthy of veneration for its relation to the supernatural and, in addition, it is emblematic because, in many cases, it is a representative symbol of the community in which he is worshipped. Our research demonstrates the possibility of tracing the origin and to go deeply into meaning of these elements of millenary tradition, highlighting deep gaps in our knowledge but, also, that it is possible to find new data through multidisciplinary work.

Key words: sacred heads, emblematic skulls, cult and rites, Iron Age, Celtic texts, hagiographies, Roman and Medieval saints, Celtic and Romanesque sculpture.

Fecha recepción: 24 de noviembre de 2016 **Fecha aceptación:** 25 de mayo de 2017

* Profesor del Área de Arqueología, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, Ciudad Universitaria, c/ Pedro Cerbuna nº 12, 50009 Zaragoza. Teléfono: 876 55 38 74. Correo: medrano@unizar.es

El origen de este trabajo se encuentra en la inquietud personal por encontrar la huella y/o pervivencia de ritos, mitos, creencias y tradiciones del pasado en los hallazgos proporcionados por la arqueología¹ y, más específicamente, aquellos que proceden del acervo cultural céltico. Recopilando para ello informaciones procedentes también de las fuentes celtas, grecorromanas, de la epigrafía, la iconografía, la lingüística, la bibliografía científica y la popular, o las costumbres e, incluso, de testimonios de personas que han conocido manifestaciones y usos recientemente desaparecidos que enlazan con este asunto de nuestro interés.²

Pero, concretamente, el trabajo que ahora abordamos tiene su origen, dentro de nuestra línea de investigación, en el artículo que publicamos hace algunos años acerca de la pervivencia, en el culto a Santa Orosia en la localidad oscense de Yebra de Basa, de elementos precristianos claramente identificables (Medrano, 2001-2002).

Sin embargo, antes de profundizar en los relativamente abundantes testimonios acerca de cabezas sagradas y emblemáticas de santos y santas en los periodos tardoantiguo y medieval, vamos a tratar de evidencias muy anteriores, protocélticas y célticas.

DATOS ARQUEOLÓGICOS PROTOCELTAS Y CELTAS, Y FUENTES CÉLTICAS

Cuando en 2006 publicamos los resultados de nuestras investigaciones en la fortaleza principesca de la Primera Edad del Hierro de Peñahitero (Fitero, Navarra) y, especialmente, la casa-tumba construida seguramente durante el siglo VI a.C. que encontramos en el interior de la muralla que rodea el recinto, y consistente en una habitación aproximadamente rectangular en la que enterraron la cabeza de una persona, de la que se han recuperado la mandíbula inferior y dos fragmentos del cráneo, dimos especial relevancia a este hallazgo por lo que supone de fundamental para comprender la mentalidad celta más allá de los meros restos materiales (Medrano y Díaz, 2006: 48-52 especialmente). La estancia funeraria contenía también la parte superior de un casco de guerra de hierro (el resto se había perdido, pues sería de cuero)³, rematada en un largo apéndice para colocar adornos y penachos, así como vasijas que se colocaron en el suelo, y también dientes de jabalí y cuernas de ciervo. A lo largo de toda la parte baja de la pared

¹ Inquietud que, ya desde hace bastantes años, hemos manifestado. Véase Medrano 1987.

² Como puede apreciarse en Villar, Díaz, Medrano y Jordán 2001: 36-39.

³ Como es habitual en cascos antiguos elaborados con este metal. De hecho, la parte inferior de la pieza presenta un reborde, sin duda para sujetar el cuero.

occidental hay un banco hecho con adobe y, adosado a la septentrional, un pequeño hogar donde quienes le enterraron realizaron una comida funeraria ritual (figuras 1 a 3).

Ya entonces señalamos que era conocido que los celtas creían que el alma y el poder de una persona residían en la cabeza, existiendo testimonios arqueológicos de esa creencia, pero también textos celtas que nos han llegado al haber sido recogidos en escritos redactados en la Edad Media, especialmente del País de Gales (los



Figura 1. Lugar donde se encontró la tumba protocelta de Peñañitero, ubicada entre los paramentos interior y exterior de la muralla. Vista desde el exterior.

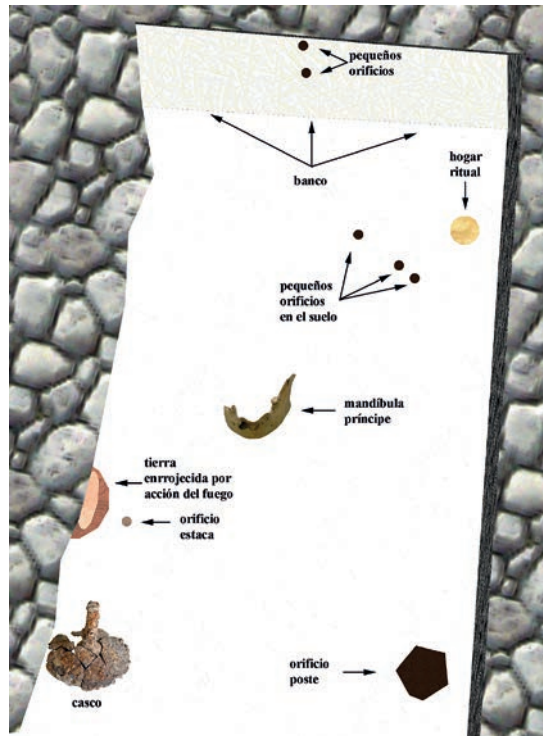


Figura 2. Planta de la tumba de Peñañitero, con indicación de la situación de los principales hallazgos.



Figura 3. De izquierda a derecha, casco restaurado de la tumba de Peñahitero; imagen de un casco similar, pero posterior, pues en el de Peñahitero las carrilleras serían de cuero; restos craneales hallados en la tumba.

textos llamados *Mabinogion*).⁴ Como puede verse el *Mabinogi* «Branwen, hija de Llyr» no es un relato sangriento, en el que la cabeza de un enemigo es considerada un trofeo de guerra. Sino la voluntad manifestada por el propio rey de que su cabeza sirva de protección contra los males de ultramar. La cabeza enterrada en Peñahitero perteneció, en nuestra opinión, a una persona ilustre, un varón según los análisis forenses, que por

⁴ Los *Mabinogion* son historias en prosa recogidas en manuscritos medievales galeses. Algunas se remontan, de forma prácticamente segura, a la Edad del Hierro. Originalmente se recogieron por escrito, al parecer, en los siglos XI-XII d.C. En el *Mabinogi* «Branwen, hija de Llyr» (*Mabinogion (Relatos Galeses)*, Editora Nacional, Madrid, 1982: 103-121), que narra las vicisitudes de un conflicto entre pueblos célticos de Gales e Irlanda, se habla de un claro ejemplo de la cabeza de una persona ilustre como elemento protector. El rey galés Bendigeit Bran desembarca en Irlanda con sus huestes, pero es herido con una lanza envenenada. La parte que más nos interesa es cuando Bran toma la siguiente decisión (página 118): «Y entonces Bendigeit Bran ordenó que le cortaran la cabeza. Tomad mi cabeza –les dijo– llevadla a Gwynn Vrynn (la Colina Blanca) en Llundein (Londres), y enterradla en ese lugar con el rostro vuelto hacia Francia. Transcurrirá mucho tiempo durante el camino. En Harddlech, el banquete durará siete años y los pájaros de Rhiannon cantarán para vosotros y mi cabeza os resultará una compañía tan grata como en los mejores momentos en que estuvo sobre mis hombros. En Gwales de Penvro pasaréis ochenta años y hasta el momento en que os abran la puerta que da sobre Aber Henvelen, hacia Kernyw (Cornualles), podréis permanecer allí y conservar intacta la cabeza. Pero eso resultará ya imposible, en cuanto os abran la puerta, id entonces a Llundein a enterrar la cabeza y pasad al otro lado». Todo sucede de acuerdo con las indicaciones de Bendigeit Bran. Tras los siete años de banquete, parten hacia Gwales en Penvro, donde permanecen ochenta años. Luego se dice que en ese tiempo (página 120): «...la compañía de la cabeza no les resultaba más dolorosa que si Bendigeit hubiera estado con vida. A causa de estos ochenta años así transcurridos aquello fue designado con el nombre de *Fiesta de la Cabeza Sagrada*». Siguen realizándose los designios augurados en el relato y (páginas 120-121): «Fuera cual fuese la duración del viaje, llegaron allí y enterraron la cabeza en Gwynn Vrynn (Colina Blanca). Cuando la enterraron fue el Tercer Buen Escondrijo, y cuando la descubrieron, el Tercer Mal Descubrimiento: en efecto, **ninguna plaga podía atravesar el mar hasta aquella isla, mientras la cabeza estuviera escondida en aquel lugar**».

sus características dentales murió a avanzada edad. Después, sus paisanos la depositaron en la estancia dentro del cuerpo de la muralla mirando al Este, con todos los demás objetos, para que les protegiese de los peligros. El casco confirma el carácter guerrero del difunto y su naturaleza socialmente destacada, pues eran muy caros en la época (en las tumbas celtas aparecen armas, pero sólo en contadas ocasiones cascos). En cuanto a los dientes de jabalí, el jabalí fue un animal emblemático para los celtas por su coraje y valor, pues ataca incluso estando herido, y por ello es símbolo de las cualidades de héroes y guerreros. Los huesos de este animal totémico se han encontrado en tumbas de la cultura celta. La cornamenta de ciervo posee una simbología también muy clara: los ciervos eran venerados por su velocidad, su virilidad y sus abultadas cornamentas que evocaban la imagen de señores del bosque. El dios celta *Cernunnos*, que siglos después de la época que nos ocupa será representado antropomórficamente, muestra cornamenta de ciervo en su cabeza (como en el Caldero de Gundestrup) y este animal simbolizaba el alma del héroe perseguido hasta la muerte. Además, en numerosas tumbas celtas se han encontrado astas de ciervo sobre la cabeza de los muertos, a modo de protección en el viaje al más allá.

El hecho de que la tumba reprodujera una habitación indica el deseo de que el difunto se encontrase en el otro mundo como en su casa terrenal, lo que explica el banco para sentarse y el pequeño hogar, en el que celebraron una comida ritual (pues fue usado y se hallaron en él huesos de pequeños animales) antes de sellar la tumba con adobes y piedras. El ritual mágico y funerario es puramente céltico, y no se conocen casos similares en la Península Ibérica.

Con posterioridad a este hallazgo se produjo en Peñahitero el de dos enterramientos infantiles, publicado también por nosotros (Medrano y Díaz 2007-2008: 8). El primero de ellos se sitúa en una estancia que linda con el lienzo interior de la muralla, fuera ya de la muralla misma. Encontramos allí los restos óseos de un niño de 4 a 5 años. La cabeza apuntaba al oeste (sol poniente, dirección de los muertos), el cuerpo estaba colocado de lado y encajado entre dos piedras y las piernas ligeramente flexionadas, una sobre otra, apoyando los pies en la cara exterior del lienzo interior de la muralla. Cerca de él hemos hallado una cornamenta de ciervo y un diente de jabalí (símbolos que también aparecieron en la tumba del príncipe). Tanto el lugar como la edad del niño, muy superior al año, hacen este enterramiento completamente atípico. A los niños de menos de un año se les enterraba en esta época bajo el suelo de las casas y a los mayores de un año se les incineraba y enterraba con los adultos. Para ser un enterramiento normal, el niño no debería superar el año (o al menos no tanto) y habría de estar depositado bajo el suelo de una vivienda, cosas que aquí no parecen suceder. Aún encontramos un segundo enterramiento de un niño de pocos meses, un lactante. La edad coincide, en este caso, con las prácticas habituales en el mundo celta e

ibero, pero tampoco está situado bajo el suelo de una vivienda: hicieron un hueco dentro del relleno de piedra del muro interior de la propia muralla y lo enterraron allí, también con las piernas ligeramente flexionadas. Estos dos casos no son comparables al de la casa-tumba en importancia y en detalles como el enterramiento de cuerpo entero practicado con los niños, pero sí en cuanto a la relación de los tres con la muralla que protege la residencia principesca y a la presencia de elementos puramente célticos acompañando a las inhumaciones.

Ya en las publicaciones anteriores indicamos que Peñahitero presenta un ambiente cultural que parece relacionarse muy directamente con el conocido en yacimientos de la misma época del área de Calahorra y con el yacimiento de La Hoya (Laguardia), en Álava.⁵ Esta opinión también fue manifestada por el arqueólogo Armando Llanos, investigador de La Hoya, durante la visita que realizó a Peñahitero mientras se efectuaban las excavaciones del año 2005. Posteriormente, Armando Llanos publicó un breve estudio sobre el rito de las cabezas cortadas en La Hoya (Llanos 2007-2008, y también Llanos 2010: 59), que pasamos a comentar. Nos habla el autor de que, en el nivel correspondiente al momento de celtiberización del poblado, se produjeron una serie de hallazgos que parecen indicar la existencia de un ritual en torno al cráneo, repitiendo un fenómeno usual durante la Edad del Hierro. Pero al comentar estos indicios rituales, hemos de diferenciar entre ellos. A los efectos que aquí tratamos, el que denomina «Testimonio 1» podría corresponder al enterramiento de algún personaje ilustre y respetado por los habitantes del poblado, pues estaba en la parte central del mismo y allí, depositada en el suelo de una de las habitaciones de una casa, se encontró una bóveda craneal humana delante de la cual se había colocado un recipiente cerámico, escribiendo Armando Llanos (2007-2008: 1275) que «se puede interpretar como un depósito ritual de algún producto contenido en el recipiente ofrendado a una cabeza cortada». El «Testimonio 2» que aporta el autor, en el que aparecieron cabeza y tronco separados por 11 m de distancia y perteneciente al momento en el que el poblado sufrió un ataque violento por parte de gentes externas, podría corresponder (y con dudas) a la costumbre de cortar y conservar los cráneos de los enemigos muertos. El «Testimonio 3» (Llanos 2007-2008: 1275-1277), que interpreta unas representaciones grabadas sobre dos piedras areniscas en las que parece verse una figura humana acéfala, es todavía más inconsistente a nuestros efectos. Más interesantes nos parecen

⁵ Por ejemplo, el uso funerario de cuernas de ciervo en Peñahitero tiene su correspondencia, dentro del mismo ámbito cultural, con en el hecho de que sobre las primeras hiladas de la base del paramento de la muralla del poblado de La Hoya, se colocaron alineadas varias cuernas de ciervo con las puntas asomando al exterior, elevando sobre ellas el resto del paramento y quedando ocultas por él, salvo las puntas, que sobresalían de la rasante del muro. Cuernas, por cierto, cortadas de animales muertos (Llanos 2010: 60). Las cuernas protegen a los difuntos en su tránsito, y transmiten su fuerza a la muralla.

las referencias que recoge acerca de rituales vinculados a santos practicados en Navarra y Álava, que el autor considera como perduraciones del culto relacionado con cráneos (Llanos 2010: 59), pero de ello nos ocuparemos más adelante.

Tenemos estos testimonios en el mundo protocéltico del nordeste peninsular, pero hay otros que hemos de comentar antes de hablar de las pervivencias. Aunque no están directamente en relación con nuestro tema, que versa en sus principios sobre las cabezas potenciadoras y apotropaicas en el universo mental céltico, sí hemos de mencionar, aunque sea brevemente y por complejidad, los «Monstruos» relacionados con el culto a la cabeza en la Galia. Estos monstruos, quizá psicopompos (o equivalentes a un Kérberos céltico) son:

- La Tarasca de Noves, obra que representa a un monstruo antropófago sentado que ase con sus garras delanteras sendas cabezas humanas. Se descubrió a 2,5 m de profundidad detrás de la iglesia de Noves, localidad al sudeste de Francia. Se conserva en el Musée Lapidaire de Avignon (galería arqueológica del Musée Calvet). Debió hacerse entre el 50 a.C. y los primeros años del siglo I d.C. Está tallada en piedra caliza blanda de Burdeos. Era originalmente policroma, pero actualmente sólo se aprecian trazas de recubrimiento rojo alrededor de la boca y las garras. Mide 1,18 m de altura.⁶

- El Monstruo de Linsdorf (Alsacia), representación muy similar a la Tarasca de Noves, en la que una bestia sentada reposa sus garras sobre dos cabezas rapadas entre las que hay espacio para una calavera. Posible escultura para el culto a la cabeza, datada en los siglos III-II a.C. Tiene 55 cm de altura (Stead 1985).

Resaltaremos, respecto a la Tarasca de Noves, la circunstancia de que se hallase cerca de un templo de culto actual, sin que debamos incidir más en la perduración frecuente de los lugares donde se desarrollan actividades religiosas. Y, en referencia a ambas esculturas, la pervivencia de representaciones de monstruos, a veces antropófagos, en la escultura del Románico.

En lo que respecta a las fuentes célticas, ya hemos comentado anteriormente lo referido en el *Mabinogi* «Branwen, hija de Llyr». Pero también hay otras referencias a cabezas con poderes, así en Táin Bó Cúailnge («El robo del toro de Cúailnge» –Cooley–), leyenda oral recogida de forma escrita siglos después de su origen (la versión más antigua es de finales del siglo XI o principios del XII d.C.) en cuyo texto siguen presentes, pese a ello, muchos elementos paganos, se nos relata la historia de Súaltam, padre mortal (el divino era *Lug*) del héroe Cúchulainn en el Ciclo del Ulster. La historia que nos interesa narra un suceso producido cuando Cúchulainn, hijo de Súaltam, está combatiendo contra otros hombres para evitar el avance de los mismos por su territorio (Squire 1998: 174). Súaltam va a pedir ayuda a Conchobar (su

⁶ Véase *La Tarasque de Noves: réflexions sur un motif iconographique et sa postérité*.

cuñado, rey del Ulster) pero ni él ni sus gentes, los Ulates, reaccionan, ya que están aletargados y no aparecen. Súaltam, entonces, salta con su caballo y cae sobre el borde afilado de su escudo, que le secciona la cabeza. El caballo de Súaltam lleva su cabeza sobre el escudo y ésta vuelve a dar la voz de alarma,⁷ provocando ahora que Conchobar y los Ulates reaccionen y se reúnan para la batalla.



Figura 4. Brutus Barberini, estatua exenta del siglo I a.C. que representa a un patricio togado portando los retratos de sus antepasados (*maiorum imagines*), probablemente durante una procesión. Tamaño natural, 1,65 m de altura, mármol blanco.

LA TRADICIÓN ROMANA DE LAS MAIORUM IMAGINES

Tampoco está de más recordar lo que las *maiorum imagines* significaban para los romanos, cultura que se superpuso a la celta en la mayor parte de Europa. Nos dice el historiador Cayo Salustio Crispo en su obra *Bellum Iugurthinum* (4, 5-6): «Pues yo he oído muchas veces que Quinto Máximo, Publio Escipión y otros ilustres varones de nuestra sociedad solían decir que cuando contemplaban los retratos de sus mayores se les inflamaba el espíritu con gran vehemencia, instándoles a practicar la virtud. Naturalmente, aquella cera, aquellas imágenes no tenían en sí una fuerza tan grande, sino que esa llama crecía en el pecho de los hombres singulares al recuerdo de las gestas, y no se extinguía hasta que su virtud igualaba la fama y gloria de los mismos» (figura 4). Es decir, que aquí encontramos otro aspecto interesante a tener en cuenta pues estas máscaras mortuorias,⁸ retratos realistas de antepasados ilustres, eran objeto de veneración privada con una finalidad de recuerdo y emulación. No hay aquí sentido apotropaico, pero sí de ejemplo vital y orgullo de linaje.

⁷ Lo hace gritando: «¡Matan a los hombres, raptan a las mujeres, roban el ganado en Ulster!».

⁸ Que, a veces, servían como moldes para fabricar esculturas.

SANTOS Y SANTAS CON CABEZAS Y LEYENDAS PRODIGIOSAS EN GALES, LA GALIA MERIDIONAL E HISPANIA SEPTENTRIONAL

Pasemos ahora al análisis de los elementos de culto y veneración a las cabezas de personas ilustres que han perdurado en historias, leyendas, rituales y tradiciones de vidas de santos cristianos. Especificando que no se trata aquí de todos los santos cefalóforos, sino de aquellos en cuyas hagiografías se perciben similitudes, mayores o menores, con estas tradiciones celtas comentadas. No todos los santos cefalóforos, representados iconográficamente con la cabeza entre las manos como consecuencia del martirio que sufrieron, entran en este apartado. Sólo aquellos que, tras la decapitación, realizaron hechos milagrosos, o cuyas cabezas protagonizaron prodigios. Incluyéndose también todos aquellos casos en los que, tanto si les fue cortada la cabeza como si no, y aun conservándose el cuerpo entero, se emplea exclusivamente el cráneo para llevar a cabo rituales y ceremonias claramente diferenciados en el sentido que aquí tratamos.

Por antigüedad, y en nuestro conocimiento, debemos comenzar con Santa Winefrida de Holywell (Gales). Winefrida, Winifreda, Vinfreda, Gwenffrewi o Ginevra, es una santa del siglo VII, la más famosa de Gales, nacida hacia el año 600 d.C. o algunas décadas después, ya que se le atribuyen 30 años de vida. Aunque sus tradiciones se escribieron cinco siglos después de su muerte, los investigadores piensan que hay bases históricas en la hagiografía de este personaje.⁹ El padre de Winefrida era un noble rico e importante, y su tío materno era Beuno, sacerdote que fue luego santificado. Winefrida escuchaba atentamente las enseñanzas de su tío acerca de Dios, y era ya muy devota y austera con 15 años de edad, queriendo consagrarse muy pronto a Dios con consentimiento paterno. Según parece el joven Caradoc, señor de Hawarden y vecino suyo, se enamoró locamente de ella y la pidió en matrimonio.¹⁰ Ante el tajante rechazo de la dama, presa de cólera la persiguió hasta la iglesia construida por Beuno y le cortó la cabeza. La cabeza rodó cuesta abajo y, en el punto en que quedó quieta, brotó un manantial, que mana todavía hoy, en cuyo fondo hay piedrecillas veteadas de rojo (figura 5). En cuanto lo supo acudió Beuno, que encontró la cabeza dentro del manantial. Beuno resucitó a la joven con sus oraciones, después de colocarle la cabeza sobre el cuello cortado, quedando en el sitio de la herida sólo una leve cicatriz. Después, Beuno invocó el castigo del Cielo y Caradoc murió de forma fulminante, añadiendo tradiciones posteriores que la tierra se abrió y se lo tragó. El degüello de Santa Winefrida tuvo lugar el 22 de junio (solsticio de verano), y durante siglos se celebró su martirio en esa fecha. Winefrida ingresó al

⁹ Seguimos esencialmente los datos proporcionados por Butler 2008.

¹⁰ Para unir fortunas, muy probablemente.



Figura 5. Pozo de Santa Winefrida de Holywell (o del Pozo Santo).

tiempo en un convento, llegó a ser abadesa, y murió quince años después de su milagrosa resurrección, hacia el 660 d.C. (o el 3 de noviembre de 650 d.C.), siendo enterrada en su abadía. En 1398 se instituyó la fiesta de Santa Winefrida en toda la provincia de Canterbury. Al agua del manantial se le atribuyen propiedades milagrosas y la visita al Pozo Santo de Santa Winefrida fue motivo de peregrinación desde muy temprano, y se dice que allí se han obrado curaciones durante más de 1350 años, casi sin interrupción, según cuentan abundantes documentos públicos y privados que relatan los hechos. Y no sólo a católicos, también a protestantes. Posteriormente se construyó una piscina exterior más grande, a finales del siglo XV. El manantial todavía fluye donde se originó, y sus piedras se manchan del color de la sangre anualmente en conmemoración del milagro.

Después, por orden cronológico, comentaremos los datos referentes a Saint-Aventin de Larboust (Vallée de Larboust, en los Pirineos, departamento de Haute-Garonne).¹¹ Según los relatos, Aventin habría nacido hacia 770 o unos años después en el pueblo de Saint-Marie. Pronto, escogió la soledad. Su piedad, alimentada por el aislamiento y la penitencia, le adjudicó una reputación de santo. Enemigo del Islam, fue perseguido y arrestado en 813

¹¹ Seguiremos en los datos que aportemos, esencialmente, el trabajo de Galtier Martí 1991, y también los de *Notice historique sur Saint Aventin d'Aquitaine...*

por los musulmanes, que le hicieron mártir cortándole la cabeza. Entonces Aventin hizo su mayor hazaña, porque tras ser decapitado tomó su cabeza entre las manos y caminó así unos doscientos pasos, mientras que sus verdugos asustados emprendían la fuga. Sus fieles enterraron el cuerpo del santo a la noche siguiente. Durante siglos se perdió el recuerdo del emplazamiento de sus restos, pero la Providencia envió un toro que, cada día en el mismo lugar, golpeaba la tierra con sus patas y cuernos. Las gentes de la tierra terminaron por excavar el suelo tan insistentemente pateado por la gran bestia, llegando a la *inventio*¹² del cuerpo de Aventin. Transportado al pueblo de Sainte-Marie, los restos del santo fueron depositados en el oratorio que él mismo había hecho construir al lado de su casa familiar. Sobre el emplazamiento de estos edificios, y para honrar al santo y su reliquia, fue construida la basílica de Saint-Aventin, a la vez que el pueblo cambiaría su nombre de Saint-Marie por el del que, en adelante, sería su patrón.

Hecho importante es que la basílica de Saint-Aventin de Larboust,¹³ en su fachada meridional, conserva reutilizada una estela funeraria de una pareja, sobre y bajo la cual se han encastrado sendos altares dedicados al dios galo *Abellio* (figuras 6 y 7), quizá una de las divinidades más importantes de los *Convenae*, cuya capital fue *Lugdunum Convenarum*. Y, también, que el lugar donde se encuentra el templo era paso de los peregrinos que marchaban hacia Santiago de Compostela por el itinerario secundario del «chemin du piémont pyrénéen».



Figura 6. Altar dedicado al dios galo *Abellio* (*Abelio*, *Abelion*, o *Abellion*) situado en la fachada meridional de la basílica de Saint-Aventin de Larboust.



Figura 7. Otro altar dedicado al dios galo *Abellio* ubicado muy próximo al anterior en la fachada meridional de la basílica de Saint-Aventin de Larboust.

¹² Descubrimiento de una reliquia sagrada en el Cristianismo.

¹³ Catalogada Monumento Histórico en 1840, y cuyos elementos arquitectónicos y decorativos pertenecen originalmente al arte románico lombardo en su fase de nacimiento y primer desarrollo, lo cual no permite datar la iglesia con posterioridad a 1050, debiendo hacerlo probablemente en el segundo cuarto del siglo XI.

Nos dice Galtier también (1991: 97-98) que «sin o, quizás mejor, con la *inventio* de las reliquias, podemos afirmar con toda seguridad que desde las últimas décadas del siglo X el culto de Aventín se extendió sobre la inmediata vertiente sur de los Pirineos, más concretamente por los condados de Pallars y Ribagorza. La primera noticia que tenemos remite al año 973: nos permite saber que en el Pallars Jussà, cerca de la Pobla de Segur, había en esta época un lugar llamado San Aventino. Antes del año mil se construyó una iglesia dedicada a Saint Aventin mártir en el *locus* de Montenegro (*castrum* de Erdao), situada en la frontera meridional de Ribagorza y que hacía frente a los musulmanes; una iglesia que todavía existía en abril de 1018. La aldea de San Aventín, cerca del pueblo de Villacarli y del monasterio de Santa María de Obarra, se menciona en los documentos desde 1007. La toponimia nos ha transmitido, también, otro lugar llamado San Abentín en término del pueblo ribagorzano de Perarrúa, mientras que en Pont de Suert (Lérida) ha existido desde siempre un barrio y una calle llamados Sant Aventí y que en Bonansa (Ribagorza) una ermita construida a comienzos del siglo XI se colocó bajo la advocación de San Aventín. Pero además, el culto a San Aventín se ha mantenido en el Valle de Benasque hasta fechas recientes. Como consecuencia de un voto, porque el patrón de Larboust habría librado al ganado del valle del azote de la peste, sus habitantes franqueaban todos los años el desfiladero para ir a participar en la fiesta del Traslado de los restos de Aventin el 13 de junio y le ofrecían uno o dos cirios de cera. Podemos, pues, pensar que si el culto de Aventin es anterior al año mil en la vertiente sur de los Pirineos, se debe al hecho de su propia expansión en el Valle de Larboust».

Finalmente, destacaremos que la fiesta de Saint-Aventin se celebra el 13 de junio, asombrosamente próxima al solsticio de verano, como otras conmemoraciones que hemos visto y veremos.

A continuación vamos a abordar el caso de Santa Orosia en Yebra de Basa, que estudiamos hace algunos años (Medrano 2001-2002), cuya cabeza se encuentra dentro de un busto-relicario de plata en la capilla dedicada a ella, obra que data del siglo XV (Satué 1988, prólogo de A. Beltrán: 10-11). Señalar los apreciables elementos precristianos que rodean e, incluso, impregnan la tradición de Santa Orosia en Yebra de Basa (Huesca), así como su culto, no es en sí una novedad. Como investigadores de la cultura celta, sin embargo, no pudo por menos que atraernos poderosamente la coincidencia de que la santa esté representada en Yebra por su cabeza, elemento anatómico de gran relevancia en muchas culturas pero que posee un especial significado en ese ámbito prerromano. De ello hay testimonio también en la arqueología celta de la Península Ibérica y, por supuesto, en Aragón, donde varias publicaciones han señalado la existencia de colgantes, esculturas y objetos que están en relación con esa consideración especial de la cabeza, tanto la humana (Díaz Sanz, 1989) como la que representa a una divinidad o ser no humano (Medrano y Díaz 2000: 172-174; y Medrano y Díaz 2016: 48 a 51). Del carácter

protector o de emulación que se ha venido atribuyendo a las cabezas de humanos ilustres en el mundo celta y a sus imágenes en el romano, ya hemos hablado anteriormente. En repetidas ocasiones se ha mencionado la pervivencia de elementos de culto pagano en el entorno de Yebra de Basa, a lo que quizá hay que sumar el propio origen de su nombre. Se vincula el topónimo Yebra con el pueblo de los Eburones, grupo céltico que llegaría a la Península Ibérica a partir de principios del primer milenio a.C. y del que podría derivar su nombre.¹⁴ Menéndez Pidal ya propuso la evolución fonética Ebura, Ebora > Yebra en un trabajo publicado en 1945.¹⁵ Delamarre (2001: 134-135) indica que el significado de *eburos* es tejo (el árbol denominado *taxus baccata*).¹⁶ Así pues, el topónimo Yebra deriva de forma prácticamente segura de Ebura, aunque este término puede no hacer referencia, necesariamente, al pueblo de los Eburones. La palabra *ebura* aparece en el cuerpo de un *dolium* hallado en la ciudad celtibérica de *Contrebia Belaisca* (Botorrita, Zaragoza) y, posiblemente, en otro *dolium* del mismo yacimiento, grabada en ambos casos en la pasta fresca. En general, la casuística conocida indica que en origen puede tratarse de un teónimo, un etnónimo, un topónimo, hacer referencia al árbol del tejo (Marco, 2013-2014) o, también (quizá es lo más probable en *Contrebia*), puede ser un antropónimo (Díaz y Jordán 2001: 302-306). En todo caso, aquí estamos en presencia de un topónimo con un más que probable origen céltico, pero no es posible afirmar que esté en relación, en concreto, con el pueblo de los Eburones. Por otra parte, es frecuente que los santuarios del Serrablo se ubiquen en lugares en altura, y geográficamente dominantes, respecto de la principal localidad que sustenta el culto, lo que Satué ya relacionaba con la superposición a cultos precristianos y con el concepto de «montaña sagrada» en el caso de Santa Orosia (Satué 1991: 83 y 85). Son frecuentes también en el Serrablo las fuentes de agua asociadas a los santuarios relevantes, siendo éstas un elemento importante del culto en algunas ocasiones, como en el Santuario de Santa Elena de Biescas, y más secundario en otras, como en el de Santa Orosia (Satué 1991: 95 y 97). En nuestra opinión, y en la de Satué, está más claro el factor de sustitución de cultos precristianos en Santa Elena. En el caso de Santa Orosia, lo que nosotros planteamos es que, tanto si existieron factores religiosos precristianos como si no fue así, sí

¹⁴ Fatás 1979: 22-23. Y *Gran Enciclopedia Aragonesa*, tomo IV: 1129, voz Eburones.

¹⁵ «La etimología de Madrid y la antigua Carpetania», publicado en la *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo*, año XIV (1945): 3-23, lo que recoge en Menéndez Pidal 1968: 189-220; lo referente a Ebura, concretamente, en páginas 218-219.

¹⁶ El tejo es un árbol que no forma bosques, sino que se mezcla con otras especies arbóreas en las umbrías. Casi toda la planta contiene un alcaloide, llamado taxina, que es un potente veneno del sistema nervioso y del corazón (véase Font Quer 1973: 78-79). Posee una enorme longevidad y por eso aparece como símbolo de inmortalidad en contextos célticos (Marco 2013-2014: 95). Con su madera, muy apta para ello, se hicieron arcos y lanzas, y en las flechas se untaba su veneno.

se imbricaron elementos de esta procedencia en su leyenda y culto. Pero comencemos por la historia cristiana. ¿Quién fue Santa Orosia? Eurosia, pues ese era su nombre, significa «la buena rosa» o «el buen rocío». Nació, según la tradición, en Laspicio (Bohemia, actual región de la República Checa) hacia el año 850 d.C. Sus padres eran reyes de Bohemia y Eslavonia (Buesa Conde 1999; y Satué 1988: 24). A mediados del siglo IX, San Metodio convirtió al cristianismo a Borijov, rey de Bohemia y Eslavonia, y a su pueblo. Este sería el monarca denominado Borivorio, casado con Ludmila, quienes según la tradición jacetana fueron padres de Eurosia.¹⁷ Según esta tradición, Eurosia nació un año después de la conversión de sus padres (Satué 1988: 26). Siguiendo la historia legendaria, Orosia vendría a casar con el rey de Aragón Fortún Garcés por recomendación del Papa Adriano II. Partió con su comitiva desde Bohemia, en la cual se incluían su hermano, el infante Cornelio, y su tío, San Acisclo, obispo de Lusacia (el primer obispo que existió en Bohemia). Cruzarían el Pirineo en octubre del año 870, encaminándose hacia Jaca por la cabecera del valle del Basa. En el puerto de Yebra, Orosia y sus acompañantes fueron localizados por las tropas del caudillo musulmán Mohamad Aben Lupo, pese a que se habían ocultado en una cueva del monte Oturia durante varios días. Aben Lupo propuso a la santa, a la sazón de quince años, que se convirtiese al Islam y esposara con el califa cordobés. Ante la negativa de Eurosia, Aben Lupo consumó su martirio cortándole con su alfanje la cabeza y las extremidades. Previamente, mientras estuvieron ocultos en la cueva, había brotado la actual fuente que hay en el Santuario, para que la santa y su comitiva pudieran saciar su sed. Tras el martirio, los restos se pierden durante dos siglos (dilación temporal, como Bendigeit Bran o Saint-Aventin), hasta que un ángel indicará su situación a un pastor (*inventio*) ordenándole que traslade el cuerpo a Jaca, y la cabeza a Yebra (Satué 1988: 26-27). Esta circunstancia ha producido la actual bipolarización del culto. El cuerpo de la santa llegó a la ciudad de Jaca el 25 de junio del año 1072 (Buesa Conde 1999). Según Satué (1988: 29), este conjunto de hechos transmitidos por la hagiografía tradicional son históricos, con bases reales, aunque algunos elementos han ido deformándose progresivamente.¹⁸ A partir de aquí, comenzará a desarrollarse el culto a Santa Orosia. Del mismo en la ciudad de Jaca hay datos ya en el siglo XIII, iniciándose la construcción del Santuario y de las ermitas en el monte y puerto de Yebra en junio de 1665, que prosiguió durante el siglo XVII, a lo largo del cual los montañeses sufrie-

¹⁷ Su nombre original pudo ser Bovroslava. Véase Fuixench 2000: 115. El nombre grecolatino de Eurosia se le impondría al ser bautizada por San Metodio en 868.

¹⁸ Sin embargo Durán Gudiol (1955), entre otros, presenta una opinión diferente y afirma que Orosia nació en el Alto Aragón, y que se trataba de una monja perteneciente a uno de los monasterios de tradición visigótica que se ubicaron a ambos lados del río Gállego. Sería luego apresada, a los pocos años, por tropas musulmanas y, rehusando perder su virginidad, desmembrada en la cueva de Yebra de Basa.



Figura 8. Santuario de Santa Orosia en el puerto de Yebra de Basa.



Figura 9. Fuente en la cual, según la tradición, se produjo el martirio de Santa Orosia.
Al fondo, el Santuario.



Figura 10. Detalle de una de las cabezas de la fuente de Santa Orosia.

ron muchos contratiempos por causas naturales (Buesa 1999). Aunque el Santuario actual fue levantado en ese momento, parece ser que hubo una construcción anterior, seguramente en el mismo punto y de menores dimensiones (Satué 1988: 132). Si la localidad de Yebra de Basa se sitúa al pie del puerto, a 884 m de altitud, el Santuario se ubica en el lugar de coronación del puerto, a 1.600 m de altitud (figura 8), en una pequeña vaguada que forma la planicie, junto al lugar donde mana la fuente a cuyas aguas se atribuyen propiedades curativas (figuras 9 y 10), y cuya estructura actual fue construida en 1860 y en donde, según la tradición, se produjo el martirio (Satué 1988: 131). El curso que produce genera una bella cascada a cuyo cobijo se sitúan las ermitas de la Cueva Superior y de la Cueva de San Cornelio (figura 11). Como hemos comentado, las peculiaridades del culto a Santa Orosia en Yebra de Basa son notables, y remiten a actitudes y ámbitos precristianos. La identificación del lugar del martirio con un punto cuya altura predomina sobre la comarca, en el que mana una fuente, con bosques y cuevas en los alrededores, y la práctica coincidencia de la fecha de su principal acto de culto, la romería del 25 de junio, con el solsticio de verano en el que se celebraban fiestas paganas relacionadas con la fecundidad, son apoyo suficiente para esta aseveración (Satué 1988, prólogo de A. Beltrán:



Figura 11. Cascada bajo la cual se sitúan las ermitas de la Cueva Superior y de la Cueva de San Cornelio en Yebra de Basa.

10). En este sentido, se ha puesto en evidencia la correlación entre ritos paganos y su posterior cristianización en las romerías del Viejo Aragón, pues estas actividades, en general, se realizan en torno al solsticio de verano (Satué 1988: 54).¹⁹ La veneración tradicional a Santa Orosia en Yebra adquiere incluso tintes de culto a una divinidad local, hasta el punto de que los montañeses debieron ser defendidos por miembros cualificados de la Iglesia ante las frecuentes acusaciones que los forasteros les dirigían, en el sentido de que anteponían el culto a Santa Orosia al del mismo Dios (Satué 1988: 52; y Satué 1991: 51). Santa Orosia es la protectora de los montañeses, una santa que les pertenece en exclusiva, y Yebra de Basa adquiere predominancia porque es la depositaria de la Cabeza de Santa Orosia (Satué 1988: 266-268). Esa protección se manifiesta igualmente en los cánticos que los fieles le dedican en sus principales celebraciones,²⁰ utilizando con la santa el tuteo que indica una proximidad familiar con ella. Santa Orosia, patrona de la montaña, es una realidad tangible y próxima para los montañeses, lo que explica la inco-

¹⁹ Estas fechas son muy importantes en el ciclo de la economía ganadera, pues en torno a ellas se orquesta, por ejemplo, la cópula del ganado, y en ellas se celebran en toda Europa enraizados rituales de origen y carácter pagano, muchos de ellos vinculados al agua, los cuales han pervivido bajo un barniz de manifestación religiosa cristiana: véase Garmendia Larrañaga 2007: 5.

²⁰ Beltrán 1980: 200: «Orosia, los montañeses, fían de tu protección».

rrecta (para el foráneo) posición del culto divino en la religiosidad de Yebra, pues éste ocupa un segundo lugar por su carácter mucho menos próximo y familiar (Satué 1991: 51). Ella, su santa, les protege contra las tormentas, provoca la necesaria lluvia y les socorre incluso cuando son objeto de maleficios. En este contexto tiene notable interés el fenómeno de los *espirituados* o endemoniados, a quienes se llevaba a la romería buscando su curación. Se trataba de enfermos psíquicos o del sistema nervioso, pero se incluían también personas que buscaban la liberación de hechizos que se creían originados por brujos y brujas (Satué 1988: 63-70).²¹ En conclusión, podemos decir que el volumen y la semejanza de las coincidencias impiden calificar como casualidad la presencia de estos elementos precristianos en el culto a Santa Orosia. No sólo el Santuario se sitúa en una zona elevada que domina el territorio, junto a una fuente a la que se atribuyen propiedades curativas. No sólo el elemento eremítico principal se ubica bajo una cascada en un entorno natural de una gran belleza.²² Ni es únicamente esa relación familiar y bidireccional entre los montañeses y la santa, «su» santa, ese culto que sirve para definirles en buena medida como grupo humano, lo que nos lleva a plantear esta circunstancia. Sino que, además, el propio nombre de Yebra remite a un término celta con el que se designaron dioses, pueblos, lugares y personas, y que significa «árbol del tejo». ²³ Y la cabeza de Santa Orosia, al igual que la del rey galés Bendigeit Bran, protege a sus gentes contra cualquier peligro, mientras permanezca en el lugar donde debe estar.²⁴ Y, del mismo modo que la cabeza de Bendigeit Bran estuvo ochenta años «inactiva», en Gwales de Penfro, los restos de Santa Orosia, tras el martirio, se perderán durante dos siglos, como sucedió también de forma similar con los de Saint-Aventin de Larboust. E, igualmente, mientras la cabeza del irlandés Súaltam hace reaccionar al rey Conchobar y a los Ulates, sumidos en un letargo, la Santa remedia a los *espirituados* y provoca también en ellos la curación de sus males de hechicería. Por ello, los montañeses honran a la Santa, y celebran a la misma, especialmente, en el solsticio de verano.

²¹ Mayoritariamente mujeres, gentes con dolencias de origen nervioso o causadas por desequilibrios fisiológicos pero, también, con patologías producidas por el ambiente sociológico.

²² Denominado «Cuevas de Santa Orosia», formado por la Cueva Superior y, en el estrato inferior, la Cueva de San Cornelio.

²³ Eburos, ebura, ebora.

²⁴ La cabeza de Bendigeit Bran ejercía su función protectora mientras estuviese enterrada en la colina, no debiendo ser movida de allí. Tampoco debe moverse ni alterarse la cabeza de Santa Orosia. Así pudo comprobarse cuando el obispo de Jaca y Huesca, Don Juan de Aragón y Navarra, con motivo de una visita pastoral a Yebra realizada sobre el año 1503, intentó obtener una muestra de la reliquia y llevársela de la localidad. Una gran tormenta de piedra se desencadenó y el obispo, captando el mensaje celestial, corrió a Yebra a devolver la muestra que había cogido (Satué 1988: 62).

CABEZAS SAGRADAS Y RITOS LUSTRALES

Aunque Armando Llanos, como hemos adelantado (2007-2008: 1279-1280), nos informa acerca de interesantes rituales vinculados a santos practicados en Navarra y Álava, las referencias más completas nos las aportan Ángel Armendáriz, Francisco Etxeberria y Lourdes Herrasti.²⁵ El tema se refiere a San Vitor, San Gregorio Ostiense y San Guillén, de quienes se utilizan los cráneos, hoy encerrados en magníficos relicarios cefalomorfos de plata. Estos relicarios se emplean, una vez al año y en sus respectivas localidades, para bendecir líquidos (agua o vino) que son colados a su través y consumidos por los fieles, seguros de sus benéficas propiedades.

Se desconoce con exactitud la época en que vivió San Vitor de Gauna (Álava), quizá entre los siglos IX y X. No obstante, su ermita aparece ya citada como de San Vitor (*Sancti Victoris*) en una escritura de donación del año 1049. En 1587 se encontró el supuesto cuerpo incorrupto del santo (*inventio* de nuevo). Al parecer nació en el lugar de Elorriaga pero, según otra versión, a su muerte se suscitó una violenta disputa entre Elorriaga y el pueblo vecino de Arkaute sobre cuál de ellos había de ser el depositario de sus reliquias. Finalmente, el santo cuerpo montó (o lo montaron) en su trillo tirado por dos caballos, y no se detuvo hasta llegar al lugar donde ahora se encuentra. En este lugar resbaló uno de los caballos, dejando marcada en la roca la huella de su herradura, y allí brotó una fuente milagrosa a la que se atribuyen propiedades curativas. El día de la festividad del santo, es el 12 de junio.²⁶ La principal reliquia que se guarda en el templo es el cuerpo de San Vitor, inhumado bajo el retablo del altar mayor. El cráneo, sin embargo, está separado del resto del cuerpo y se conserva en un relicario de plata barroco de principios de siglo XVII, que representa a un hombre maduro e imberbe, con el pelo repujado en gruesas guedejas y de expresión hierática. Esta cabeza es el eje central de las ceremonias que se llevan a cabo en el santuario. Tras la misa, el sacerdote la da a besar a los fieles y a continuación se realiza el rito del pase del agua a través de la misma: se coloca un pequeño embudo de plata en el orificio existente a la altura de la coronilla (debido, según la tradición, a los intensísimos dolores de cabeza que padeció el santo), y de una jarra se escancia agua recogida de la fuente milagrosa antes mencionada, que va saliendo por el pitorro de la boca de la imagen y llenando un puchero colocado debajo. Los asistentes recogen en sus vasos esta agua y la beben en el momento o la llevan a sus casas para beberla en caso de necesidad (figura 12). Se considera que el

²⁵ Armendáriz, Etxeberria y Herrasti 1996. Nos basaremos, fundamentalmente, en su estudio. Llanos, ni en su trabajo de 2007-2008 ni en el de 2010, cita a estos investigadores, como tampoco hace referencia en ninguno de ellos a nuestras investigaciones sobre Peñahitero publicadas en Trabajos de Arqueología Navarra en 2006 y 2007-2008.

²⁶ De nuevo muy próxima al solsticio de verano.



Figura 12. Rito del pase del agua a través de la cabeza de San Vitor de Gauna (según Llanos 2007-2008. 1279, Fotografía 7).

agua bendecida de este modo alivia los dolores de cabeza y las enfermedades nerviosas, pero también se usa para bendecir los campos.

La razón de ser del santuario de San Gregorio Ostiense en Sorlada (Navarra) es la propia reliquia del santo, su cráneo, que se conserva bajo un rico forro de chapa de plata. Según la leyenda San Gregorio, monje benedictino del siglo XI, libró a Navarra de una plaga de langosta que la asolaba. Su sepultura, no obstante, cayó en el olvido hasta que doscientos años más tarde dos obispos de Pamplona se enteraron de la historia, hicieron rogativas para encontrarla y, en la más pura tradición de la *inventio* de reliquias medieval, fueron guiados por unas misteriosas luces que indicaron con precisión el lugar donde, entre numerosísimo público, se descubrió el sepulcro. Allí se levantó primero una

humilde ermita y, en el siglo XVIII, la actual basílica barroca. Algunos de sus restos, sin embargo, como en el caso anterior, se conservan aparte, en el interior de una cabeza barbada de plata, obra de José Ventura, maestro platero de Estella, que la realizó en 1728. Al parecer, no contiene el cráneo completo, sino sólo un maxilar, el frontal y una costilla. El 9 de mayo, día de su festividad, se celebra una procesión en torno a la basílica con la arqueta de sus restos bajo palio y la cabeza tocada con la tiara episcopal en manos del sacerdote oficiante. A su término, la cabeza se da a besar a los fieles. Anteriormente se ha celebrado la ceremonia consistente en pasar el agua a través de la cabeza, agua que se introduce mediante un embudo de plata por la parte superior y sale por unos orificios situados en el cuello. El agua, de este modo bendecida, es de extraordinaria eficacia para combatir las plagas del campo, tales como langostas, pulgones y otros insectos, así como para todas las enfermedades de los animales. Con este fin solía sacarse frecuentemente la santa cabeza en peregrinación por los pueblos de la comarca e incluso por lugares mucho más alejados (La Rioja, Navarra, Aragón, Levante, Andalucía, Extremadura, La Mancha), hasta el punto de dar lugar al dicho según el cual los buenos andarines «andan más que la cabeza de San Gregorio». Pero esta agua milagrosa es magnífica también, como parece obligado, para las dolencias de la cabeza y en especial para los dolores de oído. Además, el santo tiene fama de casamentero y ayuda en las vicisitudes del parto.

En cuanto a San Guillén de Obanos (Navarra), sus restos permanecen en la ermita de Nuestra Señora de Arnotegui, que es conocida popularmente como de San Guillermo, situada en un cerro próximo al pueblecito navarro de Obanos. La reliquia de San Guillén es objeto una vez al año (el jueves de Pascua) de un ritual semejante al realizado con las cabezas de San Vitor y San Gregorio. Pero en Obanos hay una curiosa peculiaridad: además del agua, que queda para los niños y los ganados, el cráneo del santo sirve para bendecir una considerable cantidad de vino. El clarete, almacenado en garra-fones, se vierte mediante un embudo de plata por un agujero de la coronilla y mana por el cuello, a borbotones, hasta llenar un gran caldero. Luego, todos los asistentes toman su vaso y lo beben, o lo reservan en sus casas para aliviar dolores de cabeza, de garganta o del reuma. El relicario de plata, realizado por un orfebre de Zaragoza, es muy reciente, de los años 60 del pasado siglo. Antes de esa fecha el cráneo estaba descubierto y el pase del vino se llevaba a cabo directamente: el líquido entraba por el agujero practicado en la bóveda craneal y salía entre los dientes, lo que provocaba cierta aprensión entre los foráneos pero no entre los lugareños.

Citan Armendáriz, Etxeberría, y Herrasti (1996: 366) otros casos de rituales curiosos, de los que destacaremos el realizado en la localidad segoviana de Caballar, donde se conservaban tres relicarios, hoy desafortunadamente perdidos, con los cráneos de San Frutos, San Valentín y Santa Engracia, objeto de ceremonias que todavía perduran en la memoria local. El día de la fiesta de San Frutos, su cabeza era llevada hasta la Fuente de la Salud, en Sepúlveda, junto al río Duratón, y allí era sumergida en el manantial de aguas sulfurosas para conservar las virtudes salutíferas de dichas aguas. En caso de sequía, la cabeza quedaba allí sumergida hasta que comenzaba a llover, tal como se hace hoy con ciertas imágenes en otros puntos de España. En Caballar, las cabezas de San Valentín y Santa Engracia recibían un trato similar, que pervive hoy en la fiesta denominada «Las Mojadas».

SANTOS ROMANOS Y DE LA TARDOANTIGÜEDAD

Mencionaremos cinco casos en los que estos santos efectuaron actividades, más o menos intensas, después de sufrir decapitación, si bien se trata de historias o leyendas con una menor intensidad de carga ritual prerromana e, incluso, romana, en nuestra opinión.

San Dionisio de París fue el primer obispo de la ciudad, en la que sufrió martirio con sus compañeros el sacerdote Rústico y el diácono Eleuterio. Se construyó un mausoleo en el siglo IV y Santa Genoveva levantó allí una iglesia a mediados del siglo V, llevándose a ella los restos de San Dionisio y sus compañeros hacia el año 630. La actual basílica es la primera erigida en estilo Gótico, en el siglo XII, con renovaciones posteriores hasta el siglo XIV



Figura 13. Basílica de Saint-Denis, tímpano de la portada norte, decapitación de Dionisio, Rústico y Eleuterio.



Figura 14. Representación de Félix y Régula en un documento de 1130 de Zürich.

(figura 13). Saint-Denis llegó a Francia a comienzos de la segunda mitad del siglo III d.C., procedente de Italia, para evangelizar las Galias. Fundó numerosas iglesias y fue martirizado en el año 272 junto con sus dos compañeros durante la persecución del emperador Aureliano. Su historia se escribió en época carolingia y, según ella, tras ser decapitado caminó seis kilómetros con su cabeza bajo el brazo, atravesando Montmartre, entregando después su cabeza a una mujer piadosa, Casulla, descendiente de nobles romanos, desplomándose a continuación. En ese lugar se edificó la célebre basílica de Saint-Denis, que tiene estatuto de catedral pero sigue funcionando como abadía (Dolbeau 2000: 632-634).

Continuaremos con los Santos Félix, Régula y Exuperancio de Zürich (Suiza).²⁷ Según la tradición, Félix y Régula eran hermanos y estaban vinculados a la Legión Tebana, del ejército de Oriente, bajo el mando de Mauricio, convertidos todos ellos y otros miembros de la misma al cristianismo. Por contravenir su religión desobedecieron las órdenes del emperador Maximiano de atacar a los burgundios y fueron diezmados en Agaunum (actual San Mauricio) en el Valais (Suiza), en 286 d.C. Félix, Régula y su compañero o sirviente Exuperancio huyeron entonces a Zürich, donde fueron capturados, juzgados y ejecutados cerca de la fortaleza de Turicum. Tras ser decapitados continuaron en pie, recogieron sus cabezas, caminaron cuarenta pasos cuesta arriba y oraron antes de morir (figura 14). Fueron enterrados en el lugar donde murieron, en la colina que se convertiría en el monasterio de Grossmünster. Esta tradición data del siglo VIII como muy pronto, y la historia fue revelada en un sueño al monje Florentius, contribuyendo a la conversión masiva de la población al cristianismo y, el impacto fue tal, que los tres santos figuran aún hoy día en el escudo y el sello de Zürich.

A continuación abordaremos el caso de San Ginés –*Genesius*– de Arlés (y de la Jara).²⁸ Nacido en Arlés en fecha desconocida (probablemente a finales del siglo III), falleció decapitado en 303 o 308. Fue notario militar o taquígrafo de los archivos judiciales, bajo los emperadores Maximiano y Diocleciano. Su historia cuenta que, aun siendo sólo catecúmeno, se negó a transcribir el edicto de persecución contra los cristianos de Diocleciano, por lo que fue decapitado en Trinquetaille, al pie de una morera. En el lugar de la ejecución se levantó la primera iglesia a él dedicada en la ciudad, ya en el siglo IV. En el *Codex Calixtinus* (Libro V, Capítulo VIII), del siglo XII, se dice que: «El mismo santo (San Ginés), apenas hubo sido degollado, cogió su cabeza con sus propias manos y la arrojó al Ródano, y llevó su cuerpo por medio del río hasta la iglesia de San Honorato, en donde honrosamente yace. Su cabeza, en cambio,

²⁷ Nos basamos en los datos recogidos y expuestos por Egloff 1948, 1949 y 1950; Müller 1904; Müller 1971; y Ramer 1973.

²⁸ Según las referencias extraídas de *Acta Sanctorum*, Aug., V, 123 y ss., y Thierry Ruinart, 1776: 195-198; Cavallin 1945; Harper 1965; y Farmer 2011: 180.



Figura 15. San Lamberto, portada de la iglesia de Santa Engracia, Zaragoza.

corriendo por el Ródano y por el mar llegó, guiada por los ángeles, hasta la ciudad española de Cartagena, en donde ahora descansa espléndidamente y obra muchos milagros». San Ginés es copatrón de Cartagena, llamado allí «de la Jara» por el nombre del convento que se estableció en el siglo XV para continuar el culto preexistente al santo. Parece ser que la devoción a San Ginés en esta zona y en otras de Hispania data de época visigoda.

Proseguiremos con San Lamberto, mártir zaragozano decapitado a principios del siglo IV.²⁹ Su sepultura en la cripta de las Santas Masas, junto a Santa Engracia y los XVIII Mártires, induce a algunos autores a adscribir su martirio a la misma persecución romana mientras que su nombre germánico y la omisión del mismo en el Himno IV del *Peristéphanon* de Prudencio, el Carmen IX de Eugenio III de Toledo y los *Acta*

de martyribus caesaraugustanis mueve a otros a situar su martirio, con mayor probabilidad, en la dominación musulmana de Zaragoza. Trabajador en el campo zaragozano y siervo de un señor infiel, por haber rehusado renegar de su fe fue por éste decapitado, realizándose el singular prodigio de que tomó en sus manos la cabeza, ya cortada, y caminando así largo trecho tras sus bueyes llegó hasta donde yacían los cuerpos de los Mártires de Zaragoza, con los que fue sepultado. Este detalle singular aparece en toda la iconografía del santo y es tema central de la literatura poética sobre el mismo (figura 15).

Y terminaremos este apartado tratando de San Nicasio, undécimo obispo de Reims, patrón de la ciudad.³⁰ Fundó allí una iglesia consagrada a la Virgen María, sobre la cual se edificará luego la catedral de Reims. Murió asesinado en 407 o en 450, o por los Vándalos (407) o por los Hunos (450). Según la leyenda, tras ser decapitado, recogió él mismo su cabeza y la llevó hasta el lugar de su tumba (figura 16).

²⁹ Datos recogidos de *Acta Sanctorum*, t. II, *Aprilis ad diem 16*, París, 1865: 410-411; Risco 1775: 295-300; y L. de Zaragoza: *Disertación histórico-crítico-apologética...*

³⁰ Bouillet, Marie-Nicolas, et Chassang, Alexis (dir.): «Nicaise (évêque de Reims)», en *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*, 1878: 1345.



Figura 16. Representación de San Nicasio en la portada de la catedral de Reims.

CABEZAS DE PIEDRA DE ARTE CELTA EN EL SOLAR DE LA CIUDAD CELTIBÉRICA DE NERTOBRIGA

Cuando publicamos que, en la pila bautismal románica de la ermita de la Virgen de Cabañas (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza) se colocaron, a ambos lados del pie que la sustenta, sendas cabezas de piedra de arte celta, no dijimos que su factura fuese celta de forma segura, pero sin duda sí correspondiente a los esquemas estéticos y de transmisión de emociones y sentimientos al espectador de carácter céltico (Medrano y Díaz 2000: 172-177; y Medrano y Díaz 2016: 48-51). El estudio de las cabezas en el arte celta es importante porque a través de él pasaron como elemento decorativo y de emisión de mensajes al arte del Románico. No obstante siempre cabrá la duda de si, en este caso, son originales celtas reutilizados o ejecuciones románicas, aunque nuestra opinión se inclina por la primera opción.

En todo caso lo que representan no son seres humanos, al menos una de ellas de forma muy clara, tratándose más bien de habitantes del universo espiritual y, quizá, del inframundo o de los ámbitos de acceso al mismo.

Las dos esculturas están sujetas con argamasa, embutidas en huecos que se practicaron para su colocación, y debieron recogerse de algún yacimiento



Figura 17. Ermita de la Virgen de Cabañas (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza), cabeza de los dientes triangulares de perfil.



Figura 18. Ermita de la Virgen de Cabañas (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza), cabeza de los dientes triangulares de frente.

próximo ubicándose en la pila bautismal posteriormente.³¹ Una de ellas representa un rostro con prominente barbilla, que muestra los dientes triangulares, en actitud notablemente agresiva, labios gruesos, ojos redondos, y nariz pequeña y recta. La denominamos Cabeza 1 (figuras 17 y 18). En cuanto a la otra cabeza, introducida también en una oquedad practicada groseramente y sujeta con argamasa, muestra un rostro humano con la boca entreabierta, actitud muy habitual en las representaciones celtas. La denominamos Cabeza 2 (figura 19). La cabeza de los dientes triangulares mide 13 cm de alto por 12 cm de ancho. La de la boca entreabierta, 14 cm de alto por 12 cm de ancho.

Aunque la escultura celta o de tradición céltica no es especialmente abundante, existen algunos ejemplos próximos que podemos comentar. En primer lugar, se conserva una cabeza en piedra perteneciente al yacimiento de Durón (Belmonte de Gracián) de características similares a la Cabeza 2.³² Presenta la parte de detrás plana y, en los laterales, huellas probablemente de haber sido encajada. Se data en el siglo II a.C., aproximadamente, y sus dimensiones son 13,5 cm de alto por 9,5 cm de ancho y 3,4 cm de grosor.

Otra cabeza en piedra de este estilo procede de las faldas del castillo de Sarroca, en Lérida (Pita Merce 1975: 118), existiendo representaciones de

³¹ Agradecemos al Profesor Dr. Bernabé Cabañero Subiza, del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, que en un análisis preliminar nos comunicase su opinión de que estos objetos no corresponden culturalmente ni con la pila bautismal ni con el entorno románico de la ermita.

³² Véase *Arqueología* 92: 193-194. Correspondería al entorno de la ciudad celta de *Sekaiza*.

este tipo también en Cibdá de Armeá (Orense) y ejemplos de pervivencia del arte esquemático de carácter céltico en la estatua de guerrero de Campos Boticas³³ o la Estela de Auitianus.³⁴ Además de la ya clásica columna de piedra con cabezas grabadas de Entremont (Provenza), que se data en los siglos III-II a.C., o las cabezas que pueden contemplarse en el Museo de Nîmes.

La Cabeza 2 presenta también fuertes similitudes con tallas en madera de Broddenbjerg (Dinamarca), Braak (Alemania), Roos Carr (Inglaterra) y con una cabeza en piedra arenisca de Caerwent (Gales) (Megaw 1970: 165-166 y figuras 281 a 284). Sugiere Megaw que la talla de Broddenbjerg puede estar en relación con un lugar de culto, quizá a la diosa *Nerthus*.³⁵ En cuanto a las dos tallas de Braak, cabe la posibilidad de que sean muy tardías, incluso de los siglos VIII o IX d.C., aunque Megaw las data, simplemente, como posteriores al siglo I a.C. La cabeza de Caerwent es fechada en los siglos I/II d.C. y a la talla de Roos Carr se le atribuye una datación muy indefinida, entre el siglo VII a.C. y el siglo I d.C. (Megaw 1970: 165-166). La pervivencia de la estética celta (no de su simplicidad, sino de sus características propias) ha sido en ocasiones muy amplia,³⁶ aunque no hay ningún indicio de ello en la zona geográfica y cultural que nos ocupa ahora.

Por lo que respecta a la Cabeza 1, podría corresponder a una divinidad infernal. Sus dientes son muy parecidos a los de la llamada Tarasca de Noves, y dientes y ojos tienen similitudes también con el Monstruo de Linsdorf.³⁷ En otras obras de arte céltico, como una fíbula antropomorfa de bronce hallada en Bohemia occidental, del siglo V/IV a.C., hemos observado la misma representación de una barbilla prominente, seguramente indicando una barba.³⁸



Figura 19. Ermita de la Virgen de Cabañas (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza), cabeza de la boca entreabierta.

³³ Estatua de guerrero galaico de Outeiro Lezenho, Campos Boticas, Vila Real (Portugal). Corresponde a la Cultura Castreja, y se data en los siglos I a.C. a I. d.C. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa.

³⁴ Estela dedicada a un ciudadano libre de los *araui* lusitanos, en la que aparece retratado con una expresión plástica fuertemente céltica. Siglos I-II d.C. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida.

³⁵ Sobre el culto a esta divinidad véase Tácito, *Germania* 40, 1-5. Y Díaz y Medrano 2000: 170.

³⁶ Véanse, por ejemplo, algunas de las esculturas de los siglos IX y X d.C. pertenecientes a los muros de una iglesia que muestra Hersart de la Villemarqué 1983: 105.

³⁷ Comentados ambos anteriormente. Véase también Ruth and Vincent Megaw 1989: 170-171.

³⁸ Véase J.V.S. Megaw 1970: 56 y n° 31. Existe también la opinión de que esa fíbula representa probablemente a una divinidad o a un héroe legendario (AA.VV. 1990: 24).

Después de citar estos paralelos hemos de intentar despejar, en lo posible, algunas incógnitas. En primer lugar, cabe preguntarse qué representan estas figuras. Hemos visto que J.V.S. Megaw pone en relación alguna de las tallas mencionadas con el culto a *Nerthus*, lo cual sería muy conveniente por la coincidencia con el nombre de la ciudad celtibérica de *Nertobriga* que se asentó en esta misma zona, pero carecemos de más datos al respecto.³⁹ En segundo lugar, tenemos la opinión de que el broche de Bohemia podría representar a una divinidad o héroe, sin duda con carácter apotropaico. En general, las esculturas celtas en piedra son muy poco numerosas y deben corresponder a representaciones religiosas (AA.VV. 1990: 18). En especial, habría que buscar el significado de la Cabeza 1 dentro de los ciclos mitológicos y del panteón céltico. En todo caso, nos encontramos de nuevo con el tema de las cabezas en este ámbito cultural y religioso, elemento portador de la esencia e identidad humanas y con propiedades apotropaicas que, tanto en su variante de cabeza-trofeo, como de cabeza del antepasado ilustre o de representación religiosa, es común con otros pueblos, como el griego (Vermeule 1984: 186-187).

Desgraciadamente sabemos muy poco, especialmente en el ámbito celtibérico, como para adelantar identificaciones concretas de estas esculturas, aunque el entorno arqueológico ya mencionado y la especial circunstancia de que se hallen en una ermita, lugar santificado por el Cristianismo que, con mucha frecuencia, corresponde a un centro de culto anterior, hacen muy plausible que se trate de representaciones religiosas. Nada podemos decir tampoco de la cronología, aunque buena parte de las dudas que ahora se nos plantean puede despejarse con la ampliación de las investigaciones y, especialmente, con la realización de excavaciones arqueológicas en los ricos yacimientos del entorno.

En todo caso, estas manifestaciones religiosas o de creencias celtas no están aisladas en esta zona, como demuestra la cabeza de piedra del yacimiento de Durón (Belmonte –*Sekaiza*–). Además, Manuel Martín-Bueno informó en dos publicaciones de la aparición de enterramientos humanos rituales en una torre de muralla situada en la cima del Cerro de Bámbola, en el solar de la ciudad de *Bilbilis*, asociados a córvidos y otros elementos.⁴⁰ Establece Martín-Bueno que esta evidencia arqueológica ha de relacionarse con un esquema mental céltico, vinculando el enterramiento con la fundación de la muralla romana de la ciudad y pensando, por tanto, en un sacrificio ritual, sin perder de vista la asociación del cuervo con el dios *Lug* (Martín-Bueno 1982: 101 y 103).

Por otra parte, María Antonia Díaz Sanz (1989: 33-41) realizó un trabajo de análisis de datos arqueológicos procedentes de los yacimientos de Valdeherrera (Calatayud) y Belmonte de Gracián (área de la ciudad celtibérica de *Sekaiza*), estudiando cuatro pequeños objetos de bronce que representaban cabezas humanas utilizados como protección y que, en ocasiones, podrían ser

³⁹ Acerca de *Nertobriga*, véase la publicación más reciente: Medrano y Díaz 2016.

⁴⁰ Martín-Bueno 1975: 701-706. Y especialmente Martín-Bueno 1982: 96-105.

representaciones funerarias. Igualmente analizó la «Pila de Sacrificios Humanos» que se conserva en el entorno arqueológico de la ciudad celtibérica y romana de *Arcobriga* (Monreal de Ariza, Zaragoza),⁴¹ poniendo de relieve todo ello la existencia de notables manifestaciones de la mentalidad religiosa y ritual celta en esta zona, lo que se complementa con los datos obtenidos por nosotros e indica la nítida presencia de los elementos más propios de la cultura celta a lo largo del río Jalón y sus afluentes.

CONCLUSIONES

Resulta evidente que, para nuestra especie, la cabeza y, especialmente, el rostro, es la mejor zona anatómica para identificar a un individuo e, igualmente, la que permite reconocernos y diferenciarnos de forma más rápida a unos de otros. Tema distinto es qué consideración se da por parte de una comunidad humana a la cabeza de una persona que tuvo, en vida o en sus postrimerías, significación especial para sus integrantes, si se le rinde culto, se le atribuyen propiedades o poderes especiales, etc.

Como hemos indicado en el título, nuestro objetivo ha sido profundizar en lo que subyace tras esos rituales en los que, claramente, una cabeza o cráneo posee carácter sagrado, pues es digno de veneración por su relación con lo sobrenatural y, además, es emblemático porque, en muchos de los casos, es símbolo representativo de la comunidad en la que es objeto de culto.

Los habitantes del poblado de Peñahitero que construyeron la casa-tumba en el interior de la muralla, así como el relato de Bendigeit Bran, manifiestan la veneración que se produce hacia una persona ilustre de la comunidad, sin duda atribuyéndole en vida virtudes destacadas que se magnifican tras su muerte, extendiendo sus beneficios a todos los integrantes del grupo. Algo similar podría decirse del mencionado «Testimonio 1» del poblado de La Hoya. Estas evidencias arqueológicas y textuales demuestran la elevación de un ser humano por parte de sus contemporáneos y por encima de ellos, el cual les protege, es ejemplo a seguir y emular (como los antepasados de las *maiorum imagines*), ha sido generado por su propia sociedad en conjunto o, específicamente, por su propio clan, etc. Por otra parte, los santos cristianos son objeto de devoción, se les ruegan favores, protección, son ejemplos de vida recta digna de imitarse, etc.

Hasta aquí podríamos decir que estamos relatando las constantes que pertenecen a nuestros conceptos anímicos y creencias más generales, que no

⁴¹ Los terrenos que rodean esta estructura fueron objeto de un profundo labrado agrícola en los años 90 del pasado siglo, acción que debió alterar gravemente los registros arqueológicos y que, además, causó la dispersión y total desaparición de un depósito de cenizas situado ante la «pila», que hasta ese momento pudo verse en superficie con forma circular.

tienen por qué haber variado mucho desde el mundo protocelta hasta hoy. Sin embargo, ciertos rituales y tradiciones, que se pueden rastrear a lo largo de tres milenios, sorprenden más por su extraordinaria perduración.

La dilación o periodo de latencia de la cabeza de Bendigeit Bran (ochenta años) y los cuerpos de Santa Orosia y Saint-Aventin (siglos). La circunstancia de que la testa emblemática no deba moverse del lugar donde está depositada y es honrada por los suyos (Bendigeit Bran, Santa Orosia). El hecho de que la cabeza sagrada pueda remediar a los *espirituados* (Santa Orosia) o romper el hechizo que mantiene paralizados al rey Conchobar y a los Ulates (Súaltam). Los manantiales de aguas curativas e incluso milagrosas que brotan donde la cabeza es separada del cuerpo (Santa Winefrida de Holywell, Santa Orosia). Que Beuno encontrase la cabeza de Santa Winefrida dentro del manantial, mientras que la cabeza de San Frutos de Caballar era llevada hasta la Fuente de la Salud, en Sepúlveda, junto al río Duratón, y allí era sumergida en el manantial de aguas sulfurosas para conservar las virtudes salutíferas de dichas aguas. O los casos de San Vitor de Gauna, San Gregorio Ostiense en Sorlada, y San Guillén de Obanos, cuyas cabezas son objeto de ritos lustrales en los cuales el agua (y el vino en algún caso), transformada por el pase a través de sus cráneos, se considera bendecida y capaz de aliviar los dolores de los fieles, pero que también surte efecto si se emplea para bendecir los campos y combatir las plagas como langostas, pulgones y otros insectos, así como para remediar todas las enfermedades de los animales.

Menor trascendencia tiene, desde luego, que la festividad de muchos santos y santas coincida plenamente o se acerque mucho al solsticio de verano, porque esa tendencia fue favorecida por la Iglesia Católica para asegurarse la participación de los fieles en las celebraciones. Pero sí es de tener en cuenta que, como el celta Súaltam, algunos santos sobrevivieron más o menos tiempo tras su decapitación, como Santa Winefrida de Holywell y, en menor medida temporal, Saint-Aventin de Larboust, San Dionisio de París, los santos Félix, Régula y Exuperancio de Zürich, San Ginés de Arlés (y de la Jara), San Lamberto de Zaragoza o San Nicasio de Reims.

Respecto a todo esto, podemos claramente afirmar que estamos ante perduraciones milenarias de ritos y conceptos culturales, perdiendo algunos todo o parte de su sentido originario, siendo la Iglesia Católica, en muchos casos, la que ha favorecido la perpetuación de estas tradiciones paganas, cristianizándolas lo más posible.

Por otra parte señalaremos que, como comenta Fernández Conde (2008: 387), en las «regiones norteñas la implantación del cristianismo se llevó a cabo con mucha frecuencia mediante procesos de sustitución, es decir, erigiendo iglesias o santuarios cristianos cerca y, en ocasiones, sobre el mismo lugar que funcionaban o habían funcionado antiguos y tradicionales centros de culto paganos», a lo que añadiremos la opinión de Galtier (1991: 88) de que «si hemos de creer la leyenda de San Aventín, este hombre de Dios habría repre-

sentado en el Valle el medio del que se habría servido la Providencia para atraer de nuevo al cristianismo a una población que, en la Alta Edad Media, habría casi olvidado el mensaje evangélico. La obra de Aventín y su martirio serían pues el punto de partida de la segunda y definitiva cristianización de Larboust». En consecuencia, pensamos que el Santuario de Santa Orosia, ubicado en el lugar de coronación del puerto de Yebra, a 1.600 m de altura, en una pequeña vaguada que forma la planicie, con una fuente que genera una bella cascada, bosques y cuevas en los alrededores, puede ser el resultado de uno de esos procesos de sustitución de cultos paganos anteriores. Como también lo sería todo lo referente a Saint-Aventin, su historia y la intención de afianzar la cristianización en el valle, sin que podamos olvidar al respecto la utilización en la construcción de su basílica de dos altares dedicados al dios *Abellio*, perfectamente visibles y cuya intención al situarlos allí pudo ser propiciar una identificación cristianizante con el santo.

Fernández Conde (2008: 375-376) nos habla de «las tradiciones religiosas precristianas que afloran con frecuencia en narraciones folclóricas y en ritos o creencias del pueblo, un cierto materialismo naturalista que, a veces, puede coincidir con la utilización adaptativa de la religión», así como de que «la simbiosis de estos rasgos con la religiosidad cristiana desde los primeros momentos de su implantación, podrían constituir la configuración sustancial de lo que se entiende aquí por religiosidad indígena o popular», y también de la «existencia de superposiciones, sustituciones o préstamos parciales entre las creencias o ritos prerromanos, romanos y del cristianismo». Para concluir (Fernández Conde 2008: 412) que, en definitiva, parece claro que «la religiosidad de los pueblos nortños en los siglos altomedievales, podría considerarse como una síntesis asimétrica de paganismo indígena y romano, enriquecida y sustituida de forma paulatina por el cristianismo (nunca completamente erradicada) en la medida en que el proceso de evangelización de la nueva religión fue desarrollándose y consolidándose, hasta conseguir imponerse definitivamente como hegemónica».

En cuanto a la influencia del arte celta en las expresiones estéticas del Románico, y quizá también en la identificación de algunas de las representaciones escultóricas, ya señalamos respecto a la denominada Cabeza 1 de la ermita de la Virgen de Cabañas (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza) que podría corresponder a una divinidad infernal, pues sus dientes son muy parecidos a los de la Tarasca de Noves, y dientes y ojos tienen similitudes también con el Monstruo de Linsdorf, ubicándose ahora esta escultura en una ermita, lugar santificado por el Cristianismo que, con mucha frecuencia, corresponde a un centro de culto anterior. En nuestra opinión, muy probablemente, queda mucho por descubrir y relacionar entre los ámbitos culturales celtas y las manifestaciones plásticas (y quizá conceptuales) del Románico. En este sentido mencionamos el estudio realizado por Gerardo Boto (1995: 81-93) de un canecillo en el alero de la iglesia de San Miguel de Fuentidueña (Segovia),



Figura 20. Canecillos del alero de San Miguel de Fuentidueña (Segovia). Izquierda, hombre disfrazado de ciervo. Derecha, monstruo antropófago.

construida a finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII, que representa una cabeza humana barbada con cornamenta de ciervo (figura 20). El autor piensa que se trata de una imagen polisémica relacionada con las representaciones conocidas en diferentes culturas prerromanas, especialmente con las de la divinidad celta *Cernunnos*, el ciervo antropomórfico. Este canecillo tiene a su lado otro que presenta a una pareja copulando, y Boto vincula al del hombre con la cornamenta con los disfraces utilizados en las fiestas del carnaval medieval, considerándolo un testimonio iconográfico excepcional cuya génesis debe buscarse en *Cernunnos* y en primigenios ritos culturales. Este tipo de canecillos dirigen su mensaje plástico y de significado a unos estamentos laicos y populares, que encuentran por este medio su principal cauce de expresión, realizando los elementos eclesiásticos una instrumentalización de las imágenes profanas así plasmadas. Por nuestra parte añadiremos que otro canecillo del alero de San Miguel de Fuentidueña representa, curiosamente, a un monstruo antropófago (figura 20).

Esta investigación está abierta, como todas, a la discusión pero, además, demuestra la posibilidad de trazar el origen y profundizar en el significado de cultos, ritos, creencias y tradiciones, los cuales tienen su origen, al menos, en la Edad del Hierro, llegando hasta hoy con intensidad, pureza y distribución geográfica desigual, y poniendo de relieve también profundas lagunas en

nuestro conocimiento. Así, que haya elementos de procedencia tan antigua que sobrevivieron a la romanización, puede explicarse en parte por el sincretismo y por la tolerancia para con las religiones prerromanas que fueron practicados por el mundo romano pero, en otros casos, parece más bien una consecuencia, en determinadas regiones, de una cultura romana que no fue sino un leve barniz sobre el mundo ideológico y espiritual indígena, barniz que desapareció al desvanecerse la estructura política y administrativa del imperio.

Proseguir con esta línea de trabajo implica una tarea multidisciplinar que debe incluir, además de los campos de estudio tratados, el análisis de otras manifestaciones del folclore, pero es también fundamental intensificar la investigación arqueológica ya que posibilita el aporte de datos inéditos y validados por su antigüedad contrastada. En este sentido, retomar la excavación de yacimientos singulares por la información que aportan, como el de Peñahitero, es una vía de avance y contraste que esperamos continuar.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *L'Art Celtique*, UNESCO/Flammarion, 1990.
Arqueología 92, Museo de Zaragoza, 1992.
- Armendáriz, Ángel; Etxeberría, Francisco, y Herrasti, Lourdes, «Cultos relacionados con ciertas reliquias de cráneos existentes en el País Vasco», en *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, Universitat de Valencia, 1996, pp. 363-366.
- Beltrán Martínez, Antonio, *Introducción al folklore aragonés (II)*, Guara Editorial, 1980.
- Boto Varela, Gerardo, «El disfraz de ciervo y otros testimonios del carnaval medieval en el alero de San Miguel de Fuentidueña», *Locus Amoenus*, 1 (1995), Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 81-93.
- Bouillet, Marie-Nicolas, et Chassang, Alexis (dir.), «Nicaise (évêque de Reims)», en *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* (1878), p. 1345.
- Buesa Conde, Domingo, «La capilla de Santa Orosia en la Catedral de Jaca», publicado en *El Pirineo Aragonés* de Jaca, en el extraordinario del 25 de junio de 1999.
- Butler, Alan, *Vidas de los santos*, LIBSA, 2008.
- Cavallin, Samuel, «Saint Genès le notaire», *Eranos Löfstedtianus*, 43 (1945), pp. 150-175.
- Delamarre, Xavier, *Dictionnaire de la langue Gauloise*, Ed. Errance, París, 2001.
- Díaz Sanz, M^a Antonia, «Sacrificios humanos en la Celtiberia: las cabezas cortadas», en *II Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, vol. I (1989), Calatayud, pp. 33-41.
- Díaz Sanz, M^a Antonia, y Jordán Cólera, Carlos, «Grafitos procedentes de Contrebia Belaisca», *Palaeohispanica*, 1 (2001), Zaragoza (Institución Fernando el Católico), pp. 301-333.
- Dolbeau, François, «Dionisio, Rústico y Eleuterio», en Leonardi, C., Riccardi, A., y Zarri, G., *Diccionario de los Santos*, volumen I, Madrid, 2000, pp. 632-634.

- Durán Gudiol, Antonio, «Santa Eurosia, Virgen y Mártir», revista *Argensola*, IV, n° 24 (1955), Huesca, pp. 297-316.
- Egloff, Eugen, *Wer hat das Christentum nach Zürich gebracht?*, Diaspora-Kalender, Zürich, 1948.
- *Der Standort des Monasteriums Ludwigs des Deutschen in Zürich*, Zürich, 1949.
- *Die Auffindung der Zürcher Heiligen*, Diaspora-Kalender, Zürich, 1950.
- Farmer, David Hugh, *Oxford Dictionary of Saints (Fifth Edition)*, Oxford University Press, 2011.
- Fatás Cabeza, Guillermo, *Los pueblos antiguos del Pirineo aragonés*, Cuadernos de Zaragoza, n° 34, Ayuntamiento de Zaragoza, 1979.
- Fernández Conde, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Ediciones Trea, 2008.
- Font Quer, Pío, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Ed. Labor, 1973.
- Fuixench Naval, José M^a, *Santuarios Rupestres del Alto Aragón*, Ed. Prames, Zaragoza, 2000.
- Galtier Martí, Fernando, «Les églises romanes lombardes de la Vallée de Larboust (Haute-Garonne): une analyse architecturale qui pose des questions gênantes», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, N° 22 (1991), Prades-Codalet, pp. 87-128,.
- Garmendia Larrañaga, Juan, *Ritos de solsticio de verano. Festividad de San Juan Bautista*, Eusko Ikaskuntza, Donosti-San Sebastián, 2007.
- Gran Enciclopedia Aragonesa*, tomo IV, Zaragoza, 1980.
- Harper, James, «John Cassian and Sulpicius Severus», *Church History*, 34.4 (diciembre 1965), pp. 371-380.
- Hersart de la Villemarqué, Théodore, *El Misterio Celta (Barzaz Breiz)*, Archivo de Tradiciones Populares 40, Barcelona, edición de 1983; primera publicación en 1839.
- La Tarasque de Noves: réflexions sur un motif iconographique et sa postérité*, Actes de la table ronde organisée par le Musée Calvet, Avignon, le 14 décembre 2001.
- Llanos Ortiz de Landaluce, Armando, «El rito de las cabezas cortadas, en el Poblado de la Hoya (Laguardia. Álava)», *Veleia*, n° 24-25 (2007-2008), Universidad del País Vasco, pp. 1273-1281.
- «Cultos, rituales y simbolismos en el ámbito protohistórico del territorio alavés», en *VI Simposio sobre Celtíberos*, Fundación Segeda-Centro de Estudios Celtibéricos, Daroca-Zaragoza, 2010, pp. 57-62.
- Mabinogion (Relatos Galeses)*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- Marco Simón, Francisco, «El teónimo Eburus y el tejo», *Saldvie*, 13-14 (2013-2014), Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 93-100.
- Martín-Bueno, Manuel, «Bilbilis. Enterramientos indígenas en torres de muralla», en *XIII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 1975, pp. 701-706.
- «Nuevos datos para los enterramientos rituales en la muralla de Bilbilis (Calatayud, Zaragoza)», *Bajo Aragón, Prehistoria*, IV (1982), Caspe (Zaragoza), pp. 96-105.

- Medrano Marqués, Manuel, «Un vestigio de culto oriental en la torre militar romana de Villoldo (Palencia)», en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, tomo I, Palencia, 1987, pp. 629-641.
- «Santa Orosia en Yebra de Basa: reflexiones sobre un culto con raíces precristianas», *Saldvie*, 2 (2001-2002), Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, pp. 283-290.
- Medrano Marqués, Manuel M^a, y Díaz Sanz, M^a Antonia, «Novedades acerca de las ciudades celtas de Contrebia Belaisca y Nertobriga», *Saldvie*, I (2000), Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, pp. 165-180.
- «Las cerámicas grafitadas de Peñahitero (Fitero)», *Trabajos de Arqueología Navarra*, n^o 19 (2006), Gobierno de Navarra, pp. 45-84.
- «Las formas cerámicas del yacimiento de Peñahitero (Fitero, Navarra)», *Trabajos de Arqueología Navarra*, n^o 20 (2007-2008), Gobierno de Navarra, pp. 5-44.
- «Nertóbriga», revista *ADOR*, n^o 21 (2016), Centro de Estudios Almunienenses, La Almunia de Doña Godina (Zaragoza), pp. 41 a 65.
- Megaw, J.V.S., *Art of the european Iron Age*, Adams & Dart, Bath (Gran Bretaña), 1970.
- Megaw, Ruth, y Megaw, Vincent, *Celtic Art*, Thames & Hudson, 1989.
- Menéndez Pidal, Ramón, *Toponimia Prerrománica Hispana*, Ed. Gredos, Madrid, 1968.
- Müller, Josef, *Geschichte der heiligen Märtyrer Felix und Regula*, Altdorf, 1904.
- Müller, Iso, «Die frühkarolingische Passio der Zürcher Heiligen», *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 65 (1971), pp. 132-187.
- Notice historique sur Saint Aventin d'Aquitaine, martyr, par un prêtre du diocèse*, Toulouse, Bon et Privat, 1850; rééd. Montréjeau, imp. Fabbro, 1988.
- Pita Merce, Rodrigo, *Lérida Ilergete*, Lérida, 1975.
- Ramer, Cécile, *Felix, Regula und Exuperantius, Ikonographie der Stift und Stadtheiligen Zürichs*, Antiquarische Gesellschaft, Zürich, 1973.
- Risco, Manuel, *España Sagrada*, t. XXX, Madrid, 1775.
- Ruinart, Thierry, *Las verdaderas actas de los Mártires*, tomo 3, Madrid, 1776.
- Satué Oliván, Enrique, *Las romerías de Santa Orosia*, Diputación General de Aragón, 1988.
- *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*, Diputación de Huesca (I.E.A.), 1991.
- Squire, Charles, *Mythology of the Celtic People*, Senate, 1998; primera publicación en 1912.
- Stead, I. M., «The Linsdorf Monster», *Antiquity*, 59 (1985), pp. 40-42.
- Vermeule, Emily, *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1984.
- Villar, Francisco, Díaz, María Antonia, Medrano, Manuel, y Jordán, Carlos, *El IV Bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca): Arqueología y Lingüística*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.
- Zaragoza, L. de, *Disertación histórico-crítico-apologética sobre la vida y martirio de San Lamberto, mártir cesaraugustano*, Pamplona, s.a. [post 1775].

Otros:

Conferencia impartida el 10 de julio por Manuel Medrano Marqués sobre «Las nuevas devociones milenaristas y las herencias del pasado. Santa Orosia y el poder de las cabezas sagradas», dentro del programa del Curso de Verano de la Universidad de Zaragoza titulado «Miedos y esperanzas de las gentes del románico en torno al año mil», dirigido por el Dr. Domingo Buesa Conde y celebrado en Jaca (Huesca) del 8 al 10 de julio de 2015.