

# Expresiones seculares de religiosidad en rituales: la rodadura de niños sobre el altar

(Secular expressions of religiousness in rituals: the rolling of children on the altar)

Elorza, Eva

Eusko Ikaskuntza. Miramar Jauregia. Miraconcha, 48. 20007

Donostia/San Sebastián

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 653-668]

Recep.: 26.06.01

Acep.: 09.01.03

---

*El ritual de rodadura sobre el altar, ha sido una de las prácticas realizadas –en las ermitas y casi siempre por seroras– dentro del ciclo de protección ritual de los niños. El trabajo dibuja el papel que han jugado esos dos protagonistas del ritual, y su posición en la periferia espacial y conceptual de la cultura.*

*Palabras Clave: Ritual. Rodadura. Ermita. Serora. Niños. Altar.*

*Aldare gáineko biratze erritua izan da haurren babespen erritualaren zikloan gauzaturiko egintzeatariko bat –ermitetan eta ia beti serorek burutua. Azterlan honetan errituaren bi protagonista horiek izan duten eginkizuna agertarazten da, bai eta beroriek kulturaren periferian duten kokapena ere, espazioari eta kontzeptuei dagokienez.*

*Giltza-Hitzak: Errituala. Biratzea. Ermita. Serora. Haurrak. Aldarea.*

*Le rituel de roulage sur l'autel a été l'une des pratiques réalisées –dans les chapelles et presque toujours par des femmes– dans le cycle de protection rituelle des enfants. Ce travail retrace le rôle joué par ces deux protagonistes du rituel, et leur position dans la périphérie spatiale et conceptuelle de la culture.*

*Mots Clés: Rituel. Roulage. Ermitage. Serora. Enfants. Autel.*

A la virgen de Zikuñaga que estaba en la carretera de Hernani a Goizueta, llevamos a una hija nuestra de tres años que no hablaba. Una mujer que era del caserío de al lado de la ermita le dio vueltas en el altar de la iglesia. Luego ofrecimos una misa y le dimos propina a la mujer. La niña al poco de pasar esto habló<sup>1</sup>.

A la ermita de Santiago (Astigarraga) iban las mujeres que sus hijos tenían mucho llanto. Al lado de la ermita había una casa y una mujer de esta casa limpiaba la ermita. Ella misma para curar a los niños les ponía sobre el altar y les daba vueltas<sup>2</sup>.

En Zarauz a la ermita de San Pelayo llevaban a los niños llorones o en general enfermos, se les ponía sobre el altar, se rezaban unas oraciones y se dejaba limosna<sup>3</sup>.

En Motrico en San Jerónimo de Mijoa, contra la enuresis, ponen al niño sobre el altar, si es crecido lo ponen sentado y rezan oraciones y ofrendan velas<sup>4</sup>.

Estos testimonios, que parecen casos particulares y episodios aislados de la cotidianidad, se han venido repitiendo en el tiempo y en el espacio de nuestra cultura, en el dominio de las ermitas y de los santuarios.

Todos ellos expresan un tipo de respuesta a los problemas habituales de la fragilidad de la vida, condensada en una práctica de protección ritual que ha formado parte de una serie de revestimientos mágico-religiosos realizados con los niños en los primeros años de su vida. Pero además, la suma de todos ellos, revela una corriente de pensamiento, una visión de la vida y una determinada actitud ante la urgencia existencial.

## **LA RODADURA SOBRE EL ALTAR. CASOS EN GIPUZKOA**

La rodadura de niños sobre el altar, está documentada desde el siglo XV en Europa, como procedimiento mágico para cerciorarse de la calidad de los sentidos de la criatura.

Tras la ceremonia del bautismo y en ausencia del sacerdote, la rodadura del cuerpo del niño sobre el altar tenía por fin fortificar el cuerpo y evitarle más tarde el raquitismo y la cojera (ARIES Y DUBY, 1989: 314)

Parece que este tipo de devociones paralitúrgicas o privadas, derivadas frecuentemente de las celebraciones litúrgicas y rituales sacramentales que constituían el centro de la religiosidad del pueblo, fueron floreciendo poco a poco

---

1. I. Gorriti (1921) y J. L. Ayerza (1920), de Astigarraga, entrevistados en 1996 en esta localidad.

2. M.D. Arruabarrena (1919) de Astigarraga, entrevistada en 1996 en esta localidad.

3. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE, 2000: 383.

4. ARREGI, G., 1999: 343.

entre los siglos XIII y XIV y de manera especial en los últimos siglos medievales, aunque si nacieron en esta época sus raíces parecen ser anteriores y tenían por lo general finalidades profilácticas o proteccionistas, al decir de autores como Fernández Conde,

Durante la Edad Media ... el pueblo celebraba gestos y ritos no litúrgicos enraizados en tradiciones muy antiguas.. Tales ritos estaban relacionados, a su vez, con los momentos esenciales de la vida humana ..., al tocar la raíz misma de la existencia humana, engendraron costumbres que trascendían lo meramente profano o secular para entrar en el ámbito de lo religioso y lo mágico, integrando perfectamente sacralidad y secularidad (FERNÁNDEZ CONDE, 1982: 320)

Estas prácticas, extrañas a la ortodoxia oficial, formas mágicas del cristianismo popular, preocuparon a la Iglesia que no las desdeñó, ya que intentado penetrar en la emotividad campesina y en un empeño por simplificar su propio discurso, acabó, en la práctica, tolerándolas.

En el País Vasco y al amparo de las ermitas, han sido varias las prácticas realizadas con niños sobre el altar, no solo la rodadura, sino también la llamada ofrenda, ofrecimiento, o presentación de los niños a la virgen, al santo o a la divinidad, que el ritual romano<sup>5</sup> no menciona, y que consiste en colocar al niño sobre el mismo; o bien, relacionado con el altar, el rodeo de niños y adultos al mismo. Estas prácticas de rodadura o de presentación en el altar, nacidas en un momento como medio de fortificar y asegurar la salud de los niños, derivaron, tal y como en nuestro país se han conocido o como nos las han relatado, en métodos para atajar el llanto infantil, la falta de habla y otros problemas.

En el territorio guipuzcoano, las ermitas en las cuales hay constancia de que se hayan celebrado estas prácticas, bien como ritual de rodadura, bien como rituales de altar, o bien como rituales relacionados con los anteriores (aunque el altar no intervenga pero si los demás elementos), presentan una localización espaciada así como diferentes titulares y advocaciones.

En Lezo, en la parroquia de San Juan Bautista:

Sobre el altar de San Juan de la Basílica de Lezo, a los niños que tienen mucho aires, les dan unas vueltas; dar una limosna y bendecir aceite para friccionar el pecho, completa la cura<sup>6</sup>.

---

5. Fue promulgado en 1614, y tiene su origen en las colecciones de ritos para uso de los sacerdotes que, a partir del siglo XI aparecieron en los monasterios y se extendieron posteriormente a las parroquias. No fue impuesto como obligatorio y las iglesias particulares pudieron conservar sus ritos propios hasta que el Ritual romano se fue imponiendo gradualmente. Contiene el orden y la forma de las ceremonias religiosas con las oraciones que deben acompañarlas.

6. BARRIOLA, 1952: 109.

Prácticase en esta parroquia durante todo el año, pero muy principalmente el 1º de septiembre, día llamado de Mixintxo o Bixintxo, un rito que consiste en colocar las criaturas sobre el altar mayor en distintas posiciones, v.gr., boca-arriba, boca-abajo, etc. Generalmente lo suele efectuar la serora. Pero no hay inconveniente para que lo pueda hacer cualquier otra persona, siempre que el rito se celebre bien. Los padres del niño, entre tanto, suelen estar rezando<sup>7</sup>.

En Astigarraga, en la ermita de Santiago:

... acudían las madres con los niños que no podían dormir por culpa de los aires (aiziak). Para su curación, la serora los tomaba y hacía girar sus cuerpos varias veces encima del altar. Luego las madres llevaban aceite de la lámpara para darles con ella friegas en el vientre durante nueve días<sup>8</sup>.

En Hernani, en la ermita de Zikuñaga:

En el altar de esta ermita es costumbre exponer boca abajo a los niños enfermos.

La serora tomaba al niño tardo en hablar y lo pasaba encima del altar mientras rezaba un Credo y dos Padrenuestros<sup>9</sup>.

En Zarautz, en la ermita de San Pelayo,

...a los niños llorones, o en general enfermos, se les ponía sobre el altar, se rezaban unas oraciones y se dejaba limosna<sup>10</sup>.

En Getaria, en la ermita de San Prudencio,

Acuden las madres tres viernes consecutivos a presentar a sus nuevos hijos. La tradición es dejarlos encima del altar y rezar unas oraciones a la virgen<sup>11</sup>.

En Motrico, en San Jerónimo de Mijoa,

Contra la eneuresis, ponen al niño sobre el altar, si es crecido lo ponen sentado y rezan oraciones y ofrendan velas<sup>12</sup>.

En Irura, en la parroquia,

De igual poder goza el altar de la Virgen de los Remedios (para los niños que tienen dolencias)<sup>13</sup>.

---

7. IRIGOYEN, 1943: 38-39.

8. AGUIRRE SORONDO A., y LIZARRALDE K., 2000: 73.

9. AGUIRRE SORONDO A., y LIZARRALDE K., 2000: 228.

10. BARRIOLA, 1952:112 y AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE, 2000: 383.

11. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 220.

12. ARREGI, G., 1999: 343.

13. BARRIOLA, 1952: 112.

En Soraluze, en la ermita de San Esteban de Yrure,

Se pasaba por encima del altar a los niños con problemas de flatulencias o aires, y luego se encendían velas y dejaba una limosna. Venían madres desde lugares lejanos<sup>14</sup>.

En Errezil en la ermita de San Miguel Bekoa y en la ermita de San Esteban de Argaina,

Se llevaba a los niños que lloraban mucho y a los que tardaban en andar. Se les ponía boca abajo, encima del altar, mientras sus madres rezaban unas oraciones. Luego colocaban una vela o dejaban una limosna<sup>15</sup>.

En Zegama, en la ermita de San Bartolomé de Andueza,

Acudían a esta ermita las madres con hijos tardos en empezar a hablar, o con desarreglos en el sueño. Para curarlos, si eran pequeños, se les subía al altar mientras la madre rezaba un Padre Nuestro<sup>16</sup>.

En Eskorriaza, en la ermita de Santo Ángel,

Se presentaba a los niños con problemas de sueño. La serora colocaba a los niños encima del altar, mientras rezaba por ellos<sup>17</sup>.

En Gatzaga, en el santuario de la virgen de Dorleta,

En la ermita de Nuestra Señora del Castillo las criaturas son ofrendadas. En estos casos los padres del niño rezan el Santo Rosario ante la imagen descubierta y, durante la Letanía y rezo de la corona o doce Avemarías, colocan a la criatura sobre el altar de la Virgen. Apenas habrá en todo este contorno madre que no haya hecho esto con cada uno de sus hijos<sup>18</sup>.

Las madres suelen ofrendar a los niños a esta virgen, colocándolos sobre su altar, y en casos graves acostúmbrase ofrecer en trigo el peso del niño, repitiendo la ofrenda tres años seguidos<sup>19</sup>.

En el Santuario de la virgen de Dorleta, un informante recuerda haber visto en más de una ocasión.. hasta una cuarenta de asnos cargados con el niño y la correspondiente ofrenda de trigo, esperando la llegada de la beata. Los padres entraban en la iglesia, dejaban en un determinado rincón el saquito con trigo y se santiguaban no sin antes tocar la frente del niño con los dedos

---

14. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 354.

15. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 193.

16. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 387.

17. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 198.

18. IRIGOYEN, 1943: 51-52.

19. BARRIOLA, 1952: 112.

mojados en agua bendita. La beata solía rezar un rosario muy largo, interminable ... y cuando iba llegando a las letanías iba colocando los niños sobre la mesa del altar. Terminado el rezo del rosario, se volvía a rezar una inacabable serie de padrenuestros, avemarías y glorias a todos y cada uno de los abogados contra todo tipo de males y enfermedades que pudieran poner en peligro la salud de los infantes<sup>20</sup>.

A partir de aquí las fórmulas se multiplican, no interviniendo necesariamente todos los elementos del ritual: gesto (rodar, rodear) altar, serora, aceite y oraciones.

En Deba, en la ermita de Santa Catalina,

Se tenía a esta ermita como beneficiosa para los niños que venían tardos en hablar, y a tal objeto la serora que vivía en el caserío cercano, rezaba con ellos una oración y les hacía una cruz en la frente con el aceite de la lámpara<sup>21</sup>.

En Oñate, en la ermita de San Esteban,

A los niños tardos en hablar, con el aceite de la lámpara las madres frotaban las piernas de los niños y daban tres vueltas a unos ladrillos en el suelo delante del altar<sup>22</sup>.

En Ordizia, en la ermita de San Bartolomé,

Con los niños tardos en andar, se hace un novenario, se reza un Padre Nuestro y se dan nueve vueltas por dentro de la ermita cada día<sup>23</sup>.

En otras ermitas los adultos se curan del dolor de cabeza y de oídos dando tres vueltas alrededor del altar.

Todos estos santuarios presentan la devoción a un santo o virgen seleccionado, diferentes todos ellos (San Juan Bautista, Santiago, San Pelayo, San Prudencio, San Jerónimo, San Esteban, Santo Ángel, San Miguel, San Bartolomé, Santa Catalina, Virgen de Zikuñaga, Virgen de los Remedios, Virgen de Dorleta) como distintas son también sus advocaciones. Los santos de estas ermitas no coinciden sino en el caso de San Esteban y San Bartolomé que aparecen en tres y dos ocasiones, respectivamente, aunque son sus santuarios los reclamados para afecciones distintas (aires, sueño, y problemas al andar y al hablar). Además, hay que tener en cuenta que el santo, patrono o virgen, titulares de las ermitas, no interfieren en el rito que no invoca su presencia o su participación.

---

20. ARANEGI, 1986: 45.

21. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 145.

22. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 304.

23. AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE: 325.

De manera que más que las virtudes genéricas del patrono o patrona de la ermita y con independencia de ellos, lo que parece importante es el santuario en sí.

Un ejemplo de esto lo tenemos en el Santo Ángel de la Guarda (ermita de Eskoriatza). El santo es protector de caminantes y navegantes y así caminantes y camioneros recurrían a él, y sin embargo a esta ermita iban también los niños con problemas de sueño. O la Virgen de Dorleta, patrona de los ciclistas, a cuyo santuario se recurre así mismo con los niños.

Es el santuario en sí más determinante que el titular, como lo es la presencia concreta de un santo en un determinado templo. Esto es lo que ocurre en el caso de la ermita de San Bartolomé de Zegama. Las personas de la localidad alavesa de Albeniz, municipio que cuenta con una ermita dedicada a San Bartolomé, peregrinan con sus hijos a la ermita de San Bartolomé de Zegama, para pedir allí, mediante el ritual de altar, el favor contra los malos sueños de los niños.

Es decir, se trataría entonces de males específicos que requerían lugares específicos para curarlos. Es por tanto la singularidad de cada lugar lo determinante.

Arregi en este sentido afirma que las ermitas no son, o por lo menos no son desde hace tiempo, lugares de una especial devoción al santo patrono o titular, son más bien centros de culto religioso de una vecindad (1999: 79), que a veces atraen religiosamente a vecinos de otros municipios, como en el caso de Zegama y en el de Soralue a donde se acudía desde lugares lejanos para realizar este ritual.

La asistencia a las ermitas de las madres con hijos que tienen problemas, para rogar por su salud, es práctica común. Sin embargo muchas de aquellas no disponen de ningún ritual; las madres rezan y dejan una limosna. Los rituales con niños ocurren en algunos de estos santuarios y parece una “especialización” de los mismos en este tipo de casos, y en los que aparece la serora.

### **ESPACIO Y ACTORES: ermitas y seroras**

Las ermitas, pertenecen al dominio y al paisaje de lo remoto y de lo marginal, fuera de lo civilizado y normativo. Suelen estar situadas en un lugar estratégico, se identifican con la zona y se convierten en rasgo de identidad para sus vecinos.

Dentro de este medio fronterizo de poblamiento rural y disperso, este tipo de santuarios actúan como referente y aglutinador de la población. Espacio sagrado en el que lo social y lo religioso, si es que se pueden separar, desarrolla su propio ceremonial, focalizando la vida social del grupo y centralizando el culto comunitario. En la ermita se desarrollan las celebraciones religiosas, tanto las prácticas establecidas como las expresiones de devoción libre; las celebraciones

sociales: asambleas populares, juegos y fiestas; y las económicas: transacciones económicas, trabajos en *auzolan*... De tal manera que este conjunto, este todo, antaño no tenía la separación de hoy y de ahí las sucesivas prohibiciones de las autoridades eclesiásticas, de comer, beber, y jugar dentro de su recinto<sup>24</sup>.

En lo que se refiere al culto, las ermitas, como santuarios del medio rural y disperso, son lugares favorecidos en la práctica de la religiosidad popular. Concentran en ellas la acumulación y la adaptación de creencias religiosas diversas,

...superposiciones y acumulaciones de entidades culturales y depósitos sacrales procedentes de diversos estadios culturales (ARREGI, 1999: 159).

En realidad en ellas ha podido operarse una suerte de contaminación recíproca de diferentes mundos de creencias. Hasta el siglo XV, cuando la cristianización puede confirmarse como general en Gipuzkoa, existían junto a los elementos cristianos, bastantes resquicios de paganismo. Pero a partir de entonces, la imposición de nuevas situaciones, debió de aceptar y tolerar las variadas circunstancias y contextos locales, de manera que ello pudo llevar en ocasiones a soluciones acomodaticias, en las que se sucederían adaptaciones, imposiciones, concesiones y exigencias, marcadas en general por la porosidad, la ósmosis y la interpenetración en las relaciones.

Del arraigo de estos centros en sus habitantes y de su influencia en el colectivo imaginario, sirva esta cita lejana en lo cronológico, pero próxima a lo que nos ocupa. Aún en el siglo XVI, en 1561, cuando el visitador general del obispo llegó a la localidad de Tolosa, dejó en su mandato la prohibición de bautizarse en la ermitas, pues muchas personas hacían bautizar a los niños en ellas en la creencia de que

...dichas sus creaturas por ser allí bautizadas tenían más salud, más vida e más prosperidad (AGUIRRE SORONDO y LIZARRALDE, 2000: 13).

Hablamos de la ermita como lugar y espacio físico de frontera entre lo exterior y periférico -el paisaje aislado y lo rural- y lo cercano y conocido -lo normativo y civilizado, lo urbano, la parroquia-. Y hablamos de la ermita, en lo referente a su ritual de rodadura, como lugar y espacio conceptual de frontera, entre la vida real y la imaginativa, entre lo que se es y lo que se desea, convergencia del mundo vivido y del imaginado.

En este espacio opera la serora, oficiante del ritual, intermediaria de exploración de esa otra dimensión, la imaginada, y privilegiada mediadora entre los paisajes físico y conceptual.

Algunos autores han visto la figura de la serora como paradigma de la religiosidad popular imbricada en el culto oficial de la Iglesia, atendiendo al significado de su figura dentro de la estructura de la sociedad.

---

24. Prohibiciones sinodales del siglo XVI del Obispado de Pamplona.

Las seroras vendrían a ser sacristanas cualificadas, conocidas también antaño como monjas y freiras, cuidaban y adecentaban las ermitas y, si su cargo estaba institucionalizado, vivían en las casas contiguas a aquellas. Pudiera ser que en un principio tuvieran funciones relacionadas con lo sagrado y paralelas a las de los clérigos, de las cuales nos han llegado algunos rastros, como el ritual de rodadura. Sin embargo, a partir del siglo XVII fueron desposeídas un tanto de sus atribuciones más importantes, pasando a ser meras cuidadoras de las ermitas. En efecto, la ermita era su dominio y tal celo y familiaridad guardaban con el santuario, que la Iglesia decretó en un momento la supresión de este cargo. En 1620 el Sínodo Diocesano celebrado en Logroño, aplicando las disposiciones del Concilio de Trento, dice

Por cuanto en muchas Iglesias y ermitas desde nuestro Obispado ay mugeres, que con título de freyras, y sororas sirven de sacristanes, lo qual trae muy gran indecencia consigo, por que andan en la sacristía entre los Sacerdotes, y se llegan a los altares a encender las candelas y manosean los ornamentos, y vasos sagrados, demás de otros inconvenientes que se siguen en materia de honestidad, como la experiencia ha mostrado (...) ordenamos y mandamos, que de aquí adelante en las Iglesias y lugares sagrados desde nuestro Obispado, no aya muger alguna con titulo de Freyra, o Sorora, que haga oficio de sacristana, y las que huviere, sean quitadas, y removidas de las dichas Iglesias (...) y que en su lugar se pongan sacristanes Clérigos en todas las dichas Iglesias y lugares sagrados, como su Santidad lo manda<sup>25</sup>.

No obstante, el cargo de serora, muy arraigado por otra parte, continuó, si bien los ermitaños también se instalaron en las ermitas. En el siglo siguiente, el cargo se suprimió por algunos años, concretamente en 1769, para nombrar sacristanes legos que ocuparan el lugar de aquellas. El desarrollo de la cédula de supresión ilustra las funciones y características de este cargo,

La ocupación de estas veatas es la de servir de sachristanas ejercitándose en la Parroquia y hermitas en barrer y cuidar de la limpieza de los templos, componer los ordamentos (sic) y demás pertenecidos a el uso del altar. (...)A consecuencia de lo resuelto por S.M. a consulta del 9 de Noviembre de 1747 sobre el traje que deven usar los santeros o hermitaños, se prohíbe a todas las beatas o seroras de la Provincia de Guipuzcoa y sus archiprestazgos, assí a las que asisten a las Parroquias y hermitas como a qualquiera otras, que en adelante puedan usar del traje y avito que han acostumbrado asta aquí y de otro particular distinto de que se usa comunmente en aquellas provincia o País donde residan. Por ahora continúen sin novedad las actuales seroras o beatas en la asistencia a las Parrochias a que estuviesen asignadas, pero con absoluta prohibición de que puedan continuar perciviendo los emolumentos q. han acostumbrado en las oblaciones y en los funerales asta q. los Diocesanos arreglen lo que correspondan dando quenta al Consejo sin que puedan questuar en el pueblo, ni aun dentro se sus respectivas Parroquias y con prevención a los Patronos y a los Diocesanos, que conforme fuesen bacando las plazas de las seroras por muerte de estas o por su voluntaria dimisión o por otros

---

25. ARREGI, 1999: 172.

motivos, se baian estinguendo, de modo que ni los Patronos puedan hacer nuevos nombramientos de otras en su lugar, ni los tribunales eclesiásticos admitirles en el caso que les hiciesen, deviendo quedar refundido el oficio o empleo vacante de dhas seroras en el de las sacristanas, y de la obligación y cuidado de éstas el ejercicio de su ministerio con igual prohibición de percibir por razón de los referidos emolumentos de las seroras asta que en la forma provenida se arreglen los dros. que le correspondan en quanto a las seroras destinadas a las hermitas se manda que desde luego se den (sic) en el ministerio y ejercicio de tales y se recojan sus nombramientos por el Corredor de la Provincia para que no se pueda bolber a usar de ellos rehintegrándolas de la cantidad y dotación que por esta razón hubiesen dado a las hermitas al tiempo que los obtubieron, y los ordinarios Diocesanos manden cerrarlas todas y dejando las anejas a sus respectivas Parroquias, cuos Parrochos en orden a aquella que por su situación, cortedad de rentas o por otros motivos no sirvan de utilidad y puedan causar perjuicio al público soliciten su estención y profanación ante el Ordinario, encargando a las sacristanas de su Parroquia el cuidado de las hermitas que ellas a las parroquias no se aumente en estas sirviendo alguno, y para la ejecución de todo se dan las órdenes, y escrivan las acordadas correspondientes a los Ordinarios Diocesanos al Corredor de la Provincia, dándose aviso de providencia al Comandante gral para que cele tamvién su cumplimiento.

Madrid a 13 de Octubre de 1769. Lizenciado Alarcón<sup>26</sup>.

Coincidiendo con este decreto y para conocer cuales eran los bienes de que disfrutaban las seroras que ahora pasarían a los sacristanes, se inventariaron todas las posesiones de las ermitas, las menos productivas de las cuales quedaron cerradas.

Restauradas en su cargo y hasta ahora, se ha venido denominando serora a la mujer encargada del cuidado y las necesidades religiosas de la ermita, mujeres solteras o viudas que tenían la llave de la iglesia, cuidaban los ornamentos del culto, se encargaban de la limpieza y de mantener encendida la lámpara, tañían las campanas para convocar al culto, por fallecimiento, para conjurar tormentas... y recogían por los contornos la ofrenda o pago en especie de diversos géneros para costear las necesidades de la ermita y las suyas propias. Además, han sido el vínculo entre la familia y la iglesia, en lo que se refiere a su destacada labor en el capítulo de los ritos del ciclo de vida, nacimiento-bautismo (encargadas de acompañar al neófito) y muerte (acompañando a la familia y al muerto en este su último viaje), y en lo que se refiere a diversos rituales de curación en ermitas, en los que intervenían.

La serora aparece así en estos últimos siglos como un elemento subordinado pero indispensable en la vida institucional religiosa, relegado a tareas marginales, fundamentales para la supervivencia, como lo es su presencia en aquellos casos relacionados con la renovación de la vida.

---

26. Cédula sobre Seroras, Beatas y Hermitaños de 1748. Archivo Provincial Diputación. Fondo S. Múgica. n. 45. (Tomo I, p. 17-19).

Son estas últimas seroras, las que han continuado con el ritual de rodadura sobre el altar durante el siglo XX.

## **EI RITUAL: DESTINATARIOS Y FÓRMULAS**

No puede precisarse desde cuando se realiza el ritual de rodadura de niños sobre el altar -aunque está documentado desde el siglo XV- pero posiblemente pudiera aparecer, cuando no intensificarse, a finales del siglo XIV, cuando en el horizonte cultural europeo aparecen indicios de una nueva consideración y relación hacia los niños. Se produjo entonces una nueva concepción de la vida, del tiempo y del ciclo vital. El niño pasó a tener un peso importante como parte de la comunidad. Su debilidad y la elevada mortandad infantil de la época, llevó a una voluntad por protegerle y preservar la vida de un niño sometido a presiones externas, sujeto indefenso de enfermedades y maleficios, blanco de numerosas fuerzas incontrolables<sup>27</sup>.

Como ha estudiado A. Erkoreka<sup>28</sup>, esa decidida voluntad por preservarle del mal, a la que se añade la tradicional creencia en la privilegiada situación de los niños como receptores de lo divino, dio lugar a un variopinto espectro de remedios de sanación de naturaleza propiciatoria, la mayoría de los cuales han sido de carácter mágico-religioso.

Desde la antigüedad, las prácticas curativas para aplacar la enfermedad, imputable a una voluntad superior, o castigo divino, encaminaron hacia cierto tipo de medicina teñida de un cariz religioso y mágico. Y con la instauración del cristianismo hacia finales de la Edad Media, la religiosidad se sublima, manteniéndose los principios de expiación en las prácticas del culto.

Se trata de comprender el momento y el contexto de un mundo en el que, ante el apremio de una necesidad, resulta indiferente la actuación de un médico, un sacerdote o un curandero; la medicina, la religión o la magia. Y así lo mágico y lo religioso, como lo empírico y lo creencial, no son antagónicos sino complementarios.

El nacimiento y el desarrollo del niño estaba envuelto en este carácter mágico-religioso y de esta manera y a lo largo de su infancia el niño ha sido y aun es llevado a distintos lugares sagrados. Para preservar la salud y la vida plena, para atajar las iniciales dificultades de su proceso de aprendizaje, como prevención o como curación, ha sido y continúa siendo común que las ermitas presenten el desarrollo de un revestimiento mágico-religioso que favorezcan el progreso y el correcto desarrollo de las fases del crecimiento: dentición, movilidad, lenguaje...

---

27. Así lo han visto autores como Satrustegui y Erkoreka.

28. *Análisis de la medicina popular vasca. Estudios de Etnografía y Etnología*. Instituto Labayru. Etniker Bizkaia. Bilbao, 1985.

para favorecer el desarrollo de determinadas funciones, para tratar determinadas patologías o como simple visita ritual (ERKOREKA, 1985: 100).

En el caso de la rodadura sobre el altar, si bien en un principio tenía por fin fortificar el cuerpo del niño y evitarle más tarde el raquitismo y la cojera, los relatos más próximos hablan de su indicación contra la eneuresis, la falta o desarreglos del sueño, la flatulencia, el llanto, las dificultades en el habla, los problemas en andar, la enfermedad en general, y la presentación o visita ritual.

En este tipo de visitas y especialmente en el caso que nos ocupa, frecuentemente aparece el binomio madre-hijo frente a la contada intervención del padre, tradicionalmente excluido del reconocimiento social en lo que respecta al nacimiento y a todo aquello que rodea a la infancia del niño, dentro de la cual el ritual, como fórmula, es el medio para luchar contra la naturaleza o atraerla.

En este sentido, el ritual de rodadura es la respuesta a los problemas cotidianos, traducida en un acto propiciatorio. En el ritual en general, los hombres expresan lo que más les conmueve, poniendo de manifiesto los valores en su nivel más profundo. Este ritual es así mismo la revitalización de una noción panteísta contra la fragilidad de la vida, que tiene su origen en los siglos medievales, cuando la Iglesia sabe conectar la naturaleza (sus cambios y caprichos) con el orden divino.

En sí, la rodadura sobre el altar, como el rodeo al mismo, o el pasar por debajo de las andas de una imagen, muestra una concepción de la realidad según la cual, el contacto establece relaciones misteriosas entre las cosas, de la misma manera que la fórmula, el gesto y el símbolo aparecen dotados de una fuerza especial. Estas fórmulas, gestos, acciones corporales y palabras que constituyen el rito, son símbolos que interpretan el pensamiento. Y en este ritual forman parte de sus secuencias, que básicamente son:

- Colocar al niño sobre el altar.
- Darle vueltas hacia un lado y hacia otro, colocarlo boca abajo o boca arriba, sentarlo.
- Rezo de oraciones.
- Ofrecimiento-pago de la madre (o padres) de aceite para la lámpara, limosna o una misa.

La variantes sobre estas secuencias básicas, ofrecen matices según los diferentes lugares:

- Altar: distintas posturas para el niño sobre el altar, con rodadura /o sin ella.
- Aceite: frotamiento del cuerpo del niño / o no, en frente, pecho o vientre por parte de la serora en la ermita / o diferido a la casa y a cargo de la madre.
- Agua: en la frente del niño.
- Señal de la cruz con agua bendita o con aceite.
- Rezo: de la serora de Credo, Padrenuestros, Rosario, avemarías, glorias o / Rezo de la madre (o padres) del Padrenuestro o el Rosario.
- Ofrendas: misas, velas, propina, limosna, trigo.

Todos ellos sin embargo, tienen en el altar su protagonismo salvo en alguna variante que lo excluye del ritual, conservando el resto de las secuencias. El altar, muestra la importancia de los elementos de la naturaleza en este tipo de culto, junto al aceite, el agua y la trascendencia de las acciones corporales, tales como el frotamiento, la rodadura y las distintas posiciones del cuerpo sobre el mismo. El altar sacrificial forma parte de las prácticas colectivas o privadas, relacionadas con los espacios religiosos marcados por una presencia divina y es a menudo en muchas prácticas, el punto focal de la actividad ritual. Pero también forma parte de formas de culto antiguas y de hondo calado, en lo que respecta a la veneración a la piedra. Tal es así que en los mitos de fundación de algunas ermitas, figura la construcción de las mismas por los gentiles, extrayendo piedra de los alrededores y arrojándolas hasta el lugar de construcción de la ermita. En cualquier caso, las propiedades de la piedra/altar, denotan un visible simbolismo de purificación, en el que interviene la magia de contacto al colocar al niño sobre aquél.

El aceite, que se recogía de la lámpara votiva, viene a reforzar la purificación de la piedra, en la tradicional creencia en sus virtudes de sanación de naturaleza empírica, contra los males de los órganos y la piel.

## **EL RITO: REPRODUCCIÓN Y RECREACIÓN**

A grandes rasgos, el conjunto de rituales, entre los que se incluye éste que nos ocupa, suelen expresar al grupo humano y dentro de éste, a los sectores dominantes, derivando en la aceptación por parte de sus usuarios de la realidad social imperante. Si el rito es parte del lenguaje social y de los valores que éste transmite, suele comúnmente suponer un instrumento de poder y de mantenimiento de un determinado universo de valores. Anteriormente se ha reseñado como la Iglesia, intentando penetrar en la emotividad de lo rural, no desdeñó, incluso, toleró, ciertos procedimientos, métodos y prácticas extrañas a la ortodoxia oficial, intentando de esta manera, simplificar su propio discurso.

En este sentido, el ritual de rodadura puede considerarse la reproducción de un discurso oficial, es decir, un lenguaje que permite la representación por vía simbólica de un mismo común formal. Y aquí es donde tenemos que acudir a la figura de la serora, como figura clave oficiante-reproductora del ritual.

La serora comparte con lo oficial, un mismo sistema conceptual de estructuras mentales comunes. Encapsulada dentro de una organización religiosa institucionalizada, como es la Iglesia, una gran estructura de pensamiento, cumple en ella una función. Es portadora de un estilo, de ideas, valores y normas impreso por Aquella, que le ha conferido una visión del mundo y del sentido que en éste le corresponde. Para ella, el modelo religioso es el masculino, aunque su rol carismático está muy acentuado. Queda pues sometida a un lugar específico en lo religioso, desde el cual reproduce el discurso masculino y oficial, simplificado en un ritual privado que resulta una teatralización de la vida religiosa colectiva, donde ella es la oficiante de una paraliturgia que reproduce a aquella que se

celebra en otro dominio y en otro paisaje, el paisaje físico y conceptual de la urbe y de la parroquia.

Sin embargo, desde este universo de estructuras comunes que comparte, a veces ambigua y equívocamente, su ubicación en el espacio público y religioso no deja de ser especial, resultando un espacio público-marginal: la ermita, lo remoto, no lo civilizado.

En efecto, la serora pertenece a un dominio extraño, a caballo entre lo sagrado y lo profano; no es monja, pero se le llama freira, beata o monja; no es chamán, ni bruja, pero ejerce con la magia. Algo parecido al extraño dominio en el que entra el sacerdote cuando oficia los conjuros o exorcismos dispuestos por la Iglesia –y que a veces en su ausencia hacía la serora–. A ello se une su extraordinario conocimiento de la sabiduría propia de la condición de su medio: lo rural, lo campesino. Resulta ser así un sacerdote menor, privilegiada mediadora entre diferentes paisajes. Oficiante de rituales privados, como lo es el sacerdote de los públicos. Desde esta posición liminar, cabe preguntarse si además de reproducir, ha sido capaz de aportar, recrear, interpretar o transformar algo en este universo institucionalizado.

Considerando los elementos que intervienen en la rodadura sobre el altar: la ermita, el ritual y la serora, esto es: espacio, acción y actores, sí que éstos muestran una transgresión, de la liturgia al ritual, de lo cercano a lo remoto, de lo masculino a lo femenino.

Pero ¿hasta que punto se puede hablar de transgresión?

Las pocas seroras que he podido conocer, y en su caso, lo que de ellas nos han relatado sus descendientes y sus “clientes”, muestran a unas fervorosas creyentes, con un gran respeto por la institución religiosa y sus jerarquías; poco dadas desde su ánimo a perversiones o transgresiones dogmáticas; pero dotadas, quizás, de una devoción maravillada por la realidad sagrada más amplia, así como de un poder de recreación de las formas/fórmulas litúrgicas y de la imaginación para recombinar las limitadas secuencias rituales.

Veamos las aportaciones al ritual de rodadura, de una de estas mujeres, última y ya fallecida serora de la ermita de Santiago en Astigarraga, a partir de las secuencias básicas del ritual.

A la ermita de Santiago se llevaba a los niños de mucho llanto (a otro investigador, se le dice que por aires). La madre de una de nuestras informantes, les curaba. Esta familia vivía en el caserío junto a la ermita y la madre se ocupaba de ella. Se llevaba al niño y allí se le acostaba sobre el altar donde la mujer le daba vueltas. Le hacía además la señal de la cruz (“aitaren, semearen eta espiritu santuaren amen”) y le daba un beso. Las madres de los niños, por su parte, llevaba aceite que dejaban en la misma ermita depositándolo en unos vasos donde ardían las mariposas de las velas. Después tomaban del aceite que ardía una cucharada, con una cucharilla que allí había y lo llevaban a casa. En la casa durante nueve días, había que frotarle al niño con este acei-

te en el ombligo, haciéndole sobre el mismo una cruz si era niño y frotando de otra manera si era niña. Tras los nueve días, el aceite que sobraba, se echaba tras el fuego, “beheko sue atzetik”<sup>29</sup>.

O esta otra aportación para la curación de la llamada “tropesía” realizada también en Astigarraga hace bastantes años por la “maestra” que fue de la serora anterior, y que puede compararse con otras tantas curaciones con un ritual parecido, recogidas por Barriola (1952: 118-121)<sup>30</sup>.

Parece claro que en el caso del ritual de rodadura citado, la ceremonia, con sus aportaciones subjetivas, no proviene de una reflexión teológica, sino del conjunto de convicciones que está enraizadas en el sustrato del alma humana, convicciones refractarias a la manipulación exterior y tenazmente persistentes.

Operando con la inherente capacidad simbólica e interpretativa de la mente humana, conjugando religión y técnica, mito y logos, las seroras muestran en este espacio para la representación subjetiva que es el ritual, una religiosidad personal y comprometida. Entre la dialéctica del grupo y del individuo; entre lo espontáneo y la coerción externa; entre la íntima creencia y el rito externo. Cuentan lo esencial con la apoyatura de lo formal. Animadas de un instintivo impulso por explorar la dimensión de lo sagrado y a partir de lo ritual, de la devoción por la forma y la continuidad, conjugan la identidad externa temporal con su propia personalidad. Apartadas del ritual del bautismo, ejercen una especie de protección con los niños en un equivalente al bautismo con agua en este bautismo con piedra.

Interpretan así el mundo y tratan de transformarlo, si no es verdad que interpretarlo lleva implícito el cambiarlo. La transformación se produce al convertir el acto o serie de actos (ritual) en un sentido.

Y de esta manera, cada acto de interpretación de estas mujeres, dibuja un nuevo perfil del mundo, o bien trae a revisión algo de éste.

---

29. I. Gorriti (1921) Astigarraga

30. La curación de la tropesía o antropesía en Astigarraga, exigía un elaborado ritual, una de cuyas partes se llevaba a cabo en las ermitas de Santa Cruz de Urnieta, Santa Cruz de Andoain y en otra que no se recuerda. Esta enfermedad se curaba con el curandero o alguna persona especializada en curaciones tradicionales, pues el médico no conseguía atajarla. En el caso que hemos recogido, lo curaba hace muchos años una mujer del caserío “ermita”, junto a la ermita de Santiago, mujer que no era familiar de la anteriormente citada y de quien aquella aprendió. (Luego nuestra informante fue a vivir a esta misma casa). Primero revisaba a la persona tocándole para saber como estaba y que clase de antropesía tenía de las tres posibles (agua, pus o carne). Realizada la exploración, curaba con varios procedimientos. Recogía dinero por los caseríos del contorno donde vivía con el que sacaba misas por el enfermo en las dichas ermitas. Después, mandaba que tres viudas rezaran tres rosarios. Además la familia del enfermo debía comprar una camisa que bendecida en las referidas ermitas, debía llevar aquel durante nueve días y le ponía al enfermo emplastos de verbenas. Así se curaron sus hermanos. I. Gorriti (1921) Astigarraga.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE SORONDO, A.: La mujer en la religiosidad popular: las seroras. *Sukil, Cuadernos de Cultura Tradicional*. 1. 1995. pp.106-111
- AGUIRRE SORONDO, A. y LIZARRALDE, K.: *Ermitas de Gipuzkoa*. Fundación Jose Miguel de Barandiarán Fundazioa. Ataun. 2000.
- ARANEGI P. M.: *Gatzaga; una aproximación a la vida de Salinas de Léniz a comienzos del siglo XX*. Caja de Guipúzcoa. San Sebastián, 1986.
- ARIES, P. y DUBY G.: Historia de la vida privada. Tomo III. Taurus. Madrid 1989
- ARREGI, G.: *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Instituto Labayru. 1999
- Atlas Etnográfico de Vasconia. Ritos del nacimiento al matrimonio*. Bilbao: Instituto Labayru, 1998.
- BARANDIARAN, J. M.: Rasgos de la mentalidad popular vasca. *Obras Completas*. Tomo III. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1974.
- BARRIOLA, I.: *La medicina popular en el País Vasco*. Biblioteca Vascongada de Amigos del País. San Sebastián, 1952.
- CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*. 1966
- DUBY G. y PERROT, M.: *Historia de las mujeres. La antigüedad*. Madrid: Taurus. 1991
- ENRIQUEZ FERNANDEZ, J.C.: "Superstición, peregrinación y folklore. Las experiencias lúdico-culturales del catolicismo subalterno en la Vizcaya preindustrial". En: *IV Jornadas de Estudios Histórico locales; forma de transmisión social de la cultura. Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía, nº 27*. Eusko Ikaskuntza. Sociedad de Estudios Vascos. Donostia (1998) pp. 27-41.
- ERKOREKA, A.: "Análisis de la medicina popular vasca". *Estudios de Etnología y Etnografía*. Instituto Labayru. Etniker Bizakaia. Bilbao, 1985.
- FERNÁNDEZ CONDE, J.: Religiosidad popular y piedad culta. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo II pp. 289-257. BAC. Madrid, 1982.
- IRIGOYEN D. de: Ermitas e Iglesias de Guipúzcoa. *Anuario de Eusko Folklore*, Tomo XIV 1934.
- MURO ABAD, J.R.: "El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI: una imagen". En: *Religiosidad y Sociedad en el País Vasco, (siglos XIV -XVI)* Universidad del País Vasco. Bilbao, 1994
- ORONZO, G.: *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Gredos, Madrid, 1995
- SATRÚSTEGUI, J.M.: Medicina popular y primera infancia. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. Nº X, 1978; pp. 381-398.