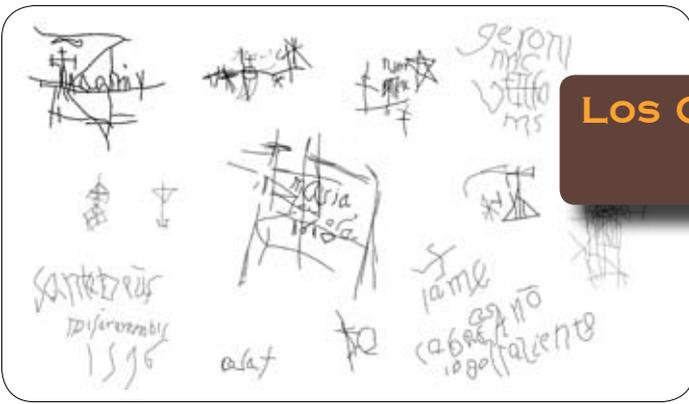


LOS GRAFFITI RUPESTRES Y SU APORTACIÓN A LA HISTORIA DEL SANTUARIO

Josep Fernandez Peris
Virginia Barciela González



INTRODUCCIÓN

Las cuevas consideradas sagradas son espacios subterráneos donde se llevan a cabo, ritos y cultos relacionados con alguna divinidad. Se trata mayoritariamente de cuevas oscuras con formaciones naturales pétreas y presencia de agua, en forma de manantiales, filtraciones, charcas o pequeños gours, que son dotados de un significado ritual y que las convierten en lugares de devoción. La identificación de estos lugares como sagrados se establece en función de las características de las cavidades y de las diversas fuentes -arqueológicas, escritas y etnográficas- analizadas, que nos permiten evidenciar la presencia de depósitos votivos y de grabados de simbología religiosa o que nos remiten, directamente, a los tipos de culto y ritos practicados.

Este tipo de espacios se han relacionado con grupos culturales de todo el Mediterráneo a lo largo de un amplio período cronológico, desde las culturas prehistóricas a las históricas del mundo clásico greco-romano, donde las cuevas naturales también han sido un foco de veneración y objeto de referencias mitológicas y religiosas. Las cuevas sagradas se pueden vincular, incluso, con el desarrollo, en diferentes áreas del Mediterráneo, de las grandes religiones monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islam. No obstante, el origen del culto, e incluso sus características, difieren en cada uno de los contextos históricos en los que se producen, por lo que no puede ser considerado un fenómeno continuo ni homogéneo en el tiempo. Tampoco responde a idénticas motivaciones, ni siquiera en el seno de una misma sociedad o religión.

Las primeras cuevas sagradas que se documentan en época medieval en la vertiente oriental de la Península Ibérica son de época islámica y probablemente debamos asociarlo a la implantación en este territorio de poblaciones islámicas de origen bereber con fuerte tradición agropastoril. En esta cultura se documentan claros paralelos de ritos en cueva, considerados fundamentalmente de autoría femenina y relacionados con la salud y la fortuna (Bazzana, 1997; Doménech, 1951).

La mayor parte de cuevas sagradas de origen islámico de este espacio geográfico tienen una continuidad inicial tras la conquista cristiana e incluso intensifican su actividad. Es posible que este hecho se deba a la nueva situación de incertidumbre de las denominadas poblaciones mudéjares¹, ante la nueva situación política y social. De igual modo, la “competencia religiosa” supuso un proceso de aculturación en dos direcciones, una en la que se cristianizaron algunas de estas cuevas, sobre todo en territorios con una fuerte implantación de población cristiana y otra en la que son

¹ Los mudéjares eran los musulmanes que habitaban en la Península Ibérica y que permanecieron viviendo en los territorios conquistados por los cristianos. Se les permitió mantener su religión, lengua y costumbres. A partir de la conquista de Granada por los Reyes Católicos, en 1492, los mudéjares son obligados a convertirse al cristianismo, pasando a denominarse moriscos. Esta población mantuvo, en privado, sus costumbres, modos de vida y creencias religiosas por lo que eran considerados como personas “de poca fe”.



los propios cristianos los que visitan las cuevas de tradición mudéjar-morisca. La participación de cristianos en ritos en cueva, junto a mudéjares y más tarde moriscos, provocó el recelo de las autoridades eclesiásticas, cuyos intereses llevaron, en algunos casos, a la total cristianización de estos espacios y, en otros, al cierre de las cuevas y la supresión del culto, principalmente en los territorios más “hostiles”. En cualquier caso, esta situación influyó en la expansión del culto y en la mayor difusión de las cavidades sagradas, que acabaron fraguando un sólido germen de sentimiento popular común a partir del cual surgen los primeros santuarios subterráneos cristianos “*ex novo*”².

LAS CUEVAS SANTAS Y LA ADVOCACIÓN MARIANA

Las primeras cavidades vinculadas al cristianismo en la Península Ibérica se relacionan con el proceso de conquista cristiana y con su afianzamiento en el territorio (s. XIII-XIV). La consideración de algunas cuevas como lugares sagrados está íntimamente ligada a la aparición milagrosa de la Virgen a través de un “intermediario”, que suele ser un pastor o un campesino que encuentra una Imagen Sagrada (Fig. 1).

Las cuevas de tradición cristiana están, por tanto, vinculadas a un proceso de culto mariano cuyo principal objetivo es la creación de nuevas devociones para dar protección a las tierras conquistadas y fomentar la evangelización rural (Gil, 1986). Este proceso se lleva a cabo, en un primer momento, en el marco de ordenación del territorio conquistado³ para, posteriormente, sincretizar e incorporar a la nueva religión elementos simbólicos de tradición precristiana que se mantendrán en el sustrato popular cristiano-musulmán hasta la expulsión morisca.

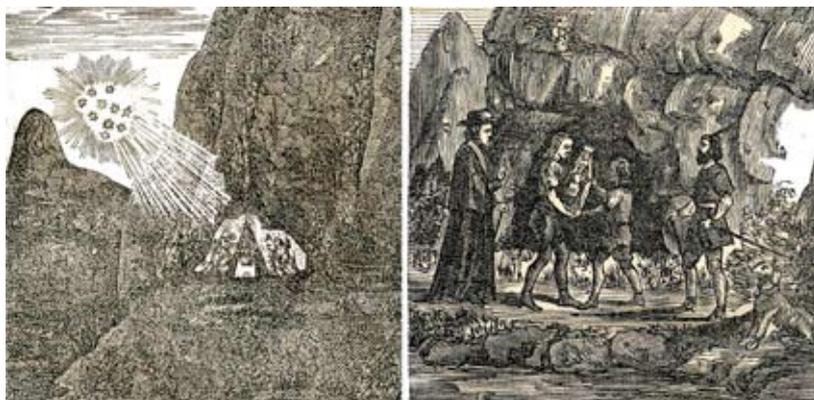


Fig. 1. Representación de la aparición de la “Virgen de la cueva” a un pastor, según un grabado del Archivo del Monasterio de Montserrat, en M. Muntadas 1871.

En relación a las cuevas santas, los primeros signos de apropiación institucional de estos espacios por parte del cristianismo se producen a partir del s. XIII o inicios del XIV y se acentúa en los dos siguientes siglos. Algunas cuevas de tradición mudéjar, pero con participación cristiana conocida, como la Cova de Alimaymon (Olocou), son cerradas mediante bula papal -Calixto III, 1455. En otros casos, las cuevas son cristianizadas, justificando un origen sagrado diferente al islámico, bien mediante la selección de un lugar sin culto anterior -*ex novo*- o mediante su asociación a la imagen de la Virgen. No obstante, el tipo de culto practicado sigue teniendo un fuerte componente popular, con ritos de tipo individual y familiar en el que personajes no oficiales -los santeros o curanderos- participan en la sanación de enfermedades, empleando el agua milagrosa y la invocación divina, a cambio de donativos y ofrendas. Esta similitud en los ritos cristianos y los de tradición islámica, sobre todo el vínculo entre el agua y la sanación, debieron suponer un reclamo para los moriscos, quienes frecuentaron algunas de estas cuevas cristianas, como es el caso de la Cueva Santa de Altura.

²Sobre las cuevas santas y el culto mariano remitimos al lector a otra publicación donde se detallan y amplían, entre otros, la historia del culto y los tipos de ritos. Barciela (e.p.): “Holy caves and sanctuary caves of Middle and Modern Ages in the Mediterranean. The Eastern Side of the Iberian Peninsula”, en Mohamed Awad & Sahar Hamouda (dir.): Sacred places and popular practice in the Mediterranean, The Alexandria and Mediterranean Research Center. Alexandria.

³Esta ordenación se centra, en primera instancia, en el control de la costa y de las rutas marítimas, así como en la red de comunicaciones del interior, a través de la creación de castillos y monasterios cuya principal época fundacional corresponde al s. XIV.

A partir de los momentos finales del s. XVI, y estrechamente relacionado con lo anterior, las cuevas santas se apartan rápidamente de este primigenio culto popular -particular y espontáneo-, adquiriendo un ceremonial de carácter colectivo -cuyo máximo exponente, con el transcurso del tiempo, serán las romerías- institucionalizado y dirigido por las autoridades religiosas. Se santifican los lugares y se construyen edificios de acuerdo a una liturgia y ritual canónico, al igual que se formalizan los aspectos económicos y la recogida de limosnas y donativos. Por ello, estos espacios sagrados son dotados de personal bajo la jurisdicción correspondiente, valedores de la salvación espiritual de sus fieles y de la salud de sus cuerpos, y dedicados a las prácticas salutíferas mediante la utilización del agua bendita, así como a solicitar limosna para el santuario.

En el siglo XVII se produce el apogeo del culto mariano, también en estos santuarios, perdiendo protagonismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, época de aparición de las últimas imágenes marianas que adquieren un patronazgo local, aunque sin la anterior y fuerte intencionalidad socio-política. En los siglos posteriores la devoción por estas cuevas se mantiene, a pesar de determinados acontecimientos históricos. En la mayor parte aún se realizan festividades de devoción mariana, si bien la homogeneidad del culto actual poco tiene que ver con las particularidades de las prácticas religiosas anteriores al s. XX. Lo habitual es la visita a estas cuevas santuario en el día de su fiesta grande, que puede variar de una localidad a otra. Se sale en romería y se portan ofrendas y exvotos en señal de rogativa o agradecimiento a la Virgen.

LOS RITOS Y CULTOS EN CUEVA SANTA

La historia del origen de la Cueva Santa como santuario está íntimamente ligada



Fig. 2. Imágenes de yeso de la Virgen de la Cueva Santa como elementos de difusión de la imaginería mariana.

a la del monasterio cartujo de Valdecrist (Altura) fundado en 1385 y con Señorío, desde 1391, sobre los pueblos de Altura y Alcublas. La aparición de la Virgen a un pastor y el hallazgo de una imagen de la misma en el interior de la cueva, antes denominada del Latonero, entre 1501 y 1508, se ha asociado, desde el punto de vista histórico, a la costumbre de los padres cartujos de dar imágenes en yeso a los pastores, hecho apoyado por el hallazgo de estos moldes en el monasterio (Iusticia, 1664: 10; Corredera, 1970: 36) (Fig. 2).

Los detalles acerca del origen del santuario están bien documentados gracias a la obra del padre jesuita Iosef de la Iusticia (1664), mientras que su evolución histórica más reciente nos llega a partir de un exhaustivo estudio que realizó E. Corredera en 1970 y anteriormente P. Morro (1906) quien consulta y transcribe documentación archivística parroquial y episcopal de Altura y Segorbe.

En el primer cuarto del s. XVI se establece un popular e incipiente culto “ex novo” en la cavidad conocida como Cueva del Latonero, que pasa a denominarse Cueva Santa. Las fuentes escritas nos revelan como en ese tiempo algunas personas actuaban de santeros, gracias a la protección divina o intercesora de la Virgen, y realizaban prácticas salutíferas mediante la utilización del agua. La existencia del espacio sagrado lo confirma una letanía grabada en la roca correspondiente a este período “Sancto Deus Misererenobis” -“Santo Dios apiádate de nosotros”- acompañada de la fecha 1516. Sin embargo, no será hasta el último tercio del siglo (ca 1580) cuando se formalice un culto más frecuente y mayoritario, a raíz del primer hecho milagroso acaecido en la cueva, la cura de un leproso tras bañarse en su agua durante nueve días (Iusticia, 1664: 16). A partir de ese momento, el fervor religioso de la población se incrementa, incluyendo el de algunas autoridades eclesiásticas de la Villa de Altura, quienes velan por la conservación de la cueva y el culto (Corredera, 1970: 54).

La cavidad comienza, entonces, a ser frecuentada por una gran cantidad de moriscos⁴, probablemente porque esta población se identifica con los ritos que allí acontecen, asociados al agua y a su poder salutífero. El culto morisco del siglo XVI refiere ritos y ceremonias personales, relacionadas con la sanación, en las que los devotos se lavaban con el agua de las paredes si la dolencia era exterior y la bebían si era interior. Estos moriscos dejaban como dones o exvotos vestidos, sombreros, alhajas, collares y faldillas. Los cristianos, por su parte, realizaban ritos de lavativas con el agua destilada del techo de la cueva y se ungián con aceite de las lámparas obteniendo “grandes casos y curas raras”, es decir, milagros. También dejaron, a modo de ofrendas, rosarios, cruces, relicarios, collares, arracadas, cucharas de plata y numerosas prendas de vestido (Iusticia, 1664: 38 y ss.).

Esta importante devoción de las poblaciones cercanas y la convivencia en el culto de moriscos y cristianos despertó recelo entre las autoridades eclesiásticas, puesto que, en gran medida, se trataba de un culto espontáneo popular. Por ello, en 1589, el Obispo de Segorbe Martín de Salvatierra mandó cerrar los accesos a la parte más profunda de la cueva y ordenar el culto, estableciendo un protocolo para las misas y las donaciones de los devotos (Morro, 1906: 31; Corredera, 1970: 59).

La década de 1590 debió de ser un momento de gran esplendor social y económico para el santuario de la Cueva Santa. Esta situación dio un impulso a la fuerte rivalidad de posesión sobre el mismo, hasta ahora bajo la supervisión del Obispado. Los cartujos del Monasterio de Valdecríst, impusieron la propiedad de su señorío sobre la cueva y realizaron numerosas reformas, dando lugar a un pleito jurisdiccional que derivó en su devolución al Obispo en 1606 (Iusticia, 1664: 44; Morro, 1906: 80-82).

El siglo XVII es, posiblemente, el período de mayor auge de la cueva, en el que ésta se convierte en un verdadero santuario, con todo lo que ello implica. Se encarga su administración al clero de Altura y se llevan a cabo las numerosas obras que han configurado su aspecto actual. A partir de este momento, y tras la expulsión de los moriscos, el culto en la Cueva Santa se institucionaliza, así como los ritos celebrados en ella. De ese modo, el lugar se convierte en una verdadera cueva santuario dedicada a la Virgen, donde el culto colectivo, a modo de romerías y rogativas, adquiere, cada vez, mayor importancia. El culto individual se desvincula progresivamente del contacto con el agua sagrada pero prosigue ligado, especialmente, a la sanación y a la petición de otros beneficios personales, a cambio de donaciones y exvotos que eran colocados en una sala construida para tal fin.

⁴Tal y como describe Corredera (1970: 41), en otras fuentes se señala la presencia de moriscos en esta cueva desde 1550.

A finales del siglo XVII la imagen de N^a Sra. de la Cueva Santa se venera ya en toda la Península y en las colonias de Sudamérica (Agramunt y Chiva, 1754). Esta devoción ha continuado en la Cueva Santa hasta el presente, sobre todo centrada en las romerías de los pueblos cercanos como Altura, Alcublas, Geldo, Jérica y Segorbe. Los ritos individuales asociados a la sanación se han ido diluyendo con el tiempo, habiendo desaparecido, incluso, la tradicional sala de los exvotos. En la actualidad, los peregrinos suelen encender velas o introducir fotografías, estampas y peticiones en los huecos de la roca, como una plasmación de sus rogativas y agradecimientos.

Ritos de curación y fertilidad

Las cuevas santas o cuevas santuario son, desde sus orígenes, lugares donde acudir para solicitar un beneficio o alcanzar la salud perdida, así como lugares donde dar las gracias por el bien obtenido. Esto conlleva la realización de una serie de ritos cuyo elemento más importante es, sin lugar a dudas, el agua que emana del interior de la cavidad. El agua tiene un marcado carácter profiláctico y curativo propio de ritos ancestrales que buscan un renacimiento. Por ello, unido al simbolismo de la cueva, se asocia con los conceptos de sanación y de fertilidad, tan presentes en los cultos de los primeros momentos. Esta concepción universal del valor sagrado de las grutas y del agua fue, sin duda, fundamental en la coexistencia inicial del culto en cueva de las poblaciones cristianas y mudéjares-morisca.

Con la aparición de las cuevas santas cristianas el poder curativo del agua se identifica con la imagen sagrada de la Virgen, idea que se transmite en documentos escritos de la época: “los milagros de la Cueva Santa comenzó la Virgen a obrarlos,..., siendo instrumento de ello el agua que se destila de las peñas” (Alfaura, 1658 en Morro, 1906: 14)⁵. Esta íntima relación entre el símbolo divino y el poder sanador del agua originó múltiples ritos curativos y purificadores, como los de bañar y lavar a los enfermos. Con la evolución de las cuevas santuario cristianas estos ritos fueron simplificados y derivaron en la costumbre de lavarse y santiguarse con agua antes de iniciar el culto oficial en la cueva.

Los ritos asociados al agua estuvieron presentes tanto en las cuevas de tradición cristiana como en las de origen islámico y tradición mudéjar y morisca. Lo sabemos no sólo por las fuentes arqueológicas, sino también por las fuentes históricas escritas. El padre Iosef de la Iusticia nos dice, en relación a esto, que “Los Moriscos frecuentaban la Santa Cueva, y recibían de la Virgen milagrosos favores”. También describe como éstos “Baxaban a lo profundo de la Cueva, y postrandose con humilde inclinación a la Santa Imagen, ó bebian el agua, si la dolencia era interior, ó al daño exterior le lavaban con ella,...”. En relación a la población cristiana dice “grandes casos y curas raras con sólo lavarse con el agua que destila el techo de la cueva y de untarse con aceite de la lámpara” (Iusticia, 1664: 37-38 y 250).

Este carácter sanador y de fertilidad de la Virgen y su relación con el agua también queda manifiesto en los ritos colectivos que son los que, con el tiempo, adquieren más importancia. Se trata de los mayos, romerías y rogativas⁶ relacionadas, mayoritariamente, con el agua y los ritos agrarios, como evidencian los traslados de la imagen y las procesiones a algunas cavidades en época de sequía, o las visitas a las cuevas como acción de gracias por las lluvias (Fig. 3).



Fig. 3. Charcas actuales de la Sala de la Virgen, lugar donde se realizaban en el s. XVI los ritos salutíferos vinculados al agua.

⁵ P. Morro transcribe en su apéndice II “Como los monjes pusieron las armas del monasterio en la Cueva Santa-3 de junio de 1592”. El texto original procedente del Archivo Episcopal de Segorbe (t. I) y está escrito en valenciano.

⁶ El padre Iosef de la Iusticia nos informa de la primera romería a la Cueva Santa, el 8 de septiembre de 1550 tras la Guerra de las Germanías y en señal de agradecimiento (Iusticia, 1664: 14).

Ruegos, exvotos y ofrendas

Los ritos de sanación o de rogativa realizados en las cuevas santas o cuevas santuario conllevan, siempre, la realización de una ofrenda o de un exvoto. La ofrenda es un don o un obsequio voluntario que se entrega a Dios a cambio de un beneficio. No obstante, éste no es un pago, sino que es el testimonio de suplica y agradecimiento por la dicha futura o alcanzada.

Las ofrendas pueden ser de muy diversa índole, dinero, animales, joyas o productos del campo. Estos objetos, algunos de ellos procedentes de personas pudientes y de un importante valor histórico y artístico, eran subastados para el pago de los gastos del Santuario o pasaban a formar parte del propio tesoro de la Virgen. Por otro lado, los exvotos se entregan, sobre todo, como señal y como recuerdo de un beneficio recibido. Los objetos empleados como exvotos pueden ser objetos personales -hábitos, cabellos- y objetos figurativos que representan a la persona que recibió la ayuda divina -fotografía, cuadros- o al mal de dicha persona. Una de las prácticas más frecuentes era dejar colgada en el santuario alguna prenda de vestir o el hábito que se trajo puesto durante el periodo de ofrecimiento. Otro tipo de exvotos, los objetos testimonio, también han sido muy frecuentes desde la Edad Media: el no ahorcado que dejaba la soga, el paralítico la muleta, la casada su traje de novia, entre otros. Estos elementos fueron paulatinamente sustituidos por los exvotos figurativos antropomorfos realizados con cera y que representan, fundamentalmente, la parte sanada -un brazo, una pierna, entre otros.

La información acerca de las ofrendas y exvotos de las épocas medieval y moderna procede de las fuentes arqueológicas y de las fuentes escritas. La arqueología revela como se dejaban joyas, monedas y otros objetos como los recipientes cerámicos (Fig. 4) -que también eran empleados en el rito-, así como la realización de grabados de



Fig. 4. Escudella vidriada de Cueva Santa del S. XVI procedente de los alfares de Paterna-Manises.

simbología cristiana que también constituían un testimonio.

Las fuentes escritas son todavía más explícitas, pues hacen alusión a prendas hoy no conservadas. Cabe destacar algunas referencias como las del padre Iosef de la Iusticia:

“Reconociendo el favor, dexaron en las paredes de la Cueva testimonios agradecidos. Tal dexava la capa, ó capote; muchos entero el vestido, sombreros, coletos⁷, y alajas

de precio: las Moras collares, escofias⁸, cortes de jubones⁹, faldillas, y otros dices mugeriles, que se vendian para aumento del Santuario, ó conservavan para testimonio de sus maravillas¹⁰” (Iusticia, 1664: 39).

“Este Administrador recibia las limosnas, y dones, que ya para el adorno la devoción, ya para testimonio de los favores el agradecimiento ofrecian a la Virgen liberales. Hazianse destas prendas inventarios, en que se lee con gusto la variedad de donativos que se arancelan. Agnus, Rosarios, Cruces, Relicarios, sortijas, collares de perlas, y granates, cadenas, arracadas, taças, y cucharas de plata, escofias, jubones, camisas, velos, tohallas, gorgueras¹¹, faldellines, capas, coletos, y otras diferencias de dices mas plebeyos, todo en numero tan crecido que pone admiración. Solo los Relicarios de plata passavan de cincuenta en el inventario de mil quinientos ochenta, y quatro¹²” (Iusticia, 1655: 43).

En las cavidades cristianas la costumbre de dejar exvotos derivó en la creación salas o recintos para albergar los mismos, como la sala de los exvotos de la Cueva Santa de Altura. En esta cavidad, el gesto de dejar el exvoto o la ofrenda se ha sustituido, como ya se ha comentado anteriormente, por fotos, estampas y papeles -misivas a Dios- que los devotos colocan entre las grietas de la cueva. No obstante, aún quedan algunas placas conmemorativas dejadas por los fieles como exvoto en la entrada de la sala, actualmente con las paredes desnudas. En la mayor parte de lugares esta costumbre ha derivado en el uso de las velas, que llevan aparejado el simbolismo purificador del fuego.

Peregrinaciones, romerías y rogativas.

La expresión de fervor popular y multitudinario más importante que ha quedado vinculado a las cuevas santas son las peregrinaciones y romerías. En la mayor parte de los casos estas celebraciones tienen un origen antiguo, si bien en los primeros momentos eran acontecimientos más o menos espontáneos que no estaban vinculados a fechas concretas. De forma general, se asociaban a actos de rogativa por las lluvias o a actos de agradecimiento, por ejemplo, tras la obtención de un beneficio, el fin de una guerra, entre muchos otros.

Aunque los términos peregrinación y romería se suelen considerar sinónimos, en la práctica religiosa no es así. La peregrinación supone ir a un lugar sagrado o santuario por devoción o por voto, con o sin romería, y, en muchos casos, en una fecha no determinada. La romería, por el contrario, suele estar relacionada, principalmente, con un colectivo concreto y está vinculada a un santuario. También implica una fecha cíclica, ceremonias religiosas y unos festejos populares de carácter local que se mantienen como tradición. Por otro lado, las rogativas son súplicas solemnes destinadas a pedir a Dios por los frutos de la tierra y por diversas necesidades, en especial por la sequía. Éstas han ido perdiendo importancia en el proceso ceremonial y de devoción de las cuevas santas. Existían dos tipos de rogativas “las letanías mayores y las letanías menores”. El rito en ambas consistía en una procesión penitencial para acompañar a la Virgen, en su camino a una población que la había solicitado, en la que se cantaban las letanías y se celebraba una misa votiva. Éstas eran comunes frente a inclemencias meteorológicas, calamidades públicas, epidemias o amenazas de catástrofes. Al principio no se celebraban en una fecha concreta pero, posteriormente, se estableció su realización el 25 de abril día de San Marcos y tres días antes de la Ascensión de Jesús, el 20 de mayo.

⁷ Vestidura hecha de piel, por lo común de ante, con mangas o sin ellas, que cubre el cuerpo, ciñéndolo hasta la cintura.

⁸ Red de seda o hilo, que se ajusta a la cabeza con una cinta pasada por su jareta, que usaban los hombres y las mujeres para recoger el pelo.

⁹ Vestidura que cubría desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo.

¹⁰ Referencia a los dones de la población morisca.

¹¹ Adorno del cuello, hecho de lienzo plegado y alechugado.

¹² Referencia a los dones de la población cristiana.



En las primeras cuevas sagradas de tradición islámica no podemos considerar que se produjeran romerías, sino más bien peregrinaciones individuales o de pocas personas al lugar sagrado para realizar determinados ritos ante una necesidad. Por el contrario, la aparición de cuevas santuario cristianas implica la aparición de estas romerías colectivas que, progresivamente, se fijan en uno o varios días concretos. El día principal de celebración de romerías en las cuevas santuario es el 8 de septiembre o día de la Natividad de María. Sin embargo, también se producen romerías durante la primavera, asociadas a la agricultura y la fertilidad. Su origen se remonta a las rogativas que se hacían en épocas de sequía o como agradecimiento por las lluvias. En estos casos, los municipios que comparten santuario suelen celebrarlo en diferentes días.

Las romerías adquieren fuerte entidad a partir del s. XVII. En los días previos a la celebración los romeros viajaban en caravanas de carros tirados por caballos hasta llegar al Santuario (Fig. 5). Tras rezar a la Virgen se desarrollaban rituales diversos que acababan en una misa y una procesión, así como en los cantos de los mayos y los gozos a la virgen, según el caso. Posteriormente, se realizaba una fiesta popular con comida campestre y baile que simboliza la vuelta al mundo profano, la desacralización después de estar en el santuario durante un corto tiempo en contacto con lo sagrado.



Fig. 5. Romería a la Cueva Santa con numerosas caravanas de carros a principios del s. XX.

Otro elemento común es la adquisición de medallas, estampas, postales, e imágenes que eran transportadas a casa como objetos de protección (Fig 6). Seguramente esta práctica tiene su origen en la evolución de la antigua costumbre de llevarse formaciones rocosas o estalagmíticas de las cuevas como elementos protectores contra las tormentas, como se documenta en la Cueva Santa del Cabriel (Moya, 1998: 61) o en la Cueva Santa de Altura. De nuevo, el padre Iosef de la Justicia nos lo narra de esta manera *“Acostumbraban muchos quãdo visitan la Cueva santa, llevar consigo*

algunas piedras pequeñas de las que ofrecen las peñas en el profundo. Vino de Aragon á darle gracias un labrador á quien la Virgen curó [...]. Cumplió con su devocion, y al despedirse llevó consigo algunas piedras con notable confiãça, y estimacion. Con



Fig. 6. Conjunto de medallas de la Virgen Nuestra Señora de la Cueva Santa, adquiridas en el Santuario.

ellas rodeó una heredad grande, que le dava esperanças de mucho trigo, y rezelava que algun nublado de los muchos que apedrean aquel Pais, las frustraria. Exortò à otro labrador que tenia vezina una rica possession [...] Pero èl calificando la piedad por hechizeria, hizo burla, y despreció su consejo [...] un nublado horrible, y descargò tanta piedra [...] que no le dexó una espiga castigo de su culpa” (Iusticia, 1664: 187-188).

Las romerías a muchas de estas cuevas santuario se han conservado, aunque con transformaciones, hasta la actualidad y son un claro reflejo de la institucionalización que han sufrido los distintos tipos de culto. Respecto a la Cueva Santa de Altura, los municipios situados en su entorno celebran romerías independientes entre abril y junio, cada una con sus particularidades. Tan sólo una de las romerías parece desligarse de la figura de las rogativas. Es la que se celebra el 8 de septiembre, día de la Natividad de la Virgen y, por tanto, realizada en conmemoración de este hecho. El día 7 de Septiembre, la noche de la víspera, comienzan los festejos con el canto del rosario siguiendo las distintas estaciones y en el cual los asistentes portan velas para alumbrarse (Fig. 7). Las romerías estaban encabezadas por las autoridades civiles y religiosas. Antes de su



Fig. 7. Romería a la Cueva Santa en 1924. Fot. Sarthou Carreres.

comienzo o al llegar a su fin era frecuente el canto de los gozos de la Virgen de la Cueva Santa, uno de los cuales dice así (Morro 1906: 96):

*“En ciegos, mancos, tullidos,
calenturientos, quebrados,
incurables desahuciados,
de todo mal afligidos,
por Vos, si están compungidos,
la curación se adelanta.*

*Sed nuestra madre piadosa,
Virgen de la Cueva Santa”*

Una vez en el santuario se celebra una misa mayor en la gruta. En la actualidad, los peregrinos van ataviados con pañuelo en el cuello y una caña a modo de bastón y suelen portar algún tipo de ofrenda floral colectiva. Algunos romeros aprovechan este día para, de forma individual, rogar a la virgen o dar gracias por algún beneficio concedido. El sentimiento religioso es generalizado aunque sin el rigor de épocas pasadas. En este sentido, el Dr. Sarthou Carreres narra como, antiguamente, los penitentes acudían descalzos y a pie a la cueva llevando cilicios, coronas de espinas, cruces o cadenas (Sarthou, 1928).

LOS GRAFFITI RUPESTRES

En la vigésimo segunda edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua se define el grafiti o grafito histórico -del italiano graffito o graffiti- como “escrito o dibujo hecho a mano por los antiguos en los monumentos”. Sin embargo, la denominación adoptada en el Iº Congreso Internacional Histórico sobre Grafitos (Morelia, México 2009) creemos se ajusta con más precisión, considerando que el “graffiti o grafito es toda representación de carácter gráfico plasmada en un soporte mueble o inmueble y realizada con técnicas varias (incisión, excisión, pintada, repicado,...) y cuya naturaleza histórica es definida por el contexto donde se ubica dentro de una temporalidad o cronología”

Este tipo de manifestaciones manuales, espontáneas e improvisadas, corresponden a un contexto social y cultural concreto y constituyen una extraordinaria fuente de documentación histórica, sobre todo en relación a aspectos populares o de la vida cotidiana que no quedan reflejados en las fuentes documentales oficiales. A pesar de este hecho, el interés de la investigación por los graffiti es relativamente reciente y sólo en los últimos años han adquirido una mayor notoriedad en el seno de los trabajos sobre Gliptografía, Arte Rupestre o, en general, sobre Arqueología. En la Comunidad Valenciana se han desarrollado interesantes proyectos de investigación, publicaciones, congresos y exposiciones que ponen de relevancia la variabilidad en sus técnicas, soportes, contenidos, funcionalidad y cronología, ofreciendo un panorama mucho más complejo que el que se deriva de la definición oficial ¹³.

La documentación de los graffiti de la Cueva Santa de Altura¹⁴, cuyo soporte es la roca de diferentes espacios subterráneos, ha sido una tarea extraordinariamente

¹³ Hernández, M; Ferrer, P.; Catalá, E. (1988): *Arte Rupestre en Alicante, Alicante*; Hernández, M. (1995): “Grabados rupestres postpaleolíticos en el País Valenciano. Algunas consideraciones”, *Extremadura Arqueológica*, V; Congreso *Arte Rupestre en la España Mediterránea*, Alicante, 25-28 de octubre de 2004; *IV Congreso de Arte Rupestre del Arco Mediterráneo de la Península Ibérica. 10 años en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO*, Valencia, 3-5 de diciembre de 2008; Jornadas sobre grabados rupestres, Morella, octubre de 2005; Exposición *Graffiti. Arte espontáneo en Alicante*, Villena, marzo de 2009.

¹⁴ Permiso de documentación concedido por la Dirección General del Patrimonio Cultural de la Generalitat Valenciana, expediente (2008/1322-CS).

compleja. La principal dificultad para su registro e interpretación estriba en la propia naturaleza de estos elementos, ya que son signos únicos y personales, incisos o pintados de forma tosca sobre un soporte que, en muchos casos, es irregular, y realizado con útiles poco adecuados que condicionan la ejecución y el estilo del motivo.

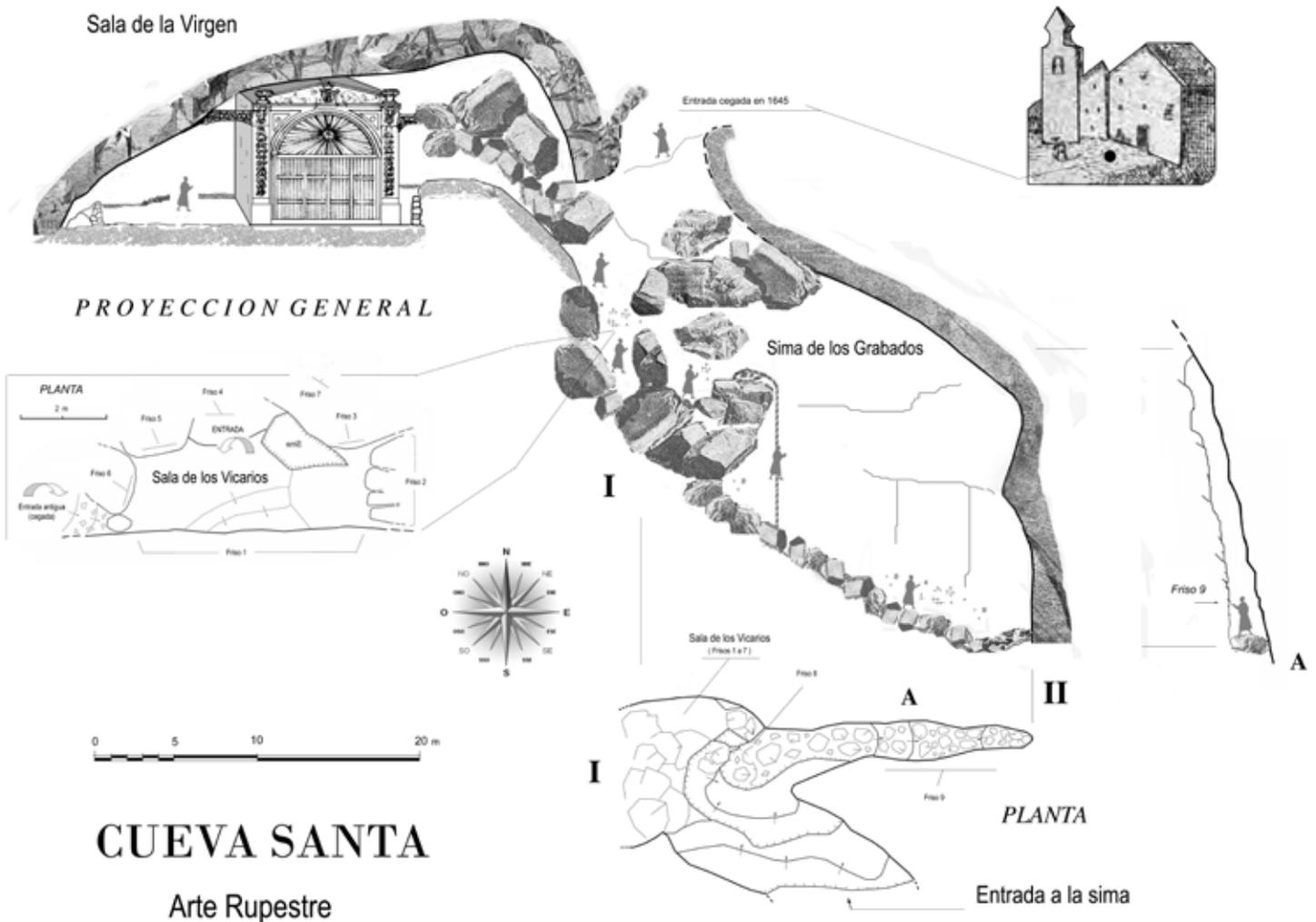


Fig. 8. Representación de la Sima de los Grabados y Sala de los Vicarios con ubicación de las áreas en que se sitúan los graffiti rupestres.

El método utilizado para documentar las representaciones parietales estudiadas ha sido la realización de calcos indirectos mediante el uso de fotografía digital aplicada a las paredes, techos y bloques aislados en los que se ha visto o sospechado la presencia de los mismos. Estos graffiti se han agrupado en conjuntos o frisos que constituyen la mayor unidad de análisis y que están separados, espacialmente, unos de otros. Contenidos en estos frisos se documenta una unidad menor, el panel, con conjuntos más reducidos de grabados que podrían estar asociados entre sí. Así pues, se han individualizado nueve frisos o conjuntos, 85 paneles y 624 graffiti a lo largo del recinto subterráneo. Los seis primeros frisos se sitúan en el interior de la denominada Sala de los Vicarios, el séptimo fuera de ésta, en la cabecera o entrada a la Sima de los Grabados, y los dos últimos (8 y 9) en el fondo de la misma (fig. 8). Esta jerarquización en el sistema de registro permite identificar los motivos de forma individual y, al mismo tiempo, realizar un análisis de su situación e interrelación en el espacio. En ningún momento se ha tenido contacto con la pared rocosa ni se han practicado actuaciones

de limpieza sobre la misma, tal y como señala la normativa vigente. No obstante, en un futuro sería preciso eliminar el polvo existente en los distintos paneles, en especial en las zonas más próximas al suelo, que son las que presentan una mayor acumulación de elementos de meteorización.

Los datos que se presentan en este trabajo son preliminares. Por un lado no se incluyen las descripciones de cada uno de los Frisos, Paneles y Motivos, sino un resumen y clasificación tipológica y técnica de los elementos documentados. Del mismo modo, consideramos que aparecerán nuevos conjuntos entre los numerosos recovecos y bloques de la cavidad que obligarán a nuevas tareas de registro. La labor de investigación documental y archivística, aún incipiente, es otro de los aspectos pendientes, y aunque ya ha proporcionado interesantes datos, su estudio exhaustivo contribuirá a un mejor conocimiento de la función y alcance de este “arte rupestre” en la Cueva Santa.

UBICACIÓN DE LOS GRAFFITI: SALA DE LOS VICARIOS Y SIMA DE LOS GRABADOS

En las labores de exploración espeleológica realizadas en la Cueva Santa se ha documentado una sima denominada de los Grabados, en cuyo interior se han delimitado dos áreas, la superior con la Sala de los Vicarios y la inferior o fondo de la sima con igual nombre -la Sima de los Grabados. Ambos lugares albergan un importante conjunto de graffiti de alto valor patrimonial, artístico e histórico que va más allá del propio Santuario, pues se han documentado firmas, nombres e inscripciones de importantes personajes, vinculados a Villa de Altura, a la Cartuja de Valdecrist y a Segorbe, que corresponden a las primeras etapas de la Cueva Santa como recinto de culto mariano.

La denominada Sala de los Vicarios es una pequeña estancia alargada de 6 m de longitud y 2,5 m de anchura que se desarrolla entre la pared septentrional de una amplia grieta y una gran acumulación de grandes bloques procedentes del hundimiento parcial de parte de la misma. El aspecto general es caótico e irregular con abundantes oquedades y simas que, sin embargo, contrastan con la existencia, en el interior del desplome pétreo, de este recinto de unos 15 m².

La Sala de los Vicarios permite el acceso, a través de un estrecho paso, a la parte inferior denominada Sima de los Grabados. Esta sima está formada por dos pozos escalonados seguidos por una amplia

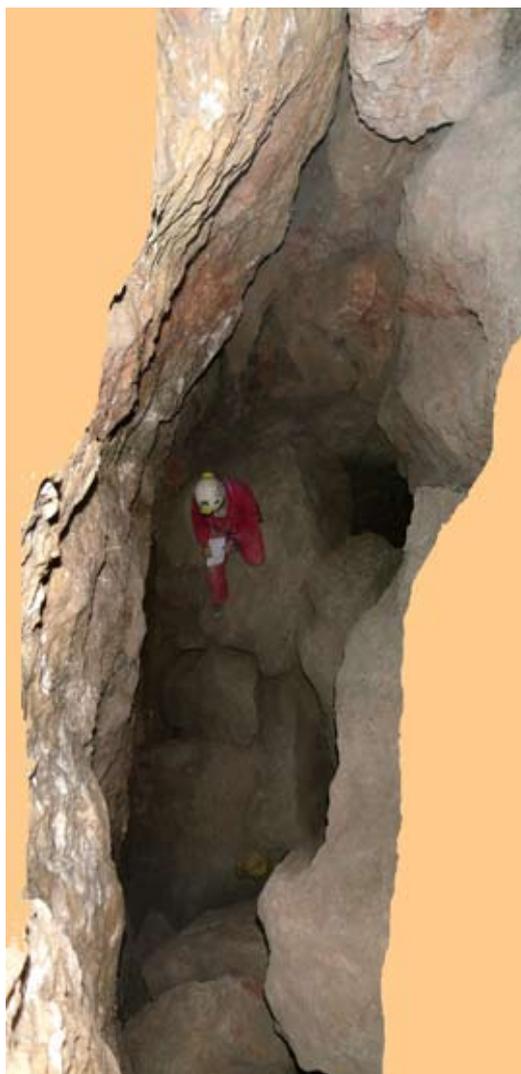


Fig. 9. Vista general de la Sala de los Vicarios.



Fig. 10. Detalles de los graffiti de la Sala de los Vicarios.



Fig. 11. Friso 1 completo de la Sala de los Vicarios.



Fig. 12. Detalle de los graffiti del friso 1 de la Sala de los Vicarios.

galería, fractura principal del complejo subterráneo que, en esta parte de la cavidad, presenta grandes bloques y pequeñas estancias entre los mismos (Fig. 9 a 12).

La entrada original o natural a estas áreas de la cavidad, desde el exterior del Santuario, se ubicaba en su extremo noroeste, lo que hoy es la explanada o patio de acceso a la hospedería. En la actualidad, está totalmente colmatada por escombros de las obras realizadas en la primera mitad de la década de 1640. Así pues, el acceso a este recinto subterráneo quedó definitivamente cerrado desde esas fechas, permaneciendo olvidado hasta su redescubrimiento en 2007 a raíz de las exploraciones espeleológicas¹⁶. Su acceso hoy es posible gracias al paso abierto artificialmente al desobstruir y excavar en 1969 la cabecera de la Sima de los Grabados desde el extremo meridional (Fig. 13).



Fig. 13. Vista general de la Sima de los Grabados y base donde se ubican los graffiti.

ANÁLISIS TÉCNICO

Los motivos rupestres analizados en la Cueva Santa han sido elaborados con las técnicas de la pintura y el grabado, siendo estos últimos mayoritarios. En cuanto a los motivos pintados, se han realizado con pigmentos de color rojo y negro. Los primeros -elaborados con almagra o sanguina- se han aplicado con pincel y representan, exclusivamente, cruces. Los segundos, de color negro, son cruces y motivos epigráficos realizados directamente con tizón.

Mucho más abundantes son los motivos grabados, entre los que se han documentado diferentes técnicas como la incisión metálica -media o fina según la anchura del surco-, raspado lítico y repicado lítico. La técnica empleada con más profusión es el grabado inciso metálico, elaborado mediante un cuchillo, navaja o punzón que genera finas secciones en “V” de trazo inferior a 2 mm de anchura. Esta misma técnica también se ha aplicado mediante el empleo de un instrumento lítico improvisado, consistente en una pequeña laja o piedra angulosa del lugar, que produce,

¹⁵ Este hallazgo y estudio forma parte del proyecto espeleológico “Cueva Santa de Altura” elaborado a instancias y requerimiento del Patronato de la Cueva Santa e iniciado en abril de 2007 y en el que han intervenido y colaborado especialistas e investigadores de diferentes universidades, instituciones y sociedades. El descubrimiento del arte rupestre se realizó el día 9 de septiembre de 2007 durante las tareas de exploración y levantamiento topográfico por Carlos Vergara, Débora Alarcón, Juan Arocas, Maite Fornes, José Romero, Magdalena Machowska, Álvaro Subies, Antonio Guillot, Andrés Carrión, Alberto Sisternas, Antonio Fornes y José Vte Subies. En concreto, éste último fue el primero que observó y dio a conocer la existencia de los grabados parietales en aquellas profundas simas.

¹⁶ La tipología establecida es provisional, ya que es posible que el análisis exhaustivo de otras áreas y lugares del santuario exija la inclusión de tipos nuevos.

más que una incisión, un raspado de mayor grosor y, en la mayor parte de los casos, de trazo “intermitente”. Por último, se ha documentado el repicado con un elemento lítico, lo que genera motivos toscos ligeramente en bajorrelieve.

ANÁLISIS TIPOLOGICO

Los graffiti de la Cueva Santa pueden clasificarse en diferentes grupos tipológicos, dependiendo de su carácter simbólico o epigráfico¹⁶. Los graffiti de tipo simbólico (Tipos 1 y 2) son aquellas representaciones de una realidad, en virtud de rasgos morfológicos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada (Fig. 14 y 15). Este tipo de símbolos pueden reflejar un objeto real claramente identificable -figurativos- o sólo mantener una relación de semejanza -icónicos- con el elemento representado. Además, en ambos casos su significado puede variar dependiendo del contexto cronológico y geográfico en el que se documenten. Por ello, su interpretación, sobre todo en el caso de los motivos icónicos, es frecuentemente controvertida, pudiendo variar, incluso, su denominación según cada investigador. Los dos tipos de graffiti pueden aludir a cuestiones religiosas o civiles, dependiendo del significado que se les adjudica.

Por otro lado, los graffiti de tipo epigráfico (Tipo 3) son aquellos susceptibles de ser estudiados por la Epigrafía y están constituidos por los signos de carácter alfabético

Tipo 1. GRAFFITI DE TIPO SIMBÓLICO-RELIGIOSO				
Tipología			Técnica	Núm
Cruces	Cruces simples	Latina	Incisión, repicado, raspado y pintura	269
		Griega	Incisión, repicado, raspado y pintura	24
		San Andrés o en aspa	Incisión	6
	Cruces compuestas	Potenzada	Incisión y repicado	6
		Latina orlada	Incisión	5
		Latina con peana abierta	Incisión y pintura	21
		Latina con peana cerrada	Incisión	5
		Latina con <i>Imago Mundi</i>	Incisión	4
	Cruces múltiples	Superpuestas	Incisión	130
Calvario de tres cruces		Incisión y pintura	30	
Estrellas	Pentalfas	Pentalfa recta	Incisión	3
	Estrellas de seis puntas	Estrellas de seis puntas	Incisión	4
	Estrellas de ocho puntas	Estrellas de ocho puntas	Incisión	13
Zoomorfos	<i>Ichthus</i> o Pez	<i>Ichthus</i> o Pez	Incisión y pintura	2
Escalera	Escalera	Escalera	Incisión	1
Total				523

Fig. 14. Relación y clasificación de los graffiti de tipo simbólico-religioso.

Tipo 2. GRAFFITI DE TIPO SIMBÓLICO-CIVIL		
Tipología	Técnica	Núm
Emparrillados	incisión	2
Banderas y estandartes	incisión	2
Rectilíneos	incisión	25
Total		29

Fig. 15. Relación y clasificación de los graffiti de tipo simbólico-civil.

Tipo 3. GRAFFITI DE TIPO EPIGRÁFICO			
Tipología		Técnica	Núm
Alfabético	Cristológico	incisión	4
	Mariológico	Incisión y pintura	6
	Antropónimo	Incisión y pintura	27
	Votivo	Incisión y raspado	7
	Auctoritas	Incisión y pintura	10
Numérico	Cronológico	Incisión y pintura	18
Total			72

Fig. 16. Relación y clasificación de los graffiti de tipo epigráfico.

y numérico. Los primeros se han subdividido en varios subtipos en función de su contenido cristológico, mariológico, antropónimo, votivo y de auctoritas. Los segundos hacen alusión, exclusivamente, a fechas, por lo que se les ha denominado graffiti de tipo cronológico (fig. 16).



TIPO 1. GRAFFITI DE TIPO SIMBÓLICO-RELIGIOSO

CRUCES

Este tipo de motivos también se denominan cruciformes, si bien esta definición hace referencia a un conjunto de figuras con forma de cruz, mayoritariamente cruz latina, que pueden tener diferentes significados en función del contexto en el que se documenten. En este caso se ha optado por la denominación de cruces, ya que, al tratarse de un contexto de devoción cristiana, se trata de un tipo de clara representación figurativa.

Las primeras figuras o evocaciones de Cristo no abordaban la problemática cristológica, sino el significado de Jesús para el creyente, es decir, el Salvador, personificado en la figura del Buen Pastor. Por ello, en el proceso histórico de utilización del símbolo, la cruz puede considerarse un elemento tardío respecto a otros como el Buen Pastor o el Pez. En el territorio valenciano, la abundancia y variedad de cruces se incrementa exponencialmente a partir de la conquista cristiana, como símbolo de la influencia y poder de la Iglesia que alcanza los rincones más recónditos y está presente en los aspectos más cotidianos de la vida. Los *graffiti* de cruces son testimonio de esta creciente influencia religiosa en la sociedad y están destinados, como práctica general, a “santificar o sacralizar” objetos y lugares concretos. En este sentido, no debemos olvidar que la cruz es considerada, además, un escudo frente al mal (Gustems, 1982).

Las cruces de la Cueva Santa están realizadas mediante los cuatro tipos de técnicas documentadas y reproducen el mismo esquema formal que otras muchas representaciones existentes en edificios religiosos, abrigos pastoriles o construcciones civiles de la región. A pesar de ello, también presentan ciertas peculiaridades propias de su contexto temporal -s. XVI-XVII- y espacial -santuario mariano en la profundidad de una cueva-, sobre todo en relación con determinadas temáticas y contenidos expresados.

En Cueva Santa se ha documentado un amplio conjunto de cruces -quinientos ejemplares- que suponen un 83,3% del total de los motivos rupestres y un 90,6% de los simbólicos. El 98,5% de las cruces son incisas, mientras que el resto son pintadas, repicadas y raspadas. Las cruces se han diferenciado diez morfologías que han sido clasificadas, de menor a mayor complejidad, en tres grandes conjuntos: cruces simples, compuestas y múltiples. Cada uno de estos conjuntos presenta diferentes variedades que, a continuación, se describen (Fig. 17).



Fig. 17. Representación de diferentes cruces en un texto impreso de mitad del s. XVI.

CRUCES SIMPLES

Las cruces simples son exclusivamente de tres tipos: latina, griega y de San Andrés o en aspa. No obstante, son las más abundantes, ya que constituyen el 60,2% de todas las cruces.

Cruz latina

La cruz latina, también conocida en latín como *crux ordinaria*, es el símbolo más utilizado del Cristianismo. Representa el martirio y muerte de Jesucristo, conforme a los textos del Nuevo Testamento, pero también constituye el símbolo de la Redención, consecuencia del sacrificio de Jesús.

La cruz se representa con dos segmentos o trazos con longitudes diferentes que se cruzan en un ángulo recto, en donde el trazo menor y horizontal está a una proporción de tres cuartos con respecto al más largo o vertical.



Fig. 18. Cruces latinas incisas, repicadas y pintadas.

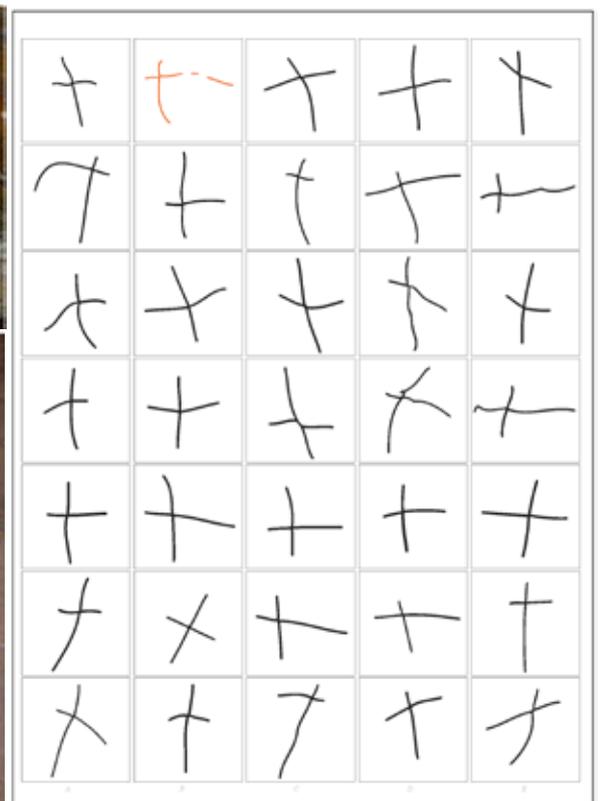


Fig. 19. Tabla tipológica de cruces latinas

Este tipo de cruces constituye el grupo más numeroso documentado en la Cueva Santa. Es preciso señalar la dificultad, en ocasiones, de su individualización, ya que también forman parte de asociaciones más complejas. Han sido identificadas 269 cruces latinas simples, lo que supone un 53,8 % del total de las cruces. Estos motivos presentan una amplia variabilidad en su tamaño y técnica de ejecución, habiéndose registrado cruces incisas y, en mucha menor medida, pintadas, repicadas o raspadas (Fig. 18 y 19).

Cruz griega

La cruz griega es conocida en latín como *crux immissa quadrata*. Esta cruz presenta dos trazos del mismo tamaño que se cortan en la parte central. Su uso ha sido frecuente durante el cristianismo primitivo y entre los cristianos ortodoxos.

El grupo de cruces griegas es poco numeroso en Cueva Santa y la mayor parte podrían corresponder a la rapidez y sencillez de la ejecución, más que a la intención expresar el simbolismo de este motivo. Han sido identificadas 24 cruces griegas que representan el 4% de todos los motivos rupestres, y el 4,8% del total de las cruces. Estos motivos tienen una amplia variabilidad en su tamaño y técnica de ejecución, habiéndose documentado un 87 % de motivos incisos y el resto pintados, raspados o repicados.

Cruz de San Andrés o en aspa

La cruz en aspa se denomina Cruz de San Andrés o *crux decussata*, debido a que la crucifixión de este santo se realizó sobre una cruz de similar morfología. Este tipo presenta las mismas proporciones que la cruz griega pero con los trazos inclinados en lugar de rectos. Por ello, algunas de estas cruces también podrían deberse a la adaptación del grabado al lienzo o a desviaciones del trazo en su ejecución.



Fig. 20. Diferentes tipos de cruces griegas incisas, repicadas y a sanguina. Cruces de San Andrés incisas.



Fig. 21. Tabla tipológica de cruces griegas y de San Andrés.

Este tipo de cruz es muy poco frecuente en Cueva Santa, habiéndose documentado seis ejemplares que suponen el 1,2% del total de este tipo de motivos. La técnica empleada es incisión fina (Fig. 20).

CRUCES COMPUESTAS

Las cruces compuestas están formadas por una cruz sencilla a la que se le incorporan distintos elementos que dan nombre a los diferentes tipos analizados: cruces potenziadas, orladas, con peana o calvario y con *imago mundi*. Representan el 8,2% de todas las cruces, con 41 ejemplares.

Cruz potenziada

La cruz potenziada tiene, en la mayor parte de los casos, forma de cruz griega, aunque también se documentan algunas con forma latina. En cualquiera de los dos casos, este tipo de cruces presentan los extremos de sus brazos adornados con potencias, que son unos pequeños trazos que al tocar otro de forma perpendicular forman la letra "T". Los cuatro remates rectos representan las cuatro esquinas del mundo o los cuatro elementos de la naturaleza: Aire, Agua, Fuego y Tierra. Este símbolo fue utilizado por los Cruzados de la Edad Media en sus campañas de Tierra Santa.



Fig. 22. Diferentes tipos de cruces potenziadas.

En Cueva Santa este tipo de cruces son escasas y su tamaño y técnicas variables. En total existen seis cruces potenziadas que suponen el 14,6% de las cruces compuestas y el 1,2% de todas las cruces. En cuanto a la técnica dos están repicadas y el resto se han realizado mediante la técnica de la incisión fina. Este tipo de cruces destaca dentro del conjunto, ya que se representan de forma aislada y empleando zonas del soporte y técnicas más llamativas (Fig. 22). Existen otras cruces grabadas potenziadas, combinadas con peanas y fechas, que no han sido incluidas aquí por su mayor complejidad.

Cruz latina orlada

Las cruces orladas son aquellas cruces latinas que poseen un ornamento o adorno con la intención de embellecerlas, como trazos triangulares o en forma de vela.



Fig. 23. Cruces orladas.

Se trata de "cruces vestidas", adornadas o penitenciales, cuya representación más conocida es la "cruz de mayo". En Cueva Santa sólo se han identificado cinco, en el friso 1 de la Sala de los Vicarios, realizadas con técnica incisa, aunque existe alguna otra cruz compleja con peana y ornamento. Estas cruces orladas más sencillas suponen el 12,2% de las compuestas y el 1% de todas las cruces (Fig. 23).

Cruz latina con peana abierta, sencilla o dividida, orlada o simple.

Las cruces con peana son la representación de la cruz sobre el monte Calvario o Gólgota y, al igual que las cruces latinas, simbolizan la muerte y resurrección de Jesús, así como la Redención. La cruz latina que nace de una peana triangular abierta también ha sido denominada en la bibliografía específica como “cruz sobre ángulo”. La peana puede ser sencilla o estar dividida por varios trazos verticales y puede ser simple u orlada.



Fig. 24. Cruces con peana abierta.

El número de cruces con peana abierta en Cueva Santa es de veintiuna, lo que supone el 51,2% de las cruces compuestas y, por tanto, las más numerosas entre éstas. Sin embargo sólo suponen un 4,2% del total de las cruces. Entre las peanas abiertas, nueve presentan adornos o división interna -en similar proporción. Entre este tipo de cruces se han documentado veinte incisas y una pintada (Fig. 24).

Cruz latina o potenziada con peana cerrada o de gólgota, sencilla o dividida.

Las cruces con peana cerrada triangular o geométrica tienen la misma intención que las anteriores, la representación de la cruz sobre el monte Gólgota. Tan sólo se han documentado cinco motivos de este tipo que representan un 12,2% de las cruces compuestas y 1% del total de las cruces. Sólo una presenta potencias y la peana dividida en tres partes. El resto presentan alguno de estos elementos combinados y todas están realizadas con técnica incisa fina. Las peanas son de diferente tamaño con predominio de la forma triangular (Fig. 25).



Fig. 25. Cruces con peana cerrada.

Cruz latina con *Imago Mundi*.

La *Imago Mundi* o “Imagen del Mundo” es la representación del mundo mediante sencillos símbolos de carácter circular que indican su “esfericidad”. Este símbolo no alude,



Fig. 26. Cruces con *imago mundi*.

exclusivamente, al elemento geográfico, sino que en la Edad Media simbolizaba la relación del ser humano con la naturaleza por la gracia de Dios. La asociación de la *Imago mundi* con la cruz y el calvario sugiere un vínculo entre el mundo, la crucifixión y la resurrección.



Fig. 27. Tabla tipológica de cruces superpuestas, repicadas, potenziadas y a sanguina.

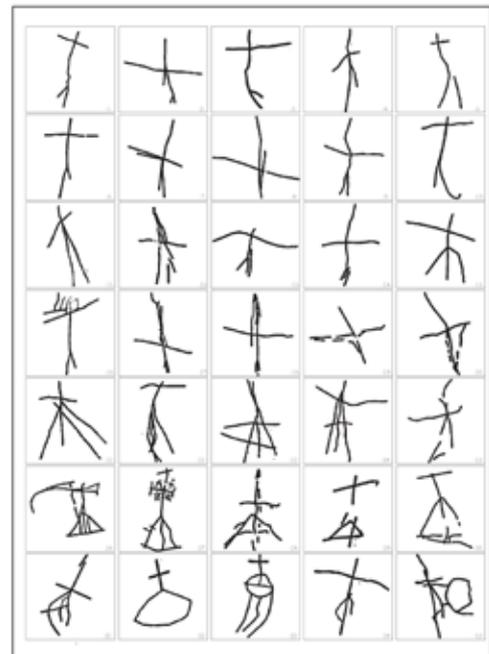


Fig. 28. Tabla tipológica de cruces con peana, orladas e *imago mundi*.

En ocasiones, este tipo de cruces aparecen citadas en la bibliografía como “cruces latinas con bulbo”.

Las cruces con *imago mundi* en Cueva Santa son cuatro, todas ellas situadas en la Sala de los Vicarios y en el friso 1. Representan un 9,7% de las cruces compuestas y un 0,8% del total de las cruces. La técnica documentada es la incisión fina (Fig. 26 a 28).

CRUCES MÚLTIPLES

Las cruces múltiples son aquellas que asocian varias cruces, en cualquier disposición posible. Se han identificado dos subtipos: las superpuestas y los calvarios de tres cruces. Representan el 32% de todas las cruces y, después de las simples, son las más abundantes.

Cruces superpuestas

Se trata de conjuntos de cruces, fundamentalmente latinas, que se superponen unas a otras formando grandes conjuntos. Desde nuestro punto de vista en algunos casos existe una clara intencionalidad de grabar reiteradamente unas encima de otras en lugares concretos. En otros, obedece a la ejecución reiterada de motivos en un mismo espacio por autores diferentes y en momentos distintos.

En la Cueva Santa este tipo de motivos no es muy abundante, a excepción del friso 3 donde unas 100 cruces aparecen representadas de esta forma. En la totalidad de la cueva estos motivos suponen, aproximadamente, un 20% del total del repertorio. En algunos conjuntos resulta imposible calcular su número exacto, ante la dificultad de individualizarlas. Estas cruces sólo se representan mediante la técnica de la incisión fina.

Calvario de tres cruces

Llamamos Calvario a la “imagen general de la Crucifixión”. La crucifixión fue un método de ejecución de la pena de muerte, de carácter público, utilizado en época imperial romana que consistía en clavar o ligar a un madero simple o a una cruz al condenado.



Fig. 29. Calvarios de tres cruces.



Fig. 30. Tabla tipológica de calvarios de tres cruces.

La representación de tres cruces juntas alude claramente al pasaje bíblico en el que Jesús es crucificado en el monte Calvario o Gólgota junto a dos ladrones. Según la tradición, Jesús fue crucificado entre Dimas, el “ladrón bueno” que se arrepiente y al que Jesús promete la salvación, y Gestas, el “ladrón malo”. De ahí que en algunos de los *graffiti* de la Cueva Santa en los que se representan calvarios de tres cruces, la cruz central o de Jesús sea la más prominente y orlada, mientras que las laterales, de menor entidad, se representan más pequeñas. Incluso, en otros casos, se documentan ciertas diferencias entre las cruces de los ladrones, queriendo destacar a uno sobre el otro. Esta dicotomía será una constante en la iconografía religiosa como símbolo de la disputa entre el bien y el mal en el mundo, así como de la salvación por medio del arrepentimiento y la oración.

Las calvarios de tres cruces en Cueva Santa son treinta, situados indistintamente en la Sala de los Vicarios o en la Sima de los Grabados. Representan un 18,7% de las cruces múltiples y un 6% de las cruces. La técnica documentada es

la incisión fina salvo un caso realizado con tizón (Fig. 29 y 30).

ESTRELLAS

Las estrellas, como símbolo cristiano, hacen referencia a varios conceptos. Por un lado, Cristo se identifica con la estrella, tal y como se documenta en el Apocalipsis y en la profecía de Balam (Carvajal, 2005: 398). También se relaciona con la Natividad, es decir, con el nacimiento de Jesús, ya que, tal y como relata el Evangelio de San Mateo, la estrella aparece como la anunciadora del nacimiento y guía de los tres reyes hasta el pesebre (Evangelio de San Mateo Mt 2, 1-12).

Las estrellas en Cueva Santa suelen situarse aisladas y en pequeñas hornacinas rocosas que destacan en el relieve, señalando una clara intención, por parte del autor, de individualizar y resaltar el motivo. Se han documentado tres tipos de estrellas, las pentalfas o estrellas de cinco puntas cerradas y las estrellas de seis y ocho puntas abiertas.

Estrellas de cinco puntas o Pentalfas

La estrella de cinco puntas, también denominada pentalfa o pentagrama, es un símbolo conocido en el Próximo Oriente desde la Antigüedad. Se trata de una estrella cerrada, realizada de un solo trazo, que presenta múltiples significados en función del contexto cronológico y cultural empleado. No obstante, a lo largo de la historia, este símbolo ha tenido un fuerte carácter popular y se le atribuyen propiedades profilácticas a modo de “amuletos o talismanes” contra el mal, tanto en el sentido físico como en

el espiritual. En el cristianismo, el pentagrama también se considera un símbolo de las cinco heridas de Cristo.

En el caso de la Cueva Santa estos motivos son escasos, sólo tres, lo que



Fig. 31. Pentalfas o estrellas de cinco puntas.

constituye un 15% del total las estrellas y un 0,5% del total de los motivos simbólicos. Las tres pentalfas se han realizado mediante la técnica de incisión fina y se ubican en la Sala de los Vicarios (Fig. 31).

Estrellas de seis puntas

Las estrellas de seis puntas de la Cueva Santa son estrellas abiertas, realizadas mediante tres trazos que se unen en un punto central.

En el pensamiento cristiano, la estrella de seis puntas cerrada, realizada mediante la unión de dos triángulos invertidos, representa la unión hipostática de Cristo, es decir, la unión de la naturaleza humana con Dios en una sola persona. Esta idea podría extrapolarse a la estrella abierta de seis puntas, ya que la simbología de este número significa unión y mediación (Guénon, 1995).

Las estrellas de seis puntas son poco frecuentes en Cueva Santa, sólo cuatro, que representan el 20% del total de las estrellas y un 0,7% entre los motivos simbólicos. Están ejecutadas mediante la técnica incisa fina.

Estrellas de ocho puntas

Las estrellas de ocho puntas de Cueva Santa también son estrellas abiertas, realizadas mediante cuatro trazos que se unen en un punto central.

La estrella de ocho puntas se identifica con Venus, la estrella de la mañana, símbolo empleado en el Apocalipsis para referirse a Cristo. Además, el número ocho es el número universal del equilibrio cósmico ya que el octavo día es el que sucede a los siete días de la creación, siendo el último y el primer día de un nuevo período. Según la Biblia Cristo resucitó de los muertos el primer día de la semana que, necesariamente, fue el octavo día. El número ocho representa, por tanto, la resurrección de Cristo y la



Fig. 32. Estrellas de ocho puntas.

era futura eterna.

La cruz de ocho puntas también está ligada a la cruz bautismal -de ocho trazos- y a la representación del bautismo y su vínculo con la resurrección. Estas relaciones explican el hecho de que numerosos edificios con finalidad bautismal, así como las propias pilas bautismales, adopten formas octogonales e incorporen, en ocasiones, elementos estrellados en su diseño o decoración.

En Cueva Santa se han documentado trece estrellas de ocho puntas -las más abundantes-, que representan un 65% de las estrellas y un 2,36% de los motivos simbólicos. La técnica empleada es la incisión fina (Fig. 32 y 33).

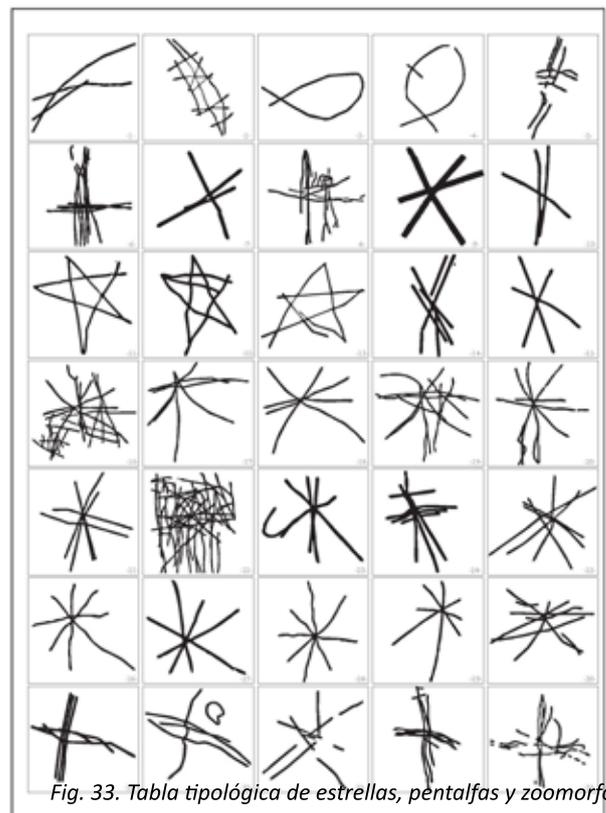


Fig. 33. Tabla tipológica de estrellas, pentafas y zoomorfos.

ZOOMORFOS

El único motivo zoomorfo identificado en Cueva Santa es el pez o *Ichthus*. Este símbolo representa la palabra griega pez -ΙΧΘΥΣ- que, a su vez, constituye el acróstico

de *Iesous Christos Theos Uios Soter* que significa “Jesucristo Hijo de Dios Salvador”. El símbolo del pez y su mensaje críptico fue adoptado por los cristianos de la Iglesia Primitiva para representar a Jesucristo y manifestar su adhesión a la fe. Se relaciona, además, con conceptos descritos en diversos pasajes bíblicos, como la idea de Jesús y sus discípulos como pescadores de hombres, la resurrección de Jesús, el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, el símbolo del banquete eucarístico y el propio bautismo, por su vinculación a las aguas.

En Cueva Santa los zoomorfos identificados son dos peces, el realizado con técnica incisa es algo dudoso por su sencillez y ubicación en un conjunto de múltiples grabados enlazados y sobrepuestos. Sin embargo, el pintado al carboncillo, en el friso 3, es muy representativo y claro en sus partes anatómicas con la boca hacia arriba, aleta y cola (Fig. 34).



Fig. 34. Zoomorfo (*Ichthus* o pez).

ESCALERA

La escalera aparece citada en el Génesis como una expresión de la comunicación entre Dios y los hombres -Jacob ve, en sueños, a los ángeles subir por escaleras- y constituye un símbolo de la ascensión de Cristo y, en general, de cualquier alma pura al cielo.

No obstante, la escalera también es símbolo del martirio, como vía que lleva al cielo tras el sacrificio. Por eso, en muchas ocasiones -aunque no en Cueva Santa- aparece también asociada a los otros símbolos del martirio que son el martillo, las tenazas y los clavos.

La única escalera documentada en Cueva Santa es de forma triangular, presenta cinco peldaños y está realizada mediante la técnica de la incisión fina. Es probable que, por el tipo de representación, refleje el acto del descenso del cuerpo de Jesús de la cruz. Los participantes de aquél hecho histórico fueron, tradicionalmente, cinco, cuyo número bien podrían representar los peldaños de la escalera. Además, la forma de

escalera con el vértice apuntado parece indicar un punto, el lugar donde está Jesús crucificado (Fig. 35).

El motivo de la escalera se repite con frecuencia en otros contextos y lugares y, por tanto, posee significados diferentes. Es un *graffiti* muy frecuente en contextos militares como los que representan el asedio y asalto a un castillo o fortaleza.



Fig. 35. Escalera.

TIPO 2. GRAFFITI DE TIPO SIMBÓLICO-CIVIL

Se trata de motivos que no tienen un claro simbolismo religioso, si bien, en ocasiones, pueden ir asociados a elementos de este tipo. El grupo más numeroso dentro de este Tipo 2 es el de los “rectilíneos” (86,2%), sencillas rayas, generalmente oblicuas, cuyo significado se desconoce. En algún caso pueden estar en relación al intento de borrar o desdibujar un motivo epigráfico previo. El resto lo forman las banderas y emparrillados.

EMPARRILLADOS

Los denominados emparrillados son *graffiti* que presentan estructuras rectangulares o subrectangulares con compartimentaciones en su interior. La interpretación de estos signos es controvertida, pues se han considerado como la representación de construcciones, cercados, redes, tableros de juego, entre otros.

En Cueva Santa este tipo de motivos es muy escaso, tan sólo dos, un 0,4% de los motivos simbólicos (Fig. 36).



Fig. 36. Emparrillado.

BANDERAS Y ESTANDARTES

En la Sima de los Grabados se han hallado dos banderas, enseñas o blasones de carácter civil o político. El mayor, situado en el panel 82 del friso 9,



Fig. 39. Tabla tipológica de inscripciones epigráficas.

grupos a los que pertenecen. El mayor número de elementos de este tipo se documenta en la Sala de los Vicarios, mayoritariamente en el friso 1.

EPIGRAFÍA CRISTOLÓGICA

Los motivos de tipo cristológico son los que hacen referencia directa a Cristo. Se han identificado cuatro formas de representar la abreviatura del nombre de Cristo, "XP", "XCP", "XPC". Este tipo de abreviatura se denomina "crismón", letras iniciales -XP- del nombre griego de Cristo -ΧΡΙΣΤΟΣ. No se ha hallado el otro gran monograma

cristológico IHS, iniciales de *Jesus Hóminum Salvator*.

Los motivos epigráficos de tipo cristológico se sitúan en la Sala de los Vicarios, dos en el friso 1 y otros dos en el friso 2. Se trata de cuatro inscripciones incisas que representan un 5,5% de los elementos de este tipo. Son de pequeño tamaño y no sobresalen respecto a otros motivos representados en los mismos paneles (Fig. 40).



Fig. 40. Epigrafías rupestres cristológicas.

EPIGRAFÍA MARIOLÓGICA

Los motivos de tipo mariológico o mariano son los que hacen referencia a la Virgen María, tanto a su nombre de pila, “MR”, como a su nombre con el adjetivo de virgen, en cuyo caso se representa como “VMR”. En Cueva Santa se han documentado seis de estos motivos, dos sencillos, como cada uno de los ejemplos anteriormente citados, y otros cuatro con elementos que complementan el nombre de la Virgen. Es el caso de dos escritos en los que se añade al nombre el calificativo “hermosa”, uno de ellos con fecha de 1610. Este último ejemplo constituye una bella composición enmarcada en una cartela rectangular con una cruz latina por encima que la corona.

El quinto motivo mariano tan sólo está constituido por el nombre de pila de la Virgen y una fecha “Maria 1634”. Por último, existe una inscripción compuesta en dos líneas, la inferior con el nombre “Miguel” y la superior con las abreviaturas “N^a S^a” en mayúsculas seguidas de “adora”, como queriendo expresar “*Miguel adora a Nuestra Señora*”. En ningún caso se ha observado el monograma Ave María o Bienaventurada, que representan La Anunciación, ni la denominación de Santísima Virgen, tan frecuente en la iconografía cristiana. Por el contrario, y como ya se ha mencionado, se documenta el de “Nuestra Señora”, título piadoso frecuente en otros lugares.

El predominio de la denominación María frente a otras denominaciones, tal vez refleja una visión de la Virgen más humana y cercana, como madre afligida por la muerte de su hijo. Este concepto adquiere fuerza a partir de la Contrarreforma y el establecimiento de los denominados “dogmas marianos”. Un problema teológico fundamental de la devoción mariana del s. XVII fue la búsqueda de una solución equilibrada en la relación entre Cristo y María, en un momento en que las consecuencias

de la Reforma Protestante restan importancia a María en algunos países europeos. En el dogma mariano, es ella la que intercede ante Dios por los hombres, por lo que su proximidad y popularidad aumenta.

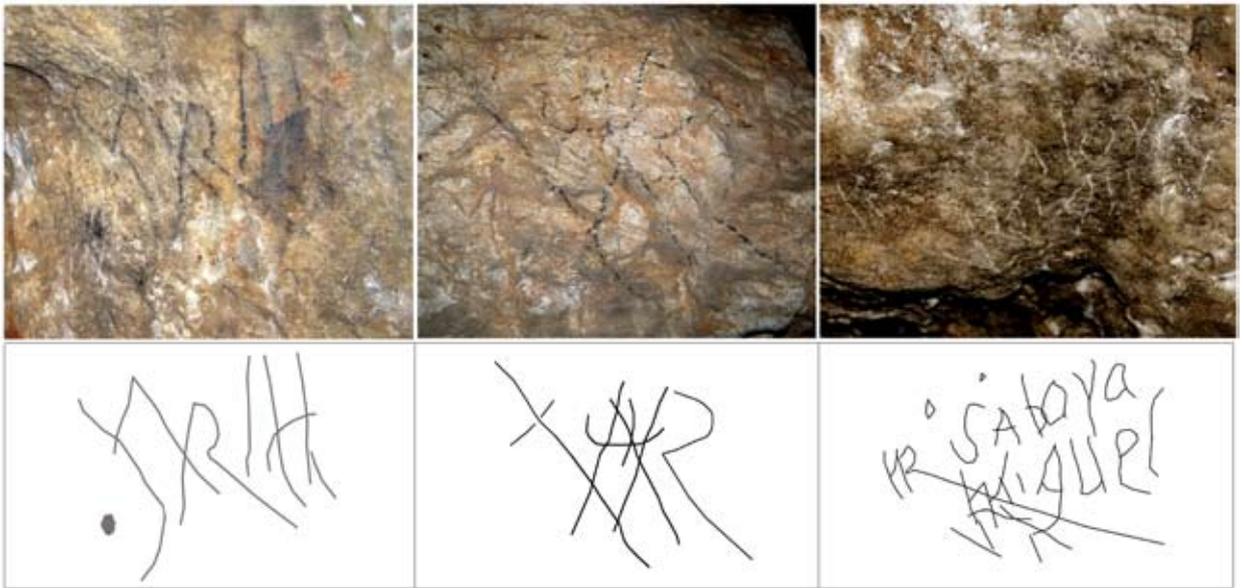


Fig. 41. Monogramas o abreviaturas rupestres mariológicas.

Los motivos rupestres identificados en relación a la Virgen en Cueva Santa, son seis, que representan un 8,3 % de los motivos epigráficos. Todos ellos se sitúan en la Sala de los Vicarios, en el área occidental que da acceso a la misma. Dos motivos son abreviaturas realizadas en carboncillo y las cuatro inscripciones más elaboradas se han realizado mediante la técnica de la incisión fina (Fig. 41 y 42).

EPIGRAFÍA ANTROPÓNIMA

Los motivos de tipo antropónimo son los que hacen referencia a personas, pudiendo ser un nombre, un apellido, un gentilicio e incluso un sobrenombre y sus respectivas asociaciones. Los antropónimos son el conjunto de motivos epigráficos más importante, ya que con 27 ejemplos constituyen un 37,5% de todos los motivos de este tipo.



Fig. 42. Epigrafías rupestres mariológicas.

El mayor interés que se revela de este tipo de *graffiti* es el de su autoría. En algunos casos no se trata de personajes anónimos, sino cargos de la iglesia o personajes de relevancia política o social vinculados de un modo u otro a la cueva-santuario y que constituyen el principal pilar para determinar la funcionalidad de estos espacios subterráneos¹⁷.

Los motivos antropónimos están incisos con metal (85,2%) y, en menor cantidad, pintados en negro (14,8%). El tamaño es variado, desde 8 cm (Diego Ferrer) hasta 60 cm (Gusep Marti). Los de mayor talla, a partir de unos 20 cm, corresponden a los pintados con tizón. Muchos de estos nombres llevan asociados cargos u oficios (*auctoritas*) y fechas.

A continuación indicamos la relación de nombres más relevantes:

Geroni Per(ez?) P^o R. Texto epigráfico, situado en el interior de una hornacina, en el panel 6 del friso 1. Se trata de un escrito en tres líneas que ha sido interpretado como Geroni Pérez Presbítero. Junto al nombre hay algunos signos ilegibles y la técnica empleada en su elaboración es la pintura realizada con tizón. La dimensión total del conjunto son 22 cm de longitud y 7 cm de anchura (Fig. 43).

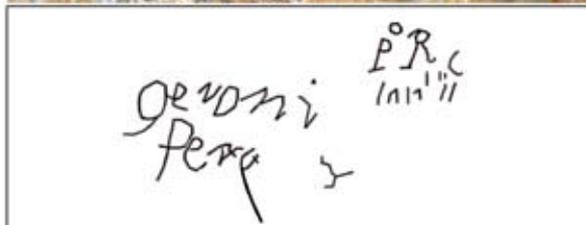


Fig. 43. Epigrafía rupestre del presbítero Geroni Pérez.

Martin. Texto epigráfico situado en una hornacina en el panel 18 del friso 1. El nombre se encuentra representado en el interior de una figura o escudo con una cruz potenziada. En su conjunto, el motivo presenta características propias de los escudos y firmas episcopales. Seguramente se trata del obispo Martín Salvatierra, el personaje más importante que se registra en las inscripciones rupestres estudiadas y que visitó la cueva varias veces entre 1585-1589. Esta firma está elaborada con la técnica de la incisión fina y presenta unas dimensiones de 15 cm de longitud y 10 cm de anchura (Fig. 44).

Martín de Salvatierra, natural de Vitoria fue fiscal de la Inquisición e inquisidor en Valencia, de donde pasó a obispo de Albarracín en 1578. Aquí inicia su particular cruzada contra los cristianos nuevos de la Sierra de Albarracín. En 1580, en una anotación en los *Quinqui Libri* de Xea, hoy Gea de Albarracín (Alaman, M. 2006), afirma que «...los cristianos nuevos se entierran en fosas separadas del cementerio o fosal, lo cual era motivo de sospecha en cuanto a la religión practicada, se enterraban en tierra virgen como sus padres, seguidores de mahoma». El obispo obligó



Fig. 44. Epigrafía rupestre del obispo Martín de Salvatierra.

¹⁷ Para el estudio de los personajes se ha contado con la inestimable ayuda de David Montolío, conservador del Museo Catedralicio de Segorbe.

bajo pena de destierro y excomunión al vicario y sacristán a enterrar juntos a cristianos viejos y nuevos (moriscos).

Se opuso a la creación del obispado de Segorbe, escindido del de Albaracín, pleiteando por muchas poblaciones y rentas. Paradójicamente fue nombrado obispo de Segorbe (1583-1592) no sin detractores. Su más ferviente opositor fue Gerónimo Decho canónigo y hombre fuerte de la Catedral, alturano y hermano de Alejo, dueño del paraje de la Cueva Santa. Actuó como uno de los más acérrimos opositores a los moriscos, intentó cerrar la Cueva Santa y reformar las costumbres de la población morisca¹⁸ y sobre la cuestión escribió y mandó imprimir en 1587 un escrito dirigido a Felipe II que se conoce como “Memorial del Obispo de Segorbe de 1587” En el mismo se observa como era partidario no sólo del destierro sino del exterminio, según claramente se desprende del citado memorial:

«Parecer de Don Martín de Salvatierra, obispo de Segorbe del Consejo del Rey nuestro Señor, dado por mandato de su Mag^d (acerca) del estado en que están los moriscos del Reyno de Valencia y de la reformatión e instrucción que se trata de darles» «Item, tampoco obsta decir que si van a berbería se juntaran con los de allá y bernan a España porque de mas (de) que allá les sobra gente para poder venir y no lo dejando de hacer por falta de gente sino por el notorio temor que tienen a la gran fuerça y poder de V. Mag.^d esta gente se puede llevar a las costas de los macallaos y de Terranova, que son amplisimas y sin ninguna población, donde se acavaran de todo punto, specialmente capando los masculos grandes y pequeños y las mugeres; llevando un año los del Reyno de Valencia a una parte, y otro los de Aragon a otra, y otro los de Castilla a otra» (.....) En Madrid a 30 de julio, 1587.— El Obispo de Segorbe.¹⁹

En 1591 Martín fue trasladado -desterrado- a Ciudad Rodrigo, con población morisca:

“hasta tal punto debía ser conocido el nombre de Segorbe en Roma y los conflictos de su obispo, que el nuevo Pontífice Gregorio XIV decidió trasladar en 1591 a Martín de Salvatierra a la Diócesis de Ciudad Rodrigo”. Allí continuó su cruzada por la integración religiosa de los moriscos, a los que incluyó en un capítulo del sínodo de 1592. Así, en el Libro Primero, De supplenda negligentia del Sínodo celebrado por Salvatierra se recogía el mandato “que en cada Parrochia donde huviere Moriscos, el cura o su lugarteniente haga una lista de todos ellos, por la qual vea, si oyen Missa, y confiessan: los cuales multen, no lo haziendo en un real por cada vez, para la lumbre de la Iglesia”²⁰ (Fig. 45).

¹⁸ Ante la negativa de la población islamizada morisca a la conversión en tierras valencianas, surge una intransigente posición desde mediados del s. XVI de amplios sectores del clero y poder político que pretenden doblegar “por la fuerza” la resistencia morisca: el Virrey y Arzobispo Juan Ribera, el dominico padre Bleda y Martín de Salvatierra. Éste último el más radical de todos propone el exterminio físico de la población morisca. Afortunadamente esta última postura no prosperó y sí la de una “represión suavizada” defendida por la nobleza local que afectará a las principales ceremonias y aspectos culturales islámicos como sus ritos, idioma y forma de vestir. El proceso se acentuó hasta la conocida expulsión en 1609 durante el reinado de Felipe III y con Juan de Ribera como Virrey de Valencia. A nivel histórico se considera que esta decisión es anterior y arranca durante el reinado de Felipe II con la clausura del Concilio de Trento que dictamina: “O convertirse o expulsión”.

¹⁹Manuscrito 5785 de la Bibl. Nacional de Madrid, sign. Q-98, fol. 181 a 192. Recogido en los apéndices de la obra de Pascual Boronat y Borrachina: “Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico”. Valencia, 1901, Imprenta de Francisco Vives y Mora.

²⁰G. González Dávila: “Teatro Eclesiástico de la iglesia de Ciudad Rodrigo...”, Teatro eclesiástico de las ciudades e iglesias catedrales de España. Vida de sus obispos y cosas memorables de sus obispados. Tomo I. (Salamanca 1618, 42).





Fig. 45. Retrato de Martín de Salvatierra. Galería de los obispos del Museo Catedralicio de Segorbe.



Fig. 46. Epigrafía rupestre de Bautista Helimeni con letanía.

Santo Deus miserere nobis 1516 Mon Bautis Helimeni. Conjunto epigráfico situado en el panel 55 del friso 4. Se trata de un texto vertical distribuido en varias líneas. En primer lugar una letanía en dos filas, en la primera el escrito “Santo Deus”, con letras capitulares mayúsculas, y en la segunda “miserere nobis” en minúscula. Por debajo de la letanía aparece la fecha “1516” -la más antigua documentada del santuario- y bajo ésta un nombre que, con algunas reservas, se ha interpretado como “Mon Bautis Helimeni”. Así pues, esta narración epigráfica podría ser traducida como “*Santo Dios, apiádate de nosotros, 1516, Mon (monseñor) Bautis (Bautista) Helimeni*”. Está realizado mediante técnica incisa fina (Fig. 46).

Geronimo Decho mosén. Motivo epigráfico situado en el panel 58 del friso 5 que presenta un texto grabado en cuatro líneas. En las dos primeras líneas se ha escrito “geroni” y “mo”, respectivamente, ambas en minúsculas. En la tercera línea, y con la letra capitular en mayúscula se lee “DCHO” y en la cuarta, en minúsculas, “MS”, abreviatura de mosén. El texto final puede interpretarse como “Gerónimo Decho mosén”. El texto está realizado mediante la técnica incisa fina.

El Dr. Gerónimo Decho está bien documentado en las fuentes históricas del último tercio s. XVI. Fue un famoso canónigo, vicario capitular en las vacantes de los obispos Francisco Soto (1571) y Martín de Salvatierra (1591). Gran defensor del santuario de la Cueva Santa y de sus intereses -los terrenos de la Cueva Santa eran propiedad familiar-, opuesto a su cierre que realizó brevemente Martín de Salvatierra el 4 de mayo de 1589:

“De lo que toca a la abominable devoción con que los moriscos deste Obispado, y fuera del acuden a dicha Cueva, tengo mayor pena de lo que aquí sabré dezir. Y sabe Dios quanto querria, que su divina magestad nos revelasse lo que mas es servido que se haga, para acertar a cumplir su voluntad [...] Pero averiguado mas el caso Geronimo Decho y la villa de

Altura, hallaron que les imponian falsedades, y que solo acudian a la cueva (los moriscos) para remedio de sus dolencias” (Iusticia 1664: 38).

Así pues, el contrapunto a la actuación intolerante de Martín de Salvatierra fue sostenida con valentía por Gerónimo Decho hasta su muerte en 1604. También fue nombrado vicario general de la Diócesis de Segorbe y en 1581 celebró en Cueva Santa la primera misa con este cargo (Fig. 47).



Fig. 47. Epigrafía rupestre del mosén Gerónimo Decho.

Sento Perez (de Vall) 1616. Conjunto epigráfico documentado en el panel 59 del friso 5. El motivo se dispone en dos líneas, en la primera y con letra capitular en mayúsculas, está escrito “SENTO” seguido de la fecha “1626”. Por debajo, en una segunda línea, y también con letras capitulares mayúsculas, se lee “PEREZ” seguido de “VALL(¿)”. Este motivo epigráfico bien podría relacionarse con el conjunto epigráfico -compuesto



Fig. 48. Epigrafía rupestre del vicario perpetuo Sento Pérez.

por las letras “VP” y una fecha 16-6-1626 distribuida a sus lados y centro del panel 57, situado a unos 70 cm por encima de éste. Esto se deduce del empleo de la misma técnica de ejecución, de la mención al mismo año, de la similar disposición de los motivos y de las similitudes caligráficas. De ser así, el conjunto podría expresar lo siguiente: “Sento Perez Vall (o de la Vall -población-) vicario perpetuo el 16 de junio de 1626”. El motivo está realizado con tizón (Fig. 48).

Perico Neo PR. Texto epigráfico del panel 78 del friso 9, escrito en una línea y compuesto por dos partes. En la primera dice “Perico neo”, con la primera letra capitular en mayúsculas y el resto en minúsculas, adornando el final a modo de firma. Un poco más arriba y a su derecha dos letras, “PR”, correspondientes a la abreviatura presbítero. La técnica empleada en la elaboración es la incisión fina (Fig. 49).



Fig. 49. Epigrafía rupestre del presbítero Perico Neo.

Pedro Ponce maese. Motivo epigráfico del panel 45 del friso 2 estructurado en dos líneas. En la superior y en minúsculas está escrito “pedro” y debajo, también en minúsculas “m° pōnce” que significa Maeso Pedro Ponce. La técnica empleada es la incisión fina a excepción de “m° pōnce” que ha sido elaborado con gran perfección mediante algún



Fig. 50. Epigrafía rupestre del maeso Pedro Ponce.

útil más especializado, como un cincel. La diferente técnica empleada plantea la duda de si se trata de dos personajes distintos, a pesar de la proximidad de los escritos. Dimensiones 30 cm de longitud y 20 cm de anchura (Fig. 50).

Maeso Galo 1626. Motivo epigráfico del panel 50 del friso 3 estructurado en dos líneas. En la primera está escrito “m° galo” en minúsculas y por debajo la fecha “1626” con una cruz que cierra el nombre por su derecha. El *graffiti* se puede interpretar como Maeso (maestro) Galo, antropónimo de *Gallus*, procedente de la *Gallia* o Francia. Se ha elaborado con la técnica de la incisión fina (Fig. 51).



Fig. 51. Epigrafía rupestre del maeso Galo.

Valero Juan. Motivo epigráfico del panel 63 del friso 6, situado en la parte inferior de un bloque. El texto, “Valero Juan” está estructurado en dos líneas y se adapta a la rugosidad de la roca. Es muy probable que el texto se iniciara con el nombre Juan, situado en la parte más lisa de la superficie rocosa. Las dificultades para escribir a continuación, debido a las fuertes irregularidades del lienzo, pudieron llevar a su autor a grabar el apellido antes del nombre. Las letras capitulares están escritas en mayúsculas y el resto en minúsculas y se ha realizado mediante la técnica incisa fina.



Posiblemente el personaje sea el Dr. Juan Valero Valenzuela vicario perpetuo de la villa Altura entre 1579 y 1587, quien el 19 de enero de 1593 realizó la declaración jurada sobre la famosa curación y milagro de la lepra (Iusticia 1664: 17) del marido de Isabel Martínez y Monserrada de Jérica en 1574 (*Arch. Episc.* en Morro 1906: 82-87). Estuvo vinculado a la Cartuja de Valldecris encargado de dar misas y realizar confesiones con mucha frecuencia en Cueva Santa y recibía por ello seis sueldos de ofrenda. Participó en la primera misa del Obispo Salvatierra en Cueva Santa (Fig. 52).

Fig. 52. Epigrafía rupestre de Juan Valero.

Jaime Cabas Año 1600 valiente. Texto epigráfico del panel 77 del friso 9. Está estructurado en tres líneas y adornado con una cruz potenziada en su parte superior.

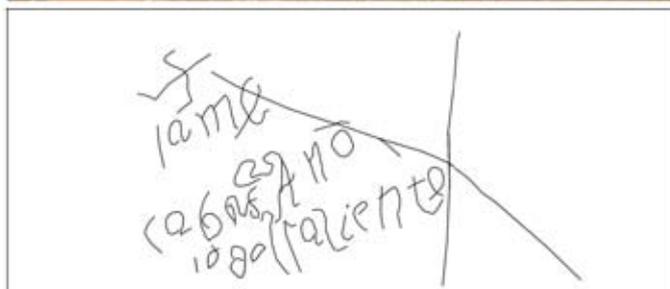


Fig. 53. Epigrafía rupestre del valiente Jaime Cabas.

La línea de arriba dice “jaime”, en minúsculas, por debajo “cabas”, también en minúsculas, seguido de “Año” con la letra capitular en mayúsculas y adornada. En la tercera línea se documenta una fecha “1600” seguida de “Valiente” con la letra capitular en mayúscula y el resto en minúsculas. El texto final dice, por tanto, “Jaime Cabas Año 1600 Valiente”. Probablemente su autor lo plasmó como muestra de la valentía necesaria para alcanzar esta zona de la sima. Todo el texto se halla cruzado lateralmente por una amplia cruz en aspa. La técnica empleada es la incisión fina (Fig. 53).

Pere 1611. Motivo epigráfico del panel 52 del friso 3. Ambos escritos, el nombre y la fecha, se encuentran en una misma línea, combinando, en el caso del nombre, letras mayúsculas y minúsculas. Pudiera ser Pere o también Pérez y la técnica empleada es la incisión fina (Fig. 54)



Fig. 54. Epigrafía rupestre de Pere.

Aras. Los paneles 67 y 68 presentan el mismo texto, en ambos dice Aras con letra capitular en mayúscula y resto en minúsculas. En el primero el texto epigráfico está enmarcado por varias cruces latinas con trazo curvo que lo envuelven. La técnica empleada es la incisión fina.

Posiblemente se trate de Diego de Aras, Notario de la Villa de Altura y familiar del Santo Oficio. Visitó la cueva en 1629 (Iusticia, 1664: 34) (Fig. 55).

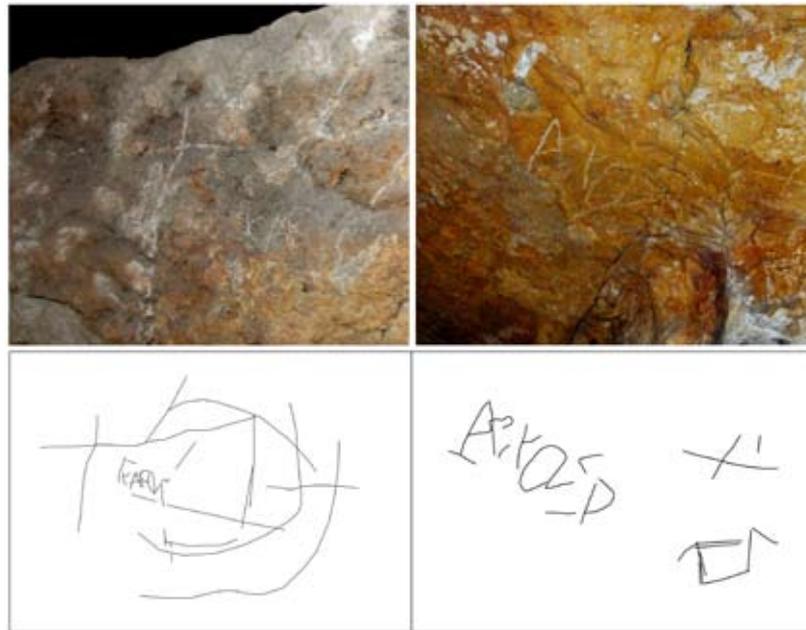


Fig. 55. Epigrafía rupestre de Aras

Francisco Pérez. Motivo situado en el panel 57 del friso 5 presenta un texto en dos líneas con letras capitulares en mayúsculas y el resto en minúsculas. Técnica incisa fina y dimensiones de 11 cm.

Posiblemente el personaje sea Francisco Pérez, citado como capellán de Cueva Santa hacia 1638, aunque la inscripción es anterior a 1626 y por tanto su actividad se centraría en las décadas de los años 20 y 30 del s. XVII. También pudiera ser el que aparece en el friso 3 con fecha de 1611, aunque esto es más dudoso (Fig. 56).



Fig. 56. Epigrafía rupestre de Francisco Pérez.

Además de estos *graffiti* con nombres, títulos y fechas se han identificado otros más sencillos en los que sólo se escribe el nombre, apellidos, sobrenombre o gentilicio del autor. Los más significativos son “Ga(spar?)”, “Diego Ferrer”, “Pedro Palau”, “Gusep Martí”, “G Gomez”, “Heliodoro (?)” y “Pedro Fuster”. Estos escritos están siendo analizados sin que, por el momento, se conozca la relevancia de los personajes o el tipo de vinculación con la cueva.

Entre todos los frisos con motivos epigráficos destaca el 5, por la abundancia de este tipo de elementos, las superposiciones y la secuencia cronológica que se deriva de las mismas. Así, la firma de Gusep Martí debe ser anterior a la década de los años 60, aproximadamente, ya que sobre él se inscribe Gerónimo Dcho que debió ser nombrado cura hacia 1560-70. Los tres nombres de la parte superior del friso: Francisco Pérez, Diego Ferrer y Pedro Palau deben situarse aproximadamente entre la fecha de 1600 que marca la cruz con peana adjunta a los mismos y la vicaría perpetua al carboncillo de 1626 que se realizó sobre estos. Finalmente G. Gómez, el grabado más reciente, correspondería, según las superposiciones a un momento indeterminado entre 1626 y los años 40 del s. XVII, momento en el que se cierra el acceso a la Sala de los Vicarios.

EPIGRAFÍA DE AUCTORITAS

Los motivos epigráficos de *auctoritas* son los que hacen referencia a los cargos u oficios de una persona. En Cueva Santa se han documentado ocho de estos escritos en la Sala de los Vicarios, que suponen un 13,8 % del total de los motivos epigráficos.

Los escritos de *auctoritas* mayoritarios -tres motivos- son los que hacen referencia a la figura del Vicario Perpetuo -motivo de la denominación de Sala de los Vicarios-, y se representan con las abreviaturas “V”, “VP” y “VPO”, todas realizadas con tizón y tamaño superior a 10 cm. El vicario es, en derecho canónico, el representante de



Fig. 57. Monogramas o abreviaturas rupestres de vicarios perpetuos.

una persona, investido de jurisdicción eclesiástica ordinaria. Los vicarios perpetuos son sacerdotes que pueden ser considerados “*vicarius a lege*”, es decir, vicario con poder perpetuo y prescrito por la ley canónica o “*vicarius ab homine*”, que tiene poderes delegados y puede ser removido a voluntad.

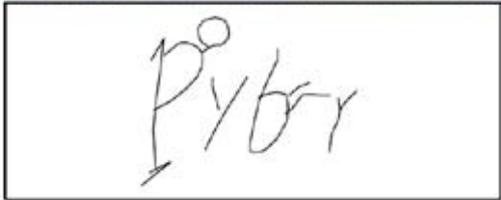


Fig. 58. Abreviatura de presbítero.

Otros motivos de *auctoritas* son los referentes a la figura del Presbítero -tres motivos-, para lo que se emplean las abreviaturas “PR”, “Pº R” y “Pº RBR”, realizadas tanto con tizón como con técnica incisa. Los presbíteros son sacerdotes o curas que han recibido el segundo grado del Orden Sacerdotal y que, por tanto, pueden administrar los Sacramentos, salvo los reservados a los Obispos.

También se documenta el cargo de Maese, maeso o maestro -dos motivos-, representado con la abreviatura “Mº” incisa; el de Mosén -un motivo-, con la abreviatura “MS” y técnica incisa; y el de Monseñor -un motivo- con las letras “Mon” incisas. Los primeros son personas especializadas en un área del saber, sin que podamos determinar que clase de maestros son los autores de los *graffiti*. Por otra parte, la palabra mosén sirve para designar a un clérigo y monseñor es un título honorífico, concedido por el Papa, que se utiliza precediendo al nombre propio de los preladados y algunas dignidades eclesiásticas. Los obispos y arzobispos, entre otros, tienen el título de monseñor (Fig. 57 y 58).

Finalmente, se ha documentado otro cargo que no se representa mediante una abreviatura, sino que se infiere a partir de la representación de un sello y una firma. Se trata del ya citado Martín, cuyo nombre se inscribe en el interior de una figura o escudo con una cruz potenziada que presenta las características propias de los escudos y firmas episcopales. Dado que se trata de una información indirecta este *graffiti* no ha sido contabilizado junto a los de *auctoritas*, aunque creemos conveniente referirlo en este apartado.

EPIGRAFÍA VOTIVA

Los motivos epigráficos votivos son los que tienen un carácter ceremonial u ofrendatorio. En Cueva Santa se han documentado siete, realizados con la técnica de la incisión fina, lo que supone un 9,7% de los motivos epigráficos. De estos siete, cuatro

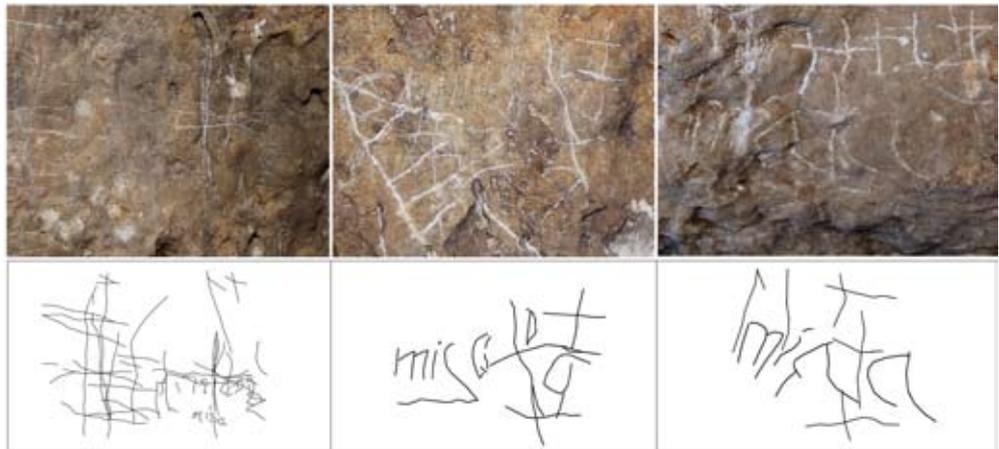


Fig. 59. Epigrafías rupestres votivas de misas.

hacen referencia a la celebración de la ceremonia de la misa. Es el caso de los escritos “Misa 1609 (¿)”, “Misa 12 ag”, “misa DG”, “Misa Pe” y “mi(¿)sa”. En el tercero de los citados la abreviatura DG se ha interpretado como la fórmula latina *Dei Gratia*, es decir,

por la gracia de Dios. La reiteración de la palabra “Misa” y del cargo de presbítero, que son los clérigos ordenados, principalmente, para decir misa parecen señalar que esta actividad cobra fuerza en la función votiva del recinto.

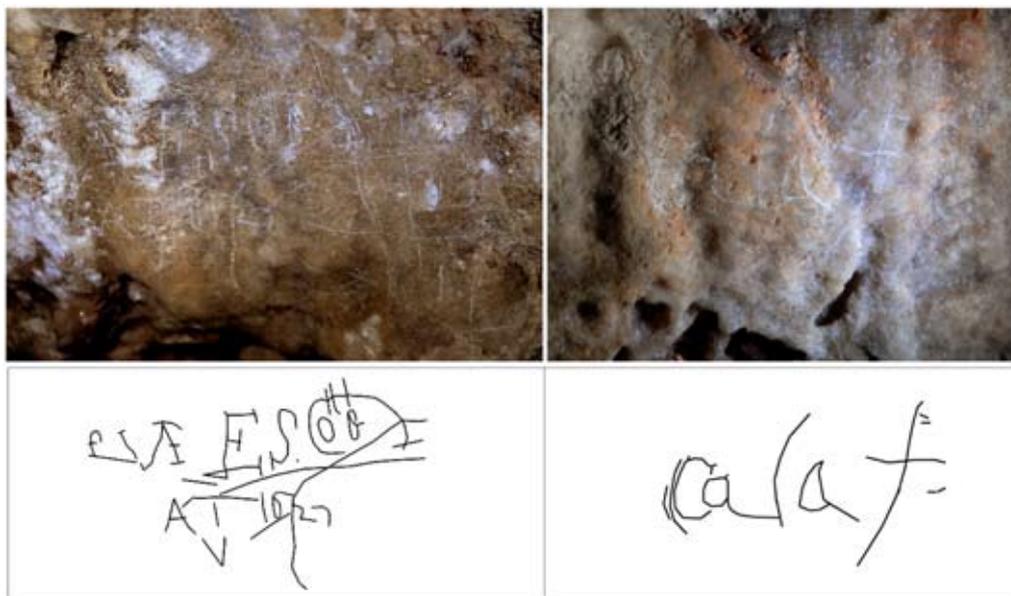


Fig. 60. Epigrafías rupestres votivas de hechos.

Los otros motivos epigráficos votivos son “CASA †”, interpretado como Casa de Dios y “CONFESOS AÑO 1627”, que podría hacer referencia a un hecho o acontecimiento concreto. En el primero de los textos la cruz latina se asocia y adapta al texto de forma caligráfica, de ahí su inclusión, junto al texto que acompaña, dentro de este tipo de motivos (Fig. 59 y 60).

EPIGRAFÍA CRONOLÓGICA

Los motivos epigráficos de tipo cronológico son fechas. En Cueva Santa se han documentado 18, lo que supone un 25 % de los motivos epigráficos. Generalmente se encuentran asociados a un antropónimo o motivo de *auctoritas*, aunque también se documentan aislados.

La fecha más antigua corresponde a 1516 asociada a la letanía ya citada. Entre 1600 y 1615 se sitúan doce *graffiti* diferentes que representan el 66,6% de la epigrafía cronológica total. El resto se sitúa en las décadas de los años 20 y 30 del s. XVII. Se puede observar como de las 16 fechas sólo se repiten cuatro. En el resto de los casos las fechas son únicas o exclusivas y podrían indicar un acontecimiento relacionado con un personaje -con su cargo u oficio- o también con una celebración.

Las fechas escritas en Cueva Santa en orden cronológico son: 1516, 1600 (2), 1601, 1606 (2), 1609, 1610 (3 y una dudosa) 1611, 1612, 1626 (2), 16-6-1626, 1627 y 1634.

CONCLUSIONES

Las *cuevas santas* de época medieval y moderna son áreas subterráneas que se localizan en diversos territorios de la Península ibérica y se consideran espacios sagrados ligados a una divinidad. Esta consideración se remonta, de forma genérica,

a la Prehistoria, si bien en cada contexto geográfico y cronológico en el que se documentan tienen un origen y desarrollo diferentes. El fenómeno de sacralizar una cavidad subterránea va ligado a creencias populares que vinculan la cueva a elementos existentes en su interior con carácter “sobrenatural o mágico”, como es el caso del agua o determinadas formaciones estalagmíticas. A estos elementos se les atribuye un poder sanador y de fertilidad excepcional, debido a la pureza del medio en el que se encuentran.

Las primeras cuevas sagradas medievales del territorio valenciano son de época islámica y presentan un culto fundamentalmente individual o familiar vinculado a las aguas y a sus poderes salutíferos y de fertilidad. Su uso se mantuvo con la conquista cristiana entre las poblaciones mudéjares y tuvo una excelente acogida entre los cristianos, quienes asociaron el carácter puro e inmaculado del agua con la figura de la Virgen. Este proceso de sacralización de cuevas de tradición islámica se complementó con la creación de cuevas santuario cristianas *ex novo* y constituyeron uno de los muchos pilares de la cristianización del mundo rural. El topónimo “cueva santa” se instaura, precisamente, durante este proceso, perdurando hasta la actualidad incluso en cuevas que han caído ya en desuso.

En el caso concreto de Cueva Santa de Altura no existe un culto previo precristiano, ni tampoco una sacralización anterior a su consideración como espacio sagrado. Tal y como señala el padre Iosef de la Iusticia *“El renombre de santa lo tiene la cueva desde 1515 por los milagros ocurridos, pero hasta 1574 estuvo abandonada y al uso de los pastores”* (Iusticia 1664:15). Con el hallazgo de la imagen de la Virgen, la cueva del Latonero pasaría a ser conocida como Cueva Santa, *“Fundamenta eius in montibus Sanctis”*, siendo sacralizada en 1581 con el primer culto oficial.

Establecer el por qué del origen del culto en la Cueva Santa es una cuestión controvertida si se busca un acontecimiento concreto. En primer lugar, no parece que se deba a una circunstancia determinante, sino a la conjugación de diferentes factores, tales como la existencia de un paraje popularmente considerado santo, la fuerte devoción de los cartujos de Valldecris a la Virgen, la instauración por éstos de una advocación mariana en la zona, la difusión de la imaginería correspondiente, y por último, la aparición milagrosa de la Virgen en la propia cueva. Es importante recalcar el fuerte sustrato popular precristiano sobre el que se asienta este fenómeno. Las cuevas santas de las tierras valencianas, y en concreto la Cueva Santa de Altura, son, en origen, lugares ligados al culto popular de las aguas, la curación de enfermedades y la fertilidad. El credo cristiano sincretiza estas creencias y ritos en un culto mariano, con la consecuente creación o sacralización de los santuarios rupestres.

La Cueva Santa, desde su cristianización, adquiere una extraordinaria importancia como Santuario “protector”, aunque sin llegar a ser una referencia nacional como los santuarios, también subterráneos, de Covadonga, San Juan de la Peña o Montserrat. El agua existente en su interior y los milagros que se producen con ella serán su principal reclamo, tal y como señalan las fuentes escritas de la época y las propias evidencias constructivas, que giran en torno a los espacios que contienen dicho elemento. No obstante, los documentos y estudios referentes a la Cueva Santa también nos remiten a otra realidad histórica de la cual es protagonista, las pugnas por su administración y el control sobre el culto, sobre todo en los momentos iniciales. En este sentido, el estudio histórico-arqueológico de los nuevos recintos subterráneos documentados, la Sala



de los Vicarios y la Sima de los Grabados, así como de los *graffiti* que contienen, han contribuido a clarificar y a desvelar nuevos aspectos históricos de las primeras etapas del santuario.

Las conclusiones o valoraciones que pueden extraerse de un primer estudio de estos espacios atienden a varios aspectos como son la autoría de los *graffiti*, su cronología y, finalmente, la funcionalidad de la Sala de los Vicarios y la Sima de los Grabados en el contexto de esta Cueva Santa.

Respecto a la autoría de los *graffiti* los datos son bastante explícitos y permiten plantear la firme hipótesis de que no se trata de simples peregrinos o viajeros, sino miembros del clero regular y secular -monjes, frailes, sacerdotes, vicarios y obispos-, responsables y cuidadores de la Cueva Santuario, personas con cierto reconocimiento social -maestros- y, excepcionalmente, personajes intrépidos que exploraron el lugar, como tal vez sea el caso de Jaime Cabas en el año 1600.

En esta línea cabe destacar, en primer lugar, que las representaciones simbólicas son, mayoritariamente, de tipo religioso, en un 99%, con un claro predominio de las cruces. Este tipo de motivos no son sólo formas simples, sino que, en muchos casos, presentan una simbología más compleja, como las cruces con *imago mundi*, con peana o potenziadas, entre otras, así como el *ichthus* o las estrellas de diferentes morfologías. Los tipos ausentes también son un indicio acerca de la autoría de los *graffiti* de la Cueva Santa. No se han documentado grabados o pinturas de tipo civil frecuentes en otros contextos de la misma época histórica, tales como armas, jinetes, antropomorfos o zoomorfos, composiciones que suelen decorar las paredes de castillos, iglesias o aljibes.

Otro dato importante es la relativa abundancia de caracteres epigráficos y la existencia de escritos relativos a cargos eclesiásticos, a aspectos ceremoniales religiosos y a fechas concretas que podrían conmemorar determinados acontecimientos. Además, en relación a este tipo de representaciones se documenta un hecho significativo y es la superposición de antropónimos y de motivos epigráficos de *auctoritas* en los mismos paneles, con un claro objetivo de plasmar la sustitución o el relevo. Algunos, incluso, han sido intencionalmente borrados -frisos 5 y 6-, probablemente porque el acceso a determinados cargos no debió estar exento de conflictos e intereses.

Los conjuntos epigráficos analizados también permiten obtener datos cronológicos, en algunos casos de forma directa y en otros de forma indirecta. Los datos directos se han obtenido de las fechas plasmadas en los *graffiti*, mientras que los indirectos proceden de las superposiciones y de las fuentes escritas que nos informan de algunos cargos concretos. Así, sabemos que el Dr. Gerónimo Decho ya es Vicario General en 1581 y Vicario capitular en 1571, por lo que su firma con el título de mosén debe ser anterior a esta fecha y posterior a su nombramiento como cura, a finales de los años 60. De igual modo ocurre con la firma de Gusep Martí, por debajo de la de Decho y que éste tacha. El Dr Juan Valero debió dejar inscrito su nombre cuando fue vicario del santuario, entre 1579 y 1589, y ya en la década de los 80, en concreto entre 1584 y 1589 se debió ejecutar la más probable firma del Obispo Martín de Salvatierra, puesto que fue en ese período en el que, siendo Obispo de Segorbe, se interesó por el santuario, lo visitó y realizó reformas constructivas y de ordenación del culto. Los datos cronológicos restantes son más tardíos y proceden de tres nombres que subyacen a un *graffiti* con fecha de 1626. También de la firma en la que se lee Aras, cuya probable autoría sea la de Diego de Aras, notario de la Villa de Altura y familiar del Santo Oficio que visitó la cueva en 1629 (Iusticia, 1664: 34).

Lo que se infiere del análisis de estos datos es que la Sala de los Vicarios se visita como parte del espacio sagrado desde, al menos, principios del s. XVI -1516, fecha *post*

quem. Muy probablemente las visitas son más excepcionales y esporádicas en esta primera etapa o, al menos, no existe un claro interés por plasmar fechas concretas. El uso más frecuente de este lugar se debió producir durante el último tercio del s. XVI -hasta 1590- y el primer tercio del s. XVII -entre 1600 y 1634. En esta última etapa se debió producir el apogeo de este espacio subterráneo ya que la mayoría de los motivos cronológicos corresponden a este período. La existencia de lapsos temporales de los que no se disponen fechas no supone, necesariamente, que no se visitara la sala, sino que se produjera un declive en su uso o que, al igual que en los primeros momentos, no existiese una necesidad por plasmar eventos o visitas concretas.

Analizando en profundidad estos datos y contrastándolos con la propia historia del Santuario se observa que los períodos con más profusión de elementos cronológicos parecen estar relacionados con las etapas en las que el Clero de Altura tiene un fuerte interés por el control sobre la cueva. Estos momentos fueron los años previos a la década de los años 90 del s. XVI, en el que se disputan su gestión con la Cartuja de Valldecris y, sobre todo, a partir del año 1606, en el que el Obispado de Segorbe recupera el control sobre el santuario definitivamente, sin que se le adjudique su administración, en primera instancia, al clero de Altura²¹. Entre 1583 y 1592, a pesar de que la Cueva está bajo el control del Obispado, se observa la ausencia de fechas o firmas claramente vinculadas a este período. Sólo hay una excepción, la del Obispo Martín de Salvatierra, cuyos recelos por las visitas de moriscos a la cueva y por su gestión le llevaron a un férreo control sobre la misma. Incluso ordenó tapiar el acceso a algunas galerías subterráneas y tomó medidas para vigilar los oficios religiosos en la cueva y las limosnas de los fieles. Es probable que, debido a estos hechos, el uso o la frecuentación por parte del clero de Altura de esta sala se viera disminuida. También es posible que la firma del Dr. Juan Valero, vicario del santuario en los años referidos, corresponda a este período, aunque según los datos cronológicos pudo ser anterior a la llegada del Obispo Salvatierra.

La funcionalidad de la Sala de los Vicarios podría estar ligada, por tanto, al uso religioso y privado del clero de Altura y personalidades relevantes de la Villa que crean un espacio sagrado exclusivo frente a la zona más popular -Sala de la Virgen y anexos. La simbología de tipo cristológico, muy de acuerdo a los cánones y ortodoxia de la Contrarreforma, también apunta a que no se trata de un lugar de sanación popular con un sentimiento mariano predominante. De hecho, la Sala de los Vicarios es un espacio muy reducido, sin capacidad para albergar a un gran número de personas y sin presencia de agua, aspecto fundamental para realizar los ritos. El lugar debió ser un pequeño espacio subterráneo privado o casi privado vinculado directamente a la autoridad eclesiástica.

La parte más profunda de la sima debió tener, por el contrario, una función secundaria dentro del conjunto. La dificultad para su acceso y sus condiciones interiores, sin luz natural, llevaron a una menor frecuentación de este lugar, como así se deduce de la menor existencia de *graffiti*. El hecho de que en su interior se registren determinados motivos simbólicos -abundantes cruces repicadas- y escasos motivos epigráficos podría señalar que las visitas se realizaron principalmente con la intención de sacralizar el lugar o alcanzar la profundidad desconocida, aunque fuese con un sentimiento piadoso.

²¹ En el año 1580 el Clero de Altura, liderado por importantes personajes de la villa como Gerónimo Decho, Tesorero y Canónigo de la Catedral de Segorbe, toma posesión de la Cueva enfrentándose a la Cartuja de Valldecris, señor de la Villa de Altura y, por tanto, de la Cueva Santa. Así se inicia una disputa que deriva en 1592 en la imposición de la propiedad de su señorío sobre la cueva, dando lugar a un pleito jurisdiccional que finalizó con su devolución al Obispado en 1606 (Iusticia, 1664: 44). A pesar de que los cartujos apelaron contra esta sentencia y de que la cueva no fue oficialmente entregada hasta 1608 (Corredera, 1970: 75), las fuentes escritas mencionan la visita, en 1606, del Obispo Figueroa para nombrar a un nuevo administrador del santuario. No será hasta el año 1621 cuando el Obispado -Obispo Casanova-, le encomiende nuevamente al clero de Altura, ante su previa solicitud, la administración de la Cueva Santa.



La última fecha que se registra en la Sala de los Vicarios es en 1634. A partir de ese momento es muy probable que esta sala y la sima contigua cayesen progresivamente en desuso, ante las nuevas obras proyectadas para el Santuario. Estas reformas constructivas, promovidas por el Clero de Altura se iniciaron en la década de 1640 y contemplaban la construcción de diversas edificaciones en las zonas anexas a la cueva, entre ellas áreas privadas para los eclesiásticos. La creación de nuevas dependencias más cómodas y la reforma drástica del santuario, en el que la cavidad va perdiendo relevancia frente a los espacios construidos, debieron hacer perder, también, parte de la función de las salas subterráneas. Así, la Sala de los Vicarios y la Sima de los Grabados seguramente fueron sustituidos por otros espacios en el seno del nuevo santuario, con cuya construcción se cegaron los accesos.

Es posible, también, que la exclusividad de un espacio reducido, oculto en el seno de la cueva y desconocido para la mayoría dejase de tener sentido con la superación de las luchas por la administración del Santuario. Si, como creemos, la Sala de los Vicarios fue un espacio creado y utilizado, mayoritariamente, por el clero de Altura y personas relevantes de la Villa, para autoafirmarse en su derecho sobre la gestión de la misma, resulta lógico que desde 1621 fuera perdiendo su función. Por otro lado, la segunda mitad del s. XVII y el s. XVIII fueron momentos de un fuerte fervor mariano y los esfuerzos realizados en la cavidad a partir de entonces se alejaron, cada vez más, de los intereses políticos que ciñeron la primitiva historia del Santuario.

BIBLIOGRAFIA

- Agramunt, P. y Chiva, D. (1754). *Compendio de la Historia de la Virgen Nuestra Señora de la Cueva Santa con su novena*. Valencia.
- Alaman, M. (2006). Gea de Albarracín, importante núcleo morisco. *Revista Rehaldá*, 3: 52-58. Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín.
- Alfaura, J. M^a (1658). Anales de la Real Cartuja de Valldecristo. Prior de dicha Cartuja. Inédita. Copia de 1743.
- Bazzana, A. (1997). Site-refuge, grotte-sanctuarie ou abri de bergers du haut Moyen Age? *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 17. Diputación Provincial de Castelló.
- Carmona, J. (2008). *Iconografía cristiana*. Ed. Akal, 189 pág. Madrid.
- Carvajal, H. (2005): El programa iconográfico del *De laudibus sanctae crucis* de Rabano Mauro a partir del ejemplar custodiado en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid (BH MSS 131). Documentos de Trabajo UCM Biblioteca Histórica, nº 4, 2005.
- Corredera, E. (1970). El libro de la Cueva Santa. Ed. P.P. Carmelitas, 304 págs. Segorbe.
- Cirlot, J. E. Diccionario de símbolos. Barcelona: Labor, 1978, p. 154
- Doménech, A. (1951). Del territorio de Ifni. Menún y cuevas en Ait Ba Aamran. *Cuadernos de Estudios africanos*, nº 14, pp. 39-53.
- Gil, M. (1986). Santuarios marianos en el País Valenciano: cronología, tipología, función de los hallazgos y donaciones de imágenes. *Centre d'Estudis de La Plana*, nº 7: 119-128. Castellón.
- Gustems, J. (1982). Los símbolos de Jesucristo en la Antigüedad cristiana, Barcelona.
- Iusticia, Iosef de la (1664). Historia de la Virgen de la Cueva Santa, escribióla el padre de La Iusticia de la Compañía de Jesús, publicála el dotor Josef Martí, Prepósito del Santuario. En Valencia, por Francisco Cipres en la calle de las Barcas, Año 1664 (2^a ed). Reed. Fasc. Paris-Valencia, 251 pág. (1996).
- Moya, F. (1998). La Cueva Santa del Gabriel (Mira, Cuenca). Aproximación a la evolución histórico-religiosa del Santuario y de la imagen allí venerada. Ayuntamiento de Fuentesrobles, Utiel.
- Morro, P. (1906). Memoria Histórico-Descriptiva de la Imagen y Santuario de Nuestra Señora de la Cueva Santa, 108 pág. Imp. Mariana. Lérida.
- Sarthou, C. (1928). Tradiciones levantinas. La peregrinación a la Cueva Santa. *Estampa. Revista gráfica y literaria de la Actualidad Española y Mundial*. Madrid.



