

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, pp. 197-209

ETNOGRAFÍA DEL CAMPO DE LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA): SIMBOLOGÍA DEL NACIMIENTO, MATRIMONIO, ASOCIACIÓN, CURACIÓN Y MUERTE

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ
(Prof. de Antropología simbólica, Univ. M.H. Elche)

RESUMEN

Los elementos recogidos en el campo, sobre la significación que la Cueva Negra, sus alrededores, su campo, sus piedras, su manantial y sus aguas, su antiguo tilo, sus excursiones al campo de la Cueva, sus costumbres y rituales, seguían teniendo en los habitantes de la zona, confirman y dan cuerpo a los huesos descarnados que en algunas expresiones afloraban en los restos epigráficos. Por esto los traigo a colación, para ofrecer el contexto cultural que rodea de significados profundos a las funciones no sólo religiosas, sino también socioeconómicas, de organización territorial y con enraizada simbología cultural propia, que en la vida de estos pueblos ha tenido hasta nuestros días la «Cueva Negra». Un caso típico de etnohistoria, de cómo la etnografía puede ayudar a esclarecer el trabajo del historiador, y viceversa, el valor y función hermenéutica de la historia para el antropólogo.

ABSTRACT

The evidence collected in the field, regarding the influence tht the *Cueva Negra* and its surroundings continue to have on the population of the area, enriches the picture that we obtain from ethnographic remains. That is why I bring them up. In order to offer the cultural context that gives meaning to the functions that the *Cueva Negra* has had up to today. These functions are

Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Fundación Séneca de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Proyecto PB/33/FS/02 nº 5882): «Ciudadanía e interculturalidad. Cambios culturales en el Imperio Romano bajo los Severos».

not only religious but also socioeconomic, of territorial organizations and with a deeply rooted cultural symbolism of its own. It is a typical case of ethno-history and of how ethnography may help the work of the historian, and viceversa, of how the hermeneutic function and value of history may help the anthropologist.

INTRODUCCIÓN

Cuando el Dr. González Blanco, me propuso este comentario, me encontraba recorriendo la Sierra de la Pila en un trabajo de campo e inmediatamente me picó la curiosidad: cuál sería la visión 'emic' sobre las funciones de la 'Cueva Negra' por parte de las poblaciones cercanas. ¿Habría quedado algo de las primitivas significaciones, qué cambios habrían sufrido en sus funciones, seguirán siendo vigentes todavía hoy algunas de ellas? Y los elementos que ya por entonces rastree sobre la significación que la Cueva Negra, sus alrededores, su campo, sus piedras, su manantial y sus aguas, su antiguo tilo, sus excursiones al campo de la Cueva, sus costumbres y rituales, seguían teniendo en los habitantes de la zona, fueron confirmando y dando cuerpo a los huesos descarnados que algunas expresiones afloraban en los restos epigráficos. Por esto los traigo a colación, para ofrecer el contexto cultural que rodea de significados profundos a las funciones no sólo religiosas, sino también socioeconómicas, de organización territorial y con enraizada simbología cultural propia, que en la vida de estos pueblos ha tenido hasta nuestros días la «Cueva Negra». Un caso típico de etnohistoria, de cómo la etnografía puede ayudar a esclarecer el trabajo del historiador, y viceversa, el valor y función hermenéutica de la historia para el antropólogo.

I. ELEMENTOS ETNOGRÁFICOS Y SUPERVIVENCIAS CULTURALES

1.1. El baño del recién nacido, el agua santa de Pascua y la sed de los muertos

Al menos seis informantes (de Fortuna, Abanilla, La Hurona, dos residentes en Orihuela y Alicante, pero nacidos en el campo cercano a la Cueva Negra y actuales propietarios de parte de sus tierras circundantes, El Tollé y Fuente Blanca) coinciden en que *«había gente que iba al manantial de la Cueva Negra para dar el primer baño a su recién nacido»*. Según ellos estas recién paridas a veces *«llegaban a caballo de mulas o burros bajando de la Sierra o subiendo de las tierras bajas del Esparragal para lavar a sus hijos en el Agua Santa de la Cueva Negra de Fortuna»*. *«Así la llamaban, —añade nuestro informante de Abanilla— no sé si porque así lo creían los antiguos, o porque según he oído decir al cura viejo de El Partidor, la víspera de la Pascua iban a coger a ese manantial el agua que iba a servir para ser bendecida en la Pascua y repartirla entre todas las casas y familias. Esa agua santa servía no sólo para purificar las habitaciones de la casa, los animales y los campos, sino también para conservarla y darla a beber a los enfermos y moribundos, para bañar a los recién nacidos y para mojar la boca del muerto antes de cerrar la caja y enterrarlo»*. Este testimonio refuerza la vinculación entre el manantial de la Cueva y los ritos máximos de la Pascua, con todas sus virtualidades de curación, exorcismo, fertilidad, fecundidad, viático en el viaje a la inmortalidad, en cuanto servía para apagar la sed del muerto y pasar al Más Allá. Además de sello de cohesión social y de bien común supremo de fuente de la vida, en cuanto *«se repartía entre todos»*. El «primer

baño del recién nacido» es un rito que se remonta a las más antiguas culturas mediterráneas¹ y que expresa desde la iniciación a la curación y renacimiento.

1.2. El pasadía del Lunes de Pascua en la campa de la Cueva Negra, las hierbas milagrosas, la comida campestre y la carne asada de serpiente «que sabe como la mejor merluza»

Vuelven a coincidir los informantes en la costumbre de «*ir de pasadía a la campa de la Cueva Negra el lunes de Pascua, para beber el agua y comer la caldereta de Pascua*». Esta costumbre no se ha perdido y todavía se puede ver a algunas familias haciendo la comida en el campo de la Cueva Negra, sea después de Pascua o en otros días cercanos a San Juan. «*Aunque ahora hay que llevar el agua, porque el manantial apenas mana en Pascua y está completamente seco en el verano, porque han excavado muchos pozos más abajo y las venas de superficie se han quedado agotadas; de hecho ya no hay árboles. Todavía mi padre conoció el viejo tilo con el tronco todo hueco*». Por la oquedad de este viejo tilo pasaban a los niños herniados el último día del año para curarlos.

Sobre el «pasadía del lunes de Pascua» son muy significativas algunas acciones que ese día hacían las mujeres: «*Durante la mañana, y para esto había que madrugar y llegar pronto, porque si no te quedas sin nada, las mujeres íbamos a recoger las hierbas milagrosas (otros: «las hierbas de la Cueva»), que las ancianas nos enseñaban a reconocer y con ellas se hacían algunas tortillas o fritos albardados, por ejemplo con ajos milos y cantueso, o con husos tiernos —había que recogerlos tiernos, pero con la chorra bien alta— y la mandrágora, si tenías suerte en encontrarla. Lo que no se podía hacer es pasar la noche, porque era peligroso, los pastores decían que habían grandes serpientes que mamaban la leche de las ovejas y que salían del manantial de la Cueva. Por eso no se podía ir a pasar la noche, sino sólo de día. Algunas mujeres se llevaban algunas hierbas y las colocaban en las cunas de sus niños*». Sobre la «serpiente enorme de la Cueva Negra» cuentan en Abanilla que «*salía del manantial la noche de San Juan y que todas las ovejas a las que mamaba parían siempre mellizos*». Todavía hoy se trata de cazar serpientes («*que salen de la cueva negra*») para extraer su grasa y producir ungüentos para curar las heridas. Y algunos todavía recuerdan «*la exquisita carne de serpiente que sabe como la mejor merluza*» y que algunos cazaban «*en primavera para comerlas en Pascua*». Otros introducen algunas variaciones, como que se dedicaban a cazar serpientes para llevarlas a la Cueva Negra el Lunes de Pascua y sacrificarlas, separar las mantecas para hacer ungüentos curativos y asarlas con hierbas aromáticas y «vino del Culebrón», como aperitivo antes de la «gran comilona en la campa». Alguno añade: «*Cuentan que algunos antiguamente se llevaban las serpientes a la Cueva Negra colgadas del cuello o en la cintura, y que después de matarlas dentro, las asaban y comían con vino del Culebrón*». El vino del Culebrón es famoso, es de las tierras altas de Pinoso, La Romana, el Culebrón, etc. (hoy en la provincia de Alicante, pero antes del siglo XIX formaba parte de las comunidades que basculaban entre la sierra y la montaña de estos lares en torno al santuario de la Cueva Negra de Fortuna), una de las zonas más famosas por sus vinos y cuyos habitantes también bajaban a la Cueva Negra «*a trocar los vinos por pimientos, frutas y otras cosas de la Huerta y Vega Baja, y según cuentan los antiguos a buscar novia*».

1 ELIADE, M., *Tratado...*, 1981, pp. 200-201.

1.3. Ir a parir a la Cueva Negra agarrada al tilo

Hemos recogido en las aldeas de la Sierra de la Pila una costumbre que algunos de los informantes refieren a dos grandes árboles que crecen cerca de Barinas y que otro, sin embargo, la pone en conexión con «el tilo de la Cueva Negra». Según estos informantes había algunas aldeanas que iban a parir a la Cueva Negra agarrándose a estos grandes árboles. «*Sobre todo —añade el informante de La Hurona— si el hijo no nacía de cabeza, se iban al tilo de la Cueva Negra y allí agarradas al árbol conseguían parir viva la criatura. Después la lavaban con el agua de la fuente que manaba abundantemente dentro de la cueva, y no como hoy. Y estos hijos eran después los más fuertes de la familia.*».

1.4. Los herniados y el viejo tronco del tilo

También se recuerda que cuando alguien se herniaba, iba a curarse a la Cueva Negra: se lavaba con agua de la Cueva y pasaba por debajo del tilo. Otros, precisan: «*Por medio de la oquedad del viejo tronco del tilo, el día último del año y por la noche, se pasaba a los niños herniados para curarlos.* Pero según recuerdan, «esto se hacía por Cabo de Año». Otros insisten en que se hacía «cuando a uno le nacía un niño herniado», o «cuando los chiquetes se herniaban».

1.5. Entrar viejo en la Cueva y salir como niño

Estos informantes aseguran que «*las cosas de la Cueva Negra tienen virtud con las púerperas, con los niños recién nacidos o de corta edad, pero no con los viejos, porque para recibir la salud de la Cueva hay que ser inocentes y puros.*». Otros insisten en que «*hay que purificarse bien antes de recibir el agua santa de la Cueva o de entrar en la Cueva, porque el que entra viejo sale como niño.*».

1.6. La danza que despierta la tierra

Otro ritual que forma parte de los misterios de la fertilidad y del ciclo de la renovación de la vida está constituido por la llamada «*Danza de Santágueda*» o «*Danza de los bastones*». Los ancianos de la Sierra de la Pila nos indican una danza que «*hacíamos por Santágueda los mozos, íbamos en parejas unos detrás de otros golpeando a ritmo con un fuerte bastón la tierra para que despertara del letargo del invierno, esta danza se hacía también el lunes de Pascua en la romería a la Cueva Negra*». Según nuestros informantes el ritmo de los golpes del bastón sobre la tierra era 3x3x2 pausa 3x3x2 pausa 3x3x2..., mientras se iba en fila, pero cambiaba a un 2x2x3 pausa 2x2x3...a gran velocidad, mientras las filas de danzantes dibujaban espirales y círculos en ciertos momentos del movimiento. A estos momentos de la danza, haciendo círculos, algún informante llama «*hacer el caracol como la noche de Viernes Santo*». Sobre la «*Danza del caracol*» hemos realizado un específico trabajo de campo cuyas conclusiones pronto serán publicadas. Pero lo que en esta ocasión nos interesa de esta información es su relación con la Cueva Negra. «*La danza para despertar la tierra del invierno*» se hacía en primavera (en el momento de la resurrección del ciclo de la vida) en las inmediaciones de la Cueva Negra, como se hacían otros ritos el 27 de marzo según indican las inscripciones citadas; época de comienzo de la navegación y de otras faenas agrícolas. La otra ocasión, «*por Santágueda*», coincide con

la primera «promesa o profecía de la llegada de la vida primaveril», sea con las luces de la Candelaria que adelantan la luz pascual de la Vida, sea con los rituales santaguedinos que como en el País Vasco «golpean la tierra para despertarla del letargo (otros: sueño) del invierno y adelantar la vuelta de la vida».

Los círculos de la danza el Lunes de Pascua «iban unidos a la costumbre de sacar a bailar a las antiguas novias, aun en contra de sus maridos; se apostaba y el que apostaba más la sacaba a bailar. Ese día se podía, porque todos éramos libres. Una vez que estabas dentro del círculo, nadie te podía decir nada, seguías el impulso de la pasión. Claro que a veces se terminaba en riñas y navajazos». Se trata claramente de danzas sagradas que liberan y a la vez colocan al danzante, libre de todo tabú, en comunicación con lo divino para que pueda ser invadido por el dios («en-thusiasmós»).

1.7. Las serpientes de la Cueva Negra que maman a las ovejas y hacen parir mellizos

La presencia de la/s serpiente/s es lugar común en todo el campo y poblaciones que rodean el Santuario de Fortuna. Y se trata de una de las «supervivencias» más patentes que enlazan directamente con el contenido de las inscripciones murales de la Cueva Negra. En todos los informantes se revela un «miedo-terror a la serpiente de la Cueva», unido a la convicción de «algo santo, una fuerza con poderes especiales», que abarcan un amplio abanico: desde el poder de la fertilidad, a los curativos. Los poderes de la «serpiente de la Cueva» coinciden con los del «agua santa de la Cueva»: fertilidad (promesas y enlaces, agua de la primera noche de los novios), curación y fuerza (puérpera en trance de parir, hijos sanos y fuertes, herniados, dolores de vientre, disentería y heridas), purificación (casa, recién nacido, animales, panes de trigo, contra el corno rojo, y viñas, contra el mildiú, etc.). Los poderes curativos expresan la dymanis divina que proviene de la inmortalidad y por esto hace nacer, y que salta a la inmortalidad como «viático para el gran viaje subterráneo» que emprenden los difuntos.

Tan fuerte es la eficacia de la serpiente que «produce mellizos». Es decir, según la antropología cultural mediterránea, tiene poder divino, en cuanto los gemelos sólo son posibles por la «introducción del semen divino en el seno de la mujer».

1.8. Era costumbre ir a la Cueva Negra todos los pueblos vecinos de la sierra y de la huerta, bajar y subir a celebrar juntos la Pascua, a intercambiar productos y a buscar novia

Esta información es común a las villas y aldeas que rodeaban Fortuna: bajaban de Barinas y el Hondón de los Frailes, de los viñedos de La Romana y Culebrón, de las cercanas sierras de La Garapacha y Caprés, de Abanilla y Macisvenda, y subían también desde Santomera y Orihuela. Y en la campa en torno a la Cueva Negra celebraban juntos «el pasadía del lunes de Pascua». «Era ocasión de conocerse, de reforzar las relaciones entre las familias y entre los pueblos. Muchos se prometían ese día, y siempre se miraba con especial afecto a la campada de la Cueva Negra. Y también se intercambiaban las plantas de la huerta y otros frutos típicos de cada pueblo, los de la huerta de abajo y los buenos vinos de la montaña de arriba. También se cantaban cantares de cada pueblo, se bailaba y se comía juntos haciendo la comida en la campa y bebiendo agua, que decían que era santa y curativa, la que nacía entonces en la interior de la Cueva».

Estamos ante restos de la función de amphictionía propia de los santuarios mediterráneos. Las poblaciones del entorno, de la montaña y del valle, concurren al «ómphalos» de su territorio, que tiene función de «arché-principium» de todas las dimensiones del existir humano, individual y colectivo: producen la solidaridad del grupo, las alianzas entre las diferentes poblaciones, los intercambios económicos y sociales, los enlaces y tratos, mediante una serie de rituales de purificación, expiación, impetración y alianza. El santuario así es el centro de todas las actividades sociales: desde la distribución del territorio, a la economía, las estructuras sociales y las convenciones políticas. Estos elementos que ofrece la etnografía coinciden con algunos aspectos sociales y económicos que las inscripciones atribuyen al santuario: como la apertura del Año y distribución del calendario y de las faenas económico-sociales y políticas, la apertura de la navegación, las promesas de matrimonio, el nacimiento de los hijos, el trueque de las semillas y productos.

1.9. El agua de la Cueva Negra que bebían los novios en la primera noche nupcial

«Todavía mi madre tenía siempre en casa el agua curativa de la Cueva Negra de Pascua, y la usaba cuando teníamos mal de tripas o para enfermedades de la piel. También decía que antiguamente antes de la primera noche los novios tenían que beber el agua de la Cueva Negra, porque daba hijos sanos y fuertes» (de Las Casas del Señor). Estamos ante otro de los signos de la función radical del santuario como «principio de la vida». Este testimonio etnográfico enlaza directamente con los rituales de fertilidad que muestran las inscripciones. Volveremos sobre este testimonio al analizar los signos y símbolos que han pervivido hasta nuestros días y sus funciones económicas, sociales y culturales.

II. SIGNOS Y SÍMBOLOS: SUS FUNCIONES ECOLÓGICAS, SOCIO-ECONÓMICAS, POLÍTICAS Y RELIGIOSAS EN EL CAMPO DE LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA

Las llamadas creencias, usos y costumbres en torno al campo de la Cueva Negra de Fortuna nos permiten no sólo descubrir las llamadas «supervivencias» de las fases de una determinada historia cultural, como testimonios de un pasado o restos arqueológicos vivos, (perspectiva que tanto gustaba a los primeros antropólogos evolucionistas y en general a los que cultivan la etnohistoria), sino sobre todo para captar los criterios que estos pueblos han aplicado al escoger y mantener en vida unas creencias, unas costumbres, mientras otras las han eliminado en el proceso continuo de enculturación y aculturación a lo largo de su historia. Estos criterios los vamos a tratar de detectar analizando las funciones de estas llamadas «supervivencias culturales» en sus dimensiones ecológico-territoriales, socioeconómicas, políticas y religiosas, tanto a nivel social como individual. Para ello vamos a escoger los signos y símbolos que constituyen los ejes polarizadores de estas «supervivencias culturales», sus usos y finalidades, sus funciones sociales.

II.1. El santuario de la Cueva Negra como eje-centro de la comarca entre la Sierra y la Vega Baja

Para darnos cuenta de la situación (la Cueva Negra como «lugar antropológico») hay que analizar el sistema y eje de relaciones que la etnografía nos ha descubierto entre los diferentes

actantes de esta cultura. El primer actante es sin duda el territorio donde se emplaza el santuario y que por lo tanto ejerce una función de distribución y organización del territorio. Se encuentra entre las colinas que por un lado dominan la vega del Segura y por otro se encuentran a pie de monte, de las Sierras de La Garapacha, Caprés, Culebrón, Sierra de la Pila. Es decir, en un «lugar medio» entre las culturas de montaña y las culturas de valle-vega, entre las poblaciones de abajo y las de arriba. De manera que sus frequentadores «bajarán o subirán» según su relación orográfica con el santuario. En los datos que nos ofrece la etnografía efectivamente unos hablan de «bajar» (montañeses de Caprés, La Garapacha y tierras altas del «otro lado»), como los actuales alicantinos de El Hondón de los Frailes o de Pinoso y La Romana o El Culebrón) y otros de «subir» (huertanos de Orihuela o Santomera). Como «lugar en medio»² el santuario se coloca en una función precisa, la de «arche-principium» de toda una variada comarca y de las diferentes necesidades y correspondientes relaciones (valga la redundancia) de sus habitantes. Un «lugar de intermediación», es decir, con una función de comunicación global, de donde deriva su función de distribución y organización del territorio, como lo entendió Pericles basando su reforma en la función territorial y de organización de redes sociales y políticas propias de los santuarios³.

Por esto será bien significativo examinar la distribución del territorio y de sus asentamientos poblaciones en torno a este «lugar-eje» que ocupa el santuario. La etnografía nos ofrece datos que se refieren naturalmente a la actual orografía, pero algunos, que sin la historia orográfica del territorio nos resultarían incomprensibles, tienen sin embargo una estrecha correspondencia con los datos que nos ofrece la epigrafía romana de la Cueva. Hoy la costa, por ejemplo, se encuentra a más de 30 kilómetros de distancia de Fortuna. Pero en tiempos testimoniados por buena parte de la epigrafía de la Cueva (s. III-IV d. C.), el mar entraba hasta cerca de Elche por los «Fondi» y «Hondones», que el Vinalopó por su lado ha ido rellenando durante casi dos mil años, y que el Segura por su parte ha ido convirtiendo en zonas pantanosas el antiguo estuario que se extendía entre Guardamar y Santomera, donde las futuras colonizaciones de Dolores, San Fulgencio, Desamparados y otros «Fondos» de Orihuela hasta Santomera, pudieron realizarse en pleno siglo XVIII gracias a estos cambios de la costa levantina. Es decir, que en tiempos romanos y visigodos el Santuario de Fortuna se encontraba encima del estuario formado por las desembocaduras del Segura y Vinalopó, dominio todavía del mar mediterráneo y por lo tanto de los marineros y lugar de acceso de «los ibicenses». Dicho de otra manera, que el santuario de la Cueva Negra de Fortuna no estaba «tan lejos» de Ibiza como en la actualidad, sino que estaba «comunicado directamente por el mar», como de hecho indican las inscripciones. Y por lo tanto, con una función «intermediaria» entre gentes de mar y gentes de tierra adentro. No extraña por lo tanto que las poblaciones de la sierra y del «otro lado» de la sierra (Pinoso, Hondón de los Frailes, La Romana) se sintieran (y sigan sintiéndose todavía hoy según testimonian algunas «costumbres») ligados al santuario de la Cueva Negra de Fortuna. Como no extraña que los marineros de Ibiza navegaran hasta el santuario para indagar los signos de bonanza del comienzo de la campaña de navegación, cada 27 de marzo. Esta situación orográfica y de intermediación permite verificar mejor la hipótesis sobre el origen cartageno de los visitan-

2 El *medionemeton* de los santuarios griegos: véase WEBSTER J., 1996, «Sanctuaires and sacred places», en GREEN, M. J., (ed.), *The Celtic World*, Londres, pp. 445-464; REICHENBERGER A. 1988, en *Jahrbuch des römisch-germ. Zentralmus. Mainz* 35, pp. 285-298.

3 SORDI M., «La simpolitia», en *La Parola del Passato* 8, 1953, 111-125.

tes y de las peregrinaciones a este santuario. Entre la Fortuna y la Cartago Nova de entonces mediaba una zona pantanosa de difícil travesía. De hecho los caminos cartagineses y romanos iban por el interior, margen izquierda del Segura, o por la costa (Guardamar), o atravesaban el Segura a la altura del puerto de Santa Catalina, Algezares y la actual Murcia. Los caminos que desde Orihuela atravesaban las tierras pantanosas comienzan en la época medieval y se desarrollan con motivo de los progresivos drenajes de la Vega Baja, como cuentan los cartularios medievales y renacentistas. La hipótesis más segura es que el santuario ejerció un papel independiente de Cartagena y más centrado en su situación entre la costa y la tierra adentro y con funciones propias respecto a su hinterland y a sus comunicaciones por el estuario y el mar con la zona costera y con las islas, como Ibiza según las inscripciones (donde ninguna aparece en relación a Cartago Nova).

En la zona que circunda al santuario hay que distinguir dos comarcas claramente diferenciadas por su orografía, miniclíma, cultivos y asentamientos poblacionales: la de arriba y la de abajo, la de la montaña y la del valle, la de las tierras altas y la de la vega baja. En la etnografía actual son patentes las diferencias de cultivos. En la zona alta: olivo, viña, algarrobo, cebada, esparto, leña-carbón; en la zona baja: hortalizas, viveros, frutales, cítricos, cañas...). De productos: en la zona alta, vino, aceite, carbón, espartería; zona baja: conservas, derivados de cítricos). De ecosistemas y de técnicas: en la zona media y alta: tipo colinar, tierra suelta y de erosión, caliza, vaguadas, a terraza, plantas y muros a piedra seca para impedir la erosión, burros y mulos como animales de tracción y carga, casas de piedra, clima seco; llano, tierras fuertes, salitrosas, regadío con sus redes sociales propias, cañaverales como cortavientos, casas de caña, barro y adobe, clima húmedo, insalubre, vacas como animales de tracción. La etnografía revela diferentes usos e interpretaciones en los tratamientos del territorio y del cultivo, según la comarca alta y la baja. En medio está el santuario con sus funciones de intercomunicación de semillas, productos, enlaces y tratos, creencias y signos de identidad y de diferencia, bajo un código común de comunicación, el religioso, que es a la vez holístico, es decir, con sus dimensiones económicas, sociales, políticas, psicológicas, simbólicas, hermenéuticas.

Uno de los rasgos más clarividentes es el de pertenencia, vinculación de las poblaciones del entorno al santuario de la Cueva Negra. El «nosotros», «todos los pueblos bajamos/subimos», que dicen unánimemente los de la montaña o los de la huerta baja, la comunidad de ritos, de costumbres en relación con la Cueva, y sobre todo los ritos de reconocimiento mutuo, de alianza, de intercambio, tratos y enlaces, revelan un substrato que ha permanecido en los siglos y que expresan la función fundamental del santuario: primitiva forma de asociación, de federación o amphictionía, que con el paso del tiempo y de las diferentes formas culturales ha ido adquiriendo nuevas re-significaciones y funciones, eclipsando las políticas y manteniendo las económicas, sociales y simbólicas.

En el santuario el hombre de la montaña y el hombre del valle se intercambiaban todo, bajo el signo de veracidad de la común creencia e identidad, que daba sentido a todos sus gestos y relaciones. En este sentido los datos nos ofrecen algunos intercambios: trueque de semillas y plantas (por ejemplo: los portainjertos de la montaña por las variedades y viudados del valle, pero dentro de un ecosistema: sólo aquellas variedades capaces de adaptarse a las tierras pobres, secas y más frías, al crecimiento en ribazal y en vaguada, resistentes a los cambios climáticos, a las heladas y al viento). El intercambio de semillas de trigo, cebada, alfalfa, etc., era esencial, para una mejor selección de las semillas, para evitar la endogamia y correspondiente degradación de las semillas («si cambias cada año la semilla, no necesitarás escardar la avena falsa», «la

mujer como la semilla nueva: la del pueblo de al lado es la mejor»). De ahí la bendición del agua santa del santuario de la Cueva Negra: antes de sembrar las semillas se rociaban con agua traída de la Cueva Negra y el azulete (caldo brodelés o derivados del cobre).

En el trabajo de campo sobre las transformaciones actuales de los cultivos de la viña en la Sierra de la Pila hemos podido verificar las tensiones generacionales sobre la selección de los injertos y viudados, sobre las técnicas de poda, sobre la preparación de las tierras (eliminación de las terrazas, problemas de nueva erosión). Y naturalmente la dialéctica en la utilización de los criterios de veracidad-justificación por parte de cada generación: «Así es, porque así se ha hecho siempre», «aquí esto no va, lo dicen los antiguos», «la sal en la mollera no se adquiere, se transmite de abuelo a nieto», «esto es de sentido común», etc. «Tú te sales del sembrado y te caerás con todos los mulos», dice el padre al hijo innovador y le acusa: «Tú no vengas a la Cueva Negra, que a ti te dan la sal en el bar, y así te irá». En la Cueva Negra se tiene la oportunidad de saber el verdadero saber, el que generaciones y generaciones han elaborado y transmitido en los encuentros de la campa de la Cueva Negra, y se trata de un saber adaptarse a las tierras, al clima, saber las semillas y plantas que van aquí y las que no van, saber cómo cultivarlas y dónde, cómo podarlas y en qué época, saber con quién hablar porque sabe, y con quién no, porque «no tiene sal en la mollera», con qué familias merece emparentarse y con quiénes no, «porque la cuestión de elegir con quién casarse es como la de elegir las semillas, hay familias vanas y hay familias con las venas llenas y fuertes». «Sí, hay que ir al Santuario, donde los de arriba y los de abajo nos reunimos, porque allí se aventa el grano, todos nos conocemos y sabemos con quién no y con quién sí».

En conclusión, que no sólo hay trueque de semillas y plantas y productos de arriba y de abajo, sino también de montañeses con ribereñas y al revés. Haciendo algunos árboles familiares, hemos podido verificar el cruce continuo de casamientos entre los pueblos de la parte media con los de la alta y de la baja con los de la media y la alta. Este movimiento se ha ido interrumpiendo a partir de 1980: porque los de abajo ya no quieren ir a casarse con los de arriba. Los de abajo se han vuelto «ciudadanos» y por lo tanto los de arriba han pasado a ser «cabreros, pastores y borrachos», «gente que se mata a trabajar y no pelecha, siempre llenos de pulgas, ¿quién puede querer casarse con ellos?». De hecho el proceso de despoblación ha reducido la población de las tierras altas a menos de la décima parte en comparación con la que había en 1960, mientras la de la Vega Baja ha aumentado con centros y servicios plenamente urbanos. En estos últimos años se está asistiendo a un fenómeno contrario, la vuelta de los que se fueron: «los hombres del retorno» están restaurando sus casas, sus antiguas viñas y lagares, los olivares y palmerales, tratan de recuperar los antiguos saberes y técnicas de cultivo como las más adaptadas al miniclima del proceso de desertización actual, y sobre todo las antiguas fiestas y rituales con su gastronomía peculiar. Se trata de otro fenómeno socio-cultural que estudiamos en otro lugar.

II.2. Símbolos del nacer, casarse y morir en el campo de la Cueva Negra

El núcleo central de la red de símbolos vinculados a la Cueva Negra está constituido por los «símbolos del nacer», todos aquellos que expresan la fuerza de la vida, desde la fertilidad a la curación y purificación o preservación de la enfermedad y el mal, al renacimiento continuo mediante el agua santa y el banquete sagrado de la serpiente y su vino. Los símbolos de la vida la expresan como un viaje continuo que no termina con la muerte, sino que, mediante el flujo del agua como viático para el «gran viaje», permite saltar a la inmortalidad.

En relación a los símbolos de la fertilidad la «cueva» aparece como «el lugar» donde se comunica la fertilidad, mediante el hilo de agua del manantial o serpiente de las profundidades del seno de la tierra, que pone en comunicación la fuente de la vida y hace nacer. La «cueva» de esta manera ejerce de «seno» de la gran montaña que une el cielo y la tierra. En esta simbología de la Cueva Negra no se puede separar el aspecto de «caverna» con el de «montaña», las deidades któnicas con las celestes, completando el círculo total cósmico que dona la vida. La correlación estrecha, a menudo no sólo de metáfora o metonimia, sino de identidad entre «agua» y «serpiente», revela las variadas funciones que tiene el «misterio de la cueva de la montaña»: fuente de vida como bebida y alimento, y a la vez «terribilis est locus iste» en cuanto causa de muerte: el agua permite la fertilidad de las semillas, la concepción y desarrollo, preserva y cura de las enfermedades, endereza lo torcido y hace salir la vida («ir a parir a la cueva cuando el feto está mal colocado»), es tan fuerte que supera la muerte misma; la serpiente es la semilla de la vida, surge de las profundidades del seno de la tierra, comer de ella da vida y fuerza, permite curarse con sus unguentos, con la serpiente se aleja la serpiente del mal y de la muerte («el mal con el mal se cura, la mordida de la serpiente con las vísceras de la serpiente»). El principio que rige la correlación de identidad entre agua y serpiente es el principio homeostático de «a lo semejante por lo semejante» y «lo contrario por lo contrario», y preside el nacimiento, la medicina y sus rituales tanto de impetración, bendición, expiación, como de conjuro, maldición. Un principio que abre el abanico polisémico de estos símbolos, que son a la vez de vida (arriba, alto, adelante, giro a la derecha) y a la vez de muerte (abajo, detrás, giro a la izquierda), de curación y de enfermedad.

El papel que la serpiente ejerce en la «concepción de los mellizos» coloca estos datos etnográficos en directa correlación con el mito tan mediterráneo y ritualizado por los misterios de tantos santuarios, del papel del dios que introduce su semen generando la concepción de los gemelos. Aclara aun más el símbolo divino de esta serpiente y su correlación con los ritos de Esculapio, como por otro lado testimonian las inscripciones.

Dentro del foco semántico de estos símbolos del nacer aparece como fundamental el símbolo del «en-medio» o «centro». Es el «lugar» del mismo santuario en relación a todo el territorio, pero también es el lugar por donde salta el agua en el manantial y es por medio del árbol sagrado, el tilo, por donde se debe pasar para curar la hernia, y es en medio del círculo de la danza donde se da «la inspiración», «el flechazo del amor», se desata «la pasión», que rompe todos los tabúes o reglas del grupo, como es propio del espacio y tiempo sagrado.

Otra función correlativa a la central de producir vida es la de crear y fortalecer «uniones, enlaces, alianzas, tratos, comercios». En este caso es patente el papel del santuario y del agua tanto en la unión sexual, como en los enlaces matrimoniales interpueblos (para romper las tendencias endogámicas), las promesas y la concepción de los hijos, pero a la vez en la protección de la casa, de las cosechas, de la salud. Se trata de una función social que crea cohesión en el grupo y fortalece diversas formas de asociación y comunicación colectiva, que van desde la distribución del territorio, a las formas de mantener el ecosistema mediante relaciones y estructuras económicas y sociales de adaptación al medio: trueque de semillas y productos, enculturación de saberes, técnicas y usos, de creencias y principios del «sentido común» y de la interpretación de los fenómenos y acontecimientos. Las fiestas con sus rituales en relación con la Cueva Negra, con sus signos y símbolos, concurren a reforzar esta función de unión y cohesión social.

El rito de la libación con agua de la Cueva Negra en la boca del difunto simboliza no sólo la creencia en la inmortalidad o permanencia de la fuente de vida más allá de la muerte, sino

también la permanencia de la unión del difunto con el eje de la vida de su grupo que es la Cueva Negra. En este sentido la Cueva con su manantial constituye un *ómphalos* de comunicación con el otro mundo, «una puerta» al mundo del Más Allá, como la romana «Puerta Carmental» o las diferentes «*lapis manalis*» con las que cada cultura mediterránea abría o cerraba la comunicación con los difuntos y el Más Allá en determinadas y precisas fechas del año. El agua como viático del gran viaje después de la muerte conecta también estos ritos de la Cueva Negra con los egipcios y neopúnicos, que por la libación con agua se diferencian de otros greco-romanos con vino o aceite. La costumbre romana de las libaciones con vino y aceite en las tumbas de sus antepasados, es paralela a otra de nuestra zona, la costumbre de enterrar a sus muertos con el cráneo cubierto de racimos de uvas, como testimonian las excavaciones de los cementerios visigodos y altomedievales del Castillo de Elda.

La presencia del tilo o «Gran Árbol» en los datos etnográficos me llamó la atención desde que pude visitar con detalle la cueva y sus alrededores, sobre todo cuando pude disponer de los resultados de las excavaciones. No hay rastro ni del tilo ni de las raíces de ningún árbol de alto fuste. Y sin embargo, la memoria histórica de nuestros informantes nos hablaba de un *árbol grande* y específicamente de un *tilo*. Al que se le atribuían, además, algunas funciones específicas: la de ayudar a parir a las púerperas con problemas de posición del feto y la de curar a los niños herniados haciéndolos pasar por la oquedad de su viejo tronco. La de ayudar a parir en situaciones de especial dificultad era coherente con las otras funciones semejantes de la Cueva Negra y de las virtudes de su agua. Por esto etnográficamente no había contradicción entre las funciones de la Cueva y la presencia del árbol, con la antigua posición agachada y agarrada con las manos a algo firme para parir. El árbol de la vida es otro símbolo de la constelación de los símbolos de la fertilidad, y si el hilo del agua del manantial es el cordón umbilical con el mundo de la inmortalidad, igualmente el árbol es símbolo de la escala celeste que une la tierra con el cielo y por donde las almas y difuntos pueden ascender y superar las aduanas sublunares y heliocéntricas. Pero además nuestro árbol tiene virtudes curativas, como es el caso del *paso del herniado por la oquedad de su tronco*. En otros lugares de la geografía hispana, como hemos podido verificar en nuestros estudios del campo de la Montaña Alavesa (Lagrán, Peñacerrada, Bernedo, Atauri, Obécuri), existía la costumbre de llevar al bosque el último día del año a los niños herniados, escindir en dos un joven árbol de avellano y hacer pasar al niño herniado entre las dos partes del árbol, que después se volvía a unir con rafia o mimbres y barro, para soldar el árbol escindido. Si el árbol se curaba, el niño también se curaba. El ritual es paralelo, aunque en este caso del viejo tilo de la Cueva Negra el «paso por el tilo» no supone la unión de las dos partes del árbol. El paso por el interior del árbol es en sí mismo curativo. En este caso el simbolismo está dado por «el paso por el centro», como en el manantial de la Cueva el baño está en el *centro*, que a su vez comunica con el *centro del cosmos*. Se trata de un contacto y comunicación con el «principio de la vida» (vuelve de nuevo el tema fundamental del *arché-principium*).

II.3. La Cueva Negra, su fiesta de apertura del año y los ejes del calendario cósmico

En el interior de las creencias, costumbres y rituales que giran en torno a la simbología de la Cueva Negra, ocupa el puesto central la fiesta de primavera en la campa de la Cueva Negra de Fortuna, que coincide con la salida del Lunes de Pascua. Se trata de la «fiesta» de la Cueva Negra. No hay datos que nos indiquen que en otras épocas del año se celebraran otras fiestas.

Es todo un signo el que la etnografía coincida en este dato fundamental con las inscripciones de la Cueva de los siglos III y IV d. C., que fijaban la «subida a la cueva de la montaña» el 27 de marzo para celebrar «la apertura del Año y pedir los auspicios de la campaña de navegación». Finalidades las dos que indican la salida del invierno y la apertura del calendario del Año Cósmico. También en este punto los datos etnográficos sufragan esta función fundamental de la «fiesta de la Cueva Negra»: abrir el año. Todos los demás símbolos (de vida, nacimiento, renacimiento, etc.) tienen un eje común: *celebrar lo nuevo*.

«Lo nuevo» era el punto central de la fijación del calendario. Y los santuarios tenían precisamente esta función: determinar el calendario y organizar el proceso de las actividades durante el año. El santuario como «arche-principium» era el eje del tiempo y el de la Cueva Negra tenía esta función esencial en torno a la cual giraban las demás. Los datos etnográficos confirman los que aparecen en las inscripciones. Con la resignificación producida por el paso de las culturas y en concreto del Cristianismo la apertura del año que se celebraba con la «subida a la cueva del monte» se une con la celebración de la Pascua. Mientras en otros lugares los santuarios normalmente han recibido una cristianización, mediante el cambio del numen tutelar, el de la Cueva Negra de Fortuna no. Pero la fiesta anual ha pasado a unirse a los símbolos de la novedad de la Resurrección Pascual. El viejo calendario fenece, pero sigue perviviendo la celebración del nacer de nuevo el cosmos entero.

BIBLIOGRAFÍA:

- BOEMER, F. (1936): *Der sogenn. «Lapis Manalis»*, en «Archiv. für Religionswiss.», Teubner 33, 1936, pp. 270-281.
- BROUNAUX, J.-L. (1986): *Les gaulois. Sanctuaires et rites*. Paris.
- BOUNAUX, J.-L. (ed.) (1991): *Les sanctuaires celtiques*, Paris.
- DUVAL, P.M. - PINAULT, G. (1986): *Recueil des inscriptions gauloises*, vol. III, *Les calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*, Paris.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. (1996): «Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas», en *Antigüedad y Cristianismo*, vol. XIII, *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, pp. 477-521.
- MAIER, F. (1991): «Le petit arbre cultuel de Manching», en J.-L. BRUNAUX (ed.), *Les sanctuaires...*, pp. 241-249.
- PICCALUGA, G. (1965): *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Ed. dell'Ateneo, Roma.
- REICHENBERGER, A. (1988): «Tememos-Templum-Nemeton-Viereckschanzen. Bemerkungen su Namen und Bedeutung», *Jahrbuch des röm.-germ. Zentralmuseum*, Mainz 35, pp. 285-298.
- SABBATUCCI, D. (1988): *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Bari, pp. 148-151.
- SORDI, M., (1983): «La simpoliteia presso i Galli», *La Parola del Passato* 8, pp. 111-125.
- WEBSTER, J. (1996): «Sanctuaires and sacred places», en M.J. GREEN (ed.), *The Celtic World*, Londres, pp. 445-464.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., (1990): *Génesis-anagénnesis: paradigmas en la antropología mediterránea*, ESET Vitoria, p. III, pp. 165-212.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1991): *El mito del hombre nuevo. Simbología y modelos antropológicos en el s.II d. C.*, F.U.E. Madrid, pp. 193-225.

- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1983): *Antropología de los primeros autores hispanos (s. IV)*, en vol. I de *Historia de la Teología Española*, F.U.E. Madrid, pp. 20-366.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1999): «Santuarios de Cuevas y Santerón: Rituales Festivos de Identidad y Alianza. Expresión de Antiguas Federaciones Prerromanas». En *Antropología de la Fiesta*, vol. I: *Identidad, Mercado y Poder*, Inst. Gil Albert Alicante, pp. 109-131.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Peñas festivas, cofradías, federaciones precristianas en Santerón (Cuenca-Ademuz): un proceso de refuncionalización». En *Antropología de la Fiesta*, vol. II, Inst. Gil-Albert Alicante, pp. 69-87.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1994): «La cuestión de la supervivencia del mundo púnico en el Mediterráneo occidental», en *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Public. Univ. Murcia, pp. 97-114.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1998): «Risus Paschalis y Risa Ritual Mística: La risa festiva en las Velles Serrats y en los Ritos de la Vigilia Pascual en la zona baja del Segura». Congreso de Religiosidad Popular. Fundación Machado. Andújar.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Cultura neopúnica en el mediterráneo occidental: traducción de la biblia al neopúnico», II Congreso Internacional de Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material, Cartagena 6-9 abril del 2000.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2001): «El Corpus Christi en la Rioja Alavesa: simbología de las máscaras y sus danzas rituales en la «fiesta de las fiestas del año», En *III Jornadas nacionales de Antropología de la Fiesta*, Elche-Alicante 2000, pp. 79-95.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Cuestiones histórico-antropológicas en las tensiones actuales del Magreb». *I Congreso Internacional de «Antropología del Mediterráneo»*. Los Alcázares 2000, pp. 217-227.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Los Auroros de Callosa del Segura». *II Jornadas de Antropología de las Fiestas: «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas»*, Alicante-Elche, pp. 329-342.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2000): «Els Enfarinats de Ibi». En *II Jornadas de antropología de las Fiestas, «Peñas, charangas, cofradías, collas y comparsas»*, Elche, pp. 343-360.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (2001): «Les Dances del Rei Moro de Agost: símbolos y rituales», en *III Jornadas de la Fiesta*, Inst. Gil-Albet, Alicante-Elche, pp. 275-288.

