

14

DEMOFILO

Revista de Cultura Tradicional



La cultura tradicional
de Jaén

FUNDACION MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACION DE TRABAJOS

La presentación de originales (artículos, reseñaciones y notas) se ajustará a los siguientes criterios:

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético compuesto con procesador de texto compatible** con una extensión máxima de 60.000 signos, equivalentes a 28 páginas de 36 líneas con 60 caracteres por línea, a doble espacio y por una sola cara. Formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio y teléfono y encabezado por el título del trabajo (mayúsculas), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas). Debajo se hará figurar la institución en que trabaja o, en todo caso, la profesión o título académico.
3. Las **referencias bibliográficas** y de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972:127-129). Estas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
4. Las **notas** numeradas por orden de aparición en el texto, irán en hoja separada al final del trabajo. Estas tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
5. La **Bibliografía** se incluirá en página aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
 - 5.1. Libros: apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
 - 5.2. Artículos de revistas: apellidos, inicial del nombre, título del artículo entrecorillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, página inicial y final del artículo. Ejemplo: Fernández de Paz, E.: «Artesanías y artesanos en la Sierra Norte sevillana». *Etnografía Española*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1987. Vol. VI. págs. 111-170.
 - 5.3. Libros de varios autores: se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación la inicial del nombre y apellidos del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (C. Alvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
6. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel vegetal. Las **fotografías** preferentemente en blanco y negro o diapositivas en color.
7. Las **reseñaciones** no podrán exceder de cinco páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la reseñación.
8. Los originales serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.
9. Los autores de los trabajos aceptados se comprometen a corregir las pruebas de imprenta de acuerdo con las claves convencionales y a devolverlos en el plazo de 15 días a la redacción de la Revista.

40-v-2

99.12809



14

DEMOfILO

Revista de Cultura Tradicional



La cultura tradicional de Jaén

Manuel Amezcua
Coordinador

FUNDACION MACHADO

1995

La FUNDACION MACHADO es una institución inscrita en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en la sección 1.ª con fecha 29 de Julio de 1985. Tiene por objeto el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y su relación con otras áreas culturales.

Su denominación es un permanente homenaje al iniciador de los estudios de Folklore en Andalucía, Antonio Machado y Alvarez «Demófilo» (1846-1893) creador y director de la revista «El Folk-lore andaluz».

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional, es continuación de la revista «El Folk-Lore Andaluz, 2ª Epoca»

Este número ha sido coeditado por la Fundación Machado
y la Excelentísima Diputación provincial de Jaén

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

Demófilo. Fundación Machado. Jimios, 13.

Teléfono (95) 422 87 98. Fax (95) 421 52 11.

41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.

Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla

Telf. 95 440 63 66. Fax 95 440 25 80.

Demófilo no se responsabiliza de los escritos vertidos en esta revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado

Producción Gráfica: Portada Editorial, S.L.

Depósito Legal: SE-402-1994

I.S.S.N.: 1133-8032

DEMOFILO

Revista de Cultura Tradicional

DIRECTOR

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez

Virtudes Atero Burgos

Pedro A. Cantero Martín

Francisco Checa Olmos

Reynaldo Fernández Manzano

José Antonio González Alcantud

Francisco Luque Romero

Javier Marcos Arévalo

José Ramón Moreno

Enrique Rodríguez Baltanás

Gerhard Steingress

Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Alvarez Santaló

Manuel Bernal Rodríguez

Rafael Briones Gómez

Jesús Cantero Martínez

Francisco Díaz Velázquez

Alberto Fernández Bañuls

Pedro Gómez García

Enrique Luque Baena

Pedro Molina García

Arsenio Moreno Mendoza

Alberto Moreno Navarro

José María Pérez Orozco

Pedro M. Piñero Ramírez

Antonio Pozanco León

Rogelio Reyes Cano

José Rodríguez de la Borbolla

Pedro Romero de Solís

Pilar Sanchíz Ochoa

Juan Manuel Suárez Japón

Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

SUMARIO

PRESENTACION

«Entre el folklore y el costumbrismo», por M. Amezcuca	9
--	---

ARTICULOS

«Los molinos de Pegalajar (Jaén): una histórica industria en torno a La Charca», por J.A. López Cordero	17
«Estudio histórico-documental de los centros vidrieros giennenses», por M.S. Lázaro Damas	33
«Oficios tradicionales de las Sierras de Segura: pegueros y mereros», por A.F. Idáñez Aguilar	55
«La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena», por E. Gómez Martínez	75
«Liberación, procacidad y sexo en la Romería al Cerro de la Cabeza en Sierra Morena», por M.U. Pérez Ortega	91
«Simbolismo e identidad de grupo: la Virgen de los Pastores de Jódar (Jaén)», por F. Checa	107
«Moros y cristianos en Alcalá la Real (Jaén): la "fiesta del arrabal" o la búsqueda de la identidad perdida», por M. Amezcuca	135
«El misterio de la muerte en Cazorla y su Sierra», por R. Almansa Tallante	151

MISCELANEA

«Ritos de agua y fuego en Sierra Mágina», por N. Navidad Vidal	167
«Tres ritos de expulsión en el folklore de Cambil (Jaén)», por J. Ozáez Almagro	177
«Alias, motes y apodos en Jódar (Jaén)», por A. Godoy López	181
«Letrillas comerciales en Albánchez (Jaén), un ejemplo de poesía costumbrista», por J.M. Troyano Viedma	187
«Los bolos serranos: deporte autóctono de la comarca de la Sierra del Segura», por S. González Santoro	195

DOCUMENTOS

«Flor de romances a los santos apócrifos de la Sierra Sur»	209
«Tapadas, danzas de diablillos y cartas ciegas en el Jaén ilustrado»	219
«Aproximación bibliográfica a la cultura popular de Jaén»	225

NOTICIAS

La religiosidad en los santuarios (cursos de otoño en Andújar)	269
Exposición de cerámica de "Paco Tito"	270

RECENSIONES

M.U. Pérez Ortega: <i>Viaje por la mesa del Alto Guadalquivir</i> (J.S. López Galán)	275
A. García Benítez: <i>Antología de juegos populares en Jaén</i> (M.C. Medina San Román)	278
VV.AA.: <i>Inventario de recursos de la comarca de La Loma (Jaén)</i> (M.L. Romero Gutiérrez)	279

LOS AUTORES.	281
---------------------------	-----

PRESENTACION

Entre el folklore y el costumbrismo

Es difícil afrontar un monográfico de una revista sobre cultura popular como *Demófilo*, en este caso el dedicado a una provincia en particular, sin caer en la tentación de presentar una antología de lo mucho que la tierra de uno ha aportado, y aún aporta, al acervo folklórico de Andalucía. También se presenta como una oportunidad inmejorable para recrearse con cierto lucimiento en la presentación de materiales de investigación, propios y de los amigos, pues es evidente que cuando a uno se le hace tal encargo se le reconoce de paso un cierto estatus en la materia, que en el caso que nos ocupa es bastante dudoso.

Como hemos pretendido no caer en ninguno de estos pecadillos, comenzaré por identificar lo que este número tiene de la cosecha de su coordinador para luego aclarar algunos aspectos sobre la forma en que se ha confeccionado. Como *Demófilo* ha anunciado que en el futuro acometerá proyectos similares dedicados a otras provincias, sus responsables encontrarán aquí una propuesta a imitar, o tal vez el modelo de cómo no se han de abordar los estudios locales.

En este número soy responsable directo, además de estas líneas, de mi colaboración firmada, del repertorio bibliográfico sobre cultura popular jiennense y de la selección de textos para la sección de «Documentos». Lo demás puede considerarse como una responsabilidad compartida con el consejo de redacción y dirección de *Demófilo*. Los artículos publicados son el resultado de la oferta de colaboración que hace ahora un año se cursó a un importante grupo de estudiosos, jiennenses y foráneos, de variadas disciplinas, pero que al menos en alguna ocasión mostraron su preocupación por algún tema relacionado con la cultura popular de la provincia de Jaén. En el camino se han quedado los que no se inmutaron, quienes amablemente declinaron el ofrecimiento, otros cuyo trabajo finalmente nunca llegó y algunos que por no entender lo que se les pidió al principio ha habido que desestimar su colaboración.

La serie de artículos que se publican no son una muestra antológica de los estudios folklóricos o etnológicos desarrollados en la provincia de Jaén, pero sí pueden considerarse representativos del actual quehacer investigador, que puede tener una serie de peculiaridades que lo distinguen ciertamente de otras realidades andaluzas.

Pero primero es preciso aclarar que Jaén ha sido, sobre todo, una gran productora de temas folklóricos con matices muy diferenciados, debido a la ambigua situación geográfica de la provincia y a la gran diversificación cultural de sus comarcas naturales, que en la mayoría de los casos han vivido realidades históricas bien distintas. Por poner algunos ejemplos, poco ha tenido que ver la Sierra Sur, administrada durante medio milenio por la Abadía *vere nullius* de Alcalá la Real, con el Adelantamiento de Cazorla y su estrecha relación con Castilla; o la babeliana trayectoria de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena con el apego fronterizo de la Comarca de Sierra Mágina hacia tierras granadinas; o ese espejismo de la *jet society* renacentista en el que han vivido los pueblos y ciudades de la Loma o el Condado, en contraposición con el secular apartamiento de la Sierra de Segura.

A pesar de todo, no pasa de discreta la aportación que los estudiosos en general y los jiennenses en particular han realizado al conocimiento de la realidad cultural del Santo Reino. En las primeras décadas de nuestro siglo, algunos escritores jiennenses, sin duda estimulados por la propuesta de Machado y Álvarez de acercarse al folklore como materia científica, comienzan a preocuparse por el estudio de algunos aspectos de la cultura popular, como es el caso de Alcalá Venceslada con el lenguaje o más tarde Lola Torres con el cancionero, mientras que los más de ellos cultivaron el casticismo provinciano dando lugar a un género de literatura costumbrista que ha perdurado hasta nuestros días.

Sin duda, de los primeros el más representativo fue el académico Alcalá Venceslada, natural de Andújar, que si bien su principal obra cae dentro del terreno de la lingüística (*Vocabulario Andaluz*, 1934), en muchos de sus artículos puso de manifiesto lo descuidado que estaban los estudios folklóricos en nuestra provincia, sugiriendo, imbuido de la idea machadiana, la necesidad de una sociedad «dedicada al espingueo del saber popular»:

Coplas, refranes, frases locales y aún personajes y personajillos privativos del Reino de Jaén, andan por ahí desperdigados, en boca de la tradición los unos y en la página de libros viejos los otros, sin que nos curemos de resucitarlos desentrañando su origen y su sentido con el debido comentario (Alcalá Venceslada, 1925).

Aparte del *Vocabulario Andaluz* (1934), su obra más conocida, Alcalá Venceslada también mostró su interés por el cante y la copla andaluza (*De la solera fina*, 1925), así como por los cuentos (*Cuentos de Maricastaña*, 1930; *La flor de la canela*, 1946).

En febrero de 1955, el Instituto de Estudios Jiennenses convocó un certamen para premiar el mejor cancionero de la provincia de Jaén, obteniendo el premio la señorita Dolores de Torres y Rodríguez de Gálvez, «Lola Torres», que era profesora de canto y música y cuya vocación por la investigación del folklore era bien conocida. En tal marco es concebido su *Cancionero Popular de Jaén*

(1974), apoyado en una labor anterior de muchos años de recopilación de canciones y danzas en toda la provincia, que unió a su faceta interpretativa y también al estudio de las fuentes, publicando en la revista provincial *Paisaje* una colección de artículos en los que avanzaba un análisis crítico de los temas recopilados en el cancionero y que le servirían para el capítulo introductorio. La labor de Lola Torres, sobre todo interpretativa, ha tenido su continuidad en el tiempo a través del grupo de coros y danzas que lleva su nombre.

Manuel Mozas Mesa tocó desde el punto de vista histórico algunos temas del antiguo folklore musical jiennense (cantigas, serranillas, romances, etc.), destacando en este sentido los *Romances Fronterizos* (1973) de Federico de Mendizábal como la más importante labor de recopilación de temas poéticos de tipo histórico.

También en los pueblos y comarcas de la provincia se respiró cierto ambiente de valoración de lo autóctono, siendo quizás el núcleo más precoz el cazorleño, que al esfuerzo generado a partir de los años cuarenta de potenciación de la sierra para el naciente turismo, se unió la necesidad de exaltación de los temas populares, destacando en la labor de recopilación y divulgación escritores como Rafael Laínez Alcalá (*Cancionero del Alto Guadalquivir*), Arcadio Martínez Montesinos (*La Noche de San Juan* y otros artículos) y Lorenzo Polaino (*Anécdotas cazorleñas*, 1983), entre otros. En la campiña, destaca la labor del padre Basilio Martínez Ramos, que durante décadas coleccionó, por encargo del ayuntamiento de Arjona, una gran variedad de costumbres populares y especialmente de temas musicales que publicó en parte en *Paisaje* (1955-58), conservándose el resto en su archivo municipal.

Desde estos pioneros del folklorismo jiennense han sido muchos otros autores los que se han ocupado del estudio de algunas parcelas de la cultura popular de Jaén, los más de ellos son historiadores, cronistas o estudiosos locales que, de manera ocasional, han derivado su atención hacia temas folklóricos. Por citar algunos de los más constantes, destacaremos los trabajos de González Santoro sobre juegos y deportes en la Sierra de Segura, Fernández Hervás sobre fiestas de Moros y Cristianos, Nicolás Navidad sobre fiestas y rituales en Sierra Mágina, García Benítez sobre juegos populares, Hortal Barba sobre el flamenco o, de forma especial, la enorme labor tanto recopilatoria como interpretativa realizada por el grupo *Andaraje* en el campo de la música tradicional. Pero sin duda es Manuel Urbano el mayor exponente de los actuales estudiosos del folklore provincial, habiendo cultivado un amplio abanico temático, en el que destacan sus contribuciones al estudio del cante jondo y más recientemente a la gastronomía popular.

En capítulo aparte, pero no por ello menos importante, se sitúan los escritores costumbristas, que utilizaron los temas y la ambientación populares, salvo raras excepciones, más como forma de expresión literaria que como intento recopilatorio. De esta forma, lo popular, *versus* lo culto, preocupó a poetas consa-

grados como Almendros Aguilar, que plasmó en sus *Romances y leyendas* o en sus *Cuentos de Abuela* (Sancho, 1981), así como a otros escritores como De la Vega Gutiérrez (su novela *Por una copla* y los artículos de *Paisaje*), o Moreno Bravo (*Estampas de Jaén*, 1955). Algunos historiadores y cronistas, siguiendo el ejemplo de Cazabán (*Cosas de antaño*, 1892), realizaron incursiones literarias por los temas populares jiennenses, como el mencionado Mozas Mesa (*Jaén legendario y tradicional*, 1935), González López (*La Jaenera*, 1936), González-Ripoll (*Los hornilleros*, 1979), por citar sólo algunos.

Dejo para el final el que es sin duda el escritor más representativo del costumbrismo jiennense, Rafael Ortega y Sagrista, conocido por su doble faceta de historiador con especial dedicación a temas de religiosidad popular, y su enorme obra en el campo de las tradiciones populares, de la que sus *Escenas y costumbres de Jaén* (1977 y 1988) no es más que una parte de lo mucho que recopiló y divulgó en centenares de artículos publicados.

A mediados de los ochenta, la Diputación de Jaén inaugura el Museo Provincial de Artes y Costumbres Populares, con lo que la institución jiennense daba un primer espaldarazo a un aspecto de la cultura provincial secularmente intocable. A pesar de la indiscutible riqueza de los fondos que atesora el museo, desde su apertura no ha pasado de ser un depósito de lujo con un enfoque casi exclusivo hacia el visitante, circunstancia que se ve favorecida por compartir sede con un doble foco de atracción turística: el Museo de Arte Naif y los Baños Arabes. En cambio, no ha sabido atraer a los investigadores ni estimular ni fomentar los estudios etnográficos en la provincia, siendo ésta una orientación absolutamente necesaria para garantizar la racionalidad del costoso proyecto.

A pesar de todo, en la última década, estamos observando cómo algunos aspectos concretos de la cultura popular jiennense están siendo tratados con un enfoque más analítico que descriptivo y con metodología propia de la antropología cultural. Por citar sólo algunos, los trabajos de Brandes (Univ. de California) sobre la muerte y sexualidad, proverbios educativos, funciones del acertijo en Cazorra (Monteros); los de Checa (Univ. de Almería) sobre el esparto, religiosidad popular y fiestas (simbolismo, identidad, poder) en Jódar; los de Ahumada, o Martínez Marín y Moya Corral (Univ. de Granada) sobre el léxico; o los míos propios (Univ. de Granada), *vanitas vanitatis*, sobre medicina popular y curanderismo en la Sierra Sur, representan quizás el estado embrionario en que se encuentran los estudios etnológicos y antropológicos en la provincia de Jaén, pero también significan el comienzo de una nueva andadura que habrá de verse secundada necesariamente, en un futuro cercano, desde el marco de la flamante Universidad de Jaén.

En este sentido, lo mejor que podía pasarle a este monográfico sobre cultura popular jiennense es que, en un plazo breve, se convierta en un producto obsoleto, en la reliquia de un quehacer investigador trasnochado, ante la afluencia de otros estudios y estudiosos de la cultura que compitan, con la utilización de una meto-

dología científica, con investigadores foráneos por la obtención de subvenciones para la realización de trabajos de campo en la provincia de Jaén. Y las instituciones que los apoyen.

Bibliografía

Alcalá Venceslada, A.: «De Folk-lore», *Don Lope de Sosa*, 1925.

Caballero Venzalá, M.: «Ortega y Sagrista y la consagración del costumbrismo giennense». *Diario Jaén*, 28-12-1977.

Machado y Alvarez, A.: *Introducción a El folk-lore Andaluz*. Sevilla, 1882.

Sancho Sáez, A.: *Almendros Aguilar, una vida y una obra en el Jaén del siglo XIX*. Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1981.

Manuel AMEZCUA

ARTICULOS

LOS MOLINOS DE PEGALAJAR (JAÉN) UNA HISTORICA INDUSTRIA EN TORNO A LA CHARCA

Juan Antonio LOPEZ CORDERO

Introducción

Hablar de molinos en Pegalajar (Jaén) es sumergirse en el pasado muchos siglos atrás, al menos a época medieval. Es buscar en las raíces de un pueblo que con rulos y rodeznos construyó una industria agrícola que tenía la materia prima —aceite y trigo— en una amplia huerta regada por la Fuente Vieja (o de la Reja), de la cual aprovechaban también el agua para su uso.

Las fuentes árabes conocidas hoy día pocos datos aportan sobre el Pegalajar musulmán. Muy probablemente se identifique con el topónimo Al-jarf; población que, según Al-Muqaddasi y que recoge Aguirre Sádaba, estaba situada a 18 km. de Jaén, con gran número de cursos de agua y molinos, y que era zona productora de aceituna (1). Lo que confirman las fuentes cristianas, en las que ya aparecen referencias a la población de Pegalajar, es su agua, su huerta y sus molinos; pues Pegalajar, como fortaleza cristiana en la frontera con el reino de Granada, mantenía las bases económicas heredadas de su periodo anterior, a pesar de las dificultades que supone la realización de una actividad agrícola por las continuas *razzias* en esta zona. De hecho confirman esta opinión la aparición de inscripciones árabes en la Huerta (2), y la misma traducción del topónimo de Pegalajar como «Peña de la Vega» (3).

La Crónica del Condestable Irazo, del siglo XV, es más precisa al respecto. En ella podemos descubrir no sólo los avatares político-militares en los que se ve envuelto Pegalajar en su época, sino también otras noticias más precisas. Entre ellas las referentes a la Huerta de Pegalajar (año 1470) y a la Fuente Vieja (año 1469) —nombre este último con que se ha conocido la Fuente de la Reja hasta el siglo XIX—. Por primera vez aparece en un documento el nombre de la Fuente, que también abastecía —como secularmente lo ha hecho hasta su reciente desecación— al núcleo urbano de Pegalajar, a través de una conducción que llevaba el agua de la Fuente al arrabal (4), conducción que ha existido hasta hace pocas décadas. También se hace referencia por primera vez a las huertas de Pegalajar, que indudablemente utilizaban estas aguas (5). Además, por esta época, encontramos referencia escrita a molinos.

Es necesario un conocimiento de la evolución histórica de este tipo de industria derivada de la agricultura como un recurso cultural de hondas raíces en Pegalajar, que debe ser preservado para futuras generaciones. Para ello nos hemos basado en diversa documentación original y bibliográfica que recogemos en diversas notas.

Nos han sido básicos en este trabajo el Archivo Municipal de Jaén, pues hasta 1559 la población de Pegalajar no obtuvo su total emancipación de esta ciudad como villa; el Archivo Histórico Provincial de Jaén, del que utilizamos la documentación referente al Catastro del Marqués de la Ensenada, 1752; y el Archivo Histórico Municipal de Pegalajar, que contiene interesante documentación de los siglos XIX y XX, siendo escasísima la referente a otros períodos. Esta documentación junto con bibliografía, que recoge crónicas y ordenanzas municipales medievales, nos ha dado la información que permite conocer la importancia histórico-cultural de los molinos en Pegalajar y, como tal, la necesidad de su preservación, debido a su influencia en la formación de una cultura agroindustrial peculiar, destacando su singularidad en la comarca, tanto por su especial ubicación, como por los aspectos técnicos.

Los molinos aceiteros

Desde su conquista definitiva por los cristianos -1244- hasta 1559, Pegalajar permaneció dependiente de la ciudad de Jaén. En las Ordenanzas de esta ciudad, que podemos fechar a mediados del siglo XV, aparece ya una mención expresa al molino de aceite de Pegalajar y al medio diezmo de los moriscos que se recaudaba desde tiempo atrás, y que por su importancia reproducimos literalmente de la recopilación que hizo Pedro Porras Arboledas, y que dice así:

«Arancel de la renta del molino de Pegalajar y del medio diezmo de lo morisco que se arrienda con ello que es de Jaén en qué manera se usa coger y recaudar en los tiempos passados e manda Jaén que se coxa de aquí adelante en esta guisa

[1] Primeramente, el arrendador desta renta ha de maquilar el azeyte de la azeytuna del dicho lugar que en el dicho molino se moliere, segun que en esta Ciudad maquilaren en los molinos de azeyte en ella, e no de otra guisa.

[2] Otrósí, que qualquier de los vezinos y moradores del dicho Castillo y los vezinos desta Ciudad que allí han heredad de olivares, que allí en el dicho Castillo no quisieren moller su azeytuna que allí cogieren e tuvieren, e la truxeren a moler aquí a los molinos de esta Ciudad de Jaén o a La Guardia o a otra parte, que sean tenudos de pagar la maquila del azeyte que en verdad fuere sabido que dieren al arrendador del dicho molino, bien assí como si allí en el dicho molino la moliessen, e qualquier alcalde que se lo mande pagar.

[3] Otrosí, en razón del dicho medio diezmo de lo morisco, ha de aver el arrendador desta renta el medio diezmo de todas las cosas que los moros traxeren a vender al dicho lugar de Pegalajar. E otrosí que se dé lo que de allí llevaren los moros comprado, las quales cosas son estas: assí del azeyte, como de miel o greda o pescado o sardinas o lino o almendras o açucar o alfenique, o otras mercaderías que allí truxeren, como destas dichas cosas si las llevaren, e del ganado que de allí llevaren, assí bueyes como vacas, ovejas o cabras, como de todas las otras cosas que allí llevaren, que sean tenudos los que se lo vendieren de lo hazer saber al arrendador desta renta, estando en el dicho Castillo, o a quien él pusiere para lo recaudar, porque recaben de los moros lo sobredicho antes que de allí se vayan; e si se lo no hizieren saber, que se lo pague el vendedor que se lo assí no hiziere saber con el doblo.

[4] Otrosí, assí mismo ha de aver el dicho medio diezmo a las dichas cosas e de cada una dellas que los christianos vezinos del dicho castillo o otros qualesquier que de allí llevaren a tierra de moros, y de los que allí truxeren a vender a tierra de moros, e se lo pague el tercero día, e que lo haga saber, so pena del doblo.

[5] Otrosí, sí alguno o algunos azeytes o otra mercadería allí compraren para dar a los moros, o lo llevare el christiano que lo comprare a tierra de moros, que pague assí mismo el dicho medio diezmo, segun dicho es.

[6] Otrosí, si algún vezino de allí o de Torres o de otro lugar comprare y llevare azeyte o otra mercadería diziendo que es para tierra de christianos, o lo él embiare a tierra de moros o para lo dar a los moros en el camino o en otro lugar, e le fuere probado que ello es assí, que sea tenuto de pagar al arrendador desta renta el dicho derecho del dicho medio diezmo, pues que lo compró e llevó para dar a los moros e no para tierra de christianos.

[7] Otrosí, en todo lo otro que aquí no es contenido que se use en esta renta segun más cumplidamente se usó coger y llevar en los annos passados» (6).

Por el texto se deduce la existencia de un único molino de aceite, encontrándose dentro del recinto fortificado, probablemente en el arrabal, en la Plaza de La Laguna, con el fin de utilizar el agua, que ya en época medieval, llegaba por una conducción desde la Fuente de la Reja. Este molino pertenecía al concejo de la ciudad de Jaén y su administración dependía de un arrendador que cobraba una maquila sobre la aceituna que se molturaba. La renta del molino solía arrendarse también junto a la recaudación del impuesto de medio diezmo sobre todo aquello que se comerciase con los moros de Granada, lo que no debía ser poco, por ser Pegalajar lugar de frontera, privilegiado por esta época geográficamente. Vemos que el aceite es uno de los productos comercializados en la población, de los más importantes que se exportaban a tierra de moros. Lo que nos da pie a pensar que en

Pegalajar existía una significativa plantación de olivos, economía que tendrfa sus bases en la herencia musulmana.

La desaparición del Reino de Granada en 1492 y la pérdida del medio diezmo de lo morisco, que se arrendaba juntamente con el molino de aceite, es probable que fuese la causa de la pérdida de interés del concejo jiennense en el molino, por lo que en 1502 fue puesto en «venta y almoneda», junto con las tierras del Cuchillejo, rematándose al favor del concejo de Pegalajar por un censo perpetuo conjunto de 3.500 maravedís anuales. En este período Pegalajar no formaba concejo independiente, pues hasta 1559, año en que consigue el privilegio de villa, dependió de la ciudad de Jaén.

Posteriormente, desde 1614, el concejo de Pegalajar se negó a seguir pagando dicho censo y el de Jaén interpuso un pleito en la Real Chancillería de Granada, fallado en 1633. La negativa se basaba en que la ciudad de Jaén no tenía título de posesión sobre el molino de aceite ni las tierras del Cuchillejo, y que el concejo de Pegalajar «las avía labrado y edificado con sus propios y rentas» y que cualquier derecho que la ciudad de Jaén quisiera pretender ya había prescrito. Añadía que si «en algún tiempo oviese hecho algunas pagas a la desta ciudad avría sido por error, creyendo que se le debla alguna cosa (...). Siempre de tiempo ynmemorial avían sido y eran propios deste dicho concejo sin que el concejo de la dicha ciudad oviese tenido ni tuviese censo sobre ellos ni oviese sido suyo (...)».

Finalmente, el concejo de Pegalajar tuvo que reconocer la deuda anual de 3.500 maravedís en favor de la ciudad de Jaén, con las condiciones siguientes:

«Yten con condición queste dicho conçejo tendremos y tendrán dicho molino siempre bien labrado y reparado de todas las labores y reparos necesarios... y lo mismo harán y haremos con las dichas tierras del Guchillejo (...)

«Yten con condición que si (...) dicho concejo quisiere vender el dicho molino y tierras o parte dellas (...) a de ser obligado (...) a lo notificar y hacer saber al concejo de la dicha ciudad para que si los quisieren por el tanto que otro diere que lo han de poder hacer (...)

«Yten con condición que la persona que ansi los comprare las dichas tierras y molino y en cuyo poder sucedieren an de ser obligados a guardar y cumplirlo (...) y se obligara pagar los dicho maravedís en la forma declarada (7)...».

Un tiempo después, el primitivo molino debió venderse, pues en 1752 aparece el concejo de Pegalajar como dueño de un nuevo molino aceitero que se encontraba en la calle Tercias, bastante lejos del antiguo arrabal. Constaba de «un portal, un corral, una piedra, una biga, quatro tenajones, dos tinajas, con diez baras de frente y nueve de fondo». Su renta se regulaba en 300 reales de vellón (8).

Además de este molino aceitero, propiedad del concejo, que en el tiempo en

que Pegalajar fue tierra de frontera con el Reino Nazarí de Granada monopolizó por motivos fiscales la molturación de aceituna local, en la localidad surgieron otros molinos de aceite particulares, que enriquecieron este tipo de industria derivada del cultivo del olivar y que también tenían su abastecimiento de agua en el cercano manantial de la Fuente de la Reja y su estanque, influyendo en la ubicación de la mayoría de los molinos aceiteros existentes dentro del núcleo urbano. Estos molinos solían situarse en el límite Sur de la población, lindando con la Huerta, con el fin de aprovechar el agua de los caces más elevados que partían del estanque –La Charca–. Ya a mediados del siglo XVIII encontramos referencias a estos molinos en número de ocho, cuyos propietarios eran El Concejo de la Villa, el Colegio de la Compañía de Jesús de Jaén, Rodrigo de Cabanillas, Juan Fernández de Aranda, Francisco de Cabanillas, Luis de Valenzuela, Blas de Contreras, Manuela de Espino y Lucas Charte, este último vecino de Jaén. Molinos de los cuales tenemos algunas descripciones, como las siguientes:

- El de la calle de la Tercia –hoy Baja Fuente a la altura de la calle Cocheras–, «con dos portales, una piedra, una biga, veinte trojes, doze tenajas, un pozo y un corral con diez baras de frente y ocho de fondo». Su renta anual se evaluaba en 300 reales.
- Dos molinos en el sitio de las Albercas –actual calle del mismo nombre–. Uno de ellos «con un portal, una piedra, una Biga, quatro tenajas, con veinte y dos baras de frente y nueve de fondo». El segundo constaba también de «un portal, una piedra, una biga y un corral, diez tenajas pequeñas, veinte trojes. Tiene de frente doze varas y diez y ocho de fondo». A cada uno de ellos se le valoraba su renta en 300 reales.
- El del Relex, con «un portal, un pozo, veinte y ocho atrojes, una piedra, una biga, nueve tenajones de cavida de zien arrobas, una bodega, de cavida de ziento y zinquenta arrobas; otra bodega sin tenajas, un pajar y un corral. Tiene veinte y siete baras de frente y nueve de fondo». También se regulaba su renta en 300 reales.
- El situado junto a la Balsa o embalse de la Charca, con «un portal, una piedra, con biga, con corral, diez y seis pilones y zinco tenajas, tiene veinte baras de frente y ocho de fondo». Su renta era de 300 reales (9).

Es evidente el amplio crecimiento de la industria de los molinos de aceite en Pegalajar en la Edad Moderna. Algo que no es de extrañar, puesto que coincide con la roturación de baldíos, las plantaciones de olivar y el crecimiento de la población en la localidad. Indudablemente, la desaparición del carácter de frontera de las tierras del término influyó en estas causas.

Varias décadas después, en 1808, encontramos un nuevo censo que recoge la actividad agrícola e industrial en torno a la Charca, o sea, casi toda la de Pegalajar. Se trata de un documento referente al repartimiento de gastos por la limpieza de la

«Balsa de la Fuente Vieja» -Charca de la Fuente de la Reja-. Su número había crecido, a la par que la población y la superficie agrícola, siendo los siguientes:

- Molino de aceite del Colegio de Seises de la Santa Iglesia Catedral de Jaén.
- Molino de aceite de don Gaspar de Valenzuela.
- Molino de aceite de don Fernando de Cabanillas.
- Molino de aceite de doña María Josefa Valenzuela, viuda de Luis de Valenzuela.
- Molino de aceite de Juan de Quesada Mexía.
- Molino de aceite del Bahondillo, perteneciente a los Srs. de Chartes, vecinos de Jaén.
- Molino de aceite de la Plaza, perteneciente a Juan Pablo Casanova, vecino de Jaén.
- Molino de aceite de Antonio Ruiz.
- Molino de aceite de María de Liétor (10).

A mediados del siglo XIX, también paralelo al crecimiento de la población y de las tierras de cultivo y olivar, crece el número de molinos. En 1848 ya existían trece aceiteros (11), que continuaban teniendo una ubicación apta para la captación del agua de la Fuente, como los de la calle Tercias, el del pilar de Santa María, el del Relex y otros (12). Eran lugares próximos a la conducción de agua que desde tiempos medievales iba desde la Fuente de la Reja al barrio de la Plaza. Otros se ubicaban en el sitio de las Albercas, donde pasaba el principal caudal de riego.

Estos molinos solían constar de tres partes: el molino, la prensa y los depósitos.

Rafael García Serrano nos describe claramente este tipo de molino en Jaén. La primera parte, constaba de una pileta circular de piedra, de unos 3,65 m. de diámetro y 0,65 de altura. La pileta tenía un reborde o alfarje de 0,20 m. de profundidad en relación al rulero o plataforma interior sobre la que rodaban dos rulos o nudas, también de piedra, que tenían forma cónica. Estos eran de diferente tamaño y estaban movidos por tracción animal. El rulo mayor solía tener 1,30 m. de diámetro y 1,25 m. de batalla o generatriz, mientras que en el rulo menor las medidas eran de 1,05 m. y 1 m. respectivamente (Fig. 1).

La prensa era del tipo llamado de viga. Esta estaba formada por dos grandes vigas ensambladas, con una longitud aproximada de 12 metros y un alto de 0,85 m. en su parte más ancha, con 0,40 m. de grueso. Todas las piezas eran de madera, sólo tenía tres elementos metálicos: los tres zunchos de ensamble de las vigas, que eran de hierro, y los clavos. Uno de los extremos estaba atravesado por el husillo (tornillo sin fin), de 0,25 m. de diámetro, apoyado sobre una gran piedra levemente

cónica, llamada pesilla. Mientras que el otro extremo de la viga se asentaba sobre un puente formado por dos grandes maderos verticales. Hacia la mitad de la viga había otros dos maderos empotrados en obra de mampostería, y cerca del puente estaba la plataforma circular que realizaba el prensado de los capachos, de 1,40 m. de diámetro (Fig. 2).

La tercera parte de la almazara la formaba la bodega, destinada al almacenamiento de aceite, que se guardaba en grandes tinajas de barro, de boca ancha cerrada por una tapa circular de madera. Las tinajas estaba enterradas en el suelo (13).

En el siglo XX, las sucesivas transformaciones técnicas en los molinos de aceite fueron modificando los tipos tradicionales. La estadística de 1930 sobre este tipo de industria distribuye las prensas según los siguientes tipos: (14)

- Con motor	8
- A mano	2
- Con grúa	1
- de rincón	3
- de viga	7

Hacían un total de 21 prensas, repartidas entre las diversas fábricas y molinos, cuya ubicación urbana era semejante a la de los siglos anteriores. Paulatinamente se pasó del antiguo sistema de viga al sistema de torrecillas o de rincón y, finalmente, al de prensa hidráulica, en un auge tal que hacia 1960 se contabilizaban 14 industrias de aceite y sus derivados en la localidad (15).

Actualmente la economía de Pegalajar sigue siendo sobre todo agrícola, en torno al olivar, por lo que la industria aceitera —en la actualidad representada por tres cooperativas y tres fábricas particulares— continúa ejerciendo una gran influencia económica y cultural en la localidad, aunque hoy día totalmente modificada debido a las actuales y necesarias modificaciones técnicas. Sería necesario un esfuerzo por recuperar algún molino aceitero, ejemplo de un tradicional medio de producción que durante siglos formó parte de la economía tradicional local y provincial.

Los molinos harineros

Además de regar la tierra, abastecer la población y surtir a los molinos aceiteros, las aguas de la Fuente se utilizarían también desde época medieval como fuerza motriz de molinos harineros, aprovechando el fuerte desnivel existente a través de los caces, que en algunos lugares distribuían el agua por cárcavas abiertas por el hombre en la misma roca, con lo que conseguía la suficiente presión para mover los molinos y, al mismo tiempo, sortear los altos bancales existentes en esta zona a través de hermosas cascadas situadas junto a algunos de ellos. El origen de

la técnica de molienda usada en éstos, consistente en el empleo de dos piedras de forma circular y planas, la primera inferior fija y la superior giratoria, es muy antiguo, debió surgir en el II milenio dentro de las grandes civilizaciones del Mediterráneo Oriental (16), y permanecerá idéntico hasta la aparición de los rodillos cilíndricos, a mediados del siglo XIX —en Pegalajar el último molino de rodezno dejó de moler en 1988, con la desecación de la Charca—.

En este tipo de molino, la piedra superior posee un orificio central por el que se vierte el grano, que es molido entre las dos piedras al girar la piedra superior sobre la inferior, saliendo el grano por los bordes de la piedra convertido en harina.

En las ciudades griegas, entre los s. VI y IV a.C., se llevaron a cabo modificaciones en el aumento del tamaño de las piedras. La superior adopta un rehundimiento en su base de arriba que sirve como tolva para grano, también adopta una superficie cóncava y la inferior convexa, con el fin de mejorar la molienda y facilitar la evacuación de harina. Ya en época romana, también para facilitar la molienda, se pican las superficies de trabajo de ambas piedras formando estrías y canales semicirculares o rectos, y se emplean «guardapolvos» o cajones de madera que envuelven las piedras para recoger la harina.

El tipo de energía que utilizaban los molinos solía ser de tracción animal o humana —«a sangre»—. Hasta los siglos III y IV de nuestra era no empezó a utilizarse de forma generalizada la energía hidráulica. En la Península Ibérica será con los árabes cuando alcance una gran difusión.

La energía hidráulica movía el rodezno, o rueda horizontal con un eje vertical, en cuya parte inferior se colocaban varias paletas. La rueda se introducía en la corriente y por su eje se unía a la piedra superior móvil.

Otro tipo de molino era el de rueda vertical o aceña, que sustituirá en muchos casos a los pequeños molinos de rodezno, los cuales quedarían relegados a las zonas montañosas y aisladas, en los que la innovación no encontró las circunstancias físicas, demográficas y económicas favorables. Este tipo de molino utiliza juegos de engranajes en los que la piedra gira a mayor número de revoluciones que la rueda hidráulica.

A partir del siglo XIX, la fabricación de harina se convertirá en una gran industria que eliminará rápidamente la existencia de los métodos tradicionales de molienda, salvo en zonas marginadas y muy concretas, como Pegalajar, en las que frecuentemente serán los tipos de molinos más primitivos, los de rodezno, los que sobrevivirán de esta forma a otros tipos más evolucionados, como los de rueda vertical. A su pervivencia contribuyó la introducción de nuevas técnicas, que suavizaron el trabajo del molinero, como la utilización de piedras francesas, las cabrias para su desmonte, y las máquinas limpiadoras y cernidoras (17).

Tras la Guerra Civil, los molinos que carecían de licencia fueron cerrados y

precintados oficialmente por decreto de 30-junio-1941, debido a la política de racionamiento y control a través de la Fiscalía de Tasas y del Servicio Nacional del Trigo. Por el decreto de 14-junio- 1952, se levantó la clausura, aunque continuaron en vigor otras normas que impedían la realización libre de la molienda. Los molinos de rodezno, que quedaban en algunas zonas aisladas, asociados a pequeños cursos de agua, cada vez han ido viniendo a menos, muchos han desaparecido, otros están en estado de ruina, y los que aún se conservan, como los de la Sierra de Grazalema (Cádiz), que han estudiado Javier Escalera y Antonio Villegas (1983), y algunos de Pegalajar terminarán por desaparecer cuando mueran las personas mayores que aún los mantienen o cuando sufran algún desperfecto de importancia.

Descripción del mecanismo del molino de rodezno

Los molinos de rodezno suelen ubicarse en lugares relativamente próximos a núcleos de población, donde puedan utilizar alguna corriente de agua de reducido caudal pero de gran rapidez, por lo que se hace necesario disponer de una caída de agua importante, lo que se consigue con el pozo o cubo. Los molinos suelen recibir el nombre de sus dueños o del paraje que ocupan. Los edificios donde se ubican son bastante antiguos en sus estructuras originales, normalmente cuentan con dos plantas.

Las dependencias fundamentales del molino son: la sala del molino o molino, dependencia central donde se encuentran las piedras y las máquinas para la limpieza del trigo y cernido de harina; la sala de limpieza, que no suele presentar una separación clara con respecto a la anterior; la cámara, situada en el piso superior, destinada a almacén para grano, pajar, despensa u otros usos. También puede contar con dependencias anejas con el fin de guardar el grano, los instrumentos de labranza, la leña, los animales... Son edificios que requieren un continuo trabajo de reparación y mantenimiento, que al ser abandonados adquieren rápidamente un aspecto ruinoso.

El mecanismo del molino consta de tres partes: acequia o canal, pozo o cubo y bóveda o cárcavo.

El caz, acequia o canal corre sobre un acueducto situado a nivel superior del rodezno, constituido por sillares de piedra labrada cimentados, de diversa anchura y longitud. Su función es tomar el agua del caz. También puede ser utilizado como acequia para el riego de los campos.

El cubo o pozo, situado al final de la acequia, que tiene una sección circular y caída vertical, constituido por la superposición de varios atanores, anillos tubulares labrados en piedra y de una sola pieza. Su diámetro disminuye de su parte superior a la inferior, con el fin de conseguir un aumento de la presión de agua a medida que va cayendo por el cubo. Su anchura oscila entre los 60 cm. y un metro.

En el fondo del cubo existe un orificio cuadrangular donde conecta el saetillo, conducto que forma y dirige un potente chorro de agua, el cual hace girar el rodezno. Cada molino suele poseer de uno a tres cubos, siendo lo más normal dos, con una profundidad que oscila entre cuatro o cinco metros a 11 metros, dependiendo de la cantidad de agua y de la fuerza de la corriente (Fig. 3).

Cuando el molino está parado, la mayor parte del agua es evacuada a través de una compuerta o aliviadero.

Las bóvedas son las partes del molino donde se sitúa el rodezno, que constituye el mecanismo de impulso, formada por cucharas, cuyo tamaño varía según la piedra que ha de mover y el caudal de agua, oscilando entre 1,50 y 1,80 metros. El número de rodeznos por molino coincide con el número de cubos (Fig. 4).

Del rodezno sale el eje o árbol, que comunica el movimiento del giro del rodezno a la piedra superior móvil o corredera. El rodezno descansa sobre el puente, viga de madera de dos o tres metros de longitud, que encaja en un hueco rectangular excavado en el suelo de la bóveda; uno de sus extremos está sujeto a unos bornes o bisagras de metal, mientras que el otro está libre, uniéndose a él el extremo inferior de la vara de alivio, con lo que puede hacer subir y bajar todo el mecanismo de impulso o molienda. En su centro presenta un hueco cúbico en el que se encaja el dado, cubo de bronce con una aleación de plata para darle mayor resistencia al desgaste, permitiendo el giro del mismo con el mínimo rozamiento. Sobre el dado se apoya la punta, del mismo material (Fig. 5).

El alivio es el dispositivo que permite regular la separación entre las dos piedras de la molienda. Para separar la piedra corredera de la solera, operación que se llama aliviar, se aplica el tornillo al alivio. La operación contraria se llama asentar.

La llave tiene la misión de regular la apertura de la boca del saetillo. Es manejada desde el salón del molino mediante una vara o eje de hierro, lo mismo que el tornillo del alivio.

La lavija permite la comunicación del giro del rodezno a la piedra superior móvil. Es de hierro, tiene forma casi rectangular, de unos 30 o 35 cm. En el centro posee un agujero de forma rectangular o circular en el cual penetra la cresta o bellota del palahierro. En las piedras francesas la lavija está incorporada de fábrica a la muela.

La velocidad de giro de la corredera (piedra francesa) es alrededor de 120 revoluciones por minuto. Corredera y solera presentan, en la cara inferior la primera, y superior la segunda, unas estrías y surcos que constituyen la picadura; idéntica en las dos, aunque en sentido inverso, con el fin de romper y reducir a polvo el grano. Normalmente todos los molinos suelen ser levógiros.

El nombre de piedras francesas se debe a que el sílex con que estaban hechas las primeras introducidas en la Península procedía de Francia. A diferencia

de las blancas, que tenían que picarse diariamente, éstas tenían un menor desgaste y se componen de varias piezas o cuartos, siendo unidas con yeso o cemento especial y reforzadas con arcos metálicos. Su peso varia entre 905 kg. de una piedra de un metro de diámetro y los 1.550 de una de 1,50 metros. Antes de picarlas se procedía a entablarlas, es decir, pasarles la regla, listón de madera impregnada en almagre para teñir las zonas más elevadas de sus superficies. Se picaban con un pico de dos puntas planas, el cual se manejaba a pulso. En las francesas se utilizaba para el picado la maceta para las estrías y los picos planos y de punta para el marcado y picado de los rayones. Entre cada picadura, las piedras francesas podían moler 3.000 Kg. de grano, mientras que las blancas unos 200 ó 300 Kg.

Otros elementos eran la paraera, que no existe en todos los molinos. Su función es detener el giro del rodezno sin necesidad de desviar el agua de la acequia. Las cabrias, introducidas a principios de siglo, grúas de un solo brazo, con unos pernos o pivotes que penetran en los agujeros practicados en los flancos de la corredera. El guardapolvo, armazón de forma circular que cubre las piedras y empuja la harina hacia la piquera. La tolva, que contiene el grano que se va a moler y le da salida hacia el ojo de las piedras de modo paulatino y regular (18).

Actividades del molinero

Una vez llegado el grano al molino, se pesa con la romana y se echa en una troje y de ahí se saca para su limpieza. Antes de que a principios de siglo se introdujeran las máquinas limpiadoras, la limpieza se hacía a brazo. Se cernía el grano con un harnero, después se lavaba en el agua de la acequia, con el fin de eliminar las impurezas, arena, piedrecitas, paja... Después se oreaba al sol, tras lo cual se depositaba en otra troje, de donde se sacaba para echarlo en la tolva. El grano debía estar un poco húmedo con el fin de que no produjera una harina demasiado polvorienta, que podía quemarse o perderse en el espolvoreo, y evitar que se muelan juntas la harina y el salvado. Así la harina que sale en el harinal tiene un peso superior al trigo, debido a la humedad que se le ha dado en el lavado.

El paso siguiente era llevar la harina en espuelas a la cernidora o torno, máquina formada por un tambor circular o poligonal, hecho de mallas de distinto calibre, siendo accionado por la fuerza del rodezno, realizándose automáticamente la separación de los distintos tipos de harina y del salvado. Tradicionalmente esta operación se hacía de forma manual, mediante un cedazo de malla fina y una cernidora, operación que se hacía cuando la harina estaba fría, por lo que había que esperar un tiempo.

De la cantidad de harina se deducía un porcentaje en especie, la maquila, que era lo que el molinero solía cobrar por sus servicios (19).

Fig. 1

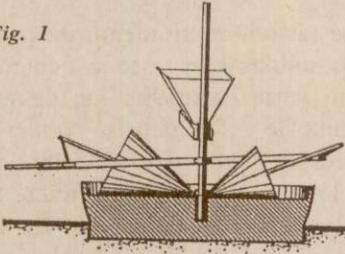


Fig. 2

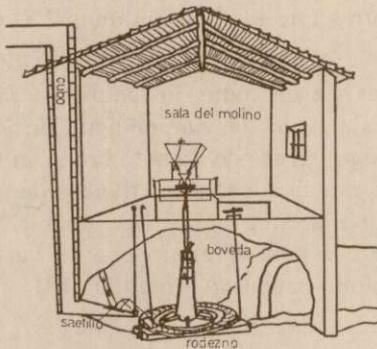
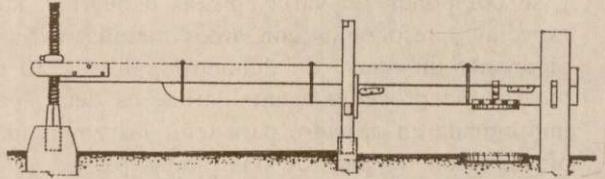


Fig. 3

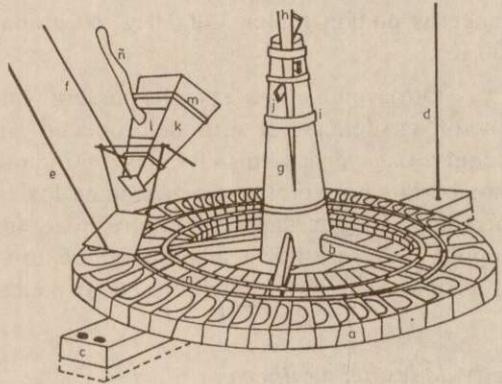


Fig. 4

Fig.1.- Pileta de molino de viga (sección). (García Serrano, «Notas históricas...»).

Fig.2.- Viga de un molino de aceite (alzado). (García Serrano, «Notas históricas...»).

Fig.3.- Esquema de molino de rodezo. (Escalera y Villegas, «Molinos y panaderías...»).

Fig.4.- Rodezo. (Escalera y Villegas, «Molinos y panaderías...»): a) cucharas, b) radios, c) puente, d) alivio, e) paraera, f) llave, g) maza, h) palahierro, i) sortijas, j) cuñas (ventanas), k) saetillo, l) suspirón, m) cerchas, n) camones, ñ) tranca para sujetar al suspirón.

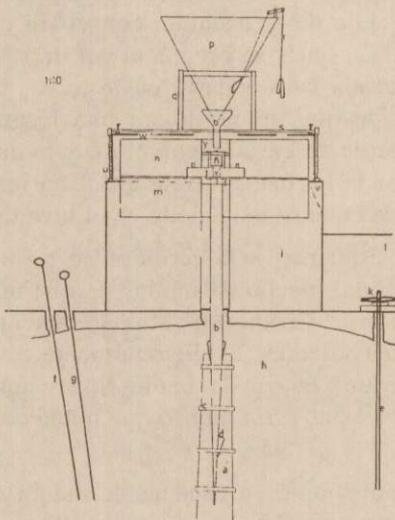


Fig. 5

Fig.5.- Esquema del sistema de molienda. (Escalera y Villegas, «Molinos y panaderías...»): a) maza, b) palahierro, c) sortijas, d) cuñas o ventanas, e) vara del alivio, f) vara de la paraera, g) vara de la llave, h) bóveda, i) alfanje o pedestal, j) lavija, k) tornillo del alivio, l) harinal, m) solera, n) corredera o volandera, ñ) platillo, o) embudo o tolva chica, p) tolva, q) banco, r) sonaja, s) tornillo de dar trigo, t) embocadura, u) guardapolvo, v) piquera o pitera, w) ventiladores, x) gorro, y) ojo.

Evolución de los molinos harineros en Pegalajar

Probablemente, la presencia de molinos harineros en Pegalajar tenga un origen árabe. Las primeras referencias escritas sobre éstos son del siglo XVIII. En 1752, el Catastro del Marqués de la Ensenada nos habla de la existencia de cuatro molinos harineros en Pegalajar, dos de los cuales utilizaban las aguas del Guadalbullón y pertenecían a Fray Antonio Mesia –del convento de Nuestra Señora de la Merced–, y a los Niños Expósitos, ambos de Jaén; los otros dos utilizaban las aguas de la Fuente Vieja –o de la Reja–, situados en la Huerta, uno era propiedad del Convento de Religiosas de Santa Clara de Jaén y otro de Felipe Contreras, vecino de la villa (20).

Como en los molinos aceiteros, desde la segunda mitad del siglo XVIII y por las mismas causas que los anteriores, también éstos incrementan su número. Así vemos que, en 1808, son ya tres los que utilizan las aguas de la Fuente Vieja como fuerza motriz. Eran los pertenecientes a los herederos de Felipe Contreras y Luis de Medina, al convento de monjas de Santa Clara de Jaén y a Gaspar y Pedro de Valenzuela (21).

Este tipo de industria continúa en ascenso a lo largo del siglo XIX, aumento paralelo al crecimiento de la población y de las tierras de cultivo. En 1848 ya existían cinco molinos harineros (22), que utilizaban el agua de la Fuente de la Reja. En 1863, ya eran 8 los molinos de harina, con 14 prensas. Estaban movidos por rodeznos o ruedas de eje vertical y producían dos fanegas por cada siete horas de trabajo. Funcionaban durante 273 días o más al año (23).

El siglo XX, en un primer momento, supuso una continuidad de las técnicas tradicionales de este tipo de industria, que comenzó a declinar en la localidad tras la Guerra Civil. La electricidad, empleada como fuerza motriz de los nuevos molinos, acabó con el tradicional sistema que durante siglos había utilizado el agua de la Charca a través de la red de caces y acequias de riego. El mismo trigo terminó prácticamente por dejar de sembrarse en la localidad, por lo que los molinos de harina dejaron de utilizarse. Poco a poco, muchos de ellos se han degradado. Sin embargo aún se ven en la Huerta, entre los bancales, piedras de molino desbastadas; edificios semiderruidos que un día fueron molinos, conservando muchos de sus utensilios tradicionales, con sus seculares bóvedas de piedra intactas; y secos caces que llevaban el agua hacia las viejas «rodeznas». Su histórica presencia está plasmada en la imborrable toponimia, que aún designa como molinos los parajes, e incluso al estrecho puente que recibe el nombre de «Aceña» –molino harinero–.

Sería necesario la recuperación de alguno de estos molinos, así como su entorno –caces, cascadas, bancales...– por la gran importancia histórico-cultural y por su especial ubicación: la Huerta de Pegalajar, lugar calificado actualmente como Paisaje Agrario Singular, estando en estudio la de Lugar de Interés Etnológico.

Conclusiones

Los molinos de Pegalajar, tanto los de aceite como los de harina, tienen una tradición secular. Ya se encuentran referencias a ellos en la Baja Edad Media, una época en que Pegalajar era frontera con el Reino de Granada. Era una actividad industrial que probablemente se heredase de tiempo atrás, del Pegalajar musulmán.

De su importancia histórica dejan evidencia las diferentes citas que recoge el texto, extraídas de voluminosos expedientes de tipo estadístico, económico y jurídico. El número de molinos fue creciendo a medida que aumentó la población y la superficie agrícola. La técnica primitiva se mantuvo en los molinos de harina hasta su desuso hace unas décadas, y en los de aceite sufrió profundos cambios en este siglo. Entre estos últimos, los que no desaparecieron se transformaron en modernas fábricas de aceite que, por el eminente carácter agrícola de la economía de la población, mantienen una importancia económico-cultural fundamental, aunque técnicamente los que continúan en funcionamiento están totalmente modificados.

Estos tipos de industria tienen una estrecha relación con la Fuente de la Reja y la Charca -su estanque-, que configuraron la peculiar ubicación de los molinos: los de harina en la Huerta próxima, aprovechando la fuerza motriz del agua; y la mayoría de los de aceite en la zona Sur del núcleo urbano, junto a los caces superiores que salían de la Charca.

Hoy día esta actividad industrial tradicional está en desuso, y los edificios que la albergaban arruinados. Por su importancia histórico-cultural y su singularidad local y comarcal sería necesaria la recuperación de algunos de ellos. En el caso de los molinos de harina lo sería también la recuperación del paisaje circundante, con sus antiguos caces y acequias, algunos de ellos abiertos en plena roca, banales y pequeñas cascadas que, junto a los molinos, le dan uniformidad al lugar tan singular donde están ubicados.

Notas

- (1) Aguirre Sádaba, F.J. y Jiménez Mata, M.C.: *Introducción al Jaén islámico (Estudio geográfico-histórico)*. Instituto de Estudios Jiennenses. Jaén, 1979, p. 58.
- (2) Son restos de una estela con inscripciones árabes que se conserva en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Jaén.
- (3) Serrano Díaz, E.: *Castillos de Andalucía*.
- (4) «Relación de los fechos del mui magnifico é mas virtuoso señor. El señor don Miguel Lucas, mui digno Condestable de Castilla». En *Memorial histórico español. Colección de documentos, opúsculos Y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, 1855. Tomo VIII. p. 401
- (5) *Ibíd.*, pp. 466-467.

- (6) Porras Arboledas, P.: *Ordenanzas de la muy noble, famosa y muy leal ciudad de Jaén, guarda y defendimiento de los reinos de Castilla*. Universidad de Granada - Ayuntamiento de Jaén. Granada, 1993. pp. 279-280.
- (7) Archivo Municipal de Jaén. Legajo (L.) 7. Sobre un molino de aceite en Pegalajar. Pleito contra la ciudad, 1633.
- (8) Archivo Histórico Provincial de Jaén (A.H.P.J.). L. 7872. Catastro del Marqués de la Ensenada, 1752.
- (9) A.H.P.J. L. 7872. Catastro del Marqués de la Ensenada, 1752.
- (10) A.M.P. L. 1. Autos sobre la limpia de la Balsa de la Fuente Vieja, 1808.
- (11) Madoz, P.: *Diccionario Geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones en ultramar*. Madrid, 1847. Tomo XII. p. 753.
- (12) A.M.P. L. 1. Expedientes de limpieza de la Balsa de diferentes años.
- (13) García Serrano, R.: «Notas históricas sobre la elaboración de aceite de oliva en la provincia de Jaén». *I Congreso Nacional de Artes Y Costumbres Populares*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1969. pp. 232-233.
- (14) A.M.P. L. 43. Contribución industrial, 1930.
- (15) A.M.P. Plano de Pegalajar 1:1000, con especificación de la ubicación de los establecimientos industriales y comerciales de la localidad. Fecha aproximada: 1960.
- (16) Avitsur, Sh.: *On the History of the explotación of waterpower in Erez Israel*; describe los molinos de Aruba, como ejemplo del más simple y primitivo molino de rodezno, en el que una rueda horizontal compuesta por cucharas es impulsada por el agua que cae a través de un pozo, en cuyo fondo existe un corto conducto que dirige un chorro a gran velocidad sobre ella.
- (17) Escalera, J. y Villegas A.: *Molinos y panaderías tradicionales*. Editora Nacional. Madrid, 1983. pp. 21-69.
- (18) *Ibíd.* pp. 75-118.
- (19) *Ibíd.* pp. 132-135.
- (20) A.H.P.J. L. 7872. Catastro del Marqués de la Ensenada (Pegalajar). f. 15.
- (21) A.M.P. L. 1. Autos sobre la limpia de la Balsa de la Fuente Vieja, 1808.
- (22) Madoz, P.: *Diccionario...* Tomo XII. p. 753.
- (23) A.M.P. L. 44. Estadística industrial, 1862.

ESTUDIO HISTORICO DOCUMENTAL DE LOS CENTROS VIDRIEROS GIENNENSES

M^a Soledad LAZARO DAMAS

Entre las actividades artesanales practicadas en Andalucía, a lo largo de la Edad Moderna, se encuentra la fabricación de piezas de vidrio, una manufactura de singular atractivo y, en la actualidad, extinguida, representada en museos y colecciones privadas mediante muestras de indudable valor histórico, etnológico y artístico. A caballo entre las artes decorativas o industriales y la artesanía, propiamente dicha, esta actividad se localizó en puntos muy concretos de la geografía andaluza, caracterizados por la existencia de una masa forestal extensa y, en especial, en la zona oriental donde se crearon varios centros vidrieros cuyo funcionamiento puede fecharse desde los primeros años del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX.

Tradicionalmente, la bibliografía de índole general y la especializada en este tema han subrayado la importancia del centro vidriero de Castril de la Peña y, en menor medida, el protagonismo de la producción de María, dos centros que, aunque importantes, no fueron únicos ni exclusivos; por el contrario, se insertan dentro de una corriente general de creación de hornos de vidrio que hemos tenido ocasión de documentar en las provincias de Granada y Jaén. Esta corriente coincide, en el tiempo, con los años posteriores a la conquista del reino de Granada y con la voluntad repobladora de los concejos de las citadas ciudades. Evidentemente, las ventajas económicas derivadas de la repoblación debieron influir positivamente sobre los maestros vidrieros que, desde sus lugares de origen, se trasladaron a Andalucía y consolidaron su oficio en la región.

Aunque nuestro estudio arranca del periodo citado, no pueden ignorarse las referencias documentales y bibliográficas de épocas anteriores que refrendan el desarrollo de esta manufactura en Andalucía desde la época de dominación musulmana. Según Levi-Provençal, el cordobés Al-Abbas ibn Firnas descubrió en la segunda mitad del siglo IX el procedimiento de fabricación del cristal y lo puso en práctica en los hornos de los vidrieros cordobeses (Arié, 1984:250). Con posterioridad, Al-Maqqari refiere que en Almería se trabajaba el cobre, el hierro y el vidrio (Arié, 1984:250). Seco de Lucena comenta que, en el siglo XV, circulaban por el

reino nazarí de Granada los vasos y redomas de vidrio malagueño (Seco de Lucena, 1961). Testimonios y noticias que avalan la producción de vidrio, en diferentes momentos de la Edad Media. No obstante, también ha de señalarse en estas fechas su carácter de producto suntuario, ligado a ajuares nobles, muy lejos del tono popular y utilitario que adquiriría con el paso del tiempo. De hecho, el vidrio es un material inusual frente a otros como el peltre o la cerámica vidriada con los que suelen fabricarse las vajillas ordinarias. La *Crónica* del condestable D. Miguel Lucas de Iranzo es un testimonio más del grado de utilización de las piezas de vidrio en los ajuares privilegiados ya que, frente a la vajilla de plata integrante del ajuar doméstico de este sobresaliente caballero en Jaén, el vidrio sólo se identifica ligado a las redomas, botellas de base ancha y cuello estrecho, utilizadas en este caso para guardar y enfriar el vino que ha de servirse en la mesa. Más dudosa es la identificación de otras piezas mencionadas como las jarras blancas, que podríán ser de cerámica. Con motivo de la celebración de la fiesta de San Juan Bautista en 1464, se sacaron a la plaza situada ante su palacio «tres o cuatro artesas llenas de agua fria, puestas sobre sus vancos, çercados de ramos e cañas e junçia, donde muchas redomas llenas de vino a enfriar se ponía» (Carriazo, 1940:171). Posteriormente y una vez comenzado el convite entraron «çinco o seys onbres con cada dos de las susodichas redomas llenas de muy fino vino blanco e otros tantos con taças muy linpias e jarras blancas llenas de agua fria» (Carriazo, 1940:174). Las Ordenanzas de la ciudad no ofrecen datos referentes a la comercialización de este producto en Jaén en el cambio de siglo, aunque sí al impuesto sobre las ventas de labores de barro y «bedrio» (Rodríguez Molina, 1985:375), términos claramente ligados a la elaboración de cerámica vidriada.

Los centros vidrieros andaluces en el siglo XVI están aun por estudiar, prácticamente sumidos en el anonimato, al margen de las breves referencias publicadas. En el área occidental, Gudiol publicó la existencia de un horno vidriero en Cala (Huelva), citado en documentos de 1578 (González Peña, 1984: 91). Se trata de una pequeña población, enclavada en la sierra de Aracena, que contaba con unas ventajosas condiciones para el aprovisionamiento de combustible y de arena. Sevilla cuenta, a lo largo del siglo, con varios maestros vidrieros (Gestoso, 1899). Ninguna referencia a Cádiz, Málaga y Córdoba aunque la existencia de sierras, montes y arbolado debió favorecer, en algún momento, la instalación de alguna posible vidriería.

El área oriental de Andalucía concentra los principales centros en las provincias de Almería, Granada y Jaén desde los primeros años del siglo. En la primera provincia citada, es muy posible que la localidad de María funcionase ya en esas fechas; lo que sí podemos afirmar es su consolidación como centro vidriero en el siglo siguiente y la difusión y fama de su producción, como atestigua la tasa de precios de Jaén en 1627 (1). En ese documento se incluye una amplia relación de piezas de vidrio, vendidas en Jaén, y procedentes en su mayoría del citado

centro, fabricadas en diferentes medidas y dimensiones. Garrafas, orinales, redomas, redomillas, botecillos, porcelanas grandes de conservas, pequeñas, vasos sencillos, vasos doblados, saleros, tinteros, ventosas, barriles de dos senos, jarras, jarrillas, rizadores, lámparas, pomos, vinajeras, ampolletas, aguamaniles y vidrios de aguadores integran un nutrido repertorio fabricado en María, acompañado de sus precios correspondientes. La mencionada tarifa se completa con la relación de vidrios procedentes de Venecia, Barcelona y Cuenca.

En Granada hay que recordar el caso de los lugares repoblados en los Montes Orientales de los que nos interesan, al margen de su evolución posterior, las poblaciones de Guadahortuna y Montejícar, donde se instalaron hornos de vidrio, explotados por maestros vidrieros de origen castellano. Las referencias expresas a esta zona están ampliamente justificadas puesto que, ambas localidades, fueron el punto de partida para la introducción de las artes del vidrio en Jaén.

Montejícar fue la primera población donde se instaló un horno de vidrio. En 1503 se establecieron en ella cuatro vidrieros, con sus respectivas familias, (Peinado Santaella, 1990: 223) procedentes de la villa de Cadalso, importante centro vidriero del área castellana, vinculado al marquesado de Villena. Se ignora cual fue el régimen de propiedad y de explotación de este primer horno, de una forma concreta, pero puede deducirse de las testificaciones de los vidrieros que la explotación del mismo corría a cargo de dos de ellos, posiblemente en régimen de arrendamiento.

Los vidrieros establecidos en esta localidad son Fernando de Robles, quien declara su condición de maestro de hacer vidrio; los hermanos Pedro Díaz de Espinosa y Diego de Espinosa, titulados vidrieros a secas que, asimismo, declaran tener el dicho horno, y un hijo de éste último, Juan de Espinosa (Peinado Santaella 1990: 223). Al parecer, los vidrieros no consolidaron su profesión en Montejícar, ni tampoco su vecindad, puesto que sus nombres no aparecen ya en 1515, entre los de los testigos, en las pesquisas realizadas por la muerte de un yegüerizo (Peinado Santaella, 1990: 83). Sin duda, hay que pensar en una emigración de los vidrieros ante la falta de expectativas de una población que, lejos de desarrollarse, entró en un retroceso demográfico y económico a los pocos años del inicio del intento repoblador.

Guadahortuna, una villa con más suerte en su repoblación, fue otra localidad donde se estableció una vidriería. En 1513, el vidriero Diego Díaz obtuvo permiso del ayuntamiento de Granada para establecer un horno de vidrio en este lugar (García Valenzuela, 1988:194. Peinado Santaella, 1990: 114) que mantuvo su actividad durante varias décadas. Documentalmente, conocemos que este horno había sido derribado ya en 1557, por el daño causado a los montes, según se expresa en una sesión de cabildo del ayuntamiento de Jaén del año siguiente (2). Parece ser que los maestros que trabajaron en este horno fueron los mismos vidrieros establecidos, primitivamente, en Montejícar, trasladados con posterioridad a

otro centro vidriero, ya en Jaén. Al margen de los datos aportados, poco más podemos indicar sobre la actividad de estos hornos ni sobre la tipología de sus piezas, de la que no ha llegado hasta nosotros ninguna noticia.

Mayores problemas de datación, en lo referente a sus orígenes, presenta *Castril* aunque es posible que, por las mismas fechas, entrara en funcionamiento su primer horno. Se trata de una población muy alejada de las anteriores, ligada al señorío de Zafra, y con una larga trayectoria en su producción. Sus orígenes, como ente de población, están ligados a la caída de Baza y a su inclusión en la órbita castellana ya que, poco después de la toma de esta ciudad, la fortaleza de *Castril* y su término fueron donados en 1490 a D. Hernando de Zafra, secretario de los Reyes Católicos, y primer señor de la futura villa (Garzón Pareja, 1974: 127). Como en otros muchos casos, *Castril* fue dotada de una carta puebla, con una serie de exenciones fiscales, con el fin de atraer pobladores. *Castril* comparte con las poblaciones de Montejícar y Guadahortuna, además de su nueva fundación y repoblación, unas características físicas similares, en cuanto a ingentes aportes de leña, mucho más importantes en el caso de *Castril*, lo que determinó la duración de este importante centro. Garzón Pareja liga el establecimiento de los primeros hornos a la iniciativa de D. Hernando de Zafra, basándose en su espíritu emprendedor (Garzón Pareja, 1974). Opinión compartida por González Barberán para quien los hornos entrarían a funcionar entre 1504 y agosto de 1507, fecha de la muerte de D. Hernando, quien pondría en marcha esta actividad artesanal tras su vuelta de Cataluña, con la ayuda de algún vidriero catalán, aspecto que asegura aunque sin citar fuentes de referencia (González Barberán, 1990: 164). Por nuestra parte pensamos, basándonos en la fuerte presencia de los vidrieros de Cadalso y en la coincidencia aproximada de las fechas, que *Castril* pudo ser una de las direcciones tomadas por estos maestros vidrieros castellanos, fallidos los intentos de Montejícar, Huelma (Jaén) y Guadahortuna. Por lo que respecta a *Granada capital*, en 1561 estaban establecidos dos vidrieros en la parroquia de la Magdalena (Cortés Peña, 1986:122). Por nuestra parte, hemos podido documentar e identificar en el año 1568 a dos vidrieros, vecinos de Granada, en relación con el horno de Valdepeñas de Jaén; se trata de Juan Ruiz y Juan Pérez, ambos titulados vidrieros en los documentos, y deudores del horno de esta localidad, aspecto que nos hace deducir la comercialización del vidrio valdepeñero en Granada. Un tercer personaje, Arnao del Bosque, vecino de Granada es deudor de este horno por el mismo concepto, aunque no se ha podido establecer una relación directa con la práctica laboral vidriera.

Los orígenes de la manufactura del vidrio en la provincia de Jaén se remontan, a falta de testimonios de época musulmana, a estos primeros años del siglo XVI y aparecen ligados a la citada actividad repobladora iniciada en los Montes Orientales, en la provincia de Granada, y a la posterior y más tardía repoblación de la sierra sur de la provincia de Jaén, cuya finalidad esencial fue la dotación de un potencial humano a espacios vacíos y la explotación agroganadera de la zona.

Con este objetivo básico, la actividad profesional de los repobladores fue el trabajo agrícola al que se unirían ocupaciones artesanales dedicadas a satisfacer una demanda estrictamente local. Fuera de esta consideración quedarían otras actividades laborales que, lejos de mantenerse dentro de unos cauces de distribución provinciales, originarían un volumen de producción destinado a satisfacer una demanda más amplia que trasciende las fronteras del marco andaluz.

Entre estas contadas actividades destaca el trabajo de fabricación del vidrio; una actividad cuya introducción en la zona resulta insólita puesto que no se trataba de un producto de primera necesidad. A pesar de ello, el establecimiento de hornos de vidrio, en las zonas de nueva repoblación en las dos provincias citadas, es algo usual y la nota común que las emparenta; unos hornos propiciados por la existencia de amplias sierras pobladas de bosque de encinar, robledal (quejigos, robles, encinas y chaparros) y, en menor medida, fresnos y álamos. En la provincia de Jaén, por los mismos años, se abrieron varios hornos vidrieros en las localidades de Huelma, Alcalá la Real y Cuenca, a los que se uniría el horno de Valdepeñas posteriormente.

Huelma, muy próxima desde el punto de vista geográfico y conectada por la red viaria a Guadahortuna, pudo ser un campo de esta actividad que debió quedarse únicamente en el intento. El *libro de vecindades* de Huelma registra en 1509 la presencia de dos vidrieros, Francisco de Espinosa y Juan de Escalona (Quesada Quesada, 1989), cuyos nombres sugieren una relación familiar con los vidrieros establecidos en las citadas poblaciones de los Montes Orientales. Al margen de su vecindad, no existen noticias respecto al establecimiento de un horno de vidrio, aunque éste debió arder durante algún tiempo dada la presencia de los dos maestros.

Alcalá la Real también contó, durante algún tiempo, con un horno cuya producción estuvo emparentada directamente con las piezas de Cadalso, como en los restantes casos. Documentalmente, las Actas de Cabildo giennenses aportan la pista sobre el horno de esta ciudad, en funcionamiento ya en la década de 1530 y clausurado en fechas cercanas a 1558, a causa del daño causado en los montes cercanos (3).

Por Gestoso sabemos que Juan Rodríguez, un vidriero establecido en Sevilla en 1557, natural de Cadalso, y con ascendencia familiar en el oficio, ejerció su arte en Alcalá la Real. Instalado en Sevilla desde aproximadamente 1537, debió trabajar en Alcalá con anterioridad a estas fechas, donde pondría en práctica sus habilidades, aprendidas según algunos testigos en Venecia y Barcelona. De hecho, Juan Rodríguez afirma ser *maestro de labrar vidrio de todas suertes así de lo común como de lo blanco, e verde e de lo rayado, a la manera de Venecia, y de lo primo como lo ha hecho en Sevilla, Cadalso y Alcalá la Real*» (Gestoso 1899). Evidentemente, Juan Rodríguez no era un vulgar artesano vidriero de frasiería sino un hábil artista que trabajaba tanto el vidrio común como el vidrio de filigrana. A

juzgar por su declaración, el vidrio *retticello* y el *lattimo* no ofrecían secretos para él puesto que los había conocido en contacto con los vidrieros de Murano, creadores de estas versiones decorativas. Nacido en Cadalso, su formación inicial estaría ligada al taller familiar desde donde emigraría en busca de un mayor perfeccionamiento a los hornos barceloneses, imitadores de lo veneciano.

Directamente relacionados con el horno de Alcalá debieron estar Juan de Espinosa y Alonso Lucas, otros vidrieros originarios de Cadalso, que pasarían con posterioridad al horno de Valdepeñas. Debieron conocer y colaborar, durante el desarrollo de su actividad profesional, con el citado Juan Rodríguez, dada la procedencia de los tres de la misma localidad, la coincidencia de técnicas utilizadas y la vinculación personal de Alonso Lucas con Alcalá la Real y sus relaciones comerciales con Sevilla.

En el extremo oriental de la provincia, la actual aldea de *Cuenca*, situada entre las poblaciones de Pozo Alcón e Hinojares, fue objeto de otra experiencia vidriera cuya duración se desconoce. En todo caso funcionaba en 1542, fecha en la que los promotores del horno sostenían un pleito entre sí (González Barberán, 1990: 175). Dependiente jurisdiccionalmente de Ubeda en esas fechas, Cuenca era una cortijada de nueva repoblación, dedicada a tareas agrícolas. Situada durante mucho tiempo en zona fronteriza entre los reinos de Granada y Jaén, su localización geográfica tuvo un limitado poder de atracción sobre posibles repobladores asentados, por el contrario, en las cercanas poblaciones de Hinojares y Pozo Alcón.

Fallidos los intentos de consolidar una artesanía del vidrio en Montejícar, Guadahortuna y Alcalá la Real, el punto de mira de los maestros vidrieros será *Valdepeñas de Jaén*, donde esta actividad alcanzó un notable desarrollo.

Como en el caso de las citadas poblaciones, la fundación de Valdepeñas se debe a un intento repoblador, en este caso con éxito, de la sierra sur de Jaén y de la antigua frontera con Granada. A requerimiento de la ciudad de Jaén, la reina Juana otorga una Real Cédula en marzo de 1508 ordenando la fundación de varios lugares en la sierra de Jaén, que no se hace realidad hasta 1539.

Entre los vecinos que fueron a poblar el lugar no consta ningún vidriero de profesión pero seis años más tarde se encuentra funcionando un horno de vidrio, a pleno rendimiento, y con unos cauces de distribución adecuados.

Los vidrieros establecidos en Valdepeñas, aunque nacidos y originarios de Cadalso, proceden de Guadahortuna, siendo posible identificar, entre ellos, a alguno de los antiguos vidrieros de Montejícar. Es el caso de Juan de Espinosa, establecido ya en abril de 1545 en Valdepeñas, fecha en la que realiza una compra de treinta y dos piezas de herramientas de vidriero y seis quintales de barrilla a un vecino de la cercana Alcalá la Real (4). Otros nombres corresponden a Andrés de Robledo, Bartolomé González y Francisco González, vidrieros documentados en Valdepeñas, desde 1546 al menos, y colaboradores de Juan de Espinosa (5). Aunque establecidos en Valdepeñas, todos ellos mantendrán vínculos familiares y

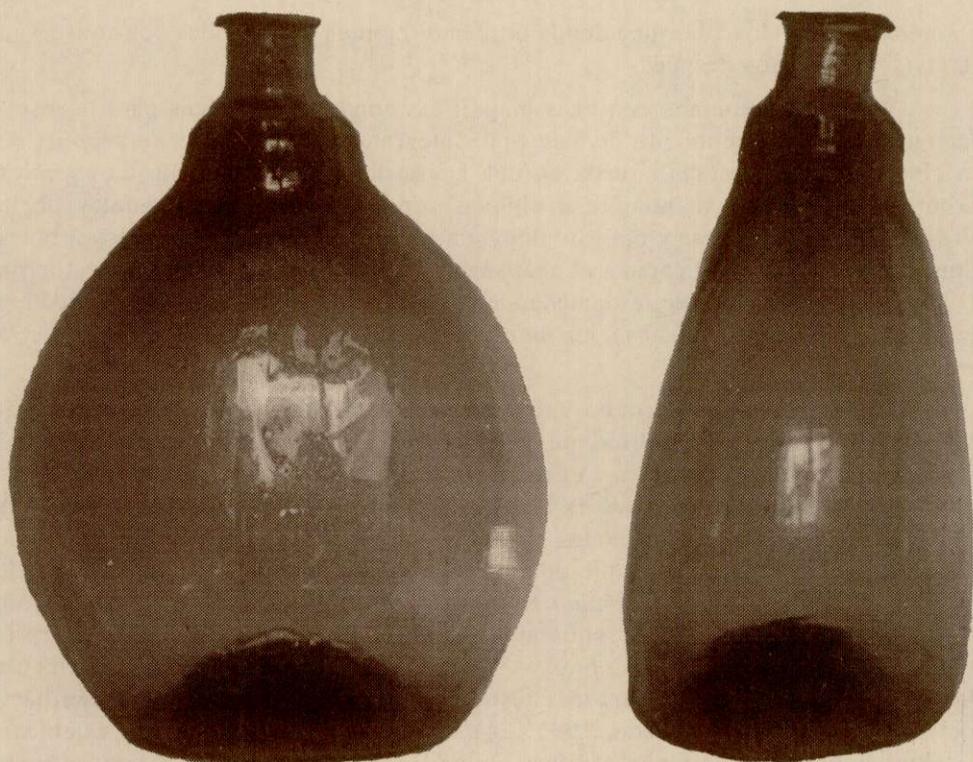
económicos con Guadahortuna donde poseen diferentes propiedades que conservan todavía veinte años después.

Valdepeñas contaba con unas magníficas condiciones físicas para la instalación de un establecimiento de este tipo. Integrante de los *bienes de propios* de la ciudad de Jaén, estaba situada en una sierra densamente poblada de especies arbóreas que dieron su nombre a algunas zonas y montes. Los montes de la Fresnadilla, del Quejigar y del Moralejo son topónimos indicativos de los árboles dominantes en ellos. La encina, el chaparro, el roble, el quejigo y el fresno fueron las especies principales de la llamada sierra de Jaén de cuyo aprecio es indicativa la siguiente observación: *la mejor montaña de leña que la ciudad tiene es de la sierra de Valdepeñas* (6).

Los montes de la sierra de Valdepeñas, al igual que otros montes provinciales, estaban protegidos por diferentes pragmáticas y órdenes emitidas a lo largo del siglo XVI, cuya observancia se encomendó de forma especial a los corregidores desde 1545. Las ordenanzas de la ciudad de Jaén, en su capítulo sobre sierras y montes, recogen las disposiciones emitidas entre 1453 y 1549 prohibiendo, de forma especial, la tala por el pie de los árboles. Tan sólo se permitía el corte de las ramas *dejando horca y pendon* en cada árbol. La ordenanza VIII, fechada en 1517, establece los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre para la tala de madera destinada a las obras y refuerza la disposición de 1514, que vincula las licencias para cortar madera a la Justicia junto con los veedores y el escribano del Cabildo (Porras Arboleda, 1993:126). Con estas disposiciones, el establecimiento de una vidriería tenía su futuro hipotecado y, como el tiempo demostró, así fue en el caso de Valdepeñas.

El horno establecido en esta localidad mantuvo su vigencia durante un período documentado de unos setenta años. Creado en torno a 1545, una provisión de la Real Chancillería de Granada, emitida a petición del Concejo de Jaén, ordenaba el 22 de noviembre de 1613 al Concejo de Valdepeñas la demolición del horno (7) (Rodríguez Molina, 1982:109). La provisión ponía fin, así, a un largo período de quejas de la ciudad de Jaén referentes a esta vidriería y a los perjuicios ocasionados a los montes por su funcionamiento, y a los propios vecinos, debido a la fuerte subida del precio de la carga de leña desde que el horno comenzó a funcionar. Datos documentales del año 1555 afirman que *«por respeto de las nuevas poblaciones esta talada y arrasada la mayor parte de la sierra»* (8) y que el horno *«gasta mas leña que la mitad de la cibdad y su tierra pueden gastar en su distribución y la leña que gasta la cortan los vecinos de Valdepeñas de un año para otro»* (9).

Respecto a los precios se menciona el incremento de la cuantía de la carga de leña. En 1551 una carga valía tres o cuatro maravedís y en 1555, cuatro años mas tarde, su precio había subido a catorce o quince maravedís. Lo peor, a los ojos del caballero capitular cuya opinión se expresa, no era el citado incremento sino



que «los que tienen vecindades hacen estanco en ellas de la leña de las talas y cortes y lo llevan a vender al horno» (10). Esta última práctica amenazaba el abastecimiento de Jaén, cuya leña y carbón procedían de esta zona. Los precios de venta en ella habían subido desde medio real y veinticinco maravedís la carga de leña, en el año de establecimiento del horno, hasta dos reales y medio en 1555.

Tampoco el precio del vidrio satisfacía. Según el testimonio de Cristóbal Palomino, el vidrio fabricado en Valdepeñas valía el doble de lo que solía valer cualquier otro vidrio comercializado en Jaén, debido a que los fabricantes de otros centros vidrieros no lo enviaban a la ciudad a causa de la existencia y competencia del horno valdepeñero. Circunstancia aprovechada por este establecimiento para el encarecimiento de su precio a pesar de ser, a juicio siempre del caballero capitular, «muy malo» y el de fuera «muy bueno». Su opinión contrasta con la de otro caballero, D. Luis Guerrero, que afirma lo provechoso de la existencia del horno, porque era más barato y por los beneficios derivados para el patrimonio real, ya que sobre su producción pesaba la renta de la alcabala.

Las discusiones en torno al tema se mantienen debido a la división de opiniones de los diferentes caballeros capitulares. En 1558 se ordena su demoli-

ción, cuya necesidad se justifica con el ejemplo de los hornos de Alcalá la Real y Guadahortuna, establecimientos derribados por la destrucción de los montes, y se vuelve a insistir en la carestía del precio de la leña, que asciende a tres ducados.

Los debates en torno a los precios aparecen íntimamente unidos a los diferentes intentos de acabar con la actividad vidriera de Valdepeñas. La primera noticia al respecto es de 1555, fecha en la que el Ayuntamiento de Jaén sostiene un pleito con el vidriero Alonso Lucas, posiblemente desde el año anterior, cuya finalidad es la clausura y desaparición del horno. Noticias documentales indirectas nos hacen deducir que el pleito fue ganado por la Ciudad que, no obstante, autorizó su explotación al vidriero durante algún tiempo más, concretamente hasta enero de 1558, fecha en la que nuevamente se plantea la cuestión en las sesiones capitulares. Como en otras ocasiones, la falta de acuerdo de los caballeros *veinticuatro*s permite la prórroga, una característica constante en las relaciones entre el Ayuntamiento y los vidrieros, hasta mayo de 1558 en que se ordena su derribo. (11)

Derribado o no, el caso es que el horno siguió funcionando de forma ininterrumpida hasta la muerte de la viuda de Alonso Lucas hacia 1576, que lo regentó tras el fallecimiento de su marido, durante unos cuatro años más, lo que demuestra la inutilidad de las gestiones del ayuntamiento y la posible existencia de una provisión real autorizando la explotación del negocio. De hecho, el horno sigue ardiendo al año siguiente, dirigido por otro maestro. En 1581 vuelve a reactualizarse el tema, revisándose el contrato suscrito por Alonso Lucas muchos años antes (12). En 1587 el Ayuntamiento giennense sigue pleiteando con el arrendador del horno y ordena nuevamente su clausura por el perjuicio ocasionado a los montes (13). Demolido en la fecha citada, pocos meses después vuelve a ponerse en funcionamiento, lo que lógicamente origina la correspondiente denuncia por la nueva obra abierta sin licencia. Como puede deducirse, se trata de un problema de difícil solución, que se mantiene en los años siguientes, y del que son ilustrativos los datos comentados.

Las noticias documentales estudiadas permiten establecer unas notas características sobre el régimen de propiedad y de explotación del horno. En sus primeros momentos no aparece perfilado, con claridad, el tema de la propiedad. En todo caso lo que sí queda claro es que los vidrieros no aparecen como los propietarios sino en calidad de arrendadores del establecimiento. Aunque el horno de vidrio no figura entre los bienes de propios de la ciudad de Jaén, el hecho de que los pleitos acerca del tema solamente enfrenten, de forma directa, al Ayuntamiento y a los vidrieros, sin alusiones a un propietario, nos hace suponer que fuese el Cabildo giennense su titular, ya que en 1581 se ordena la revisión del contrato de arrendamiento, incluido entre sus escrituras públicas. Coincidiendo, sin embargo, con la emancipación de la villa, se ha podido documentar a dos propietarios distintos. En el año 1568 el horno era propiedad de Gómez Palomino (14), veinticuatro de Jaén, y en 1573 de D. Antonio de la Cueva (15), a quienes los vidrieros satisfacen una

renta por la explotación del horno. En estas fechas el establecimiento estaba localizado en el interior de la población y no en las afueras, ocupando una manzana completa como se desprende de la noticia de que sus instalaciones estuviesen limitadas por cuatro calles.

Dado que la actividad vidriera entrañaba un peligro para el entorno circundante, el establecimiento de los hornos debió hacer necesario un permiso especial, real o municipal, para la explotación de la manufactura. Así ocurrió en otros casos, entre los que citamos el caso de Guadahortuna, y así se comprende la insistencia en los plazos por parte del Ayuntamiento giennense. Alentados y atraídos por las exenciones fiscales que la repoblación conllevaba, vidrieros de Guadahortuna se trasladaron a Valdepeñas para explotar esta actividad en régimen de compañía y de contrato, como ha podido deducirse a lo largo del período estudiado, incrementándose su número tras el cierre de los hornos de esta población y de Alcalá.

En el año 1545 el horno es explotado de forma conjunta por Bartolomé González y Andrés de Robledo para los que también trabaja Juan de Espinosa. En 1555 son otros vidrieros los que lo explotan; Alonso Lucas y Diego Díaz, naturales de Cadalso, regentan conjuntamente el establecimiento si bien el primero se configura como el socio capitalista y Díaz como el ejecutor. La compañía comercial de ambos vidrieros se mantuvo durante muchos años, sólo interrumpida con la muerte de Díaz, aspecto que informa sobre una buena marcha del negocio así como sobre unas buenas relaciones entre ambos. Este régimen de compañía se basaba también en la alternancia en la titularidad del responsable del establecimiento, apareciendo uno u otro a lo largo del tiempo. No obstante es una muestra más de la medianía entre ambos la contratación de otros vidrieros. En 1559 Diego Díaz contrata los servicios de Antonio Gallego en calidad de oficial (16) y en 1560 es Alonso Lucas quien contrata en calidad de maestro a Hernando de Espinosa (17). Tras la muerte de Lucas y Díaz en 1572, el horno es regentado por María de Sosa, viuda de Lucas, quien contrata en calidad de maestro a Antonio Gallego, su antiguo oficial, hasta la marcha de éste a Granada por diferencias económicas con su patrona que se saldan con el consabido pleito. Desde 1575 es Juan López el nuevo maestro del horno de vidrio quien, además, tomará dos aprendices en abril y septiembre del mismo año (18). Por último, en 1610 trabajan en el horno otros dos vidrieros, Antonio Vas y Antonio Varela (19).

Un aspecto importante es la cuestión del aprendizaje y formación de futuros vidrieros puesto que, junto con la comercialización de las piezas, los artesanos formados en este horno y establecidos posteriormente en otros lugares difundirían sus características técnicas. Entre 1560 y 1575 se formaron en Valdepeñas un total de siete aprendices documentados que permanecieron en el horno entre dieciocho meses y cinco años, con una media de tres. A excepción de un muchacho procedente de Sevilla, el resto procede de las provincias de Madrid, Cuenca y

Guadalajara. Tres de los aprendices proceden de Cadalso, centro al que vuelven una vez completada su formación. Teniendo en cuenta la tradición vidriera de las provincias citadas no deja de tener importancia que el lugar elegido para el aprendizaje fuese Valdepeñas, lo que puede explicarse por vínculos de amistad y paisanaje.

Como en otros hornos vidrieros de la época, los materiales utilizados en la fabricación del vidrio tuvieron una gran importancia para el resultado final, por lo que haremos un pequeño comentario sobre los mismos. El elemento fundente utilizado en Valdepeñas fue la sosa, comúnmente denominada barrilla, llevada hasta el horno por arrieros de Baeza. La barrilla utilizada procedía de las localidades de Totana y Alhama de Murcia, comprada por quintales. Su precio en 1572 oscilaba entre 12 y 14 reales el quintal. Aunque resulta difícil precisar el gasto de este material, se aporta un dato del año citado, en el que se compran doscientos quintales que debían entregarse en el plazo de un año (20). Es indicativa otra compra realizada tres meses antes, de veinte quintales, y que puede dar idea del gasto mensual. La única exigencia a los arrieros en cuanto a la barrilla era *«que se pueda hacer vidrio bueno y claro sin piedras»*. Otra localidad, menos mencionada, es Cúllar, donde aún crece en estado silvestre una variedad de salsola, conocida vulgarmente con el nombre de sosa y que aclara su utilidad tradicional. Aunque fue cultivada con esta finalidad a todo lo largo del siglo XVIII, nadie la asocia ya al vidrio, como hemos tenido ocasión de comprobar.

Ninguna noticia se ha podido localizar sobre la procedencia de la sílice. Cabe suponer que se extraería en el término, bien mediante la explotación de algún yacimiento concreto o a través de la arena y guijarros transportados por los ríos y arroyos. En todo caso y dada su abundancia en la naturaleza, su aprovisionamiento no debió constituir ningún problema.

En cuanto al combustible, la leña, tampoco constituyó ningún problema agobiante para los vidrieros aunque sí para Jaén, como se ha expuesto en otro lugar de este estudio.

La comercialización de la producción no revistió tampoco ningún problema. Los vidrios eran transportados hasta sus centros consumidores por los sacadores, quienes, una vez vendido el producto, abonaban a los vidrieros el importe del mismo. El vidrio de Valdepeñas se comercializaba en la ciudad de Jaén y en parte de la provincia, donde alcanzó altos precios. Ubeda y Alcalá son otras ciudades de las que proceden los sacadores y que dan idea de su área de distribución. La ciudad de Granada se ofrece también como un excelente mercado al que va destinado el vidrio valdepeñero, incluso se registra la presencia de diferentes personajes y vidrieros procedentes de esta ciudad en el horno de Valdepeñas para satisfacer deudas. Guadix, otra importante ciudad, nos indica la difusión del producto en la zona de las altiplanicies granadinas, donde se configura como una cabecera de comarca, conectada con otras ciudades del interior como Baza y Huéscar. En 1574, el vidrio

valdepeñero llegaba también hasta la provincia de Almería, mediante sacadores de la localidad de María. También Málaga debió ofrecerse como un buen mercado puesto que son sacadores de Antequera los que venden en esta zona el vidrio. Córdoba y Sevilla aparecen también como ciudades deudoras del horno de vidrio. Fuera de Andalucía, el vidrio valdepeñero también se difunde como demuestra la presencia de sacadores de Higuera de las Dueñas (Ávila), de Las Rozas y de la propia Cadalso, de donde procedía la mayor parte de los maestros y oficiales que trabajaron en Valdepeñas. Fuera de las fronteras españolas no se ha podido documentar, de forma directa, la venta de vidrio pero sí la venta de crisoles. En 1561, Alonso Lucas concertaba con un arriero el transporte de seis crisoles para vidrio desde Sevilla a Lisboa, donde debían ser entregados a Gil Fernández, vecino de esa ciudad (21).

La producción vidriera de Valdepeñas se caracteriza, a lo largo del período estudiado, por su íntima conexión y dependencia de Cadalso, aspecto que puede reafirmarse no sólo por la procedencia de los maestros y oficiales sino también por sus características técnicas, a la luz de la documentación notarial.

Cadalso fue un importante centro vidriero del área central meseteña cuyas piezas fueron muy alabadas en su época, tanto por su calidad como por su colorido, como evidencia que formaran parte de los ajuares reales y nobiliarios. Aunque en diferentes publicaciones se viene afirmando que hasta el siglo XVII no se consolida su producción, lo cierto es que los vidrios de Cadalso aparecen mencionados por el Arcipreste de Talavera a comienzos del siglo XV como cosa corriente en la época. También se refiere a ellos Lucio Marineo Sículo, en los primeros años del siglo siguiente, cuando tras elogiar los vidrios producidos en Barcelona afirma que *«también se hace en muchos lugares de Castilla a los cuales tiene ventaja Cadalso, en donde se provee casi todo el reino»*. En esta localidad madrileña, se fabricaba un vidrio ordinario, de carácter utilitario, con su característico tono verde. Junto a esta producción de vidrio corriente destacó la fabricación de un vidrio refinado, transparente e incoloro, con adornos de colores, al que habría que unir el vidrio blanco, posiblemente a imitación del vidrio de filigrana veneciano.

Es muy posible que, ya desde comienzos del siglo XVI, los oficiales superasen en cuanto a número las posibilidades de su mercado, lo que explicaría su desplazamiento familiar y laboral hasta los reinos de Granada y Jaén. Una vez establecidos en tierras andaluzas, mantuvieron las características de la producción de Cadalso que se reafirmó en Valdepeñas de Jaén con una importante producción de la que no se ha podido encontrar ninguna pieza catalogada. No obstante, sí pueden establecerse unas pautas características deducibles de los inventarios de piezas, los contratos de trabajo y las listas de precios.

En principio, hay que constatar la elaboración de dos tipos de piezas en cuanto a calidad y uso; piezas de uso ordinario y funcional, utilizadas como recipientes de líquidos de diferentes medidas y cuyo precio da idea de una calidad y

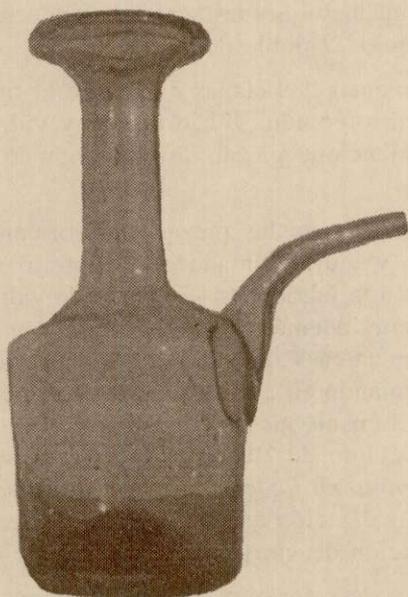
acabado más basto. Junto a este vidrio corriente, hay que destacar la producción de un vidrio de más calidad y de más alto precio, el doble del anterior.

De la misma forma se han podido documentar dos etapas en cuanto al tipo de piezas fabricadas. Hasta 1560 se fabrica vidrio común, vidrio blanco y vidrio enrejado. La lista de precios de Diego Díaz menciona piezas de color blanco y piezas enrejadas.

Desde 1560 y hasta 1572 se fabrica, además de las piezas anteriormente mencionadas, vidrio dorado, vidrio esmaltado y vidrio pintado. Un contrato de 1561 obligaba al vidriero Hernando de Espinosa a la fabricación de piezas de vidrio doradas, al que debía proporcionársele el esmalte, además de la herramienta y el vidrio. De igual manera es sintomático la presencia en Valdepeñas de un pintor de vidrio, documentado en 1572, maese Juan, trabajando en el citado horno de Lucas hasta su fallecimiento, al año siguiente (22). Del mismo modo, conocemos por uno de los testamentos de Alonso Lucas que el Cabildo de Valdepeñas le adeudaba ciento sesenta y un reales «*de la obra que se pinto en las casas de cabildo*», una referencia ambigua que nos hace pensar en la realización de una posible vidriera, aunque no se ha podido documentar la fabricación de vidrio plano.

La tipología de las piezas fabricadas no parece ser muy amplia, al menos a la luz de los documentos. La tarifa de precios de Diego Díaz incluye copas, orinales, redomas, limetas y jarras de diferentes colores y decoración en 1560, a los que habría que unir botes, jarras, garrafas y «*otros vidrios*» en 1610. El citado contrato de Hernando de Espinosa especificaba también la obligación de fabricar «*piezas de pie abierto cinchadas y brinquiños y no otras*» además de las mencionadas piezas doradas.

Antes de terminar este apartado dedicado al horno de Valdepeñas queremos llamar la atención sobre la posible relación de los vidrieros Diego Díaz y Hernando de Espinosa con el horno establecido en El Quejigal, a instancias de Felipe II. Con motivo de la construcción del monasterio de El Escorial se estableció un horno de vidrio en un lugar denominado El Quejigal, a mediados del siglo XVI, con el fin de que fabricase vidrios de color para el monasterio y otras iglesias españolas. El resultado de tan ambicioso proyecto fue mucho menor de lo esperado y sólo se elaboraron piezas para el servicio del monasterio. Al frente del establecimiento estaba Francisco Espinosa ayudado por Hernando de Espinosa y Diego Díaz y después por Galcerán y otros vidrieros catalanes hasta su muerte, con posterioridad a 1571 (Rico Sinobas, 1873). Como puede observarse, los nombres de dos vidrieros coinciden con los vidrieros del horno valdepeñero, lo que puede interpretarse como simple coincidencia o como un dato a tener en cuenta. Ante la falta de un dato documental que los ligue directa o indirectamente a El Quejigal sólo señalaremos lo siguiente. Diego Díaz aparece ligado a Valdepeñas hasta 1561, desapareciendo hasta 1568, año en que vuelve a aparecer su nombre en los protocolos notariales. Tal desaparición, que puede justificarse por su estancia en otro lugar,



coincide con el periodo durante el cual Alonso Lucas aparece como administrador y maestro del horno en solitario. Hernando de Espinosa aparece asimismo en la documentación de los protocolos notariales entre 1560 y mayo de 1561; había sido contratado por Alonso Lucas en Sevilla y en el contrato suscrito con este vidriero se establecía como una cláusula su libertad para abandonar el horno en cualquier momento, cosa que hace en mayo de 1561. Nunca más se documenta su presencia en Valdepeñas. El traslado al horno de El Quejigal está dentro de lo posible, dada la coincidencia de las fechas y los nombres pero es algo que, por el momento, no podemos afirmar ni negar.

Sin referencias históricas de esta actividad en el siglo XVII en Jaén, salvo en el caso de Valdepeñas, el trabajo del vidrio

conocerá en el siglo XVIII un desplazamiento geográfico hacia el área centro-oriental de la provincia, donde se crearán nuevos centros de fabricación de este artículo. Cabra de Santo Cristo, Bélmez de la Moraleda, Arroyo Molinos y Pozo Alcón serán las poblaciones elegidas para instalar hornos en sus inmediaciones, tendiéndose así un puente con la vidriería de Castril, aún en explotación.

No me ha sido posible establecer, por el momento, en qué fechas comienzan a funcionar las fábricas de Cabra y Bélmez pero sí delimitar un período de tiempo durante el cual estuvieron activas, sujetas a un mercado fluctuante y a una comercialización indirecta del producto, hecho que debió influir decisivamente en el cierre de estas fábricas, cuando comenzaron a decaer ante la seria competencia de centros vidrieros más importantes, españoles y extranjeros, y ante la publicación de diferentes órdenes reales que tendían a mantener y repoblar los bosques de todo el reino.

El establecimiento de las fábricas citadas, cercanas entre sí, debe relacionarse con unas condiciones ecológicas muy ventajosas, relacionadas con la existencia de nutridos bosques de pinos carrascos, cuya leña era utilizada como combustible. Igual ocurre en el caso de Arroyo Molinos y en Pozo Alcón, con una envidiable sierra que quedó talada en el primer caso en el siglo pasado, e integrada por una gama de especies muy variadas. Al margen de las condiciones físicas y ecológicas que favorecieron la provisión de materia prima, las tres fábricas se ubicaron en zonas atravesadas por redes de comunicación importantes. El camino de herradura

que comunicaba Murcia y Almería con Jaén se introducía a través de Pozo Alcón, desde la vecina Castril, pasillo natural en la Subbética, y seguía por las poblaciones de Hinojares, Arroyo Molinos y Huesa. De Pozo Alcón también partía el camino de la arriería de Levante que, bordeando las sierras de Cabra y Mágina llegaba hasta Jódar, Jimena, Mancha Real y Jaén, según refiere Madoz. Del mismo modo Pozo Alcón estaba conectada con Baza y las altiplanicies granadinas. De Cabra partían diferentes caminos; el que conectaba, vía Jódar, con Jaén y Baeza, el que se dirigía a Guadix y el que, a través de Guadahortuna, se dirigía hacia la ciudad de Granada. Mas peculiar es el caso de la fábrica de Bélmez, donde la *venta del Vidrio*, citada en los itinerarios del XIX como referencia, estaba situada en una encrucijada de caminos que conducían hacia Cabra, Huelma y Jódar.

Antes de extendernos sobre los establecimientos vidrieros citados, creemos necesario clarificar la presunta identificación de otros dos centros, citados por Madoz, y repetidos en otras publicaciones. En su *Diccionario*, Madoz hace referencia a las localidades de Bailén y La Carolina. De Bailén comenta que tenía *nueve fabricas de vidriado basto* (Madoz 1988: 50); en realidad alude a nueve fábricas de cerámica vidriada, artesanía distintiva de esta población. En el caso de La Carolina, citado por Alice Wilson Frothingham, como centro productor de material vítreo en general, podemos corroborar la afirmación de la citada investigadora ya que, en 1799, fue creada una fábrica de albayalde, ácido sulfúrico, vitriolo y minio por el químico D. Maximiliano Josep Brisseau que tuvo como uno de sus principales clientes a la Real Fábrica de cristales de La Granja a la que abastecía de minio y óxido de plomo (Lázaro Damas, 1988: 64).

La fábrica de *Cabra de Santo Cristo* nos es conocida gracias a un pleito sostenido, en el año 1752, entre el propietario y el administrador del establecimiento. La fábrica estaba localizada en las faldas del cerro del Chantre, nombre con el que era conocida. Sin que pueda precisarse su fecha de apertura, sí se ha podido delimitar un período de, al menos, sesenta y siete años de actividad, entre 1720 y 1787; en 1752 su propietario era un vecino de Baeza, D. Andrés Florencio de la Fontezilla y Rozas, militar de profesión, y propietario de terreno en la zona así como en el lugar de su residencia. La fábrica del Chantre constaba de un conjunto de doce casas, dedicadas siete de ellas para morada de los operarios y el resto para las dependencias propias del establecimiento. En una de ellas se localizaba la fábrica propiamente dicha, que constaba de dos hornos, mientras que el resto estaban ocupadas por el almacén, un molino de dos piedras para moler la barrilla y un pajar, todas ellas independientes (23).

El Catastro denomina a la fábrica como «*orno de vidrio y agua fuerte*» por lo que cabe suponer una obtención de este producto destinado al consumo en el propio horno y a la comercialización, nota común a otras épocas. En cuanto a la producción de vidrio es oscilante, entre mil y dos mil docenas de piezas mensuales, con un consumo anual de barrilla de quinientos quintales. Se ignora el tipo de piezas que se realizaron en Cabra ya que, en el cuaderno de cuentas del adminis-

trador de la fábrica, no se detallan. Se alude, eso sí, a vidrio menudo, vidrio recio bufado, garraiones y frasería en general. El volumen de su producción es muy semejante al de Bélmez y al de otras fábricas de la época, si se tiene en cuenta que, en 1692, un centro como Cadalso y San Martín de Valdeiglesias, en conjunto, fabricaban unas veinte mil docenas de piezas anuales.

Por lo que respecta a los materiales utilizados en la fabricación del vidrio, no se ha podido precisar la procedencia de la arena si bien cabe suponer que se obtendría en las inmediaciones, de forma gratuita, puesto que no aparecen pagos referentes a su compra. La barrilla se importaba desde Cúllar y Albox, lugares mencionados además de Quesada. En cuanto a la leña era transportada hasta la fábrica por un leñador, posiblemente desde los montes cercanos; no existen pagos por la compra de este combustible aunque sí por su transporte.

La producción se comercializaba de forma indirecta a través de los sacadores o individuos dedicados a la compra de las piezas a la fábrica que, posteriormente, las comercializaban vecinos de Cabra y forasteros, y también al por menor. La fábrica trabaja también por encargo, de dos maneras, realizando determinadas piezas con materiales propios y otras con materia suministrada por los clientes.

No se conoce tampoco el área de distribución de la producción de esta fábrica pero sí los nombres de algunos lugares que se presentan como clientes. Posiblemente la provincia de Jaén y zonas limítrofes. Como lugares concretos aparece mencionada la villa de María, un pueblo almeriense famoso por su producción de vidrio, en decadencia en esta época.

En la fecha mencionada trabajaban en la fábrica nueve operarios. Un administrador, un velador, un maestro, cuatro oficiales, un tomador y un leñador. Especialmente vinculados a ella aparecen tres vidrieros, apellidados de igual manera, cuyo grado de parentesco no se ha podido establecer, Juan, José y Pedro Trigueros, emparentados familiarmente con los trabajadores de la fábrica de Bélmez. La familia Trigueros está presente en ambos municipios mediante dos generaciones de artesanos. Vinculado a Cabra aparece Juan Trigueros considerado como *«el mejor oficial de estas andaluzias para la echura de todo vidrio especialmente para el recio»* y *«de tanta inteligencia que no se ha podido encontrar otro con correspondiente pericia»*, opinión de sus compañeros y de los sacadores que comercializaban las piezas que, sin duda, debían conocer el vidrio realizado en otros centros vidrieros. Con treinta y cinco años en 1751, según su declaración para la Unica Contribución, aparece vinculado también con Castril de la Peña, donde se formaría y adquiriría la singular habilidad que lo distinguía como maestro y por la cual bien podían perdonársele otros rasgos negativos de índole personal, según manifiestan los testigos del proceso anteriormente mencionado, hecho muy concluyente.

Por último, la tipología de las piezas posiblemente deba vincularse a este último centro mencionado, en cuanto a formas y colorido, muy común a toda esta

zona de Andalucía Oriental, pero ante la falta de materiales y descripciones más exactas no puede establecerse ninguna otra hipótesis.

La fábrica de Cabra fue explotada, con posterioridad, en 1775 por los García de Sevilla (González Barberán, 1990: 178), otra familia dedicada al trabajo del vidrio en Castril y en Arroyo Molinos. Naturales y vecinos de la villa de Cabra de Santo Cristo, la documentación manejada permite suponer el arranque de esta actividad con Pedro García Sevilla, nacido en torno a 1717. Los pocos datos localizados y referentes a su persona le muestran casado con María Manuela Baldivia, y padre de cinco hijos, tres de ellos varones. En 1751 aparece en calidad de oficial en la fábrica de Cabra, con un sueldo diario de medio ducado. Ignoramos si Pedro García emigró hacia Castril tras el pleito sostenido en 1752 por el propietario de la fábrica y el administrador, ya que el horno no funcionó a lo largo del proceso, pero nos inclinamos a pensar que no, ya que en noviembre de 1752 sigue en la villa como demuestra su declaración para la Unica Contribución. De hecho, González Barberán sigue documentando a los miembros de esta familia en Cabra en 1775. Aparte de ello, es muy posible que García Sevilla ocupase la vacante del administrador de la fábrica puesto que era el único de los vidrieros que sabía leer y escribir y estaba capacitado, por lo tanto, para llevar la contabilidad del establecimiento. Así podría comprenderse que, con posterioridad, sea el responsable del negocio. De hecho sus hijos le siguen en el oficio puesto que esa es la vinculación familiar que posiblemente le unió con Francisco Sevilla, vidriero fundador de la fábrica de Arroyo Molinos. Relacionado con los anteriores, en razón de sus apellidos, estaría Matías García Sevilla, hermano de Pedro, quien en 1752 tiene a su cargo la explotación de la fábrica de Castril (González Barberán, 1990: 170).

La fábrica de la aldea de *Bélmez* era propiedad de la ciudad de Granada, bajo cuya jurisdicción quedaba la localidad. Fue explotada de forma particular a través de oportunos arrendamientos y su período de funcionamiento comprende el siglo XVIII y, aproximadamente, el primer tercio del XIX si se acepta el testimonio de Madoz de su existencia hasta pocos años antes de 1840. En 1761 cuenta con un total de nueve operarios trabajando en ella; tres maestros vidrieros, dos oficiales, un aprendiz, un velador, un tomador y el leñador. Su producción es de vidrio *basto* y se estimaba en setenta docenas diarias de piezas de vidrio de todo tipo, mil seiscientos ochenta mensuales y veinte mil ciento sesenta anuales.

Desde el año anterior era explotada en arrendamiento por D. Francisco Rodríguez y su producción se ligaba con la familia Trigueros, relacionada con los vidrieros de Cabra. Los tres maestros que aparecen en ella son Juan Trigueros Melero, Felipe Sánchez y Joaquín Gallego, los oficiales son Asensio del Peral y Miguel Díaz y el aprendiz, Bartolomé Trigueros; un tomador, Juan Trigueros, y como velador, Juan de Mendoza. El sueldo correspondiente a los mismos era el de seis reales diarios para los maestros, cinco para los oficiales, tres y medio para el aprendiz y cuatro para el velador y el tomador. El horno permanecía en funciona-

miento a todo lo largo del año, salvo en las fechas de reconstrucción del mismo, cosa que ocurría cada dos o tres años a lo sumo.

La localización de este horno aparece aún en algunos mapas topográficos, gracias a los cuales puede precisarse su ubicación a orillas del río Jandulilla, a unos tres kms de Bélmez, y donde aún se apreciaban hace algunos años los posibles restos del edificio.

Nuestros datos sobre esta fábrica son muy exigüos desconociéndose el tipo de piezas que fabricaba. Hay que pensar en una producción similar, de carácter utilitario, a la de otras fábricas contemporáneas. En una colección particular hemos tenido ocasión de ver una vinagrera sin asas, en un tono verde muy claro, adquirida en el comercio y procedente, según su vendedor, de esta zona.

La creación de la fábrica de vidrio en la cortijada de *Arroyo Molinos*, jurisdicción de Hinojares, se produce en 1781.

Según el *Diccionario* de Tomás Lopez, el establecimiento se debió a la iniciativa de Francisco Sevilla, natural de la villa de Cabra de Santo Cristo (Jaén) *my diestro maestro en esta facultad* (24).

En Arroyo Molinos se fabricaban *todo genero de vidrios* siendo calificados por el informante de *excelentes*. El establecimiento aún funcionaba en 1842 si nos atenemos al testimonio de Madoz (Madoz, 1842: 42) quien también aporta el dato sobre la tonalidad verde de las piezas fabricadas, lo que indica que se trataba de vidrio ordinario.

Cerrada en 1860, la fábrica contó con cuatro talleres (González Barberán 1990: 177), dato que hace suponer la prosperidad de la misma. En la actualidad, la aldea de Arroyo Molinos está abandonada, no así sus campos y huertas cultivados por vecinos de la aldea de Ceal y de la población de Huesa. No obstante, el abandono y la ruina es total permaneciendo únicamente en pie y completos los hornos domésticos de pan, cuya tipología arquitectónica presta un singular encanto a la aldea. Nada pudimos encontrar, sin embargo, de la antigua fábrica.

En la vecina Hinojares se ha podido localizar una pieza procedente, según sus dueños, de esta antigua fábrica y que recibieron entre los enseres de una herencia. Se trata de una garrafa, con el tono verde habitual.

Aunque no existen referencias históricas ni documentales, debió existir otra fábrica de vidrio en el término municipal de *Pozo Alcón*. Nuestra afirmación se basa en la existencia de dos topónimos, localizados en un mismo lugar y relacionados con la actividad vidriera.

El arroyo del Vidrio es un pequeño afluente del río Guadalentín, de cauce angosto y quebrado, rodeado de un bosque de pinos. Atravesado por el camino del Molinillo, otro topónimo, *el hornico*, lo vincula de forma especial con esta actividad. Nada queda sino la referencia puesto que este lugar está ocupado por una casa

forestal y por las dependencias de una escuela taller y un jardín botánico que mantiene el nombre del *hornico*. Nadie recuerda, ni los más ancianos, las razones de tal denominación aunque por su permanencia el horno debió arder en unas fechas ligadas a la explotación de la fábrica de Arroyo Molinos.

No podríamos dar por finalizado este estudio sin una referencia al desarrollo de esta actividad, en las fechas citadas, en Andalucía para una mejor comprensión y valoración de esta manufactura en Jaén. Son muy pocas las fábricas que funcionan a lo largo de los siglos XVIII y XIX. En la provincia de Almería sigue siendo la pequeña población de María la que acapara toda la producción, con tres hornos abiertos en la segunda mitad del siglo XVIII, que se reducen a dos a mediados del siglo siguiente, dedicados a la elaboración de agua regia (González Peña, 1984:99), mezcla de ácido nítrico y ácido clorhídrico que sirve para disolver el oro y el platino. La ribera del río Almanzora debió contar con una producción menor en las localidades de Purchena, Serón y Tíjola. La información sobre las mismas procede de Rico Sínobas que menciona su producción de vidrio hueco y plano y su desaparición a mediados del siglo XIX ante la competencia de Cartagena (González Peña, 1984:100). En Córdoba sólo consta un horno de vidrio, en funcionamiento en el año 1771 (González Peña, 1984:97). En Cádiz, la isla de León o San Fernando contó con una fábrica de cristales explotada con maestros franceses, que cerró hacia 1844 ante el alto gasto por el transporte de combustible (González Peña, 1984:97).

En Granada domina, como centro productor, Castril donde a lo largo del siglo XVIII y XIX funciona un solo horno. El Catastro de Ensenada aporta una imagen suficientemente clara de este horno que se configura como un establecimiento semejante a los de Cabra y Bélmez, en cuanto a su envergadura y volumen de producción, puesto que el beneficio anual de la industria se estimaba en cinco mil reales. Al frente del establecimiento aparece un maestro vidriero y su nómina de trabajadores se completa con cuatro oficiales, un molinero y un hornero (Garzón Pareja, 1974:140). Según Madoz, parte de su producción estaba destinada a la exportación. Castril debió anular la producción del Pinar de la Vidriería, otro establecimiento a medio camino entre Huéscar y la Puebla de Don Fadrique, en activo en el siglo XVII pero totalmente clausurado en la época que nos ocupa. Granada capital tiene en 1752 un vidriero avecindado en el barrio del Sagrario (Cortes Peña, 1986:268), si bien no ha sido posible establecer si fabricaba vidrio o era un simple vendedor.

Como puntualización final queremos subrayar la interdependencia existente entre las fábricas giennenses y la fábrica de Castril durante los siglos XVIII y XIX, interdependencia derivada de la movilidad de los maestros vidrieros que trabajaron en ellas, y que debió dar lugar, en consecuencia, a una producción muy similar en cuanto a formas y decoración.

Existen muchas piezas, de procedencia desconocida, aunque andaluza que

aguardan el esclarecimiento de sus orígenes y fabricación en los fondos de diferentes museos españoles y extranjeros; sin caer en el error de pretender relacionarlas con los centros dados a conocer en este trabajo, nos queda sin embargo la esperanza de que, entre ellas, pueda conservarse alguna que proceda de los centros giennenses y que pueda ser objeto de un estudio correcto, sólo así podría valorarse en profundidad la calidad técnica de su producción y constatar los datos documentales aportados en este estudio.

Notas

- (1) Archivo Municipal de Jaén (A.M.J.) Leg^o 6, Tasa de precios, mercaderías y jornales del año 1627.
- (2) A.M.J. Acta Capitular de 1558, sesión de 28 de enero.
- (3) Las noticias referentes a este establecimiento vidriero proceden de las actas capitulares de Jaén. Al parecer no se conoce ninguna referencia al tema en el Archivo Municipal de Alcalá la Real, según nos indicaba D^a Carmen Juan Lovera a quien agradecemos su gentileza.
- (4) Protocolo de Hernando de Baeza. f^o 66 y 67.
- (5) Archivo Histórico Provincial de Jaén (A.H.P.J.) Leg^o 10.530. f^o 25.
- (6) A.M.J. Acta Capitular de 28 de febrero de 1555.
- (7) A pesar de esta documentación, nos queda la duda de si el horno fue efectivamente demolido ya que Alice Wilson Frothinghan menciona su existencia en 1627.
- (8) A.M.J. Acta Capitular de 28 de febrero de 1555. Opinión de D. Pedro de Arquellada.
- (9) A.M.J. Acta Capitular de 28 de febrero de 1555. Opinión de Cristóbal Palomino.
- (10) A.M.J. Acta Capitular de 28 de febrero de 1555.
- (11) A.M.J. Acta Capitular de 1558, sesión de 2 de mayo.
- (12) A.M.J. Acta Capitular de 2 de febrero de 1581.
- (13) A.M.J. leg^o 3, Ordenes a los caballeros capitulares.
- (14) A.H.P.J. leg^o 10.541, f^o 117.
- (15) A.H.P.J. leg^o 10.543, f^o 773 y ss.
- (16) A.H.P.J. leg^o 10.536, f^o 133-134v
- (17) A.H.P.J. leg^o 10.537, f^o 150 y ss.
- (18) Protocolo de Hernando de Baeza.

- (19) A.H.P.J. leg^o 10.629, f^o 107.
- (20) A.H.P.J. leg^o 10.543, f^o 549 y ss.
- (21) A.H.P.J. leg^o 10.537, f^o 155-156.
- (22) A.H.P.J. leg^o 10.543, f^o 446.
- (23) A.H.P.J. Catastro de Ensenada. Libro 7657.
- (24) López Tomás: *Diccionario Geográfico de España*. Biblioteca Nacional. Manuscrito 7301. f^o 361.

Bibliografía

- Arié, R.: *España musulmana*. Labor. Barcelona, 1984.
- Carriazo Arroquia, J.: *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*. Espasa-Calpe. Madrid, 1940.
- Cortés Peña L.: *Historia de Granada. Epoca Moderna. siglos XVI, XVII y XVIII*. Tomo III. Edit. Don Quijote. Granada, 1986.
- García Valenzuela, H.: *Indices de los libros de Cabildo del Archivo Municipal de Granada 1497-1518*. Universidad de Granada. Granada, 1988.
- Garzón Pareja, M.: «Hernando de Zafra, cortesano y hombre de empresa de los Reyes Católicos». *Cuadernos de Estudios Medievales*. Granada, 1974. Núm. II y III.
- González Barberán, M.: «Resumen histórico sobre la vidriera de Castril». En *Castril, testimonio*. Castril, 1990.
- González Peña, M^a L.: *Vidrios españoles*. Editora Nacional. Madrid, 1984.
- Lázaro Damas M^a S.: «La fábrica de loza fina de La Carolina» En *Carlos III y las Nuevas Poblaciones* (M. Avilés, G. Sena, coords.). Universidad de Córdoba, Seminario de Estudios Carolinenses y otros. Córdoba, 1988. Tomo I. pags. 63-78.
- Madoz P.: *Diccionario Geográfico Estadístico Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Jaén. Edic. Ambito. Valladolid, 1988.
- Peinado Santaella, R.: *La repoblación de los Montes Orientales*. Universidad de Granada. Granada, 1990.
- Porrás Arboleda, P.: *Ordenanzas de la muy noble, famosa y muy leal cibdad de Jaen, guarda y defendimiento de los reinos de Castilla*. Universidad de Granada, Ayuntamiento de Jaén. Granada, 1993.
- Rico y Sinobas, M.: *Del vidrio y sus artífices en España*. Madrid, 1873.
- Rodríguez García, J.: *Vidrio de los siglos XV, XVI y XVII*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1989.

Vidrio de los siglos XVIII y XIX. Planeta-Agostini. Barcelona, 1989.

Rodríguez Molina, J.: *Colección Diplomática del Archivo Municipal de Jaén. siglos XIV y XV* (J. Rodríguez Molina, coord.). Ayuntamiento de Jaén. Jaén, 1985.

La ciudad de Jaén. Inventarios de sus documentos. Diputación Provincial. Jaén, 1982.

Ruiz Alcón, M^a T.: «Vidrio y cristal» en *Historia de las artes aplicadas e industriales* (A. Bonet Correa, coord.). Cátedra. Madrid, 1982.

Sborgi, F.: «El vidrio y su elaboración» *Las técnicas artísticas* (C. Maltese, coord.). Cátedra. Madrid, 1980.

Seco de Lucena, L.: *Documentos arábigo-granadinos.* Instituto de Estudios Islámicos. Madrid, 1961.

OFICIOS TRADICIONALES DE LAS SIERRAS DE SEGURA: PEGUEROS Y MEREROS

Alejandro F. IDAÑEZ AGUILAR

En memoria de los pegueros muertos y de tantas familias que han sufrido en sus carnes los rigores y penosidades del monte y del duro trabajo del alquitrán, la pez y la miera.

El campo de los trabajos forestales tradicionales es uno de los más desconocidos en nuestro país, y esta simple razón constituye motivo suficiente para prestarle la atención que sin duda merece. Las actividades relacionadas con algunos de los aprovechamientos de la madera, se han realizado por los protagonistas de una serie de oficios clásicos que tienen o han tenido vida en algunas de las zonas boscosas hispanas, y en concreto en el extenso macizo montañoso de las Sierras de Segura, que se reparten en una franja que comprende amplias superficies de las provincias de Jaén y Albacete. Un territorio de altas montañas y estrechos valles con una clara vocación forestal, donde la explotación y comercio de la madera fue siempre su principal fuente de ingresos, alrededor de la cual ha ejercido sus actividades la población en una serie de tareas que supone todo un espectro de cometidos y cierran un verdadero círculo que se mueve en torno al árbol. Resulta obvio decir que en nuestros días algunos de aquellos oficios han desaparecido y son por tanto pura historia ya, mientras que otros mantienen plena actualidad o han evolucionado asimilando nuevos métodos y medios, a tenor con los tiempos modernos.

En la elaboración de este estudio, se ha tenido en cuenta el carácter inseparable que nos muestran las dos vías o caras de la investigación: la etnográfica y la lingüística. Dos aspectos que se complementan mutuamente y son por tanto esenciales para poder determinar en toda su amplitud el contenido, técnicas y terminología específica de las actividades y características de estos antiguos oficios.

El método seguido ha sido la elaboración y realización de encuestas a los expertos, para cada una de las cuales hubo que visitar en su lugar de residencia a los individuos seleccionados a fin de hacer las entrevistas necesarias, debiendo, en ocasiones, volver a estudiar los datos proporcionados por el interesado, contrastando y fijando las informaciones obtenidas, ya que las fuentes sobre estas actividades son prácticamente inexistentes o muy limitadas y sus conocimientos escasos. Den-

tro del campo investigador se han relacionado solamente los informantes más importantes, con independencia de otros que han intervenido solamente en aspectos parciales de las materias estudiadas y cuyos nombres no se incluyen para evitar omisiones involuntarias.

La recogida de datos se ha llevado a cabo en todos los pueblos de alta montaña de la zona y algunas de sus aldeas, en los lugares donde habitualmente viven los informantes, y los resultados de las encuestas nos han proporcionado unos materiales de un valioso contenido etnográfico. Hay que significar por tanto la primacía que en la elaboración del trabajo han tenido los datos orales facilitados por las personas entrevistadas, ante la notable falta de documentación sobre esta materia, que raramente algún autor ha recogido de forma parcial y cuya reseña aparece en la bibliografía utilizada. No obstante, hay que hacer notar la ausencia de trabajos de campo sobre este tipo de actividades, lo que ha supuesto en nuestro país la pérdida de materiales léxicos de gran interés, a causa de la desaparición de bastantes trabajos artesanos, tareas y oficios normales en otros tiempos, cuyos contenidos son ya en muchos casos irrecuperables.

El fin perseguido con este estudio ha sido el de recoger un aspecto importante de la vida de la población serranosegureña muy relacionado con su entorno, para dejar constancia de la existencia y avatares de algo que forma parte del patrimonio cultural de la comunidad en que han tenido realidad. Los trabajos que aquí se describen han dejado de existir después de haber pervivido hasta la década de los años cincuenta o sesenta de nuestro siglo, extinguiéndose de este modo una industria artesana de carácter histórico y primitivo que difícilmente volverá a revivir. Los entrevistados con motivo de este trabajo, son por consiguiente los últimos protagonistas de esta actividad milenaria, y, en consecuencia, los únicos informantes que pueden narrarnos los avatares, condiciones, técnicas y pormenores de este oficio.

El medio físico: territorio y bosque

El territorio

Las Sierras de Segura —Oróspeda para los griegos, *Saltus Tugiensis* para los romanos o *Castrum Altum*, Altamira y otras denominaciones—, constituyen por sí mismas un enorme macizo montañoso de gran extensión situado en las sierras Prebéticas, que discurren en dirección SO-NE y forman un cordón que enlaza los sistemas Ibérico, Bético y de la Sierra Morena. Desde una perspectiva puramente geográfica y en un sentido amplio, abarca una veintena de municipios de las actuales provincias de Albacete y Jaén, extendiéndose desde Riopar en la Sierra de Alcaraz albaceteña hasta la Sierra de Quesada jaenera, comprendiendo en su territorio otros sistemas orográficos menores tales como las Sierras de Cazorla o del Pozo por el oeste, o Calar del Mundo, Sierra de Taibilla y otras varias como Calderón, Ardal, de las Cabras o Juan Quiles por el saliente, en tierras ya de la provincia de Albacete.

La superficie presenta gran parte del territorio ocupado por bosques y pastizales, con sierras y montes de cierta altitud, muchos de los cuales se aproximan a los 2.000 metros de altura, que se reparten por todas las zonas desde la Sierra del Pozo y Quesada del poniente hasta las de Yeste y Alcaraz por el este, cubriendo el elevado relieve todo el centro de la comarca segureña de fuertes pendientes y estrechos valles, así como de altas cumbres distribuidas por el extenso territorio, entre los que sobresalen de poniente a levante, entre otros, el pico Cabañas (2.036 m.), Banderillas (1.989), Palomas (1.964), Almorchón (1.915), Mariasnal (1.825), el Yelmo (1.809), Argel (1.694), Sierra de las Cabras (2.081) o la de Taibilla con alturas de 1.815 m. y otros muchos.

Este territorio, con una superficie de unos 3.400 kilómetros cuadrados, está ocupado en más del 60 por ciento por montes con predominio de los pinares, y es cabecera y al propio tiempo divisoria de las aguas fluviales de todo el sur hispano, y mientras algunos de sus ríos desembocan en la vertiente atlántica, otros lo hacen en la mediterránea. Todo el conjunto orográfico puede definirse como una zona típica de alta montaña, constituyendo una comunidad económica, etnográfica y cultural de rasgos propios, que se diferencia claramente de los pueblos circundantes.

El bosque

De la dura orografía y extraordinaria riqueza de los bosques segureños nos dan testimonio multitud de autores de todas las épocas, desde los griegos y romanos que ya explotaron los recursos mineros de la región, hasta los geógrafos árabes.

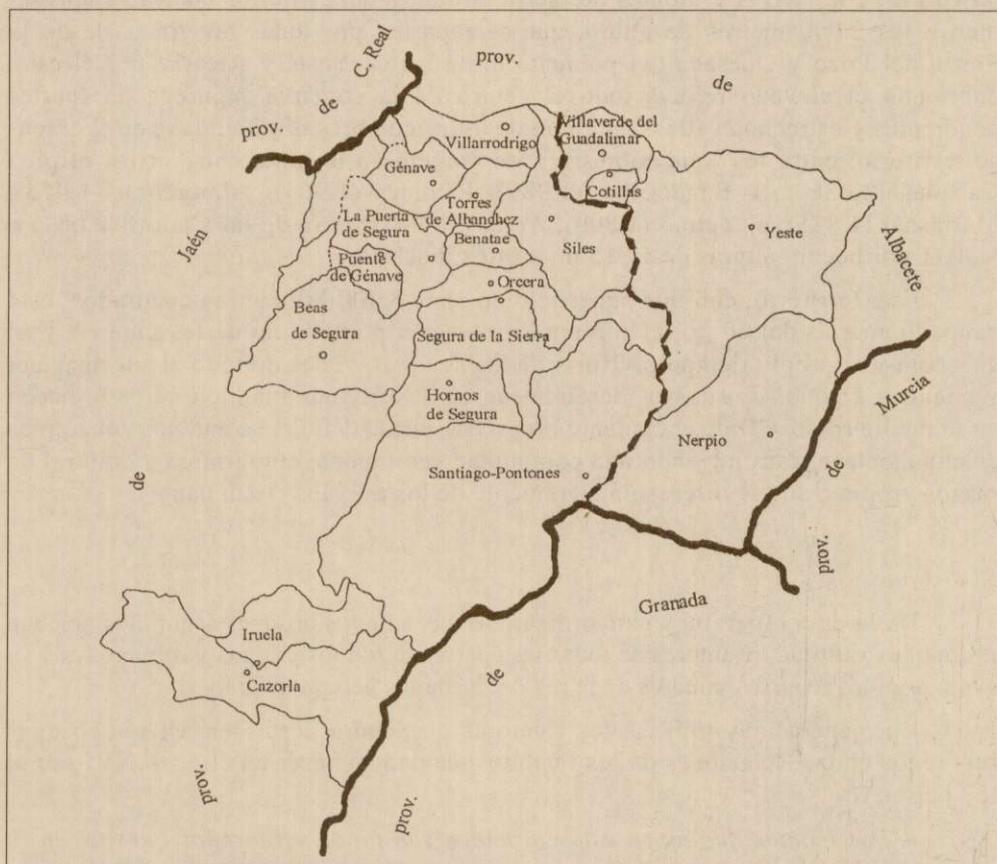
De manera muy gráfica, los relatores de Segura describen así los bosques segureños en las Relaciones de los Pueblos mandadas hacer en el siglo XVI por el rey Felipe II:

«...los montes que ay en estos términos son pinos salgareños questán en lo más frío de la sierra y pinos rodenos questán y se crían en las haldas de la sierra que no son tan frías y en lo más hondo e tierra más caliente ay pinos donceles, de que se crían las piñas, y pinos carrascos y pinos rodenos que son todos estos para madera para edeficios porque destos pinos se hazen» (García y Villegas, p. 212).

Otro autor, Fernández de Navarrete, almirante y fiscal del Consejo de Marina, en Informe elevado al Ministro de Marina en 1811, la describe así:

«La provincia de Segura de la Sierra, que tiene tantos y tan poblados montes de pinos, encinas, robles y otras maderas de mucho y continuo consumo, y de gran provecho y utilidad, confina con los reynos de Jaén, Granada y Murcia y con la provincia de la Mancha: y como también da origen a varios rios caudalosos que en direcciones opuestas llevan sus aguas al Oceano, como el Guadalquivir que desagua en Sanlúcar de Barrameda, y el Segura que muere en el Mediterráneo en Guardamar...» (Informe, p. 3).

Mapa del territorio



Idéntica riqueza ofrece la zona de sierra de Segura albaceteña en pueblos como Yeste, Cotillas, Villaverde del Guadalimar o Riopar, como en las vecinas sierras jaeneras de Quesada y del Pozo.

Otro autor segureño y buen conocedor del tema, el sileño Juan de la Cruz Martínez, alude asimismo a la calidad de sus maderas y en especial al pino salgareño, del que nos dice:

«su madera es la que regular y generalmente se conduce por agua, y la más apreciada por su calidad, superior a la del pino de Irlanda y Escocia. Es limpia, blanca, poco teosa, sin nudos, franca, y se labra bien. Es muy excelente para la construcción naval y civil, puertas, ventanas, etc. Es suave, lisa y de muy buena vista labrada: es en fin el árbol más precioso que se cría en los montes de Segura, en los que también se encuentran pinos blancos y otros varios» (Memoria..., 58).

Se trata de un hábitat de alta montaña, y un medio abonado para la explotación de la madera en todas sus manifestaciones, que necesariamente había de encontrar eco entre la población serreña, que a lo largo de la historia vive alrededor del monte y sus múltiples aprovechamientos.

Aprovechamientos del monte: la extracción de sustancias

Desde siempre se ha visto en el árbol una fuente de materias primas, que han sido utilizadas en unos casos respetando su existencia y obteniendo del mismo sus productos no vitales y extraíbles, y en otros arrancándolo para aprovechar la madera y los diversos elementos que entran en su composición. Los trabajos y procedimientos necesarios para la obtención de los productos y subproductos que contiene el árbol, forman todo un conjunto de actividades y dan lugar a su vez a un plantel de profesiones y oficios que comprenden un amplio abanico que va desde el modesto leñador al ingeniero. A título meramente enunciativo, damos a continuación una relación de oficios y actividades dependientes del bosque.

Cuadro de oficios y actividades del monte

<i>Oficios</i>	<i>Actividades</i>
1. Aserradores	Cortar árboles, aserrar madera
2. Hacheros	Labrar las piezas
3. Pelaores	Pelar troncos
4. Ajorraores	Sacar troncos y madera del monte
5. Pineros	Trasladar madera por ríos
6. Resineros	Resinar los pinos
7. Esencieros	Destilar esencias de plantas aromáticas.
8. Carboneros	Fabricar carbón
9. Leñadores	Hacer y vender leña
10. Carreteros	Portear madera en carretas
11. Arrieros	Portear madera en bestias
12. Pegueros*	Elaborar alquitrán y pez
13. Mereros*	Elaborar y vender miera
14. Aladreros	Construir carros y carretas
15. Alimañeros	Cazar alimañas
16. Aperadores	Hacer aperos de labranza
17. Cadiceros	Sillero, fabrica sillas
18. Cuchareros	Hacer cucharas y utensilios
19. Seteros	Recolectar setas silvestres
20. Pastores	Criar ganados
21. Herbolario	Recoger hierbas medicinales

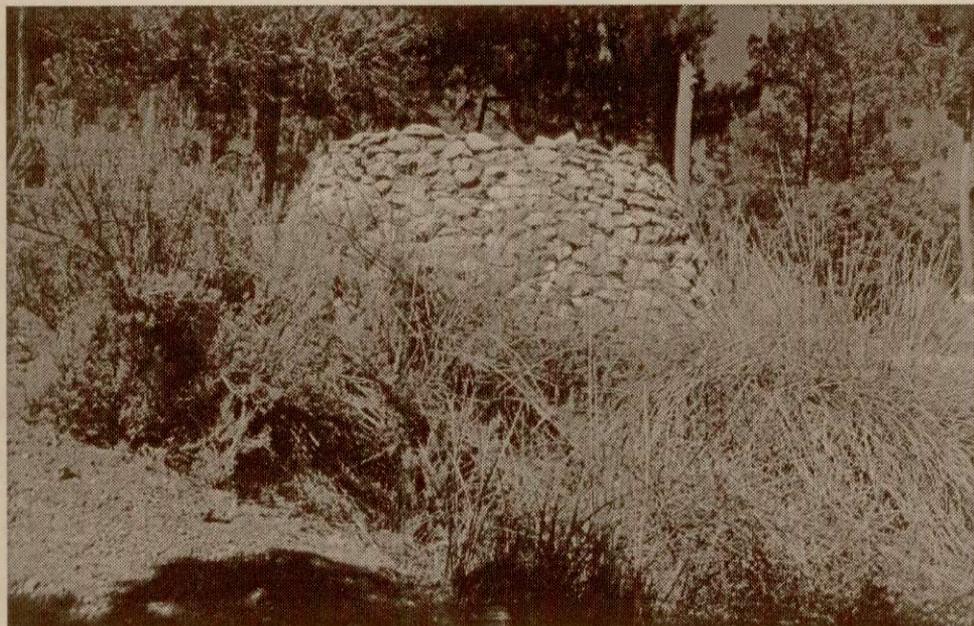
22. Cazadores	Capturar y matar animales
23. Pescadores	Capturar peces en los ríos
24. Guardas	Vigilar el monte
25. Carpinteros	Trabajar la madera
26. Mieleros	Explotar colmenas. Miel
27. Peluseros	Recoger la pelusa de los pinos

Entre los oficios tradicionales que tienen su origen en los aprovechamientos del árbol, algunos de ellos pueden ser considerados secundarios frente a otros más importantes relativos a la corta, elaboración y transporte de la madera. En nuestro caso, se trata de estudiar aquí aquellas actividades que tienden a obtener ciertos productos derivados de la madera de árboles, arbustos y plantas leñosas, propias de la flora de las comarcas que conforman las sierras segureñas, que en ocasiones parten del árbol vivo o en pie como en el caso de la resina, o que se sirven de la madera ya muerta y cortada, tal y como ocurre con la pez, miera, leña, carbón etc. Estos trabajos y ocupaciones son consecuencia de la idoneidad y buenas condiciones de los montes de esta región natural, como ya hace notar el Expediente de montes de Segura y su provincia al referirse a su utilidad, cuando alude expresamente: «*como por la proporción que tiene para establecimientos de betunes y siembras de cáñamos*» (Fdez. Navarrete, 18). Lo que confirma otro autor: «*Prodúcese en estos montes mucha alhucema o espliego, salvia, tomillo, romero y gran proporción de enebros de que se hace uso para extracción de la miera; también se saca mucho alquitrán, pez y resinas*» (Madoz, 109). Son precisamente los aquí denominados 'establecimientos de betunes', los que van a ser objeto de nuestro estudio.

En este capítulo hay que repetir que los oficios que aquí se contemplan han sido muy tradicionales en toda la zona de montaña, habiendo dejado de existir las pegueras y mieras hace unos años, mientras que permanecen vivos en nuestros días los trabajos de resinación y destilación de esencias, entre otros. Las circunstancias sociales y económicas han influido de manera notable en la oportunidad y vigencia de la explotación de unos u otros productos.

La peguera

Desde la antigüedad es conocido el método de la pirogenación como sistema rudimentario para conseguir la descomposición de la madera, con el fin de obtener coque o carbón. Se logran de esta manera gases, aguas ácidas, alquitranes, y diversos compuestos químicos hidrocarbonados, algunos en estado de vapor, y un residuo que es el semicoque. El alquitrán de la madera proporciona mediante su destilación una fracción ligera, que se utiliza como desinfectante, y otra fracción pesada que no llega a destilar; la primera contiene creosota y guayacol, la segunda se emplea para proteger la madera, por impregnación, de postes, traviesas, etc. y como agente espumante en la flotación de minerales. Por cada tonelada de madera



Aspecto de una peguera, hoy cubierta de vegetación tras lustros de inactividad



Vista desde la parte superior. En su centro se aprecia la boca de la peguera

se producen por término medio, 2 kgs. de metanol, 5 kgs. de acético y 10 kgs. de alquitrán pesado, variando estas proporciones según calidades y estado de envejecimiento de las maderas (Vian Ortuño, 483).

Con pocas variaciones la obtención de alquitrán y brea se ha realizado de manera asidua en casi todas las zonas que componen las Sierras de Segura donde el pinar se prodiga, y su actividad ha constituido un importante medio de allegar recursos a la economía familiar. Estos trabajos se han llevado también a cabo tradicionalmente en otras zonas geográficas de España, principalmente en los montes de Galicia y en la Serranía conquense o alcarreña, siendo coincidentes los lugares citados con una secular situación económica deprimida. Ya Plinio habla de los árboles que producen la pez que antiguamente obtenían por calentamiento de la resina (Castellote, 213).

Varios son los pegueros que viven todavía en los pueblos de la montaña: Santiago de la Espada, Pontones, Hornos de Segura, Siles, Yeste, Orcera o Segura de la Sierra, y sobre todo en las aldeas y cortijadas de la alta sierra, que han hecho pegueras hasta hace unos años solamente. Lo mismo puede decirse del bosque de los contornos, como la Sierra del Pozo o la de Cazorla.

Organización

La explotación de los recursos forestales requiere la intervención ineludible de varios factores: humanos, materiales, instrumentales, organizativos, etc. Entre estos factores destaca el de los hombres prácticos o expertos que los llevan a cabo. El alquitrán, la pez o la miera, son productos resultantes de una serie de actividades artesanales aplicadas a la explotación del bosque, que se estructuran alrededor de los hombres que obtienen estos géneros.

Dos son los sistemas organizativos tradicionales utilizados para la obtención de estos productos: el que se organiza en equipos de trabajo y el individual. El primero lo forma el hatu o la cuadrilla, que suelen integrar 4 o 5 individuos, y es la unidad laboral habitual, que como tal ajusta las condiciones económicas del trabajo con el contratista o rematante del monte, y una vez concertado el pacto oral, lleva a cabo todas las tareas necesarias del aprovechamiento de los productos de que se trate: alquitrán, la miera o la pez de los montes marcados.

En muchas zonas u ocasiones, la elaboración del alquitrán era realizada por pegueros individuales, los cuales se las valían por sí mismos sin la ayuda de nadie para llevar a cabo todo el proceso productivo. A tal fin se ponían de acuerdo los vecinos de varios lugares para construir entre todos una peguera colectiva, que habría de ser utilizada por cada uno de los integrantes del grupo. Mediara o no subasta en el monte, el peguero individual se las arreglaba para 'hacer tea' por su cuenta y riesgo, y luego vendía el alquitrán que obtenía a un arriero o almacenista, a precios que oscilaban entre las 2,50 y 3 pesetas la arroba.

Los lugares donde se elaboran estos productos son los más intrincados y frondosos parajes de los bosques donde existe materia prima a propósito, que se dan sobre todo en la alta sierra por los montes de la zona de Yeste en la provincia de Albacete, y en los pueblos jaeneros de Santiago de la Espada, Pontones, Segura de la Sierra, Hornos o Siles, todos en la comarca jaenera de Segura. También en las Sierras de Quesada, Cazorla y del Pozo, por parajes tan conocidos como Gualay, Collado Verde, Nava del Coñico, Collado de los Pegueros o la Cañada de las Fuentes en el nacimiento del río Guadalquivir, entre otros muchos. Infinidad de topónimos en torno a la peguera y los pegueros que se reparten por todos estos pueblos, ponen de manifiesto la tradición secular de estos aprovechamientos.

El tiempo en que el trabajo tenía lugar se reparte a lo largo de dos temporadas: en la época de primavera y otoño principalmente, y solía durar según la extensión del monte y cantidad de toconas que hubiese en la demarcación, aunque a veces el trabajo se alargaba y ocupaba parte del invierno y verano. Sin embargo, el peguero que trabaja solo saca la tea poco a poco en cualquier época del año, y paulatinamente la va amontonando junto a la peguera común, alrededor de la cual se iban almacenando las toconas que cada uno extraña.

El oficio se aprendía 'in situ' conforme a la costumbre del monte, formando el aprendiz parte de una cuadrilla o ayudando a su padre o familiares, donde al principio desempeñaba los trabajos más sencillos que le eran encomendados para que se fuera curtiendo en las duras tareas; de esta forma, en la compañía y bajo la atenta mirada de los pegueros experimentados, el peón iba aprendiendo los secretos y artimañas del oficio, como los recursos o técnicas utilizadas para las faenas más exigentes: trabajar la tea, tazar las astillas o encañar el horno; más tarde vendrían las demás operaciones, cual el control y seguimiento del proceso de la combustión del horno con el que culmina la obtención de la pez y acabaría el aprendizaje.

La explotación del monte por parte de pegueros individuales, estaba regida por una verdadera regla de oro que ponía de manifiesto la solidaridad existente entre los campesinos pobres de estas comarcas. Con ella se regulaba el uso de la peguera común por el grupo de hombres que la habían construido. Según la norma consuetudinaria del monte, el uso de la peguera es directamente proporcional a la necesidad de cada uno, de tal manera que ninguno podía repetir la quema de tea sin que lo hubieran hecho antes los pegueros más necesitados. Regía por tanto un derecho preferente en favor del más indigente o que mayores necesidades tuviera que atender en su casa, principio que era acatado voluntariamente por todos, sin que se sepa que se haya producido transgresión alguna a esta vieja norma no escrita, ni alterado por consiguiente la vigencia de este precepto tácito de los viejos pegueros de la sierra.

Técnicas tradicionales del oficio

1. Preparación

Requeridos por el rematante o agrupados de forma voluntaria para ello, y una vez ajustadas verbalmente las condiciones económicas de la operación con el propietario o contratista, daban comienzo los preparativos necesarios para disponer la organización del hato. Estos consistían fundamentalmente en reunir las herramientas propias del trabajo debidamente reparadas y calzadas por el herrero: azadas, azadones y hachas pesadas, así como los enseres y ropas, incluida la manta pontonera de kujón, y útiles diversos como sartenes, cucharas y la imprescindible navaja, ocete, tronchete o gañivete, elementos cortantes inseparables de todo campesino que se precie, amén de los avíos o mínimo arsenal alimentario.

Una vez completada la preparación de todos los medios, había llegado el momento de cargar en bestias la elemental impedimenta, a lomos de asnos y burras casi siempre. La variopinta expedición –en ocasiones formada por los pegueros y sus mujeres e hijos–, iniciaba de este modo una larga caminata por lugares escarpados y llenos de dificultades hasta arribar al monte designado.

Llegados a su punto de destino, la primera tarea consistía en localizar el lugar más apropiado donde instalar el hato, que debe estar centrado en la demarcación o redonda que haya que trabajar en el monte y resulte adecuado para aproximar la madera, y al mismo tiempo tenga buenos accesos para sacar luego los productos acabados, a cuyo propósito se escoge un sitio que reúna estos requisitos pero que esté situado en una ligera ladera. A continuación da comienzo el acondicionamiento del terreno y el acopio de materiales –piedra, tierra arcillosa, agua y horcones y palos–, y la construcción de la peguera y demás instalaciones necesarias.

La tarea que se erige como primordial es el alojamiento. Como en los demás oficios forestales, los pegueros han de hacerse la choza en que se acomodarán durante su estancia en el monte, que alzan con dos horcones y un cumbrero cortados en el mismo escenario que han de trabajar o en las inmediaciones, alzando el chuzón con palos, que terminan cubriendo con ramas de pino y juma o tamo podrido de plantas y árboles, y acaban con conchas de pino que colocan sobre la techumbre a modo de tejas para que el agua resbale y no penetre al interior del habitáculo. Una vez resuelto el problema del hospedaje, los hombres pueden ya afrontar decididos las demás obligaciones.

Algunas veces la peguera estaba hecha de años anteriores y con repararla era suficiente, aunque lo normal es tener que levantarla nueva, como tarea de instalación y acomodo previa a la operación destiladora en montes o lugares no explotados antes. La conservación en terrenos baldíos o comunes de cualquier tipo de albergues o refugios era uso ordinario entre los vecinos de los montes segureños, y como tal estaba regulada en las Ordenanzas del Común de Segura de 1580, en cuya

ordenanza 32 se preceptuaba: «*Item ordenamos y mandamos que ninguna persona sea osado de quemar ni derrivar cauaña ni corral ni rancho ni aprisco ni otro amparo que esté hecho en nuestros términos para reparo de las gentes e ganados so pena de seiscientos maravedíes...*» (Ordenanzas, p. 56).

2. Instalaciones: el horno

Le sigue por orden la construcción de la peguera. La obra del rústico horno empieza con la apertura de un hoyo ancho, semejante al de una calera, con la profundidad posible para albergar la base, conforme al tamaño que se le vaya a dar a la peguera, que se construye con paredes de piedra y barro de tierra lima con forma de tinaja u orza, es decir, más estrecha de abajo y arriba, mientras se 'ejarra' bien en su interior con el barro. En la parte superior se le deja una *boca* redonda como la de un horno del pan, que se aterra y protege con ceniza en polvo o estiércol a todo su alrededor. En la base, de forma cónica lleva un orificio o desagüe al exterior que se llama *oído*, el cual se encuentra en una pequeña cavidad bajo la peguera, de la que parte una cañería que conduce el alquitrán hasta el *pozuelo* donde se va almacenando: una bóveda o arqueta sobre la cañería que llaman *escucha* sirve para vigilar el funcionamiento de la cañería y la destilación del horno. Luego, la pared se rodea con lo que se denomina la *troncá*, un cerco de horcones, palos y rollizos en derrededor o *cervigales* que arman toda la obra, sobre todo en la parte inferior de la peguera que está al descubierto en el desnivel del terreno, dejando un espacio intermedio que luego se rellena de tierra y ramas del monte, aterrando y abrigando bien el horno para que no haya entradas de aire a su interior, que provocarían la quema del alquitrán. Este rústico armazón se hacía siempre colocando los palos en posición horizontal para reforzar la peguera alrededor. Después, se excava en la tierra el *pozuelo*, redondo y enlucido a mano con barro de greda, que se cierra con cospes de madera y se cubre con barro y piedra, el cual ha de estar más bajo que el horno para que el alquitrán corra por su pie. Lo más corriente era que se hicieran dos *pozuelos*, utilizando el segundo al llenarse el primero de ellos. A un lado se allana la *era* o *placeta* donde se almacenan las teas y se preparan antes de meterlas al horno en cantidad suficiente para sucesivas hornadas con lo que la instilación de la peguera queda terminada.

En realidad es un horno rústico hecho en desnivel y revestido en barro, que tiene una profundidad que oscila de 4 a los 5 ó 6 metros y a veces mayor, y un diámetro de 3,5 ó 4 metros, con una capacidad de 20 a 50 cargas de leña por lo general y aún más.

3. Trabajo de los pegueros

El trabajo del peguero en el monte se desarrolla en una zona donde haya tocones de pino, esto es, troncos de los árboles que fueron cortados varios años antes, ya que durante todo el tiempo que transcurre desde su corta, las toconas van acumulando y

condensan en sus raíces los productos resinosos que les siguen afluyendo del suelo, y de este modo se convierten en teas. «Hacer tear» es precisamente como genéricamente se conoce a esta operación. Las más aconsejadas son las toconas de pino blanco y negral, y la peor calidad la del pino carrasco.

El peguero da comienzo a su trabajo con una primera fase que consiste en ir descubriendo y sacando las cepas enterradas bajo tierra. Ardua y penosa tarea que supone extraer con la exclusiva ayuda del azadón las toconas cuyas raíces se arraigan entre las piedras del subsuelo. De manera gráfica hace alusión a ello el autor de un libro sobre esta tierra: «Le di dos vueltas al pino, mirándolo por todos lados y pensando dónde podíamos estar. Yo no hacía más que preguntarme: «¿Dónde he visto antes este pino?» Tenía unas ramas gordas, con los nudos cortados y el tronco recomido de haberle ordeñado la resina y haberle sacado teas los pegueros» (González Ripoll, Narraciones, 137)

Estas cepas de tea han de estar tedomas (teosas) o mongas, esto es, pasadas o podridas, y se parten o rajan a lo largo para hacer con ellas *chullas* o astillas menudas — lo que llaman *tazar* o *tasar*—, para que resulte una tea que esté bien *casqueá*, como dicen los pegueros segureños, o *acuñá* al decir de los poceños de la Sierra del Pozo y Pozo Alcón, es decir, sin salientes ni relieves y apta para meter al horno. No menos penoso y esquilante es el esfuerzo de cortar las astillas con el hacha. Esta labor se hace colocando la tea sobre un palo recio, afirmado a los lados con estacas ‘para que no huya’, tarea que algunos denominan ‘espizcar’ las teas. Con estas teas de raigal como también la conocen, se forman unos hacecillos o manojos cuyo destino es la combustión. Las cepas de donde proceden pueden ser de tocones de pino salgareño, negro o carrasco, siendo el primero el de mayor rendimiento. Las herramientas que hasta ahora han empleado los pegueros han sido la azada, el azadón y el hacha gorda de fragua de 5 ó 6 libras para sacar las toconas y abrirlas.

Ha llegado ya la hora de caldear el horno con leña, que ha de arder con la previa calda de un día, mientras se acercan desde la era los manojos de tea. Acabados todos estos preámbulos y consumida la leña, se deja que se enfríe un poco el horno y a continuación da comienzo el acto de armar o montar el horno *-encañar* la peguera en el argot del peguero-.

En este delicado y crucial trabajo participan todos los miembros de la cuadrilla. El *encañaor*, metido dentro del horno, va colocando con sumo cuidado los hacecillos de tea en tongadas en forma de caracol, o en abanico alrededor de las paredes, igual que se ponen las sardinas saladas en esas cajas redondas de madera, pero dejando una canalilla por el centro, mientras los otros desde afuera le van dando los manojos de tea por la boca del horno en un esportillo. Este recipiente pende suspendido de una cincha y va enganchado a su garabato, que a su vez se hace descender mediante un quinal rústico hecho con dos horcones y una lata que se alza sobre la peguera, que se conoce como *balanquero*. Cuando se llega encañando a media altura, son dos los pegueros o encañaores que hacen esta labor, debiendo cuidar especialmente de que no quede incli-

nada o achozá. Los hacecillos de astillas se sueltan dentro del horno y deben ser colocados inclinados alrededor de la peguera. El *encañe* de la peguera, debido al fuerte calor que reina dentro del horno, requiere gran rapidez en su ejecución y el relevo frecuente de los hombres por los que están fuera, y es una tarea en la que trabajan todos los pegueros por orden rotativo.

Como operación crucial y compleja, el encañe obligaba a los pegueros que trabajan solos a ayudarse unos a otros para poder realizarla, en peonadas que luego se devolvían entre ellos.

En el léxico peguero, terminar de encañar equivale a *cerrar*, tras lo cual viene la operación de tapar la boca, lo que hacen con piedras y barro hasta dejarla reducida al diámetro que se vea más conveniente para regular la quema. Esta proporción se denomina el *temple* y depende del ancho de la boca, cuya abertura sirve para regular la intensidad de la quema. Algunos pegueros tenían la costumbre de clavar en lo alto de la peguera una cruz de palo para impetrar protección contra los accidentes. Este uso se implantó en memoria de un peguero que en 1922 murió consumido por el fuego dentro del horno al que cayó al hundirse un trozo de sus bordes, lo que aconteció en el paraje Cañada de las Varas del monte Calar de Juana y Acebadillas (De Simón, 1983, p. 497).

4. La combustión

Es ahora cuando se prende la peguera por arriba, es decir, por la boca que se le ha dejado, a partir de cuyo momento hay que prestarle una atención permanente para controlar la combustión. Esta operación se conoce como *foguear* la peguera. Así da comienzo el proceso de la incineración de la tea, que sin solución de continuidad se va a prolongar a lo largo de tres días y tres noches según el decir popular, durante los cuales los hombres se relevan para mantener invariable la crepitación no permitiendo las entradas de aire que puedan alterar la destilación. La intensidad y regularidad de la quema de la tea es el secreto fundamental del que depende tanto la calidad como la cantidad del producto final. Ello exige vigilar estrechamente que todo el proceso de la combustión sea regular y no aparezca ni demasiado humo, ni que tampoco sea muy denso, que serían muestras que delatarían anomalía en la quema. Por el contrario, el ideal es que la peguera —si todo marcha bien—, desprenda *humo dorado* o claro y 'transparente como el azafrán' en expresión tradicional. Cualquier desviación de esta coloración indicará que alguna anomalía se está produciendo.

Cuando el carbón quema con defecto de aire, se pone al rojo y se convierte en óxido de carbono sin producirse llama; si le entra aire en exceso, entonces el óxido de carbono se inflama y arde con llama azulada, convirtiéndose en anhídrido carbónico. La llama se produce a causa de la descomposición de los ácidos grasos por la acción del calor hasta la oxidación a término o combustión y la provocan por tanto los gases originados en el proceso, que son los que al arder hacen la llama visible.

La forma en que se haga el caldeo de la madera tiene gran influencia sobre los

resultados de la carbonización, no sólo por lo que se refiere a la naturaleza de los productos obtenidos, sino también por lo que concierne a la cantidad relativa de los mismos, pues si la destilación se prolonga con exceso, o se hace a temperaturas demasiado elevadas, se forman sustancias sin valor alguno a expensas de otras sustancias muy valiosas. Por encima de 280 grados se desprenden hidrógeno e hidrocarburos y empieza la formación del alquitrán, pues antes solamente se destilan aguas ácidas y líquidos acuosos que se usan como desinfectantes por su contenido en ácido acético, fenoles y otras materias (Langue, 140).

Al desprender calor se produce la combustión y la incandescencia, que son simplemente radiaciones luminosas, cuyo color cambia según la temperatura que alcanza, y así a los 600 grados corresponde el rojo sombrío; a los 800 grados, el rojo cereza; a 1.200 el rojo amarillento, y conforme aumenta la temperatura se llega al rojo blanco, o que nos parece blanco. La llama se produce cuando se forman gases en la reacción y éstos se inflaman por la alta temperatura a que se encuentran.

Al cabo de poco tiempo, que varía de 3 a 6 ó 10 horas, comienza a producirse la destilación. En el decir del argot serrano empieza a 'escurrir o correr la pez o alquitrán'. Es ahora cuando hay que observar que el alquitrán sale por el oído y discurre por la cañería y canaleta hasta la *enfriaera* o pozuelo. Las posibles obstrucciones del oído se limpian con un vástago de espino o majoleto que llaman *caimo* en la zona de Segura y *caime* en Hornos y parte de Cazorla. Para remover el horno en su interior o atizar el fuego si hace falta, se emplea una *hurga* o *atizador* de madera, similar al hurgonero del horno de cocer pan.

Acabada la combustión de la tea y la destilación, se abre el pozuelo donde se ha ido enfriando el alquitrán separándose el agua de la brea vegetal, procediendo a envasar su contenido en pieles. La herramienta más apropiada para ello es el *cazimbo*, un útil de pleita del tamaño de una espuerta aceitunera, dotado de un rabo o mango largo de madera con el que se saca el alquitrán del pozuelo y se vierte a los envases. Luego de haber liado convenientemente las pieles, se carga la mercancía en las caballerías para su transporte. A cada una de estas pieles le caben 5 ó 6 arrobas y a cada bestia se le echaban dos pieles, que se enlazan y amarran con unos soguillos. Una peguera da 50 ó 60 arrobas de alquitrán y aún más, según fuera de grande, lo que resulta equivalente a un porcentaje que puede fluctuar entre el 10 y el 20 por ciento del peso de la madera o leña de su carga, que es por tanto el índice de rendimiento más acostumbrado.

Por metro cúbico de madera se obtienen 4 kgrs. de alquitrán de pino y encina. Calentado a 400 grados el alquitrán, le queda un residuo del 55 por ciento que es pez, los dos productos cuya obtención buscan los pegueros. El alquitrán de madera contiene derivados del fenol (ácido carbólico) que le confiere propiedades desinfectantes superiores al de hulla, y la pez que se emplea como impermeabilizante para el calafateo o calafateado de barcos y otros usos (Langue, 140).

Entretanto ha estado ardiendo el horno, los hombres de la cuadrilla estaban preparando nuevos manojos de tea en la era contigua, porque a los 5 ó 6 días de haber

sido apagado, el horno tiene que arder de nuevo con otra carga de raigones de tea, y así sucesivamente hasta acabar los tocones del monte contratado y dar por terminada la temporada.

5. Condiciones de vida

Las condiciones de vida de los pegueros son duras, como ocurre con todos los trabajos que tienen el monte como centro de la actividad. La jornada es de luz a luz, o lo que es lo mismo, de sol a sol. Si dependían de un contratista del monte, la tarea se hace a destajo y la remuneración es a un precio estipulado por arroba del alquitrán obtenido, siendo la manutención por cuenta de la empresa o rematante. Otras veces los pegueros trabajan por su cuenta agrupándose varios de ellos para una tarea en común, en cuyo caso los gastos serán de su cuenta, como los beneficios de la venta del alquitrán, cuyos precios nunca fueron muy remuneradores, y han variado de las 2 a 8 pesetas la arroba de otros tiempos, a las 50-60 pesetas de la década de los años sesenta.

Como ya se ha dicho, abundaban los pegueros que trabajan solos por su cuenta, cuya clase estaba formada por cortijeros pobres de toda la sierra. 'Gente del monte' en su propio argot, individuos de pocos recursos, pues, los que tenían algunos medios, no acudían a estos procedimientos para ganarse la vida, de manera que puede decirse que el alquitrán, lo hacían los campesinos más necesitados, sobre todo en la zona de Segura, Río Madera, Hornos y Pontones.

La indumentaria que usa el peguero es pobre, una blusa y un pantalón de pana, protegiéndose algunos la ropa de la resina para lo cual se colocaban encima un *babero* que les cubría el cuerpo. Aunque lo habitual era trabajar con la única ropa de que disponían. Como es sabido el campesino antiguo apenas se cambiaba de ropa, ya que no tenía más indumento que el que usaba a diario, el cual solamente era sustituido por otro parecido cuando se gastaba o rompía. Por otra parte, no toda la gente tenía prendas para 'mudarse de ropa', lo que acostumbraba a hacerse en el campo solamente cada quince días.

En las comidas abunda la grasa, siendo pan y tocino fresco los alimentos insustituibles, junto al ajo de pan como plato básico y comida fuerte muy aconsejable para un trabajo rudo y movido, que se elabora a base de patatas fritas con ajos, a las que se añade pan molido y se deja cocer en la sartén; es el *ajo de aserradores* que también se conoce por *ajopán* y *hachapechos* o *farinera* en la contigua zona de la Sierra del Pozo. En realidad es una comida antigua y constituye el plato base del que se alimenta la gente que trabaja en el monte: hacheros, ajorraores, etc. A este fin, en la improvisada despensa del hatu figuraban los alimentos usuales constituidos por aceite, pan, patatas, sardinas saladas o arenques, bacalao -arroz o garbanzos como excepción- vino, aguardiente, sal, el zaque para el agua y los ajos. Es por cierto el ajo elemento importante de la logística de la montaña, ya que servía tanto para aderezo de las comidas como para usos profilácticos, a fin de prevenir las picaduras de los bichos y animales del campo, pues, según se cree, colocando ajos esparcidos alrededor del lugar

donde se duerme o restregándose la ropa con ellos, no acuden bichos, insectos y especies tan peligrosas y atávicas como al alacrán o la víbora, como nos recuerda un conocedor del medio (S. Robles, 281).

6. Economía

Un autor se hace eco del movimiento y tráfico de mercancías en la zona, que nos proporciona algunos datos sobre el comercio existente. «La extracción de la pez era abundante en las sierras de Segura y Taibilla, que se comercializa en los grandes centros urbanos; el almojarifazgo de Murcia registra, en 1.502, el paso de Cristóbal Sánchez, un vecino de Yeste, con 44 arrobas de pez, mientras que Martín Sánchez, vecino también de Yeste, pasaba hacia Lorca 30 arrobas, y Pedro de Segura, vecino de Segura, 24 arrobas. Las poblaciones del valle de Segura siguieron algunos pleitos con el concejo de Segura por el control que este ejercía sobre la extracción de la pez, en beneficio exclusivo de los vecinos de la villa de Segura» (Rodríguez Llopis, 246, nota 115).

Los comendadores santiaguistas de las encomiendas existentes en el territorio perciben el diezmo sobre la pez, que se comercializa muy bien en Murcia, Lorca y La Mancha (Rodríguez Llopis, 247). Otro tanto ocurre con los alquitranes y breas que tienen buenos mercados, y suponen ingresos considerables para los hombres que los extraen y los titulares de los montes, así como para los concejos y comendadores.

El montante económico por la destilación de alquitranes en el macizo montañoso segureño, adquiere cierta importancia en relación con todos los demás aprovechamientos del medio, habiéndose recolectado en la década 1.942-1.952, 357.459 arrobas de alquitrán con un precio medio de 63,25 pesetas la arroba y de 5,5 pts. kilo. En la década indicada, el alquitrán supuso un diez por ciento del total de los aprovechamientos en la zona cazorleña, y en la de Segura fue algo inferior al cinco por ciento, según datos oficiales.

Como corrobora el prof. Araque recogiendo la opinión de un técnico de montes, «mucha menor trascendencia social y, por supuesto, económica tienen el conjunto de aprovechamientos de tipo forestal que se obtienen en los montes. Tanto la elaboración del alquitrán, a partir de los restos leñosos del arbolado, como la obtención de esencias, mediante la destilación de plantas aromáticas, son actividades que el serrano suele ejercer por cuenta propia a través de los cuales genera un tipo de productos de excelente comercialización en los mercados nacionales e internacionales» (Araque, 1990, Los montes públicos, 86).

También la comercialización de los géneros propios de la comarca gozaban de una especial protección basada en una sabia norma previsor que impone de hecho una obligatoria permuta entre artículos salientes y mercancías entrantes, como se desprende del citado texto, que en la ordenanza 40, prescribe: «... *se ha tenido de uso y costumbre inmemorial usada y guardada y aún por privilegio y libertad que ningún forastero pueda sacar ningún genero de carga sin meter carga de mantenimiento lo qual es muy*

justo y razonable por tanto que ninguna persona de fuera destes términos sea osada ni pueda sacar de la dicha villa de Sigura de la Sierra ni de los dichos sus términos ni de las villas y lugares situadas en ellas ninguna cosa de género ni especie de carga que hubiere de sacar sobre qualquiera bestia mayor o menor sin que haya traído y venido a esta villa o a las dichas villas y lugares del dicho común otras tantas cargas que han de ser enteras para sigún la bestia fuere de pan vino o aceyte e fructo de legumbres e pescado o de otra qualquier cosa de proveimiento...» (Ordenanzas, p. 60).

Los artículos destilados tenían usos diversos, y así la pez o brea se emplea como agente impermeabilizante y para el calafateado de barcos en los arsenales de Cádiz, Cartagena y otros puntos de Levante. La colofonia en la industria de pinturas dada su cualidad de formar películas, en barnices, etc. Por su parte el alquitrán era utilizado para impermeabilizar recipientes, impregnación de postes, traviesas, etc., redes de pesca o como agente espumante en la flotación de minerales. Sus usos en la sociedad rural eran variados e iban desde empear o recubrir el interior de recipientes, pieles, pellejos y otros, hasta empeguntar o marcar el ganado con las iniciales de su amo (Vian Ortuño, p. 482).

Sin embargo, la industria química ha desplazado en nuestros días la fabricación de alquitrán y otros subproductos derivados del monte que se obtenían con procedimientos puramente artesanales, lo que ha llevado a la práctica desaparición de hornos y pegueras que en gran número existían repartidos por todo el interior de las sierras.

Gran cantidad de topónimos ponen de relieve la extensión alcanzada por la explotación de este recurso del bosque en los montes serranos, que abarca la práctica totalidad del territorio, y el nombre de peguera aparece en cualquier rincón de los mapas comarcanos, en lugares como Yeste, Siles, La Iruela, Pozo Alcón, Beas de Segura o Cazorla, que recogen en sus términos municipales nombres de cortijadas o parajes alusivos a la peguera, cuya relación sería inacabable.

Extracción de la miera

Son apreciables las diferencias entre la destilación de la miera con la ya vista del alquitrán, o lo que es lo mismo entre la peguera y la mierera, aunque ambos siguen un procedimiento similar.

Si el alquitrán y la pez se saca de las toconas del árbol, la miera lo es de las raíces, cepas o parte bulbosa de la planta. El sistema para su obtención daba comienzo con el arranque de las cepas del enebro —bolas de enebro— en el decir del melero—, dura tarea que hay que hacer con el azadón porque las astillas que se emplean para obtener la miera proceden de él. Un árbol o arbusto que puede alcanzar los 8 metros de altura, de tronco grueso y recto, de corteza parda y gris que se desprende del tronco en tiras y de frutos rojizos. Este arbusto se cría en nuestras sierras por encima de los 1.700 metros de altitud, junto al pino laricio o salgareño (*pinus nigra*). En otras partes comarcanas situadas al norte en las estribaciones primeras de Sierra Morena, el enebro abunda en

parajes más bajos, si bien no se acostumbraba a sacar la miera de ellos por ser menos indicados y por traerla de la alta montaña, donde su elaboración estaba organizada. No se ha empleado tampoco aquí la sabina para hacer miera, como en otras montañas patrias.

Por lo que se refiere al lugar también existen ciertas diferencias, denominándose frecuentemente horno a la miera. El lugar donde se queman las astillas se denomina la *olla*, y es un horno de forma cilíndrica de 2 a 4 metros de profundidad y más estrecho que la peguera, hecho asimismo de piedra y barro, en cuyo interior se arman o encañan los manojos de astillas, que se van colocando en espiral de abajo arriba.

La olla o miera se rodea de un espacio o pasillo alrededor de todo su contorno llamado aro, que se arma con leña y dispone en su base de dos bocas opuestas, una para alimentarlo y otra boca de salida, que es donde se quema la leña que calienta la olla. Esta miera recibe popularmente los nombres de *melera* y *merera*, y *meleros* y *mereros* los hombres que las trabajan. Dispone por consiguiente de un doble receptáculo.

En la miera la destilación se produce por cocción de la materia prima —astillas de enebro—, y no por combustión como el alquitrán, pues lo que arde es la leña que circunda la olla, que hace a su vez hervir la madera de enebro que se halla en su interior, esencial diferencia de método que hay entre ambas.

Instalada la olla en un declive del monte, en su parte inferior se hace la enfriaera, *friaera* o pozo donde cae y se enfría la miera. Es la miera un aceite denso y oscuro, de sabor muy amargo, que se usa en medicina como depurativo, sudorífico y remedio contra la sarna, y para curar la roña y la gusanera del ganado. Con fines profilácticos también se empapaba con ella la sal que consumen estos animales. También se le conoce como aceite de enebro.

La explotación de la miera la hacían casi siempre los mismos pegueros del alquitrán, y en esta operación no intervenía contratista alguno, sino que eran los propios miereros quienes la sacaban y vendían por su cuenta. Para ello portean en odres o pieles las cargas a lomos de caballerías a los pueblos de la Mancha, Murcia o las Andalucías. Otras veces eran arrieros y aún carreteros los que servían estos artículos a los puntos de destino, a través de los miembros de las carreterías de Siles, Orcera y otras poblaciones comarcanas de acendrados carreteros y arrieros.

Hace ya algunos años que no se explota la miera del monte, cuya elaboración y explotación deja de practicarse antes que la del alquitrán. Hoy es producto en desuso entre los ganaderos, que utilizan otros específicos y fármacos veterinarios para el tratamiento de sus ganados.

Informantes:

- Claudio Pérez, 62 años, El Vadillo-Castril, Cazorla.
- Isaac Robles, 63 años, Santiago de la Espada.
- Tiburcio García Chacón, 68 años, Peña del Horno.
- Nicomedes Aibar, 59 años, Burunchel, La Iruela
- José Morata, 67 años, El Cortijillo de Tus, Yeste
- Domingo García del Río, 82 años, La Capellanía, Hornos

Glosario de voces

acuñá	encañao	lima (tierra)
achozá	encañar	ocete
ajopán	encañe	oído
alquitrán	enebro	olla
alquitrano	enfriaera	melera
aro	era	melero
atizador	escucha	merera
babero	escurrir	merero
balanquero	espizcar	monga
boca	esportillo	placeta
caime	farinera	salgareño
caimo	foguear	tamo
casqueá	fragua (hacha)	tapar
cazimbo	friaera	tasar
cerrar	gañivete	tazar
cervigales	garabato	teda
cuadrilla	hachapechos	tedosa
cumbrero	hato	temple
choza	horcones	troncá
chullas	hurga	tronchete
dorado	juma	zaque
ejarrar	laricio	
embarrar	lata	

Bibliografía

Aguirre Sádaba, J.: *Introducción al Jaén islámico*. I.E.G. Jaén, 1979.

Araque Jiménez, E.: *Los montes públicos en la Sierra de Segura*. Siglos XIX y XX. Universidad de Granada, 1990.

«Sierras de Segura y Cazorla», en *Geografía de Jaén*. pp. 991-1018. Ed. Andalucía. Granada, 1990.

- Castellote, E.: «La resina y otros jugos arbóreos», en rev. *Wad-l-Hayara* nº 10. p. 213, 1983.
- Cruz Aguilar, E. de la: «La Sierra de Segura, economía y comercio», en *Boletín de la Cámara Comercio e Industria de Jaén*, nº 17. 1978. pp. 36-43.
- Ordenanzas del Común de la villa de Segura y su tierra de 1580*. Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1980.
- Fernández de Navarrete, M.: *Reflexiones sobre los montes de Segura de la Sierra... Informe..* Imprenta de Ibarra. Madrid, 1811.
- García Serrano, R. y Villegas Díaz, L.R.: *Relaciones de los pueblos de Jaén ordenadas por Felipe II*. I.E.G. Jaén, 1975.
- González-Ripoll, J.L.: *Narraciones de caza mayor en Cazorla*. Editorial Everest. León, 1974.
- Langue, Otto: *Química industrial*. Editorial Manuel Marín. Barcelona, 1930.
- Madoz, P.: *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid, 1847-1850. (Ed. facsimil Jaén. Valladolid, 1988).
- Martínez Garrido, J. de la C.: *Memorias sobre el partido judicial de Segura de la Sierra*. Baeza, 1842.
- Moreno Moreno, M.: *Pozo Alcón (Historia ilustrada de un pueblo)*. Baza, 1992.
- Navarro López, G.: *La Sierra de Segura. Bosquejo folklórico*. Jaén. 1961.
- Robles Zaragoza, S.: *Cazorla, La Sierra. Una mirada*. Caja General de Ahorros, Granada, 1990.
- Rodríguez Llopis, M.: *Señoríos y feudalismo en el reino de Murcia*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad. Murcia, s/a.
- Rodríguez Molina, J.: *El reino de Jaén en la Baja Edad Media*. Universidad de Granada, 1978.
- Simón, E. de: «Aprovechamientos en los montes de Jaén», en rev. *Montes* nº 54. 1953. pp. 495-501.
- VV.AA.: «Sierra de Segura. Explotación del monte y pastoreo», en *Juventud y Patrimonio*. Consejería de Cultura. Sevilla, 1989. pp. 29-38.
- Vian Ortuño, A.: *Química industrial*. Editorial Alhambra, 1976.
- Vigueras González, M.: *El territorio de Sierra Segura según los geógrafos e historiadores árabes*. Siles, 1988.

LA VIRGEN DE LA CABEZA DE SIERRA MORENA

Enrique GOMEZ MARTINEZ
Instituto de Estudios Giennenses

El culto y devoción a la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena tiene su origen en el siglo XIII, cuando un pastor de Colomera (Granada) encuentra una imagen, según la leyenda escrita en el siglo XVII: *«Y entre los Cristianos que apacentavan ovejas en aquellos montes, avia un pastor de Colomera (que entonces era de Moros) (...).*

Este venturoso Pastor el año de mil y dozientos y veinte y siete, algunas noches del mes de agosto en medio de las tinieblas veía centellear unas vislumbres de luz resplandeciente, que ilustrava la montaña, donde guardava el ganado, y le llevavan el corazon, y los ojos.

Bien se persuadía el pastor, que el manifestarse en aquella profunda obscuridad las admirables luces, era cosa prodigiosa; y dentro de ello otra mayor novedad le llenava de confusiones y assombros, porque herido el viento de un sonoro ruido de campana, llegó muchas noches a sus atentos oídos, informandole de otro más nuevo, y más extraordinario suceso que le pronosticava aquel repetido, y continuado clamor, por conocer que la campana era instrumento propio de Christianos; y que sola nuestra Católica Religión usava de ellas.

(...) una noche los fue siguiendo con devoto silencio, por fragosas veredas, y tenebrosos alcornocales, apartando las ramas de las silvestres coscojas, y acebuches (...) hasta que subiendo por una ladera, cuyos riscos componía el monstruoso cuerpo de aquel inaccesible monte, llegó a su cumbre luminosa, donde estava la Madre de la verdadera luz, que tan repetidas noches le avía costado afanes, y fatigas.

Alli pudo registrar su atención, y vigilancia en excesivo globo de luzes celestiales, que asistian en la concavidad de dos peñas, las quales servian de Tabernaculo a una Sacratissima Imagen de Nuestra Señora (...)» (1).

En el anterior texto vemos tres elementos fundamentales de la leyenda: luces, campana y las dos peñas donde aparece la imagen, además de describir el lugar con su vegetación y altura considerable. Pero algo más será fundamental para que el pueblo de Andújar crea al pastor y cumpla los deseos de la Virgen: *«Y queriendo la Virgen Santísima acreditar la sencillez de el pastor, y que se creyese en Andújar, como era decreto superior, y Divino, que se le diese adoración en*

aquel Monte a la Sacrosanta Imagen; mandándole desencoger un brazo, y mano de que estava manco, y valdado (...)» (2).

Diálogos entre el pastor y Ntra. Sra. de la Cabeza se suceden en la narración, describiendo el tamaño de ella: «(...) *Su estatura es de siete dozabos de alto, y de ancho por la cintura una tercia.*

Por el tacto de el cuerpo de la imagen, se reconoce aora el brazo derecho de el Niño, que descansa en el ombro de su Santísima Madre; y el izquierdo de la Virgen, que ambos están ocultos y dan a entender ser de mazonería, como los otros dos que están manifiestos, y patentes; y se ve que con la mano derecha, está dando la Virgen una frutica colorada que parece madroño, y en la izquierda del Niño se descubre un mundo.

El Rostro es amarillo, que tira un poco a moreno, con tantos resplandores como si se refrescara cada día. Es hermoso, proporcionado y agradable; los ojos tan amorosos, que parece está mirando a qualquier parte que la miran; el color de las niñetas no se pueden distinguir; las cejas negras, y en arco; y los labios rojos (...)» (3). En cuanto a los cabellos, el autor dice que eran de color castaño.

Esta primera imagen desapareció (4) durante la Guerra Civil Española de 1936-39, al haber sido el Santuario refugio de un grupo de Guardias Civiles y personal civil seguidores de Franco, siendo asediados por tropas republicanas, hasta que los defensores se rindieron en 1937.

Acabada la contienda civil se encargó una talla de la Virgen al granadino Navas Parejo (5), restaurada en 1993 por el también escultor José Luis Ojeda Navio, natural de Andújar. En cuanto al Santuario, fue reconstruido por Regiones Devastadas.

A partir del hallazgo o aparición de la Virgen de la Cabeza al pastor, se iniciará toda una tradición religiosa de culto y devoción que ha llegado hasta nosotros y que continúa con una gran fuerza.

Las cofradías

La atracción que provoca esta Virgen serrana, se pone de manifiesto con la creación de cofradías; en las que se agruparán aquellos fieles que muestran un especial interés por difundirla en sus lugares de origen, viviendo en el seno de ellas de acuerdo con unas normas que marca la jerarquía eclesiástica.

Según la documentación de archivo que conocemos, los estatutos de la cofradía de Andújar, actualmente titulada Real Cofradía Matriz, fueron confirmados en 1505 por el obispo Alonso Suárez de la Fuente del Sauce (6), al igual que lo hicieron en años sucesivos otros responsables máximos de esta diócesis de Jaén: Don Diego de Tavira, año 1537, y don Diego de los Cobos, en 1565 (7).

Una concordia dada en 1555 señalaba el puesto por antigüedad que corres-

pondría a cada cofradía, o un privilegio como a la de Colomera (Granada) (8). «Andújar, Arjona, Colomera, Lucena, Aguilar, Antequera, Almodóvar del Campo, Almagro, Córdoba, La Rambla, Osuna. A partir de 1556 harán su presentación el resto de las cofradías hasta 1595, las cuales son: Ciudad Real (1556), Iznájar (1556), Baena (1556), Rute (1558), Benamejí (1558), Cabra (1558), Bujalance (1559), Baeza (1559), Teba (1559), Martos (1560), Alcalá la Real (1561), Montoro (1562), Torredonjimeno (1564), Ecija (1561), Torres (1565), Alhama (1566), Loja (1566), Archidona (1566), Monturque (1566), Alcaudete (1567), Mancha Real (1567), Pedrera (1567), Bailén (1567), Estepa (1568), Guadix (1570), Montefrío (1564), Castro del Río (1564), Priego (1564), Baños (1564), Mengíbar (1564), Vilches (1564), Linares (1564), Torrenueva (1575), Valdepeñas (1575), Puente don Jimeno (1575), Cañete (1576), Villacarrillo (1576), Lopera (1576), El Carpio (1584), Cazalilla (1584), Santiago (1584), Huelma (1583), Almadén (1583), Villafranca (1593), Illora (1589), Montilla (1591), Montemayor (1592), Espejo (1592), Torre del Campo (1593), La Hinojosa (1595).» (9).

A estas 61 cofradías hay que añadir las de: «Moltavan, Canvil, Alhabar, Luque, Velezmálaga, Hernán Núñez (Fernan Núñez), Montefrío y Arjonilla» (10). En total se contabilizan 69 a finales del siglo XVII, las cuales sufrieron una considerable merma cuando en la centuria siguiente el rey Carlos III las suprime en 1773 (11), reorganizándose de nuevo a partir de 1782 (12), hasta llegar a las 72 actuales que asistieron en 1993 a la romería, las cuales relacionamos por el orden que les corresponde en la procesión del domingo: «Supervivientes (se refiere a los defensores del Santuario en la Guerra Civil), Santiago de Calatrava, Ubeda, Los Villares de Jaén, Canillas de Aceituno, San Pedro de Alcántara y Costa del Sol, Hospitalet de Llobregat, Cabra, Churriana de la Vega, Barcelona-Sabadell, Zújar, Carchelejo, Coín, Laguna de Negrillos, Illora, Fernancaballero, Elche, Priego de Córdoba, Villa del Río, Jódar, Cazalilla, Baena, Herencia, Almodóvar del Campo, Ronda, Miguel Esteban, Marbella, Alcalá de Henares, Montejúcar, Campillo de Arenas, El Toboso, Manises, Fuerte del Rey, Noalejo, Jamilena, Palma del Río, Sevilla, Daimiel, El Carpio, Montoro, Córdoba, Granada, Toledo, Zaragoza, Madrid, Montillana, Benalúa de las Villas, Baeza, Alcaudete, Castillo de Locubín, Sabiote, Higuera de Arjona, Vva. de la Reina, Linares, Mengíbar, Mancha Real, Higuera de Calatrava, Cañete de las Torres, Valenzuela, Marmolejo, Torredonjimeno, Bailén, Arjona, Jaén, Lopera, Puertollano, Arjonilla, Rute, Alcalá la Real, Martos, Colomera y Andújar» (13).

Varias de las anteriores cofradías tienen casa en los alrededores del Santuario para alojarse, algunas desde al menos el siglo XVI. En aquella centuria y sucesivas, las que no gozaban de ella, empleaban tiendas de lona blanca encerada.

Los cargos de representación designados de entre los cofrades y que constitúan la Junta de Gobierno, eran por lo general, como la de Arjonilla a finales del siglo XVII: «Mayordomo, alcaldes y oficiales» (14), en cambio El Carpio (Córdoba) nombraba: «Hermano Mayor, Alcalde y Seises» (15). La duración de los car-

gos electos era de un año. Actualmente todas las cofradías se rigen por el Derecho Canónico en vigor. La de Andújar, denominada Matriz, no tiene aún, año 1994, sus Estatutos actualizados, de ahí que los responsables únicos de designar al nuevo Hermano Mayor, son los que tuvieron tal cargo en años anteriores. Los cofrades en asamblea solamente nombran a un vocal para la Junta de Gobierno, por un período de tres años. Otros cargos son: Secretario, Tesorero, Vocal de Diputación y Fiscal, designados por la «Diputación» —denominación dada al conjunto de los Hermanos Mayores que lo fueron en su día—.

La elección del hermano mayor va unida a personas de cierto poder económico, debido a que muchos gastos de la cofradía son financiados por él, si los mismos no se cubren con aportaciones de los cofrades y otras actividades. En las demás no existe tal similitud. Todas ellas se reúnen a finales de octubre de cada año en asamblea para tratar de aquellos problemas que les son comunes, con el objetivo de solucionarlos.

La asistencia de éstas a la romería se ha hecho siempre con sus insignias: banderas y estandartes, además de las anchas bandas, de diferentes colores, que los hermanos mayores llevan cubriéndoles el pecho y la espalda, en signo de autoridad, y los «cetros»: varas metálicas, normalmente, que se rematan en la parte superior con una imagen de la Virgen u otro símbolo mariano. Toda esta simbología les permite distinguirse de los demás; así muestran cuál es su estatus en la cofradía; a fin de obtener el reconocimiento y respeto que les corresponde.

Quienes asistían en corporación durante siglos pasados llevaban alba y roquete en blanco (16) por vestimentas. En la actualidad, no existe ninguna de uso común, siendo para los grupos que acompañan a las cofradías o simplemente para lucirlo en la fiesta, el propio de la Comunidad Autónoma a la que pertenecen; aunque a veces son vestidos hechos por igual para la ocasión, donde suele predominar la «falda romera». También es corriente en las cofradías de Sevilla y Andújar el uso de la indumentaria típica andaluza llamada de «gitana» (17) para la mujer y el traje «corto» (18) para el hombre. Este se cubre con sombrero de «ala ancha», principalmente, y llevan «delanteras» de cuero si va montado a caballo. No falta la medalla al cuello; que representa a la Virgen de la Cabeza y al pastor orando.

Las relaciones entre la cofradía matriz, autoridades religiosas y civiles han sido siempre cordiales. El Obispo de Jaén D. Santiago García Aracil asiste todos los años a la romería, haciendo el camino a pie, a través de la sierra, desde Andújar. El domingo preside la celebración de la Eucaristía principal en honor de la Virgen de la Cabeza, patrona también de la Diócesis por designación de S.S. El Papa Juan XXIII, el 27 de noviembre de 1959 (19).

En cuanto al Ayuntamiento (20), en todo momento suele existir una estrecha colaboración en los actos que organizan una y otra institución. Lo mismo ocurre con la Orden Trinitaria, custodia del Real Santuario desde 1930. Hasta su llegada,

los responsables eran sacerdotes diocesanos: «Allá por la segunda y tercera décadas del siglo actual, había cierto malestar general en las cosas relacionadas con el Santuario. Provenía este malestar de cierto confusionismo imperante a la sazón, hasta el punto de que, como diría un castizo, los asuntos del Santuario que constituyen su madeja estaban muy enredados y no había forma de coger sus cabos para tratar de desenredarla (...)» (21).

En la revista «Mirando al Santuario» de octubre del año 1922, el P. Gutiérrez escribía un artículo sobre lo que ocurría en el Santuario, en el que decía así: «El Santuario es un Santuario, como el Salón Iiturgitano (...) es un Salón, y el Casino es un Casino (...). Nosotros no defendemos malas causas, entuertos o desafueros, pedimos que, siendo el Santuario un Santuario, un lugar de oración, de piedad, consagrado por las bendiciones de la iglesia para ese fin, no se le emplee para festejar «novios», ni para usos profanos (...)» (22). Los trinitarios son responsables también de la ermita existente en la ciudad dedicada a la Virgen de la Cabeza.

Las Peñas

Desde hace unos quince años ha ido en aumento la creación de asociaciones de tipo civil denominadas «Peñas»; con objeto de reunirse un grupo social para divertirse y organizar actos que siempre tienen por pretexto a la Patrona de Andújar.

Su mayor actividad es desarrollada en los días romeros. Suelen preparar un vehículo al que llaman «carreta»: se trata de un remolque metálico cubierto de lonas que se adornan con lemas y símbolos marianos. Utilizan un tractor para desplazarse. El número de éstas suele superar el centenar; la mayoría de Andújar y otras de Arjonilla y Marmolejo, localidades comarcales. El camino para llegar al Real Santuario es a través de la sierra por una serie de pistas forestales utilizadas sólo para la ocasión.

Las peñas realizan actos de convivencia junto a la Morenita —como se le denomina a esta Virgen— a lo largo del año, especialmente con una misa. Otras como la de «El Caballo», «Aires de Romería», «El Puro» y «Andaluza Cultural», instalan una caseta en la Feria de septiembre. Esta última cuenta con un grupo romero para cantar a la Virgen. En cuanto a la de «El Madroño» —denominada así en referencia a la fruta que mantiene la Sra. de la Cabeza en la mano derecha y que abunda tanto en la sierra—, celebra su «Semana Grande» con pregón, rosario de la Aurora, rezo del Santo Rosario y cena de convivencia; donde se entregan diversas distinciones a personas e instituciones. En la noche, peregrinación a pie al Santuario. Hay que resaltar que publiquen en forma de libro, el pregón antes indicado.

Económicamente estas asociaciones, además del desembolso mensual que

hacen sus miembros para costear las actividades, deben en romería contribuir con cuota extra más elevada.

Mientras, el resto de los romeros, destinarán diferentes cantidades de dineros: si van a caballo, a pie o en vehículo. Es difícil dar una cifra, podríamos equivocarnos. Sí podemos decir que hay quienes piden a los Bancos y Cajas de Ahorros un préstamo para hacer frente a los gastos: caballo, traje de «gitana», alojamiento en el Santuario, comidas, traje «corto» y todos los accesorios para ambos vestidos, etc.

Las Academias de baile por sevillanas mueven a lo largo del año cantidades importantes de dineros y personas que asisten a ellas para aprenderlas, sin distinción de edad ni sexo. La más conocida es la denominada «Virgen de la Cabeza», bajo la dirección de Marisa Sarria. Otras personas que enseñan son Margarita Córcoles, pionera en Andújar de las *sevillanas*, y A. Boil, el único varón que se dedica a ello.

La fiesta romera

Desde principios de abril, la Real Cofradía Matriz de Ntra. Sra. de la Cabeza, con sus banderas, estandartes, música y autoridades civiles y religiosas, recorrerá la ciudad, barrio por barrio, invitando al pueblo a participar. Se le denomina a ésto «convite de banderas». Esta es la fase institucionalizada del ceremonial, que más adelante se repetirá con distintas variantes. Las banderas se colocan junto al dintel de la puerta o en los balcones; la gente las besa, haciendo lo mismo con la imagen de la Virgen que lleva el «cetro» del hermano mayor. Le dan ¡vivas! y depositan limosnas en una bandeja que lleva un cofrade. Así se pone de manifiesto la fase informal y espontánea, donde el pueblo se acerca a su patrona a través de unos símbolos.

Actos religiosos, con imposición de medallas a cofrades y «anchas bandas» a los hermanos mayores del año, el «Pregón», organizado por el Excmo. Ayuntamiento, a cargo de un destacado escritor local o foráneo, y una semana cultural bajo el lema «Pórtico de romería», iniciada en 1993, completan los prolegómenos romeros.

La semana previa al último domingo de abril está llena de actividades, en una Andújar que se engalana con alumbrado especial y miles de farolillos en sus principales calles y plazas.

Será el jueves cuando se haga una ofrenda floral a la Virgen en la puerta de su ermita; a ella asiste la cofradía Matriz, peñas romeras, colectivos ciudadanos y vecinos en general. Durante horas todos van pasando ante la imagen de la «Morenita» depositándolos, con los que al final formarán un gran tapiz que permanecerá allí hasta acabada la romería. La mayoría de los oferentes irán vestidos con el traje andaluz, antes explicado.

Organizado por la cofradía local, tiene lugar la «cena romera»; en la que el baile por sevillanas servirá de diversión hasta el amanecer.

El viernes

«El último domingo de Abril, y dos días antes son los más regocijados, y alegres que Andújar goza en todo el año, porque en ellos le ve entrar la gente, subir al Cerro, y bolver de su Romería (...) Los cavalleros en aquella ocasión se portan con especial despejo, y aliento, exercitando la cortesía, y agasajos que se deven a los forasteros de su calidad, ostentando especial luzimiento a pie, y a cavallo, las señoras en carroças, ventanas, y miradores, y toda la demás gente en las puertas, y calles, asisten a ver entrar las cofradías que vienen por la Torre Tocada el Viernes en la tarde, de las partes de Andalucía; porque los de Castilla, de la Estremadura, y de la Mancha, pasan por la Sierra uno, y otros con tanta prevencion de galas, y ostentación de carruage; que solicitan a los más retirados, y circunspectos para que los salgan a ver» (23).

En mucho se parece el relato anterior del siglo XVII a la actual «recepción de cofradías». Todas se reúnen en los jardines de Colón, próximos al puente «romano», como se le conoce popularmente, donde estaba la Torre Tocada. Aquí formadas en comitiva desfilan con su música e insignias. Estas se cruzan con las de la cofradía Matriz, a modo de saludo. Mientras los Hermanos Mayores o Mayordomos estrechan las manos de quienes les reciben.

Durante dicho ritual, el pueblo allí congregado aprovecha para merendar. Con gran espontaneidad comparten entre todos las viandas.

A este lugar concurren caballistas y carretas, que unidos a las cofradías desfilarán por las principales calles de la ciudad hasta la Plaza de España, sede del Ayuntamiento, donde se reza una salve a la Virgen y el Alcalde da la bienvenida a los romeros. Seguidamente hay una actuación folklórica a cargo de los diversos grupos de danza que les acompañan. Las cofradías que no hacen su entrada el viernes en Andújar, llegarán al Santuario a lo largo del día siguiente, en autobús, procedentes directamente de sus lugares de origen.

El Sábado

«El ver salir la gente el sábado de mañana por la Pontanilla, es una cosa admirable por el extraordinario concurso, y ostentativo lucimiento con que naturales, y forasteros pasan la carrera con tanta bizarría y variedad de galas, que unas con otras apenas pueden distinguirse.

Los clarines, chirimías y trompetas que acompañan las cofradías con sus estandartes y vanderas tendidas, les hazen parecer batallones de ligeros cavallos; y los de a pie parecen escuadrones de un numerosísimo ejército (...)

Los Cavalleros Comisarios Veintiquatros de la Ciudad, que con vandas

verdes asisten al Corregidor, acreditan mucho la fiesta, y apoyan en días semejantes el decoroso lustre, autoridad, y decencia con que se celebra (...).

Cada uno a la hora que puede sale por el alameda, hasta tomar el camino por la Vitoria vieja a San Mancio, Santo Domingo, y San Ginés; y por los barrancos de el Alcaparrosa; y Fuente el Madroño. llegan al río Xándola, y en pasando un puente comienza, lo mas aspero y peligroso del camino; porque como es tan largo y torcido, y el monte tan empinado, y alto, parece que los que van delante llevan las plantas sobre las cabezas de los que les siguen, desvarando cada instante por aquellas laderas, como si fueran a caer unos sobre otros.» (24).

En la actualidad el sábado de romería es el día en que la cofradía Matriz de Andújar desfila a caballo, en mulos y borriquillos, por las calles, en dirección al Real Santuario. Los demás lo harán en vehículos, como antes indicamos.

Desde muy temprano se escuchan cohetes con frecuencia, anunciando a todos que la fiesta comienza. Las calles se van llenando de vecinos y forasteros que desean presenciar el desfile de romeros/as. Un redoble de tambor (25), instrumento musical propio y peculiar de aquí, anuncia que la cofradía llega; niños/as en asnos, señoras en mulos, todos bellamente enjaezados. Una colcha o similar cubre el lomo del animal, sobre el que colocará una jamuga —especie de silla de tijera con brazos—, donde las romeras van subidas. Desde aquí, con un peculiar movimiento que provoca la caballería, saludan y dan ¡vivas! a la Virgen de la Cabeza. Tras ellas, los jinetes en caballos o mulos atalajados ricamente.

Pero horas antes, serán las carretas de las Peñas, de las que ya hablamos, las que hacen su desfile por las calles camino también del Santuario. Recorren un itinerario distinto a las caballerías, habilitado a partir de la pasada década de los ochenta en que surge esta modalidad de ir a la romería, motivada por el encarecimiento que el alquiler o compra de una cabalgadura sufre, a la vez que en una «carreta» permite ir a un colectivo de 20 a 25 personas, familias completas, conviviendo de viernes a lunes, reforzando más los lazos comunes, a la vez que se consolidan como grupo ante los demás.

Es costumbre bautizar a los romeros, que por vez primera hacen el camino, en el arroyo de El Gallo, con un ritual pagano, a cargo de cualquier miembro de la Peña, el cual trata de darle una cierta seriedad al acto.

Los caballistas, carretas y demás personas que van por carretera (comarcal 501, de Andújar a Puertollano), tras 22 km., se encuentran todos en el Lugar Nuevo, donde almorzarán, en un ambiente en el que no falta el baile por sevillanas. La bebida y comida es compartida, y no hay menú especial para la ocasión.

En este paraje encuentran los romeros un puente (26) de piedra sobre el río Jándula edificado en el siglo XVII, que fue enclave vital para la difusión, aumento y supervivencia del culto a Ntra. Sra. de la Cabeza; en especial para los peregrinos que procedentes de Andalucía llegaban a lo largo del año al Santuario.

Con anterioridad al que conocemos existieron otros de madera que frecuentemente eran destruidos por las crecidas primaverales del río, llegándose a producir accidentes que costó alguna vida. En consecuencia, las autoridades municipales y la cofradía local estaban muy preocupados por no existir un puente seguro; de ahí que entre todos contribuyeran económicamente a su fábrica.

Por la tarde caballerías y carretas seguirán camino hasta el Santuario. Este se eleva majestuoso a una altitud de 700 metros sobre el nivel del mar, siendo de las cotas más elevadas de los montes de alrededor, a él se accede a través de unas empinadas calzadas de roca granítica y de una carretera paralela a éstas. En el entorno existen diversas casas de cofradías, tienda de alimentación, hostales, restaurantes, teléfono público, estanco, estafeta de correos, panadería y Cuartel de la Guardia Civil. Durante el fin de semana romero se instala un hospital móvil del S.A.S., Cruz Roja y Protección Civil. La regulación del tráfico corresponde a la Policía local y Guardia Civil.

En estos días una feria comercial, se puede comprar todo lo imaginable, estará a disposición de los romeros. El Ayuntamiento y cofradía de Andújar instalan casetas con música para gente joven.

«El cerro aquel día está vistósísimo por qualquiera parte que lo miren; porque desde la falda hasta la cumbre lo va cercando muchedumbre de gente, haziendo círculos, y rodeos por aquellas cuestas, y con las divisas, y colores de los vestidos bolantes, y tafetanes entretejidos por las yervas; arboles, y flores del Abril, haze agradable ostentación de su magestuoso cuerpo, con que todos caminan alegres y divertidos (...)

De esta suerte van subiendo entre espesas encinas, romeros, y lentiscos, con tanta agilidad, y presteza, que se pierden de vista hasta llegar a los alcornoques, desde donde se divisa aquella Santa Casa; y en viendo campear el sumptuoso Templo de aquella gran Señora (...) van dando con aclamaciones, y aplausos, hasta llegar a una plaza bien ancha, y espaciosa, que se formó a la falda del cerro, desencaxando peñas, y desvaratando riscos, seiscientos pasos de el Santuario, que es el centro a donde van a parar todas las calles, y en que ay muchas casas donde se acomoda la gente» (27).

La actividad de los romeros en los alrededores del Santuario, se desarrolla entre la diversión y el fervor puesto de manifiesto en la asistencia a las misas que a lo largo de la noche-madrugada celebran todas las cofradías y en las horas, a veces, de espera para poder visitar, tras recorrer una larga fila, a la imagen de la Virgen en su camarín. Aquí serán las lágrimas o el llanto, serán los ¡vivas!, la emoción contenida y, por supuesto, una petición íntima. Ofrendas económicas y/o flores. Todos besarán las dos largas y anchas cintas que desde la imagen cuelgan y que sirven de vehículo para comunicarse físicamente con ella; de ahí que muchos se las pasen por distintas partes del cuerpo. Estamos ante una forma mágica de entender el pueblo creyente su relación con el ser sagrado. Por ello cuando se

traslade desde su camarín a las andas, para procesionarla, los romeros tratan de tocarla, incluso pasarle una prenda de vestir. Esto último se repetirá constantemente por medio de las que le son lanzadas a los PP. Trinitarios que van subidos en el templete, junto a la Virgen, portado por tres varales bajo los cuales se colocan más de cien personas.

La presencia de dichos religiosos en las andas tiene su origen en siglos pasados, cuando igual número de capellanes iban con unos bordones (28) dando golpes a quienes se acercaban en tropel a tocarla, con el fin de evitar que los pobres, niños e impedidos, que sobre ellas se colocaban, cayeran al suelo: «*Entonces suben dos Capellanes, revestidos con casullas en las andas, los cuales cuydan de acomodar los ciegos, cojos, liziados, que van en ellas hincados de rodillas, y resisten con bordones a los que pretenden llegarse, por que sino los defendieran con esta prevencion se ahogaran los niños que están asidos a las andas*» (29).

Un momento muy peculiar en esta romería, es el traslado de la Virgen, como antes indicamos, para la procesión y viceversa. Si unos quieren tocarla, otros forman una serie de cordones humanos de seguridad a su alrededor para evitarlo. Aquí la lucha es enorme: golpes en el cuerpo, pisotones y hasta «bocados» se producen en esa lucha de un grupo y otro, unido todo con gritos, aplausos y lágrimas por la emoción. Realmente, un espectáculo que se debe presenciar para entender la religiosidad popular.

En la larga noche del sábado, además de la diversión propia de la fiesta, habrá quienes la pasen junto a las andas de la Virgen, en duerme-vela, para tener al día siguiente un lugar en ellas para llevarlas sobre sus hombros. Un pañuelo en señal o el turno de algún familiar, sirven para evitar que alguien les ocupe el sitio.

Junto al Santuario permanecerán encendidos dos grandes pebeteros donde los fieles depositan sus velas, como gran ofrenda colectiva.

El domingo

Tras la misa (30) de las cofradías de Andújar y Colomera, hasta 1991, ante el altar mayor del Santuario, sale en procesión la Virgen de la Cabeza, recorriendo todos los alrededores de aquel lugar. Durante ésta, además de lanzarle prendas de vestir, como antes indicamos, también se produce el acercamiento de niños/as por sus familiares para que la besen o/y le pidan algo especial.

Ante Ntra. Sra. van formadas en orden todas las cofradías, terminando el desfile hacia las 15 horas, para regresar a almorzar a sus respectivas casas o alojamientos y seguidamente emprender viaje de retorno a sus localidades de origen. En cuanto a las carretas, unas permanecen hasta el lunes y otras harán como las cofradías; salvo la Matriz que lo hace a la mañana siguiente, para en la tarde-noche desfilar por la principales calles de la ciudad, donde el pueblo espera.

«A las dos de la tarde apenas aparece gente, porque se buelven con tan apresurada diligencia, que la plaza que dos horas antes estava hecha una florista de galas, y bizarrías, en un instante buelve a sus rústico desaliño, y queda hecha un destierro.

Todos procuran entrar en Andújar aquella tarde, porque saben que los estan aguardando innumerable gente en la Pontanilla, por donde vienen las cofradías unas tras otras continuamente con mucha ostentación, y gran concierto, alegres, contentos, y regocijados, llenos de medidas, estadales, y de curiosidades, y variedad de juguetes que han comprado de la feria, y deseosos de repetir muchos años tan devota romería, principalísimamente por visitar a Nuestra Señora en aquella Santa Casa» (31).

Era tradición que quienes iban y volvían de romería dieran grandes voces por las calles, especialmente al regreso cuando había alusiones a temas de infidelidad conyugal, llegándose a llamar «cabrones», unos a otros, haciendo incluso los gestos correspondientes con los dedos de las manos. En 1644 Fermín Sarasa y Arce escribe unos versos, en cuya estrofa III dice:

«Parecen a las bacanales
fiestas de la antigüedad
Y de aquella Libertad
Hay aquí muchas señales...» (32).

Sin lugar a dudas esta romería, fiesta de primavera, tras la cuaresma con lo que ello conllevaba: período de recogimiento, cierre de casas de prostitución y restricción de las relaciones sexuales, especialmente las extramatrimoniales, hará que ante una confluencia de gentes de todos los lugares de la geografía hispana – se llegó a cifrar la concurrencia en veinticuatro mil personas en el año 1702 (33)–, se produzca un relajamiento de las costumbres sociales y se propicie el dar rienda suelta a las pasiones contenidas. Un ejemplo esclarecedor de ello, es que a los nueve meses de la romería la Casa Cuna de Andújar (34) recibiera, a finales del siglo XVII, el mayor número de niños expósitos o abandonados.

Todo lo antes expuesto hará que se redacten memoriales como el del año 1772: «Los muchos escándalos, pecados e irreberencias que se hacen en el Santuario de Ntra. Sra. de Sierra Morena» (35), que concluye con la petición: «disponga se recojan las constituciones de todas las cofradías que concurren al expresado santuario, prohibiendo desde luego la romería y junta de estas cofradías».

A partir de dicho año, el rey Carlos III suprimirá las cofradías que ya no asistirán en 1774: «En vista de lo calamitoso del año y de que las cofradías no asisten al Cerro, en la fiesta anual a Ntra. Sra. de la Cabeza, no es tan precisa la asistencia del Ayuntamiento (...)» (36).

En 1782 se volvería a reorganizar la Cofradía Matriz (37), no sin muchas dificultades, como todas las demás.

Recuerdos de romería

De la romería, quienes asisten a ella, pueden llevarse multitud de recuerdos en los que la imagen o nombre de la Virgen, grabados, demuestran que proceden y pertenecen a la «de la Cabeza». Pero lo más peculiar, y que la distingue de otras, son los «pitos»: instrumento musical popular hecho de barro cocido; solos o unidos a figuras de animales en cerámica: toros, caballitos con jinete o sin él, incluso se ha incorporado el «curro» de la Expo 92, vendido en las últimas romerías.

El origen del «pito» (38) puede estar en los exvotos íberos ofrendados a una posible diosa madre de la fecundidad existente en un santuario primitivo de aquel lugar serrano, más tarde convertido al culto cristiano. Se encuentra documentado en el siglo XVII por Salcedo Olid (39), que nos dice como competían con instrumentos de música que requerían conocimientos especiales para su uso.

Puede que tuviera, primitivamente, un poder mágico, para espantar a los malos espíritus, por medio del ruido que con él se puede hacer.

Los exvotos, denominación un poco genérica que damos a cuanto se ofrece actualmente a la Virgen, se encuentran en una habitación concreta, próxima al recinto del Santuario, donde la gente deja todo tipo de prendas de vestir, objetos propios, fotos, monedas, cigarrillos, aparatos ortopédicos, etc...

Conclusiones

- El culto y devoción a la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena tiene su origen en el siglo XIII.
- El mayor auge de la romería se inicia en el siglo XVI, alcanzando su mayor esplendor en la centuria siguiente.
- Las cofradías, en los siglos XVI y XVII, se incrementan siendo las más antiguas las de Andújar, Arjona y Colomera, llegando a contarse en la actualidad con setenta y dos.
- Las relaciones entre el poder civil y religioso con la cofradía Matriz de Andújar son cordiales, lo cual también se puede decir de las demás.
- El Santuario estuvo hasta 1930 bajo la dirección de los sacerdotes diocesanos, pasando a ocuparse de él la Orden Trinitaria.
- Desde la década de los ochenta de este siglo, se han creado diferentes Peñas, de carácter civil, que realizan diversas actividades en honor de la Virgen. Ellas crearon las «carretas», con el fin de poder disfrutar en familia de unos días de romería.
- El carácter popular de la romería, el último fin de semana de abril, a la que asisten cientos de miles de personas de todos los puntos de España e incluso del extranjero.

- El ritual romero se inicia en Andújar con actos tan populares como la ofrenda floral, recepción de cofradías, desfile a caballo de la cofradía matriz, presencia de las «carretas», misas ante la Virgen en su Santuario, feria donde se vende de todo y procesión.
- La devoción a la Virgen se pone de manifiesto ante la cantidad de signos populares con que los romeros quieren acercarse a ella: besar las cintas que cuelgan desde ella, cuando está en el camarín, tocarla, lanzarle prendas de vestir para que sean pasadas por su manto, acercar niños/as a besarla o hacerle una petición, etc.
- Como recuerdo propio y peculiar de esta romería están los «pitos» de barro cocido o en cerámica, unidos a diferentes figuras de animales, etc...

Notas

- (1) Salcedo Olid, M.: *Panegírico Historial de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena*. Julián de Paredes, impresor de libros, año 1677. pp. 208-211.
- (2) *Ibídem*. p. 215.
- (3) *Ibídem*. pp. 221-222.
- (4) Calzado Gómez, F.: *El enigma de la Virgen de la Cabeza*. Colección Lastra. Torredonjimeno, 1991.
- (5) Torres Laguna, C.: *La Morenita y su santuario*. Madrid, 1961. p. 288.
- (6) Gómez Martínez, E.: «Aspectos históricos y sociales en torno al culto a Ntra. Sra. de la Cabeza en los siglos XVI y XVII» *Cuadernos de historia*. Número 1. Ed. Asociación Amigos de la Historia. Andújar. Imp. Torredonjimeno, 1984. p. 7.
- (7) *Ibídem*. p. 9
- (8) *Ibídem*.
- (9) *Ibídem*.
- (10) Salcedo Olid, op. cit. pp. 249-250.
- (11) Fuentes Chamocho, F.: «Proceso que da origen al decreto de Carlos III suprimiendo las cofradías y, romería de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVIII». *Actas I Congreso Sierra Morena Oriental*. Andújar, 1991. (en prensa).
- (12) Gómez Martínez, E.: «La cofradía de Ntra. Sra. de la Cabeza de Andújar de 1782 a 1807. Estudio estadístico de la solicitudes para ser cofrade». *Actas, III Asamblea de Estudios Marianos*. Andújar, 1986. Imp. en Córdoba, 1987. p. 289.

- (13) *Mirando al Santuario*. Revista de la Real Cofradía Matriz de Ntra. Srad. de la Cabeza. Andújar, 1993. Número 7. pp 40-41.
- (14) Gómez Martínez E.: op. cit. 1984. p. 9.
- (15) *Ibíd.* p. 10.
- (16) Gómez Martínez, E.: «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza, de Sierra Morena, en la Andalucía de los siglos XVI y XVII». *La religiosidad popular*. Fundación Machado y Editorial Anthropos. Barcelona, 1989. Tomo II. p. 490.
- (17) Este traje consta de las siguientes partes: Falda, cuerpo o corpiño y mantoncillo o pañuelo. Los aderezos son: pulseras, pendientes, peineta y peinillas, flores y collares. Todo ello haciendo juego. Los zapatos de tacón. Datos facilitados por Joaquín Colodrero.
- (18) Lo componen: calzona a rayas, chaleco, chaquetilla o guayabera, camisa bordada con encajes y botonadura en el pecho, faja en color azul o roja, sombrero cordobés y botos. El color del traje es marrón o negro; aunque también es frecuente el gris. Datos facilitados por Joaquín Colodrero.
- (19) Torres Laguna, op. cit. p. 338.
- (20) En todas las actividades que la cofradía organiza suele estar presente un miembro del Cabildo Municipal, presidiendo junto al Hermano Mayor. Así en el convite de banderas, recepción de cofradías, procesiones en el Santuario y en Andújar, etc.
- (21) Torres Laguna, op. cit. p. 261.
- (22) *Ibíd.* p. 262.
- (23) Salcedo Olid, op. cit. pp. 263-264.
- (24) *Ibíd.* pp. 267-270.
- (25) Aquí el tambor es de caja estrecha y se golpea con dos palillos de madera.
- (26) Gómez Martínez. op. cit. 1984. p. 25.
- (27) Salcedo Olid, op. cit. pp 271-275.
- (28) Bastón o palo más alto que la estatura de un hombre, con una punta de hierro y en el medio de la cabeza unos botones que lo adornan.
- (29) Salcedo Olid, op. cit. p. 297.
- (30) En 1992 se realizó la misa al aire libre, en una plataforma volada al terreno. Sin embargo, debido al mal tiempo meteorológico de 1993, de nuevo hubo que celebrarla donde era costumbre.
- (31) Salcedo Olid, op. cit. pp. 313-314.

- (32) Piñar, I. y Rubio, J.: «Aspectos sociológicos de la romería». *Actas III Asamblea de Estudios Marianos*. op. cit. p. 262.
- (33) López Molina, M.: «La romería de la Virgen de la Cabeza en 1702» Rev. *Mirando al Santuario*. Epoca II, número 6. Andújar, 1992. p. 32.
- (34) Gómez Martínez, E. *Los niños expósitos en Andújar*. Servicio Publicaciones Universidad de Córdoba y Cajasur. La Rambla (Córdoba), 1987.
- (35) Piñar y Rubio, op. cit. p. 262.
- (36) Torres Laguna, C.: *Andújar a través de sus actas capitulares* Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1980. p 359.
- (37) Gómez Martínez, op. cit. p. 189.
- (38) Gómez Martínez, E.: «Los «pitos» de la romería de la Virgen de la Cabeza». *Actas I Encuentro de etnomusicología del Mediterráneo*. Centro de Documentación Musical de Andalucía. Almería, 1992. (En prensa).
- (39) Salcedo Olid, op. cit. Cap. 7, p. 273.

LIBERACION, PROCACIDAD Y SEXO EN LA ROMERIA AL CERRO DE LA CABEZA DE SIERRA MORENA

Manuel Urbano PEREZ ORTEGA

Instituto de Estudios Gienenses

Asegurábase en Arjona a finales del siglo XIX, que «existe la creencia de que la mujer que yace con varón en las faldas de Sierra Morena al pie del Santuario de la Virgen de la Cabeza, al día del mes de mayo en que se celebra la romería de la dicha Virgen, queda fecundada» (Limón, 1981:22). Aserto que induce al analista de la famosa Encuesta del Ateneo madrileño a estimar que, «en este caso nos encontramos formalmente ante un hecho bien conocido del mundo clásico: el lugar de culto consagrado a la fecundidad. La asimilación cristiana de los lugares de culto pagano es una constante histórica que ha sido bien estudiada por Julio Caro Baroja, sobre todo en el caso paradigmático de las *Mondas* de Talavera que se celebran en torno a la ermita de Nuestra Señora del Prado y que conserva aún muchos de los elementos del *mundus ceraris*, fiesta de fecundidad telúrica en honor de la diosa Ceres. Gran parte de las romerías andaluzas, y especialmente las de santuarios de montaña, deberían haber sido estudiadas desde este punto de vista. No son casuales los apelativos de *Lucero de la mañana* (Venus), aplicado a la Virgen del Rocío; ni la libertad sexual, en este caso facilitada por el pernoctamiento de los romeros, de que se hallan rodeados este tipo de romerías. Un estudio sociológico somero las reconocería como auténticas fiestas de emparejamiento» (Limón, 1981: 13).

Pero hay más, si nos atenemos a lo recogido a la referida encuesta, unas páginas después y en otro pueblo cercano, Arjonilla, veremos como nos encontramos bien próximos al concepto mediterráneo de la diosa madre dispensadora de la fecundidad, ya que allí se afirma que a las parturientas, «cuando hay peligro que temer, se les pone al cuello de la mujer (...) los estadales o cintas de la Virgen de la Cabeza (Limón, 1981:17).

Abundando en este concepto, el escritor urgavonense Juan Eslava Galán en un trabajo que se nos presenta mucho más creativo que científico, si bien parte de incuestionables realidades y acreditada documentación, y considerando lo que viene sosteniéndose desde siglos, que la Virgen de la Cabeza fue encontrada en la concavidad de dos peñas, las cuales servíanle de tabernáculo, llega a la conclusión de que hubo de existir en aquel lugar, luego conocido como del Cabezo, un santuario dedicado a la deidad de la fecundidad, el cual, presumiblemente, estaría ubica-

do en un dolmen; a lo que agrega significativamente que, quizás por la sólida oquedad que ambos poseen, los dólmenes recibían en tierras de Jaén el nombre de campanarios, y que tanto estas construcciones megalíticas como las mismas campanas fueron objeto de significación religiosa. Pero el de Arjona llega a más, en un nada inocente juego de ideas y palabras: « Si dolmen es la campana (...) ¿cómo denominar a ese monolito esférico que a veces se encontraba en el interior del dolmen?. Los campesinos que penetraban en los dólmenes olvidados, tenían un nombre para cada piedra. Por ejemplo, se podrían llamar badajo, o cualquier de los sinónimos de badajo, que describen la esfera percusora que hay en el interior de la campana : cigüeña, espiga, lengua, mazo o cabeza».

«En muchos lugares al badajo se le llama cabeza, es sinónimo que aparece incluso en los diccionarios modernos».

«En Jaén, el badajo es cabeza»

«Las Vírgenes antiguas, las Vírgenes dolméticas que fueron a suplantar el monolito esférico de la diosa madre, estaban sobre el badajo del dolmen, es decir, sobre la cabeza. Eran Vírgenes de la Cabeza. Este es el origen de la famosa advocación mariana de Andújar y de otras muchas cabezas que jalonan el nomenclátor mariano español» (Eslava, 1988: 116-118).

Si bien a mí no me alcanzan tantas certezas sobre el origen de la extraordinaria convocatoria que conlleva la romería de la Virgen de la Cabeza, la que, según la tradición, se viene realizando desde el año 1227, fecha de la aparición de Nuestra Señora a Juan de Rivas, pastor de Colomera, he de convenir en que, por la documentación de que dispongo, la peregrinación conlleva un gran sentido liberador —como veremos en el significativo caso de los *desertores*—, iniciático y sobre todo primaveral, festivo, característico de la estación del amor y, por tanto, radicalmente humano por cuanto en él se aviva la naturaleza: pero también está decididamente abierto a lo trascendente y repleto de un inequívoco alto componente religioso, y esta conjugación de los dos polos es lo que esencialmente caracteriza a esta fiesta, como ha sido puesto de relieve por Inmaculada Piñar y Jesús Rubio: «el anhelo de conseguir la unión entre lo terrenal y lo celestial. Esta comunicación entre los dos estadios se producirá en un lugar determinado, concreto, un espacio elegido por el dios, en el cual manifestará su vínculo con los hombres. Normalmente un emplazamiento elevado donde mandará erigir su casa, posterior santuario de peregrinaciones, oponiéndose a cualquier otra ubicación. En las montañas se está más cerca del cielo, dice Eliade, y allí es donde se produce la presencia de lo sobrenatural en el terreno, en el lugar donde se inicia la vida, y así, cerca de la ermita, templo o santuario, habrá siempre una fuente de agua, como símbolo de la creación. En las altas estribaciones se realizan las apariciones de la Virgen, como el caso de Sierra Morena, en donde se cumplirá una de las características anotadas, erigiéndose el cerro de la Cabeza como espacio sacro en donde se produce la hierofanía, que toma su forma una vez al año con la romería del último domingo

de abril, pues el tiempo es el otro factor básico en este contexto» (Piñar, 1987: 259-260).

Pero adentrémonos en el tema tras un sucinto recorrido histórico.

El testimonio más antiguo que al respecto poseemos es el ofrecido en 1677 por Manuel Salcedo Olid, quien describe con amplitud los aspectos profanos de la romería, los que inicia con una significativa nota marginal: «discúlpese el tropel». Quede el texto barroco: «*Bien sé que han reparado algunos que afectan escrúpulos, en el tropel, confusión y licencia con que los forasteros entran dando voces, que tal vez parecen disonantes, y disconformes con la intención y devoción interior con que hazen aquel viaje. Empero entre hombres cuerdos aquello no es tenido por reprehensible y quando algo lo fuere no es remediable el afectuoso ímpetu de fervorosa devoción que traen los caminantes, viene embuelto en aquella vozería con tan confuso ruido de las cabalgaduras, que no admite freno, ni se puede distinguir de donde sale aquella trépala y barahúnda, con lo qual ni la justicia, ni los Diputados pretenden estorbarlo; conociendo que un ferbor tan grande no se le puede sujetar en todo a la jurisdicción de la prudencia; y así se toleran algunas palabras de que no se haze caso, viendo que por la mayor parte son la causa de hombres trabajadores y forasteros, que su advertencia, ni deliberación, se dexan llevar de diferentes burlas, con que divierten el cansancio del camino; y así ninguna de aquellas palabras obligan a pendencia, sino a risa y divertimento, y todo a bulto, o es más edificación que indecencia (...). Todos van haziendo ruido y estruendo con diversidad de cornetas, flautas y pitos y con lo que cada uno puede; el necio va molestando los oídos con instrumentos groseros y toscos (...). Todas las cofradías procuran traer algo particular con que alegrar la fiesta además de los ministriles, clarines, gaytas, sinfonía, danzas, sonajas, flautas, cornetas, dulzainas, tambores, pífanos, guitarras y pitillos innumerables que, todos a un tiempo se oyen por aquellos jarales y hazen tan extraordinario ruido, que parece que se hunde el mundo (...). Dízense Vísperas de la Asunción con muchos músicos forasteros y naturales, poque unos a otros se ayudan y en ellas es el género de alegría que los cofrades muestran, tan excesivo que no se puede explicar, por ser el piadoso afecto tan fervoroso que parece los saca de tino y les descompone el juicio, dando voces, saltos y gritos (...). Entonces, con la permisión de la noche, es mayor el regocijo porque todos están entretenidos en músicas y bayles, y otros lícitos entretenimientos registrados por la justicia con mucha puntualidad y vigilancia de sus ministros. En la torre no cesan las campanas y en todas partes se gozan demostraciones de extraordinaria y excesiva alegría» (Salcedo, 1667 : 266-287).*

Interesantísimo texto y quizá por sus piadosas contradicciones, de alta elocuencia para el caso que nos ocupa. En él, a la par que se subraya que existen quienes sienten escrúpulos ante tanta licencia por las voces disonantes y sin duda obscenas que no admiten freno y a las que se suele hacer oídos sordos, se da noticia de un acto colectivo casi catártico de euforia inexplicable, que descompone

el juicio a quienes en él participan. Por último, el elocuente dato de que en la noche, con la permisión de la nocturnidad, se goza de demostraciones extraordinarias y excesiva alegría, censura esta última que nos aclara perfectamente cuál fue el origen de estas exaltaciones.

Y al texto de Salcedo Olid cabe sumársele, como ya lo hiciera Carlos de Torres Laguna, algunos versos de las décimas de Fermín de Sarasa y Arce, un poco anteriores, de 1664, y mucho más explícitos (Torres, 1961:103-107).

Parece a las bacanales
Fiestas de la antigüedad
y de aquella libertad
hay aquí muchas señales
y es de muy ponderación
que estas licencias se atajen (...).

Como vemos, lo orgiástico, lo báquico y pagano, lo libertino, queda subrayado en los tres primeros versos: causa, según una décima posterior, de los excesos étlicos:

Corrige las indecencias
el simulacro divino
y de las furias del vino...
Aunque haya de vino un coto
parece allí más devoto
el que está más transtornado.

La embriaguez parecía natural, según remachara Sarasa en una nota espléndida: «Hechos unos cueros, no por eso dejan de venerar a la Santísima Virgen y muchos están caídos de borrachos y parece que es mayor reverencia la embriaguez». También aquí a mi juicio, son ociosos mayores comentarios: si bien se impone dejar constancia de otro dato de abultada evidencia, como es el incremento de ingresos de niños en la inclusa de Andújar en unos meses en que, efectuadas las cuentas, serán claves, caso estudiado en la época barroca de 1677-1700: «observamos que en el periodo de meses enero- febrero- marzo se corresponde con el ciclo estacional de primavera, durante el cual en Andújar tiene lugar la celebración de la Romería de Nuestra Señora de la Cabeza, el último domingo de abril, y San Eufrasio, quince de mayo, de ahí que los ingresados en enero- febrero se correspondan con concepciones en abril y mayo». Las romerías, y en particular la de Andújar que en el siglo XVII está en su máximo apogeo, siendo considerada entre las tres primeras de España, congregan a gran cantidad de gentes venida de distintos lugares, que durante varios días convive en torno a una ermita o santuario, propiciando las más amplias relaciones a todos los niveles» (1). (Gómez. 1987: 34).

En fin, una serie de licencias de todo tipo continuaron reclamando la pre-

sencia de gentes en el Cabezo a lo largo del siglo XVII, hasta el punto de que la romería sería catalogada por la Curia granadina, en su informe sobre las romerías andaluzas, de «orgía pagana» (Orozco, 1985:13), que en el año 1722 (2), se ordena, según documentaran Piñar y Rubio, su prohibición, «por los muchos escándalos, pecados e irreverencias que se hacen en el santuario de Nuestra Señora de Sierra Morena». Pero quede por extenso este excelente documento (Piñar, 1987:263): «El reverendísimo Feijóo en su *Teatro Crítico* pondera muy bien los excesos de los romeros y peregrinos en aquellos días en que se celebran las fiestas de algunos santuarios de fama: yo también los extendería a los días de Semana Santa, y otros en que los ermanos mayores de las cofradías, consultando más bien con el lujo y el lucimiento propio que con la devoción gastan mucho en bebidas, que pasando a borracheras son causas de muchos pecados, escándalos, e irreverencias, y no omitiré dar las gracias a V.A., el aver prohibido en todo género de fiestas las imbenciones de la pirotegnia, en que experimentábamos daños y ningún afecto de la verdadera devoción. Pero la más particular y que necesita de remedio en esta tierra, es el biaje o romería que todos los años se ace a Nuestra Señora de la Caveza de Sierra Morena, santuario sito en el término de Andújar, tiene este santuario más de 30 cofradías extendidas en las poblaciones de la Andalucía y Mancha, las que concurren a celebrar la fiesta el domingo último de abril; el ermano mayor (que se elige acavada la función) con otros oficiales cuida de juntar la limosna, llevando vino y tavaco que sirben de anzuelo para pillar a los aperadores el trigo en la era de los pastores ovejas, carneros y cabras, y de los molineros aceyte, llegado el dia de salir, parte de la cofradía para el santuario con estandartes y tambores, acompañada de más de 300 personas de uno y de otro sexo, bien comidas y bebidas; las salutas angélicas que resuenan en los caminos y lugares por donde pasan, son blasfemias, palabras obscenísimas y demostraciones mui ridículas; llega a tanto su fatuidad que no nombran a la Virgen sino con palabras cuyo concepto objetivo es un obsecenísima impureza jactándose de que gusta la reyna de los ángeles de que se le den ese trato. No he encontrado en toda la theogenia de los gentiles que la impura Venus gustase de impuras expresiones en sus cultos, ni menos de que la invocasen con respectos de impureza. Mucho menos gustaría de ellos la madre del hermoso y casto amor. Llegan pues las cofradías al cerro y las vísperas que celevran en el santuario son extruendo y ruido muy contrarios a la oración, hacen corros de ombres, sobre los quales monta uno y sobre este otro, teniendo por cosa grande el dejarlos caer sobre el pavimento de la yglesia, cayendo en la miserable tentación de que la Virgen los libra del mal de la caída. Aquella noche se hace mas oscura con las borracheras y rencillas e impurezas que ellos mismos celebran como si fuere acto de religión. A el dia siguiente por la mañana sacan la procesión y cada cofradía en sitio determinado espera a la santa ymagen para recibirla en sus hombros; los que la dejan reciben de los que la toman buenos garrotazos, y así van pasando todos por práctica. Acavada la procesión buelven a sus casas con mas alboroto que fueron y gastan entre todos los ermanos lo que ha sobrado de las limosnas».

No cabe mayor elocuencia ante la fiesta orgiástica. No sólo reina la embriaguez y las palabras u otras demostraciones obscenísimas, sino que la propia curia calificará a la romería de venusiana, celebrándose en la noche impurezas como si fuesen actos de religión. Tras esta evidencia, la determinación eclesial fue tajante: «disponga se recojan las constituciones de todas las cofradías que concurren al expresado santuario, prohibiéndose desde luego la romería y junta de estas cofradías (Piñar 1987: 263).

Mas no duró excesivo tiempo la suspensión, ya que en un documento fechado siete años después (3), en 1779, se solicita sea levantado el veto para «que no tenga más decadencia el culto de santuario tan debhoto, como se ha experimentado desde que se ordenó la supresión» (Piñar 1987: 263).

En efecto, a lo largo del último cuarto del siglo XVIII la romería y devoción entrarán en franco declive, si bien en el XIX y poco a poco, retomó su llamada a las multitudes y su carácter festivo y dionisíaco, como lo acreditan las dos notas de las respuestas dadas a la encuesta del ateneo madrileño -1881- y con las que abríamos este trabajo. Testimonios a los que podríamos sumar uno, que no les queda a la zaga, sobre otra romería serrana de la provincia de Jaén, la de la Virgen de Tíscar (Ciges, 1908): «El vino ha calentado las cabezas y soltado las lenguas, y los decires obscenos rebotan de peña en peña. El chiste picante, que en otro lugar armaría las manos y suscitaría la efusión de sangre, acógese con soberbias carcajadas en esta soberbia plenitud de la Naturaleza que invita al franco goce» (4).

No es preciso, en mi opinión, seguir abundando en el carácter venusiano, «en el franco goce» romero, desde la esbelta Sierra de Cazorla hasta la bien bautizada de Morena. No obstante ello, vamos a dejar unas líneas sobre la pervivencia del lenguaje soez y las canciones irreverentes y obscenas que siembre hubo en estos días peregrinos, los que perduraron a lo largo del siglo XIX e, incluso, del primer tercio de éste, como lo avala el siguiente testimonio, en el que se rememoran los usos en torno al 1880:

«No se podía dar un paso con tanta aglomeración de forasteros, y había un ruido infernal de la chiquillería, que con pitos y carracas atronaba el espacio (...) Había la costumbre entonces, que casi todos los colaboradores traían alguna arma de fuego para hacer salvas, y ya eran escopetas, lo mismo antiguas que modernas, retacos, pistolas y pistolones, y hasta trabucos, y durante el desfile hacían infinidad de salvas, sobre todo al pasar por delante del Cuadro de la Virgen, situado a la entrada de la calle Fontanilla. Muchos cargaban la escopeta de un modo formidable, pues tenían a gala el ver qué detonación era más fuerte. Había otra costumbre chabacana y de mal gusto, que por fortuna ya desapareció también, y era el darse bromas mutuamente, sobre todo los cofrades forasteros con los de Andújar, siendo a veces muy pesadas y empleando frases malsonantes, soeces y hasta groseras, y lo peor del caso es que no se repetaban en estas bromas

ni a las señoras. Se aprovechaban de cualquier defecto físico o de alguna circunstancia que notasen. Bien, pues nadie se incomodaba, la consigna era que, así le llamaran a uno perro judío, no había que enfadarse, y jamás, ni desde que tuve uso de razón, que ni en el camino ni en el Cerro pasaba ninguna desgracia, ni debido a riñas ni con armas de fuego, y eso que allí se juntaban de ocho a diez mil almas, de diferentes pueblos, donde se seguían dando toda clase de bromas y que muchos bebían más de lo debido, pasando éstos la noche de diversión, ahuyentando el sueño y el frío a veces, hasta que empezaban las misas del santuario» (Delgado Castilla, 1928).

Lo mismo, exactamente lo mismo, que dos siglos largos atrás; parécenos que volvemos a releer lo escrito por Manuel Salcedo Olid.

Pero hay más. Esta liberación orgiástica, lo báquico y lo venusiano no era exclusivo de Andújar, del Cerro del Cabezo, ni único de la Hermandad Matriz iliturgitana. Manifestaciones idénticas hemos encontrado en otras muchas ciudades y hermandades homónimas y filiales, cuando no en Santuarios bajo esta misma advocación. Así, pongamos por caso, en el baezano convento de la Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, donde se establece la Cofradía de peregrinación de Nuestra Señora de la Cabeza, la cual, según lo dispuesto en el capítulo XXVIII de sus estatutos -aprobados el 21 de marzo de 1559 por el Obispo de Jaén don Diego de Tavera Ponce de León- estaba obligada en «que cada un año, para siempre jamás, salgamos por la mañana de la Sancta Resurrección con Nuestra Señora en procesión todos con sus roquetes blancos y sus hachas encendidas»; mas dadas las excesivas licencias que se concedían cofrades y devotos en la referida madrugada primaveral, no tardó en decidir el cabildo cofradiero, concretamente en 28 de mayo de 1583 (Frías, 1993:19), «que de aquí en adelante se haga la dicha procesión dentro del dicho convento y no salga por las calles» por «las muchas ofensas de Dios con desvergüenzas que se hazían» en el amanecer del referido día del Domingo de Resurrección.

Pues bien aunque el tema abarque una amplia dimensión geográfica y esté repleto de inquietantes sugerencias, las que nos abren no pocas interrogantes, nos circunscribiremos en esta aproximación a dos ciudades giennenses, las de Alcalá la Real y Jaén.

Por cuanto concierne a la capital, pueden ofrecerse datos de la existencia en ella de hermandades y cofradías bajo la advocación de Nuestra Señora de la Cabeza, al menos desde la primera mitad del siglo XVI. Sabiéndose igualmente que mantenían su sede en la hasta entonces conocida como ermita de San Cristóbal (Lázaro, 1987: 236), la que no tardaría en arrebatar al santo titular su protagonismo, e incluso el mismísimo espacio arquitectónico que los cobijaba, por otra parte un lugar de bellas vistas y visitadísimo que no tardaría en unir en torno a él y a finales de ese siglo su carácter pietista con el profano, algo de lo que dejaría nítida constancia Alfredo Cazabán en su crónica mensual, donde anota que « con

pretexto de visitar la imagen era grande la afluencia de pueblo que concurría a aquel lugar; y más la relajación que la devoción, más los pecados que los servicios a Dios» (Cazabán, 1928:334).

En efecto, según se publicara (López, 1987:2)6), una crónica de la época nos da inequívoca noticia de los escabrosos usos: «No lejos de los muros de la ciudad había un pequeño bosque vecino a una ermita de Nuestra Señora de la Cabeza. El ameno retiro del sitio y algunas cuevas cavadas en la roca viva, que bronca, pero hermosamente la guarnecían, era motivo de que muchos frecuentasen aquella estación y como la malicia humana es tan felizmente aprovechada, a no perder oportunidad para su daño, valiéndose de la soledad y lobreguez de las cuevas para cometer innumerables ofensas de Dios, hacía que el pretexto de la mentida devoción fuese verdadera capa de pecadores».

Por ésta y otras causas análogas, la cofradía de la Virgen de la Cabeza de Jaén se vio desposeída de su ermita e imagen titular en el año 1626, según el cronista del obispado (Jesúa, 1680:289) «para que mejore el culto divino (...) y se escusen los desórdenes y ofensas a Dios (...) causados por el concurso de gentes, hombres y mujeres que acudían a las fiestas de Nuestra Señora que hacían los cofrades».

En esta decisión del que luego fuera cardenal Moscoso, puede detectarse, amén de las transgresiones a la moral, como ha sido puesto de relieve «una conducta postrentina basada en la reforma social y en la imposición de un ideal de penitencia que prohíbe el uso de una iglesia (en este caso la ermita) como cobijo de fiestas profanas, aspecto subrayado en el Sínodo de 1624, que reglamentaba estas fiestas una vez al año» (Lázaro, 1987:246).

Pero no debieron influir mucho sobre las costumbres tales disposiciones, ni el hecho de que la cofradía giennense atravesase una época de crisis, pues la «desenvoltura tanta en los hombres y mujeres» continuaba siendo práctica normal en los últimos días de abril y primeros de mayo, si nos atenemos a lo recogido en un curioso manuscrito existente en el Archivo Diocesano de Jaén, en el que se narra la «Historia de la entrega y misión de la Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén», transcrito y publicado parcialmente (López, 1987:209): «particularmente era caso escandalosísimo el abuso que en esta ciudad había los días inmediatos a la ida de Nuestra Señora de la Cabeza, en los cuales mujeres y hombres salían al campo y a los caminos por donde los que iban y venían a esta tierra de Andújar, ciudad aquí vecina, era fuerza que pasaran y allí era la desenvoltura tanta en los hombres y mujeres que no sólo perdían el temor de Dios, sino aún la honestidad natural y a voces y con gritos decían mil palabras deshonestas y demás matracas y cordelejos, ocasión de muchas pendencias, alborotos, riñas, heridas y muertes. Trataban los padres de remediar este abuso y en compañía de sus congregaciones y de otras gentes piadosas se iban a estos caminos a cantar la doctrina, llevando uno de los nuestros un Cristo en las manos diciendo a voces palabras devotas y actos de

contricción, respondiendo todos y allí se entretenían toda la tarde en contraposición a las desenvolturas y deshonestidades que les oían decir, que no se puede creer el ejemplo provechoso de este ejercicio y el provecho que causaba y las bendiciones que los pasajeros echaban a los padres por verse libres de los alborotos antiguos y al fin de la tarde se les hacía pláticas y se les decía un ejemplo conque la gente se compungía y se venían todos en procesión alabando a Dios. Con este ejercicio se acabó ya este abuso aunque los padres no dejan de acudir a este puesto, porque el demonio no torne a introducir su mala costumbre».

No fueron tan eficaces como dicen los oficios de los buenos jesuitas, si nos atenemos a lo que, a mediados del siglo pasado recogería Pascual Madoz en su *Diccionario* (Madoz, 1845-1850:562): «*El último jueves de abril entra en la ciudad una cofradía procedente del pueblo de Colomera, compuesta de hombres y mujeres a caballo, con tambor y una gran bandera; descansa una noche y salen al otro día para concurrir a la fiesta de la Virgen de la Cabeza que se venera en un magnífico santuario de Sierra Morena, sito en la cúspide de una elevadísima montaña, a unas tres leguas de Andújar; la fiesta se celebra el domingo inmediato y el lunes a la tarde regresa la romería siendo recibida en Jaén con estrepitosa zumba a la que contribuyen en gran parte las mismas personas por lo general artesanas y gentes con sus grotescos disfraces del campo y su festivo humor*».

Arraigados usos y licencias que el político y geógrafo anotara con cuidadísima mesura si repasamos lo dicho un tercio de siglo después por un redactor de la revista juvenil giennense que, significativamente, se titulara «defensora de intereses materiales y morales» (Eme, 1883:4), y quien se refiere al mismo pasaje de salida y entrada de las cofradías:

«...Ya vienen. Ya viene la Colomera.

– Pero ¿qué es eso?

– Pues nada, una devota cofradía que llega a Jaén para reunirse con la de la capital y marchar juntas a la romería de la Virgen de la Cabeza de Andújar.

Concluida la cual vuelve a Andújar para dirigirse a Jaén. Y por último llegan a Jaén haciendo disparos de armas de fuego con los rostros tostados por el sol, que parecen una caravana de las que cruzan los desiertos de Africa y en medio de los gritos y los improperios que se dicen unos a otros, entran en la capital donde son recibidos como si fueran los regeneradores de la civilización».

Crítica de un periódico nada dado al costumbrismo, como bien se deduce de esta otra colaboración sobre el mismo tema firmada con pseudónimo (Pánfilo, 1883:4): «Que en cierta época entre en esta vetusta ciudad una cabalgata copiada de las fiestas cafres, en la que, montados en espantadizos mulos y animados por el vino, doscientos ginetes disparan al aire sus escopetas (como si dijéramos, sus espingardas), poniendo en grave riesgo la existencia de miles de personas que se aglomeran en angosto callejón; nada importa, si se tiene en cuenta que, además del

entusiasmo religioso la *gente del cerro* (y tan cerril como es) tiene en su abono las cosas de Jaén».

Aunque a uno le cuesta entender eso de miles de personas aglomeradas en angosto callejón, cierto es que, hasta bien entrados los años cincuenta de nuestro siglo y, aún después, era frecuente que varias personas montasen una misma cabalgadura, sobre todo al regreso de la romería, de aquí la frase acuñada, y que perdura todavía de « cinco burros en lo alto de un animal». De todas formas, asistido de gran parte de razón estaba el periodista, quien fue muy moderado en su descripción, como vendrá a confirmárnoslo el bando que, cinco años después, en 1888, dictaría el alcalde de la capital y que, por su innegable interés, reproducimos:

«Don Ramón Torres y Gómez, Alcalde Constitucional de esta Capital. Hago saber: que con el fin de que se observe el orden debido en los actos de entrada y salida de esta ciudad de las cofradías de Nuestra Señora de la Cabeza, que se verifican los días veintiseis y treinta del corriente, he dispuesto recordar para su puntual observancia las disposiciones del Bando del Buen Gobierno referentes al particular, que prohíben las carreras de caballos o carruajes, los cantares obscenos, el uso de palabras insultantes o sediciosas, disparar armas de fuego o petardos y arrojar objetos que puedan incordiar a la concurrencia. Los que infringieran dichas disposiciones serán corregidos con arreglo a la gravedad de su falta, quedando encargados los dependientes de esta alcaldía de la vigilancia del exacto cumplimiento de este bando».

Prácticamente iguales eran los usos y costumbres de Alcalá la Real, como pueden certificarlo los siguientes recuerdos romeros de principios de este siglo (Ibáñez, 1990), los que, entre otros extremos, informan de que « el resto de las bestias que servía para llevar en sus lomos a los hombres, también eran portadoras de las viandas que para un período de cinco días se necesitaban, y, lo que es muy importante en esta clase de viajes, las botas repletas de buen vino que iban pasando de unos a otros sin descanso (...). Tanto en viaje de ida como de vuelta era muy de costumbre, tal vez para pasar el rato más divertido, el hacer uso de los dichos y piropos del más pésimo gusto, las palabras y bestiezas (sic) de todo género, pero que eran soportadas con la mayor indiferencia por los afectados y las carcajadas de risa por los que las escuchaban».

Pero sí, como hemos visto, entre los usos y costumbres romeras lo procaz y lo soez era el divertimento del viaje y la manifestación de júbilo a la entrada de las ciudades, bien fueran Alcalá, Andujar o Jaén; si los alrededores del Santuario matriz en Sierra Morena, como los de la filial ermita giennense, eran propiciatorios para cometer «muchos escándalos» sexuales, la ermita alcalañina de San Marcos, donde se venera una imagen de la Virgen de la Cabeza y es sede de la cofradía, a la par que era lugar de iguales desmanes, posee una superstición amorosa muy sugerente y distinta a lo hasta ahora descrito. Es la reducida imagen del Evangelista, que se ubica en una pequeña capilla junto a la puerta, la propiciatoria; en efecto, la talla

posee un sugerente, comprometido y abultado pliegue en su túnica, en el lugar que se corresponde con la ingle, al que las gentes llaman bragueta. Se asegura que no pocas personas, sobre todo jóvenes, y firmemente lo creen que, si después de la celebración de la misa del día de la fiesta se le arroja una chinita desde regular distancia y acierta a dar en semejante sitio, casará de seguro en el período de un año (Martín, 1993:41) quien tuviese tal tino.

Desconozco el origen de tan picarona tradición, si bien estimo que ha de arrancar aproximadamente de los primeros años de este siglo y una vez que desapareciera la grande y alta tienda de campaña que la hermandad alcalafna de la Virgen de la Cabeza poseía, al igual que las cofradías de otras muchas ciudades y antes de que levantasen sus casas de obra en el Cabezo, para instalarlas en el Cerro de Sierra Morena o en el de las Cruces de Alcalá y así cobijarse de las inclemencias del tiempo o guardar en ellas los enseres y efectos necesarios para la fiesta. Estimo como probable la indicada fecha, aunque no poseo dato alguno que lo avale u otro contrario que la haga más remota y, por tanto, coexistente con la que describiremos a continuación. En éste último supuesto sería doblemente interesante para el caso que nos ocupa:

«En el centro de la explanada de la Iglesia de San Marcos se levanta una tienda de campaña de unos siete metros de altura. En el centro de ésta, en el suelo, había una gran piedra redonda parecida a una muela de molino de harina en cuyo agujero central y en el sentido vertical se elevaba un grueso mástil de madera, que era sostenido por cuatro vientos de fuertes maromas de cáñamo y una muy fuerte lona de color grisáceo bastante sucio formaba aquella tienda de campaña. Recuerdo muy bien que por aquellas maromas que, desde la cúspide de la tienda bajaban hasta las paredes que circundaban el recinto cuadrangular, donde eran sujetadas a cuatro grandes piedras, una en cada uno de sus lados y en plan de apuesta, trepaban aquellos atrevidos mozalbetes para ver cual de ellos llegaba antes a la cúspide de la tienda y en una plataforma de unos cuarenta centímetros de diámetro, se sentaba el triunfador junto a la bandera que la coronaba» (Ibáñez, 1990: s.p.). Pero hay más, según recogiese María del Pilar Contreras y Alba en un manuscrito fechado en 1881 y hasta ahora inédito (5), en el que se señala el erotismo de las distintas romerías alcalafnas, fechas y lugares donde hace de las suyas « el pícaro Cupido; y maridos y padres, que, cual otro Job, dicen Amen» recoge que « En la romería de la Virgen de la Cabeza que se celebra en una ermita extramuros de la ciudad, al N. de ella, con la advocación de San Marcos, se observa la misma costumbre; se diferencia sólo en que ponen una grande tienda de campaña sujeta en su centro con un madero a la manera de palo mayor de un barco, y por los extremos y en forma circular, por unas gruesas cuerdas dadas de sebo; el joven que por estas maromas llega a la cúspide de la tienda, augurio feliz. ¡También saca novia!».

La ingenuidad literaria de este joven decimonónico no precisa de mayores comentarios, como tampoco los requiere, a mi juicio, el recorrido apretado que

hemos efectuado sobre ciertos usos y costumbres romeros de la hermandad matriz, así como de algunas filiales, de la Virgen de la Cabeza.

No obstante ello y, para concluir y a fin de redondear el tema, preciso es que dediquemos siquiera una nota a los *desertores*, figura esencial, hasta ahora no estudiada y la que, a mi ver, subraya los aspectos liberalizadores, cuando no iniciáticos, de la romería en la que, preciso es decirlo, no sólo participan hombres y mujeres, mozas y mozos o niños junto con sus padres o con autorización de los mismos, sino, a la vez, numerosos jovencitos que se escapaban de sus casas y residencias, de ahí el nombre de desertores, y los que uníanse a alguna hermandad o vagaban a su libérrimo albedrío...

¿Por qué se producían estas deserciones familiares y estos alistamientos romeros? No creo que tan abundante chiquillería llegase al Cerro atraída por la multitud de banderas y gallardetes o por el redoble constante de tambores, sonido quizás más atrayente y de enganche que el melifluido del conocido cuento del flautista de Hamelin; más bien nacerá del decidido deseo de participar tanto en lo religioso como en lo orgiástico de la fiesta, en una grandísima e imborrable aventura, única.

Señalando que desconozco que esta figura exista definida en cualquiera otra romería española, he de señalar, igualmente, que su origen debió ser antiquísimo, a pesar de que Salcedo Olid no lo recoja en su crónica romera barroca y de que los datos que de ella poseo son bien modernos, del año 1883, en una muy mirada gacetilla periodística, en la que concluye señalándola como el último mal de la peregrinación serrana: «A éstos hay que añadir, que cuando salen de Jaén, marchan con ellos muchos chiquillos desertados de la casa paterna, los cuales la mayor parte no llevan un céntimo en el bolsillo ni un pedazo de pan con el que aplacar el hambre ante tan larga caminata».

Dato que, por lo concerniente a esos mismos años, veremos ratificado en otra crónica (Delgado, 1928:3-4): «Todas las cofradías traían sus banderas desplegadas y tambor, y muchas sus músicas, los cofrades venían a caballo, incluso las mujeres que sentadas en sus sillas a jamugas cabalgaban en mulas o borricos. Nunca faltaban algunos chicuelos, que entre medias venían andando y que se escapaban de sus casas para concurrir a la fiesta y que se les llamaba desertores, a los cuales no les faltaba ni comida, ni estadales, ni pitos, pues a todos eran simpáticos».

Demasiado blanda, a mi juicio, esta última descripción, ya que los chicos, de uno u otro sexo, pretendían vivir su gran aventura en un viaje un tanto mítico, el que se nos viene en muy buena parte como iniciático, como bien se desprende del texto siguiente, en el que el Conde de la Quintería da noticia mucho más compleja de estos jóvenes ya en la segunda década de nuestro siglo:

«Los desertores no eran rateros ni ladrones que vinieran a hacer su agosto en

la romería, no eran tampoco del corro de beatas o mendigos, no traían una mira interesada, eran un tipo especial, eran menores que se escapaban de sus casas o establecimientos en que estuvieran si eran asilados, para correr la aventura de la romería sin más mira que esa, la de la aventura en sí».

Su edad oscilaba entre los doce y los quince años, venían de todos los puntos de la provincia y de los pueblos limítrofes de la de Córdoba (...). Hacían el viaje a pie, unos incorporados a las cofradías cuyos cofrades los socorrían con alimentos y otros, siempre en pequeños grupos, lo hacían por su cuenta, acogiéndose en los cortijos que encontraban a su paso donde les daban algo de comer y los dejaban dormir en cocinas, cuadras o pajares pues nadie desconfiaba de los desertores, ya que no robaban ni hacían daño alguno, eran chicos alegres con afán de aventuras y nada más.

Empezaban a llegar a Andújar a mediados de la semana y recorrían las casas pidiendo el *socorro como desertores*, socorro que nadie les negaba. Dormir, los dejaban dormir en casi todas las posadas (...). Los que venían agregados a cofradías se instalaban generalmente en los corralones y cobertizos donde se recogían las caballerizas de las cofradías. Ya en Andújar, los desertores se dedicaban principalmente a recorrer la feria; allí se proveerán de los imprescindibles pitos de barro cocido que, por su forma y tamaño parecían perillas de San Juan y que se vendían, no por docenas y cientos, se vendían ¡por celemines!, como si fueran trigo o garbanzos.

Todos subían en grupo al Santuario el sábado, comían y bebían lo que les daban los romeros, pues los desertores eran una institución, algo semi-sagrado. Dormían en la iglesia sentados en el suelo y apoyados en la pared, en las crujiás, en cualquier sitio y, si el tiempo era bueno, la mayoría a cielo raso. Todo el mundo los atendía y colmaban de estadales que ellos se ponían como collares y nunca faltaba una bota para que echaran un trago.

El lunes o martes regresaban a su procedencia, flacos, rotos y con el calzado destrozado de las caminatas, pero contentos de la aventura corrida y dispuestos a repetirla el año siguiente. En sus pueblos eran recibidos con gran indulgencia, hasta a los del Hospicio se les hacía «la vista gorda» de la escapatoria, pero nunca dejó ningún desertor de volver a su procedencia, nunca hubo un detenido por su comportamiento ni se elevó queja alguna de ellos.

En sus pueblos narraban sus aventuras y el desarrollo de la fiesta, siendo oídos con gran envidia de todos y disponiendo del saludo de muchos jovencuelos para ser del grupo al año siguiente» (Pérez de Vargas, 1973).

No vamos a reincidir en lo ya dicho, si bien quisiera subrayar el carácter de *semisagrado* que el miradísimo del Conde viera en estos muchachitos, protegidos participantes de la gran fiesta de primavera de Sierra Morena.

Notas

- (1) El dato nos parece de gran importancia no sólo para el Siglo de Oro, sino también para nuestra época. El lenguaje que emplea el cronista de Andújar no deja duda sobre cuanto acaece en esta hora.
- (2) Conviene anotar que, al margen de la necesaria papeleta bibliográfica, los autores utilizan el expediente del Archivo de la Real Chancillería de Granada, «Santuario de Nuestra Señora de la Cabeza», año de 1772, inédito hasta entonces y en sus folios sin numerar: 321, 4419, 83.
- (3) Aparte de las papeletas de lectura, anotamos que los autores citan por el expediente de la Real Chancillería de Granada, «Hermandad de Nuestra Señora de la Cabeza», año de 1779, inédito hasta entonces y en sus folios sin numerar : 321, 4389, 20.
- (4) Este tema sería ampliamente desarrollado por el escritor realista en su novela *La Romería*, 1910. Existe edición actual en *Novelas*, de M. Cigés Aparicio, tomo I. Consellería de Cultura, Educació y Ciencia. Valencia, 1988.
- (5) Queremos recomendar este amplio manuscrito sobre las costumbres de Alcalá la Real de mediados del siglo XIX, que aparecerá publicado con un largo centenar de amplísimas notas en el número 150 del *Boletín de Estudios Giennenses*.

Bibliografía

- Cazabán Laguna, A.: «Donde se dió culto en Jaén a la Virgen de la Cabeza». En *Don Lope de Sosa*. Jaén, 1928. pp. 344-346.
- Ciges Aparicio, M.: «Entre riscos». En *Los lunes del Imparcial*. Madrid, 28 de diciembre de 1908.
- Delgado Castilla, A.: «Narraciones folk-lóricas: la Romería de la Virgen de la Cabeza» En *El Guadalquivir*, número extraordinario del 21 de abril de 1928. Andújar. p.p. 3-4.
- Eme Ce: «Revista de la semana». En *Jaén*. Revista de intereses morales y materiales. Jaén, 1 de mayo de 1883. pp. 4-6.
- Eslava Galán, J.: *El enigma de la mesa de Salomón*. Martínez Roca. Barcelona, 1988.
- Frías Martín, P.: «Las fiestas de la cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza de Baeza a través de sus estatutos de 1559». En *Desde Baeza*, número 34. Baeza s/f (pero de 1993).
- Gómez Martínez, E.: *Los niños expósitos de Andújar*. Universidad de Córdoba. 1987.

- Ibáñez Sanchez, J.: «Recuerdos de antaño». En *Programa de la romería de la Virgen de la Cabeza*. Alcalá la Real. 1990. Sin paginar.
- Jesús y María, Fray A. de: *Vida del cardenal Moscoso y noticia histórica de Jaén*. Madrid, 1680.
- Lázaro Damas, M.S.: «La alameda de Nuestra Señora de la Cabeza: un ejemplo urbanístico en Jaén en los siglos XVI y XVII». En *Actas de la III Asamblea de Estudios marianos*. El Almendro. Córdoba, 1987. pp. 235-241.
- Limón Delgado, A.: *Costumbres populares de nacimiento, matrimonio y muerte*. Diputación Provincial. Sevilla, 1981.
- López Pérez, M.: «El culto y devoción a Nuestra Señora de la Cabeza en la ciudad de Jaén». En *Actas de la III Asamblea de Estudios marianos*. El Almendro. Córdoba. 1987. pp. 205-210.
- Madoz, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Tomo IX. Madrid, 1845-1850
- Martín Rosales, F. y Murcia Rosales D.: *Alcalá la Real. Cancionero, relatos y leyendas*. Ayuntamiento. Alcalá la Real. 1993
- Orozco y Pardo, J.L.: *Christianópolis: urbanismo y contrarreforma en la Granada del seiscientos*. Universidad. Granada, 1985.
- Pánfilo: «Cosas de mi pueblo». En *Jaén. Revista de intereses morales y materiales*. Jaén, 1 de febrero de 1883. pp. 4-6.
- Pérez de Vargas y Del Río, J.: «Costumbres y tipos desaparecidos en la romería: los desertores». En *Diario Jaén*. Jaén, 27 de abril de 1973. pp. 4-6.
- Piñar González, I. y Rubio López J.: «Aspectos sociológicos de la romería de la Virgen de la Cabeza a lo largo de la historia». En *Actas de la III Asamblea de Estudios marianos*. El Almendro. Córdoba, 1987. pp. 259-266.
- Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena*. Julián de Paredes. Madrid, 1677.
- Torres Laguna, C. de: «La Morenita en su santuario». En *Historia de la ciudad de Andújar y de su Patrona la Virgen de la Cabeza*. Tomo III. Andújar, 1961.

SIMBOLISMO E IDENTIDAD DE GRUPO. LA VIRGEN DE LOS PASTORES DE JODAR (JAEN)

Francisco CHECA
Universidad de Almería

A pesar de que el concepto de «fiesta» no aparece con demasiada claridad ni en la literatura general ni en la estrictamente sociológica y antropológica -debido a su carácter diverso, completo y multiforme-, el ritual festivo, por lo común, refleja la cultura en la que se inserta, como un todo estructurado y coherente; porque la fiesta, por sencilla que parezca y cualquiera que sea la forma de representación que adquiera, es un fenómeno social que recoge, tanto en lo real como en lo simbólico, la estructura social y sus valores, las creencias, cambios o procesos de transformación, la ideología, sentido estético y ecológico, concepciones del espacio y tiempo, aspectos tecnológicos y económicos, etc., de la sociedad donde aparece y se desarrolla. «Las creencias y prácticas religiosas (la mayoría de las fiestas tienen un marcado carácter religioso) son algo más que reflexiones *grotescas* de las relaciones económicas, políticas y sociales; antes bien, se las empieza a considerar como clases decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de estas relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan» (Turner, 1988:18).

Pero tampoco se entienda que la fiesta es una imagen fiel y mecánica de la realidad. El *lenguaje* -el *emic* festivo- tan peculiar que utilizan los rituales, a todas luces visible y fácil de describir -tiempo festivo, trajes, cohetes, iconos, procesiones, mayordomías- es necesario interpretarlo, llegando hasta la realidad más profunda -a veces oculta- que encierra, teniendo que desvelarlo e interpretarlo. Esto es, hay que descodificar el *metalenguaje festivo* -el *etic* festivo-.

Muchas son las funciones que cumplen las fiestas (Gómez, 1990; Prat, 1982; Rodríguez, 1985): sociales, ideológicas y políticas (Gilmore, 1975); de reproducción de la identidad (Velasco, 1986); promoción individual o familiar (Montes, 1989; Smith, 1981); psicológicas (Domínguez, 1989); comunicacionales (Roiz, 1982; Piñuel, 1978); tecnológicas y económicas (Polanyi, 1979); división del espacio y tiempo (Leach, 1971), etc. En estas páginas voy a detenerme en analizar la función de reproducción, simbólica, de la *identificación* (1) de un grupo social, los pastores en este caso. Ya conocemos que uno de los niveles de identidad que pueden reproducir los rituales colectivos, religiosos o profanos, es la *identidad grupal*, definida por la ocupación profesional, la territorialidad, la etnia, el género, la clase social, etc. Es decir, desvelar cómo un ritual colectivo que se desarrolla en

torno a un icono religioso puede mostrar una ocasión inmejorable para reproducir, simbólicamente, la identidad de un *nosotros* específico.

Cuando esto es así, las fiestas desbordan ampliamente el plano religioso y lo meramente lúdico o festivo, de diversión. Por un lado, los rituales actúan como «medios»: neutralizan la sempiterna amenaza del desorden, la ambigüedad y la confusión: por eso fijan conductas, instalan significados, otorgan significaciones y refuerzan y reafirman sentimientos. Son ensayos dramáticos que sitúan firme y definitivamente una parte de la vida bajo control ordenado. Es una visión de la vida social en la tensión entre el orden absoluto y el caos.

Por otro lado, la participación activa en el ritual de personas que no son creyentes o que no reciben ningún sacramento -confesión, comunión y no van a misa- es posible en cuanto que para ellos el icono en torno al que se celebra la fiesta adquiere una dimensión mucho más amplia que la estrictamente religiosa: vale para congregar a las personas en torno a un *nosotros* perfectamente definido. Por ello, la imagen sagrada alcanza por parte de quienes la veneran un tratamiento humanizado, personalizado y sensual: la Virgen, el Cristo o el Santo en cuestión son considerados, tanto individual como colectivamente, miembros de pleno derecho de la comunidad o del grupo, como un ser humano, como un vecino más; aunque -esta es su paradoja- sin perder sus propiedades divinas y sobrenaturales.

Los rituales son mediciones en las que los miembros del grupo se involucran en acciones simbólicas que se consideran apropiadas a identidades determinadas y las confirman y refuerzan o las transforman. Son mediaciones por las cuales los individuos adquieren la convicción de ser quienes ellos creen ser. Los individuos sólo se convierten en personas cuando llegan a ser personajes. Esto es, la identidad se reafirma a través de aquellas acciones simbólicas que garantizan la reproducción social. La identidad sería el recurso psicológico que facilita el concurso de los individuos al mantenimiento del orden social y a su reproducción.

Por esto, está fuera de toda duda la capacidad que tienen los rituales para transformar a las personas, para otorgarles nuevas identidades, para reformar identidades previamente adquiridas o para dirimir conflictos de identidad hasta ahora no resueltos. Algo de esto es lo que sucede, según creo, en la fiesta de la Virgen de los Pastores que se celebra en la ciudad de Jódar (Jaén), como trataré de mostrar a continuación.

Soy consciente de la abundante bibliografía que se ha producido y se está produciendo en los últimos años sobre el tema de la reproducción simbólica de la identidad a través de los rituales festivos. Sin embargo, creo que el tema es aquí novedoso, pues se trata de una hermandad e icono que identifican a un grupo bastante ausente en la literatura antropológica española, como son los pastores (2) (Caro, 1987); además, si el tema de la reproducción simbólica de la identidad es abundante y muy manejado, unido a los pastores es bastante menos frecuente (López, 1993).

El presente artículo queda como sigue: en primer lugar expongo una aproximación a la estructura económica y cultural de Jódar y la importancia que en ella tiene el pastoreo. Después describo el desarrollo de la fiesta, hermandad e imagen, al mismo tiempo que voy analizando la importancia que tiene este ritual, tanto desde el plano individual, como grupal y colectivamente.

Jódar, aproximación socioeconómica y cultural

La ciudad de Jódar se ubica entre las comarcas de Sierra Mágina y de la Loma, recostada sobre la falda del Cerro de San Cristóbal o Serrezuela, a 627 m. sobre el nivel del mar. Aunque resulte paradójico, las limitaciones de la comarca de Sierra Mágina no están totalmente claras. Según el Ministerio y sus criterios, hay veces que Sierra Mágina no se conforma como una unidad propia, añadiendo su territorio al de Jaén capital; y otras se presenta dividida en dos partes, la norte para Ubeda, la sur para los Montes Orientales, ya en la provincia de Granada. Incluso la población de Jódar no ha sido siempre introducida dentro de sus límites. No obstante, según el proyecto de comarcas agrarias que propuso el Ministerio de Agricultura en 1978 me parece acertado, donde la comarca de Sierra Mágina se conforma como una unidad, incluyendo a Jódar.

Queda dentro del partido judicial de Ubeda y linda con los términos de Baeza, Bedmar, Bélmez de la Moraleda, Cabra de Santo Cristo y Solera. Es de clima continental-mediterráneo y unos 39 grados de máxima en el estío y -4 en el invierno; de lluvia irregular, con una media de 500 litros por metro cuadrado al año. Su término lo baña por el norte el Guadalquivir y el Jandulilla por el este, su afluente.

Algunas pinceladas de su historia serían las siguientes: al parecer la villa fue fundada entre los siglos VIII y IX, por un caudillo árabe llamado Xaudar. Aún guarda un castillo que está documentado en 860 -decano de la provincia-, cuando su gobernador, Jayr ibn Xiquen, se declaró independiente del Califato de Córdoba. También es de esta época su barrio más antiguo, Andaraje.

Jódar fue conquistada en 1231 por tropas de Fernando III, al mando de Sancho Martínez de la Torre, apedillado posteriormente de Xódar. En 1272 Alfonso X le concedió el Título de Villa Leal. En el siglo XIV vino la imagen del Cristo de la Misericordia, patrón de la ciudad.

En 1485 los Reyes Católicos autorizan a Díaz Sánchez de Carvajal a fundar Mayorazgo sobre la Villa de Xódar. En 1520, con motivo de los antagonismos existentes entre los señores de Jódar y los de Bedmar, aquéllos dieron muerte al señor de Bedmar, mientras los bedmarenses a los pocos días asaltaron el castillo y quemaron la villa.

A finales del siglo XVI se construía la actual iglesia de la Anunciación, sobre una antigua mezquita. En 1849 Don Cayetano de Silva y Fernández de

Córdoba, conde de Salvatierra, duque de Híjar y marqués de Jódar, vendió todas sus propiedades, incluido el castillo, a los vecinos de la villa, tras un ruinoso pleito en la Audiencia de Granada. En 1919 el rey Alfonso XIII le concedía el Título de Ciudad y el tratamiento de Ilustrísimo a su Ayuntamiento.

De las 14.934 Has con las que cuenta su término municipal, unas 2.500 son de regadío y otras 11.000 de secano; el resto es terreno improductivo, caminos, ríos y urbano. Son cultivables 7.665 Has. El cultivo preferente es el olivar, seguido de los cereales; productos hortícolas, pinar y encinar. Con una vegetación de monte bajo, espartizal y pastizal; abundan la alcaparra y los atochares. El conejo y la liebre, la tórtola y la perdiz son su caza menor.

En su economía, la fuente principal de ingresos que garantiza la reproducción de los grupos domésticos jodeños ha estado en la agricultura, donde destaca un casi monocultivo del olivo, especialmente en terreno de secano, aunque van creciendo los riegos por goteo. Su economía derivada es familiar, como no podía ser de otra manera, según se desprende de la distribución de la propiedad de la tierra y la calidad de ésta: de poca calidad, terreno calizo y la mayoría de secano. La agricultura emplea al 45% de la población activa.

Cuadro N° 1

Propiedad de la tierra en Jódar, 1980

Extensión Has.	Número de Propietarios	%
0,5	13	1,5
0,6-1	90	10,2
1,1-5	467	53,2
5,1-20	233	26,6
20,1-100	55	6,2
100,1-500	1	1,7
+ 500	3	0,34

Fuente: Cámara Agraria Local. Elaboración Propia.

Teniendo en cuenta que para la autosuficiencia de una familia se necesitan al menos la propiedad y cultivo de unas 25-30 Has., sólo podrían vivir de la tierra unas 73 familias -menos de 500 personas-. El rendimiento de aceituna por Ha. suele ser de unos 2.800 Kg. en secano y unos 3.500 en regadío. Este minifundismo tan imperante agrava la dificultad de aportar trabajo fijo, pues las labores necesarias las realizan los mismos dueños o arrendatarios. Las parcelas medianas, 5,1-20 Has. pueden dar trabajo en días y temporadas cortas. Las grandes parcelas tienen

empleados fijos sólo al 2,4% de los trabajadores del campo; el resto son necesariamente eventuales. Todo este sistema de tenencia de la tierra, junto a la introducción de la maquinaria en las últimas décadas -59 tractores de cadenas y 58 de ruedas- generan un acuciante paro agrícola, unas 1.300 personas (el 88,4% del total de parados). Gran parte de estas familias sólo obtienen ingresos gracias a sus ocupaciones temporales en el PER. Por ello, también se ha venido desarrollado una importante economía sumergida, en especial orientada al trabajo femenino, como la confección de ropa. Las oficinas del INEM registran al 24% de la población activa en situación de desempleo, aunque la realidad es otra (3).

Pareja a la cosecha del olivar se desarrolló la industria artesanal del esparto o del capacho, experimentando un crecimiento espectacular, especialmente a partir del s. XIX y hasta 1960, cuando comenzó la aceleradísima decadencia de esta industria artesanal, pues en los molinos de aceite empezaron a sustituirse los capachos de fibra natural por los de fibra sintética o prolipileno, más duraderos, aunque aportando mucha mayor acidez al aceite. Esta situación trajo consigo un fuerte paro entre la población más humilde y la obligada emigración definitiva de muchas familias. Ya decía Madoz al respecto: «Industria: principal es la elaboración del esparto en la cual se ocupan hombres, mujeres y niños hasta la edad de 6 años. Hay 33 vigas de molinos aceiteros. Comercio: exportación del esparto y aceite a las provincias de Extremadura, Toledo, Valencia y Murcia» (Madoz, 1850:638). Se sabe que, en realidad, los dos o tres capachos diarios que las mujeres jodeñas elaboraban servían para abastecer a la gran mayoría de las almazaras del sur de nuestro país. Por su parte, los hombres fabricaban sogas y espueñas, surtiendo con ellas desde antiguo a las minas de Almadén.

De esta manera, el conjunto poblacional de Jódar ha caminado parejo a la industria espartera: si en 1826 contaba con unos 4.000 habitantes; 3.614 en 1850, según Madoz (1.038 vecinos); 4.748 en 1860 y 8.819 hbs. en 1888, gracias a las fuertes oleadas inmigratorias. En 1910 registraba 8.109 y 9.187 diez años más tarde. No se pierda de vista el fenómeno de expansión que supuso que los vecinos pudieran acceder libremente a la recogida de esparto en el término, hasta entonces muy restringido, por ser propiedad del marqués. En 1930 su población subía a 10.746 individuos, 12.484 en 1940; para 1950 se censaban 13.998; 14.424 en 1960 y 15.279 en 1964, población más alta de su historia. Sin embargo, aquí comenzó su retroceso, hasta primeros de los años ochenta. Ahora se ha recuperado levemente, presentando un crecimiento vegetativo positivo, sobre todo por la alta natalidad y la disminución de la emigración, que ya no es definitiva (trabajos temporeros en la recogida y manufacturación del espárrago, en Navarra). El censo de 1990 arroja una población de 12.800 habitantes.

El alto crecimiento demográfico del siglo XIX y comienzos del XX supuso una enorme transformación económica, cultural y en el hábitat de la villa. Jódar se convirtió entonces en un foco de inmigración: los pobres de los pueblos limítrofes

y de la provincia que no tenían nada llegaban a Jódar, donde al día siguiente empezaban a trabajar en el esparto; es decir, lo que para ellos significaba «empezar a comer», desde el primer día. Para familias que pasaban hambre, verse en la posibilidad de poder comer una vez al día era ya una conquista socioeconómica muy importante: habían conseguido un ascenso social. Además del capacho existían otros trabajos temporales paralelos, como la recogida de aceituna, la rebusca - una vez terminada esta tarea-, la rebusca de alcaparra, los espárragos, la caza furtiva, etc., que ayudaban sobremanera al mantenimiento del grupo doméstico (Checa, 1990:60-64).

Los trabajadores del esparto son, pues, los mismos rebuscadores de aceituna y alcaparra: familias humildes o *pobres*. Su nivel de instrucción es nulo, son *analfabetos*; sus familias estaban formadas por un gran número de hijos: la prole es un valor económico en toda sociedad no desarrollada, pues aporta ingresos al hogar y conlleva muy pocos gastos.

Sin embargo, estos nuevos pobladores se vieron en la necesidad de construirse una cueva para poder tener un techo que les amparara. Su hábitat fue, desde el primer momento, una peculiaridad que va a distinguir grandemente a los pobres del resto de familias: la mayoría de ellos viven en las cuevas, parte alta del pueblo, barrio de Vistalegre, en la misma Serrezuela; en 1850 había en Jódar 573 casas y 295 cuevas; a finales de siglo, un tercio de la población habitaba en 406 cuevas.

Esto ha producido en ellos una especie de subcultura, sobre todo debido al aislamiento del resto de la población. Para los propios lugareños son «los de arriba», así calificados cuando los refieren; por oposición a *ellos* mismos, llamados por aquéllos «los de abajo» (los propietarios) (4). Ya se sabe que en las cuevas no hay luz eléctrica, ni agua potable, las pocas calles que pueden formarse no están en condiciones, son de tierra y barro; no hay servicios, apenas tiendas o tabernas, forman como un cinturón que marca la frontera entre el pueblo y el cerro. Dicha subcultura es, por su aislamiento y por las condiciones de vida, una auténtica «cultura de la pobreza».

En la actualidad, a pesar del empeño de los diferentes gobiernos municipales por erradicarlas, muchas cuevas continúan habitadas por gente humilde, utilizadas como corrales e incluso en ellas se reúnen las mujeres para la confección de los objetos de esparto -sobre todo de decoración- que siguen haciéndose.

De momento, el sector industrial de Jódar no presenta tampoco un destacado desarrollo. Únicamente destaca algo el derivado de la agricultura: como los molinos aceiteros o almazaras (en un número de 4, que emplean a 110 trabajadores), los capachos (12, que dan trabajo a 60 obreros) y los envasados de aceite y vino (6, dando trabajo a 20 personas); el resto son de reducidas dimensiones, de naturaleza predominantemente artesanal, con explotaciones tradicionales, como las panaderías (10), el corte y confección de ropa (10), los muebles o los batidos y helados, etc. La Electroquímica Andaluza emplea a 50 personas, también hay 3 pequeñas em-

presas de construcción, con 35 trabajadores. La población industrial representa, según datos del INE, el 10,8% de la población activa.

La actividad comercial y de servicios en Jódar es el sector que mayor despegue presenta en las últimas décadas. Desde las tiendas de comestibles, ropa y calzado, supermercados, hasta la hostelería, tabernas, bares, *pubs* y discotecas, salas de juegos, cines, almacenes de distribución de bebidas, talleres mecánicos, la banca y organismos oficiales, como colegios y centro de salud, congregan un total de 625 personas, el 18% de la población activa, en constante aumento.

Los pastores de Jódar

La importancia del sector ganadero ha tenido un valor estable en la economía jodeña a lo largo de los años, aunque desde un punto de vista económico global, el pastoreo es escasamente significativo, ya que sólo representa el 1,2% de la población activa. Destacan los rebaños de ganado lanar y cabrío, también el vacuno; actualmente ha proliferado el avícola y porcino, con una orientación moderna e industrial de su explotación, creando algunas granjas al efecto. En el censo ganadero de 1987 se registraban 46 caballos, 50 mulos, 35 asnos, 103 vacas de leche, 5.500 ovejas y 1.100 cabras, 540 cerdos y 28.000 gallinas y pollos; los animales de corral, dispersos por los hogares, se estimaban en unos 5.000.

Los diversos tipos de animales requieren un diferente cuidado. Unos han cohabitado en la vivienda familiar -animales de consumo directo o los de carga y tiro-, sin embargo, otros necesitan atenciones especiales y profesionales, como los rebaños de ovejas y cabras; por ello, tradicionalmente se han denominado *pastores* sólo a quienes cuidaban este tipo de cabaña, ofreciendo al ganado una entera dedicación. Esto es, el pastoreo se presenta como una actividad económica consistente en el cuidado de los rebaños de animales domesticados y se practica como modo principal de subsistencia -o en combinación con la agricultura-. Hay que distinguirlo de la domesticación general de animales (aves, conejos, cerdos) y de ciertos tipos de domesticación especializada de los agricultores (caballos, mulos, burros), sobre todo porque estas modalidades de crías no requieren ni ese cuidado especial ni unos pastos que garanticen la producción del ganado; ya que los animales domésticos forrajean en torno a los asentamientos humanos o se nutren de rastrojos o barbecheras; en cambio, los que precisan de pastoreo (ovejas y cabras) necesitan amplios lugares de pastos, hierbas y follaje.

En una comunidad pastoril, los pastores y sus rebaños subsisten en una simbiosis ecológica (5) y dependen de la abundancia natural del medio. Por ello, los pastos se hallan también en una relación no ecológica; esto es, se convierten en bienes inmuebles o raíces que pueden ser propiedad de un individuo, del grupo social o de toda la comunidad. Asegurarse su propiedad, de alguna manera, es vital para el sostén del rebaño, que es lo mismo que decir del grupo doméstico de pastores. Únicamente a éstos me refiero en este estudio.

En Jódar el pastoreo ha sido, en su inmensa mayoría, una profesión transmitida de padres a hijos, ya que la herencia que éstos reciben de sus progenitores no es sino en ganado. Por esta razón, los pastores de Jódar han sido a lo largo del tiempo un grupo estable de unas 40-60 familias muy distinguido y diferenciado en la localidad, formado por hermanos, primos, cuñados. Obsérvese, pues, como el grupo de los pastores es un grupo social que se perpetúa a sí mismo; con una población de composición y volumen característicos, una determinada distribución y ciertos requisitos funcionales para la supervivencia. Mantiene, por tanto, una cohesión interna consciente, que, a su vez, le sirve de sostén (como unidad ecológica y como una comunidad sociocultural y simbólica) (6).

Con otras palabras, el pastor, como cualquier padre, tiene en su ánimo formarle a sus hijos un futuro estable. Cuando su primogénito aún es un adolescente, ya tiene en su propiedad alguna borrega, regalo de su padre. Las crías que le nazcan serán también suyas y algunas borregas más. Cuando alcanza los 17 ó 18 años, el joven posee «una punta de ganao menúo» de unas 50 cabezas, «con las que empieza a funcionar». De forma que, en la comunidad sociológica, los rebaños funcionan como bienes muebles. De esta manera, casi sin elegirlo, el hijo se ha convertido en pastor.

Por otro lado, el nivel escolar de este adolescente es deficiente, que no es sino un obstáculo para acceder al mundo del trabajo. Desde pequeño tiene que ayudar en el cuidado de los animales: separar a los borregos de las madres, darles de mamar, adecentar los corrales, echarles de comer, etc. Esto significa para el muchacho, aunque no pierda clases lectivas de su horario escolar, que las tardes las tenga ocupadas en estas faenas, por lo que descuida las tareas académicas: «uno se encariña más con los borregos que con los libros», me decía un pastor. El nivel de fracaso escolar en los hijos de los pastores, sobre todo en la EGB, es bastante más elevado de la media que presentan el resto de muchachos -sólo superado por los gitanillos-. Esta falta de nivel académico, como digo, es un serio obstáculo para que el joven pastor encuentre otro tipo de trabajo.

El pastoreo de Jódar ha evolucionado muy poco, pues la falta de capital financiero de los pastores no se lo ha permitido. No es una ganadería moderna ni en vías de modernización: la insuficiencia de cultivos forrajeros, nuevos sistemas de regadío, la falta de una selección adecuada de ganado, ausencia de nuevas técnicas ganaderas -como la inseminación artificial, aplicación de piensos compuestos, estabulación adecuada, etc.- obligan a un pastoreo de corte tradicional: sacar todos los días a los animales a pastar por los montes comunales y de propios, situados en la zona sureste del término, incluso por los linderos de fincas, rastrojeras y olivares de regadío.

Estas zonas de pastoreo son las que más conflictos y pleitos acarrearán entre pastores y agricultores, pues aquéllos se introducen en las fincas sin permiso alguno, ocasionando con frecuencia bastantes destrozos. También hay que tener en

cuenta que los pastores jodeños encuentran en el pastoreo su única fuente de ingresos, pues ninguno es propietario de tierra agrícola, ni su profesión -que requiere dedicación completa- les permite combinarla con otros trabajos. Sin embargo, las explotaciones ganaderas son de tamaño reducido: una media de 83 cabezas por manada, bastante limitada para el mantenimiento de la reproducción familiar.

Además, el pastoreo comienza a sentir un retroceso, sobre todo porque, tanto las condiciones naturales -los últimos lustros de sequía- como las humanas están actuando como elementos reductores: la superficie dedicada a cereales y forrajes son cada vez más escasas; el monte de propios está plantándose de olivos y la repoblación forestal, efectuada por ICONA, a base de coníferas y pinos carrascos, «antinaturales» para este hábitat ecológico, impiden el desarrollo de pastizales en sus áreas de dispersión, empobreciendo el hábitat y disminuyendo la comida de los animales.

No obstante, la pérdida de importancia de la ganadería jodeña -y con ella su reducción de manadas- ha hecho innecesario el antiguo circuito trashumante: los pastores ya no necesitan salir del término para pastar con sus ganados.

La obtención de los ingresos continúa, en algunos casos, la forma tradicional de siempre: el propio pastor, o su mujer, se encarga de ir vendiendo, casa por casa, la leche de cabra fresca. Asimismo ofrecen y venden a particulares los quesos y las crías. Estas también las compran los carniceros, intermediarios o en las ferias de ganado de la comarca. El estiércol y la lana son otras fuentes de ingresos importantes.

La vida de los pastores es dura y frugal. Su cotidiano aislamiento y soledad influyen en su trato con el resto de la gente. A falta, muchas veces, de ese trato humano, vuelcan su afectividad en el ganado, del que se sienten orgullosos: reconocen perfectamente a cada animal, a la madre de las crías, sus costumbres, etc. Como dice Krader, «hombre y rebaño viven una comunidad simbólica (...). La cultura de los pueblos domesticadores de animales les refleja (...) mediante la atribución de una psicología antropomórfica a los animales o, en otros casos, la adoración de su espíritu, como sucede con frecuencia con el toro» (Krader, 1976:658-9). Están más en contacto con sus animales y los compañeros de oficio de los pueblos limítrofes, que con sus propios vecinos (Navarro, 1979: 100-106; Provansal-Molina, 1989:265).

La Virgen de los Pastores. Ritual e identidad (7)

Desde finales del siglo XVIII se tiene constancia de la existencia de la Hermandad de Nuestra Señora Divina Pastora, conocida popularmente por los lugareños como «la Virgen de los Pastores». La hermandad fue fundada por un pastor giennense que contrajo matrimonio con una jodeña y trasladó aquí su residencia. Que sepa, en esta provincia esta Virgen sólo se venera en la capital y en

Jódar. Según noticias recibidas, en el Archivo de la Catedral de Jaén se encuentran los Estatutos de su fundación, pero por falta de ordenamiento y clasificación de los legajos, hasta hoy me ha sido imposible consultarlos.

Sin duda alguna, la existencia de una determinada hermandad religiosa que acoge a un grupo de familias con idéntica ocupación laboral fomenta, de forma automática, la cohesión familiar y social del grupo en cuestión, identificándolo simbólicamente. De esta forma, en el caso de los pastores de Jódar, *su* Virgen -la Divina Pastora- se ha convertido a lo largo de los años en su símbolo de referencia y amparo, logrando, hasta la actualidad, que las familias se mantengan como un grupo bastante consistente.

La propia designación popular de la Virgen, «de los pastores», viene a remarcarlo. A saber: la conciencia y percepción de los lugareños (incluidas las familias de pastores) es que la Virgen pertenece, exclusivamente, a los pastores del lugar, y no a la parroquia y al pueblo. Por ello, ese sentido de propiedad privada del icono da consistencia y cohesión al grupo. El hecho, como veremos, de que la imagen permanezca permanentemente en casa de alguno de ellos y no en la iglesia, los reafirma y refuerza, aún más, como grupo bien definido.

La cronología ritual es la siguiente (ver cuadro nº 2):

Los días 7 al 9 de septiembre y 19 de marzo tiene lugar la celebración de la Virgen de los Pastores en Jódar. Los dos momentos cumbres del ciclo festivo -septiembre y marzo- transcurren entre el fervor de unos -los pastores- y aquellos que apenas han oído hablar de esta imagen. Un informante me aseguraba que si no fuera por los cohetes que le tiran y por la música, para la mayoría de la población la fiesta pasaría desapercibida.

El día 7 de septiembre, sobre las ocho de la tarde, tiene lugar la procesión de la Virgen de la casa del segundo preboste o prioste a la iglesia parroquial de la Anunciación. Aunque a ella normalmente no asisten ni el sacerdote ni otra representación civil, la imagen va acompañada por todas las familias de pastores, e incluso sus allegados -como invitados de aquéllos-, aunque tengan otra profesión; no se olvide que el rito procesional es el recurso cultural más importante que el grupo posee para hacer realidad su identidad colectiva. Para los pastores, como ellos mismos afirman: «no habría fiesta sin la procesión». «Lo que proporciona el ritual es una experiencia vital de la realidad que con él se encarna. Participar en un ritual supone tener la experiencia de una creación colectiva, valiosa en el grupo en el que se genera» (Sanmartín, 1993:84).

La calle del preboste -como él mismo ha procurado- se engalana con arcos de verde y flores, colchas en los balcones, macetas y objetos de cobre y cerámica, tomando también gran parte de la calle una dimensión simbólico-emblemática de identidad: el grupo extiende el espacio festivo a toda la calle y, por ende, a sus habitantes, aunque no pertenezcan al grupo celebrante. Si antiguamente gran número de los pastores habitaban en las cuevas o próximos a ellas -parte alta del pueblo-

y en el barrio más antiguo de la localidad, Andaraje, en el extremo norte, en la actualidad sus viviendas se encuentran más repartidas por la ciudad, aunque continúan ocupando zonas altas, próximas a la Serrezuela. Por esta razón, ninguna procesión ni traslado pueden presentar un recorrido habitual fijo, sino que varía en función de la situación de las casas de los prebostes (volveré sobre este particular).

La imagen es llevada a hombros por cualquier miembro de la hermandad. El estandarte (8) lo porta algún miembro de la familia del preboste saliente; los cetros (9) los llevan ambos prebostes; las medallas -plateadas y con lazo azul- sus esposas. Estandarte, cetros y medallas encabezan la comitiva procesional. A continuación aparecen dos filas de mujeres; los hombres se colocan detrás de las andas, sin orden. La posición de la banda varía: al principio si es de tambores y cornetas, al final cuando es de viento. Durante el recorrido se tiran salvas de cohetes y se lanzan *vivas* a la Virgen.

Cuando la comitiva llega a la iglesia, se sitúa a la Virgen en el altar mayor, en su parte derecha. Ahora no se celebra ningún acto litúrgico. Esta posición física de la Virgen (parte derecha del altar mayor de la parroquia principal de la ciudad) refuerza, simbólica y socialmente, al grupo de pastores; ya que su emblema está ocupando -aunque sea por unas horas- un espacio preferencial en la iglesia (espacio común a todos los jodeños).

La imagen permanece en la iglesia y los pastores vuelven a casa del segundo preboste, desde donde partieron, para realizar el sorteo del año festivo entrante (10): quienes tendrán a la Virgen en su casa, desde septiembre a marzo y desde marzo a septiembre.

El sorteo es público. Como el cargo de preboste no se consigue siguiendo un orden de lista, sino por decisión propia, en una urna se introducen tantas papeletas como número de hermanos voluntarios aspiren a los cargos; todas las papeletas están en blanco, excepto dos: una para «primer *piostre*», otra, «segundo *piostre*». Siempre que existan voluntarios, los hermanos que ya han ocupado el cargo no entran en sorteo. Cada hermano, por orden de antigüedad, va cogiendo una papeleta, hasta que salgan las dos importantes. Una vez finalizado el sorteo, el preboste saliente, en su mismo domicilio y como acto último de su actuación ritual, ofrece un ágape a los asistentes -igual que cuando se recibe la Virgen en casa-.

Al día siguiente, sobre el mediodía, tiene lugar una misa solemne, presidida por la Divina Pastora. A ella, por lo común, asisten todas las familias de pastores, pero, salvo que coincida con un sábado, domingo o festivo, sólo ellas; de tal forma, este ritual litúrgico -único al que asiste el sacerdote de todo el ciclo- también es tomado como un recurso cultural del grupo para proporcionarse una experiencia vital y un signo de identificación. Sin embargo, como más abajo explicaré, el ritual se transforma, al mismo tiempo, en un *ritual de subordinación*. Así se explica que nadie de la comunidad, especialmente los miembros de la clase dominante ni la representación política y religiosa locales (alcalde, concejales, juez y sacerdote)

(11), estén presentes en los actos, como ocurre en otras celebraciones litúrgicas y festivas, donde ocupan los puestos de mayor distinción, prestigio y protagonismo.

Tras la misa se procede al ritual del comensalismo para todos los miembros de la hermandad y sus familiares (invitados). Desde 1967 éste se realiza en un local alquilado al efecto. Todos los gastos se cubren con fondos de la hermandad. De la gastronomía destaca la carne de cabrito, el queso y requesón, dulces y bebidas. Como es tradición, todo el comensalismo está preparado por los varones, desde matar los animales, trocear y cocinar la carne, hasta comprar las bebidas, preparar las mesas y servir las.

Antes de 1967 este banquete era en casa de los dos prebostes, distribuyéndose los hermanos entre ambas casas. Sin embargo, en los primeros compases de los años sesenta, el pastoreo pasaba en Jódar por uno de sus momentos más delicados: las tierras de secano dedicadas a la plantación de olivos aumentaba constantemente y los atochares todavía mantenían su rendimiento, con lo que las hectáreas de pastos iban en descenso; era obligado, por tanto, que los pastores gastasen mucho dinero en piensos y forrajes para alimentar la cabaña; teniendo en cuenta que los precios de la carne y la leche aún no estaban altos en el mercado de origen y sí los piensos, las ganancias obtenidas eran más bien escasas. Como el desembolso más importante que realizaba un preboste durante su período de padrinazgo ritual era en la preparación del comensalismo y sus economías familiares no eran muy fuertes, por entonces muchos hermanos fueron reacios a presentarse al cargo, viéndose por momentos peligrar la continuidad de la fiesta. En asamblea se tomó la decisión de celebrar el banquete todos los hermanos juntos, costeadado con fondos de la hermandad.

Por entonces -aprovechando esta coyuntura de crisis- entraron a formar parte de la hermandad algunos vaqueros, como más adelante me referiré. Las fuentes de ingresos de la hermandad proceden de la cuota de 1500 ptas/año de cada hermano, además de otras entradas, gracias a rifas, sorteos y la lotería de navidad. Cuando la fiesta -música, cohetes, flores y comensalismo- supone un déficit para la hermandad, se cubre con el aporte proporcional de los hermanos, de manera que no quede un descubierto.

Tras el banquete tiene lugar un baile para los asistentes; éste favorece la relación entre los jóvenes pastores, posibles noviazgos que muchos terminan en matrimonios (12). Hasta los años treinta a este baile se le denominó «el baile del oso», por el tipo de danza que hacían: mientras alguien golpeaba un caldero metálico, con cierto ritmo, el resto de varones, individualmente, por parejas o en grupos, danzaban dando saltos improvisados, alargando los pies y los brazos, similar a los movimientos de un oso en una pelea (13). Tal vez de esta similitud proceda la denominación del baile; o porque, como vulgarmente dicen algunos, los danzantes «hacían el oso» (el tonto). A pesar de que los pastores ancianos aseguran que este baile no era propiamente suyo, sino que estaba extendido entre los demás jóvenes y

que se danzaba en otro tipo de bailes y fiestas, lo cierto es que de las personas mayores no pastores que he entrevistado, algunas ni siquiera habían oído hablar de él.

Antes de la guerra civil, sobre las ocho de la tarde del día 8 de septiembre, tenía lugar la procesión de la Virgen por las calles de Jódar. La importancia de ésta es muy superior a la procesión que se forma en los traslados de la imagen, desde la casa de un preboste a la del otro. Esta significa la salida oficial del icono fuera del espacio festivo del grupo; es su presentación al resto de la comunidad -aunque nadie participe en ella con su presencia- ocupando parte del itinerario habitual del resto de procesiones, del patrón -Cristo de la Misericordia- y las de Semana Santa; también asistía el sacerdote. Dicho rito procesional era, por un lado, el culto externo más importante que los pastores celebraban en honor a su Virgen; por otro, el procedimiento cultural más relevante para reforzar su identidad grupal.

Desde los años cuarenta no ha vuelto a celebrarse; no he podido encontrar las razones que llevaron a su desaparición (14), pues la fiesta, con sus dos prebostes y acogida de la Virgen en sus domicilios, no ha tenido interrupción desde 1940.

Durante el recorrido de aquella procesión cantaban:

«Pastorcita, amante y divina,
tus pastores te piden con fervor
que les abras las puertas del cielo,
para darle mil gracias a Dios.

Pastora María,
llena de gracia,
salva a tus ovejas
que a tu amparo claman.

No tengo más gusto,
no tengo más ansia
que por tí, Pastora,
dar toda mi alma».

También se entona el himno, «A Ti, Divina Pastora», con letra y música de Eduardo Guerrero.

«A Ti, Divina Pastora,
te ofrezco mi corazón,
que cada día te adora
con más fe y más devoción.

¡Oh, Tú, Divina Pastora!
 líbranos de todo mal
 y danos hora tras hora
 tu protección celestial».

Como es de suponer, estos cantos prácticamente son conocidos sólo por las familias de pastores, en especial las mujeres. Son una clara manifestación de la relación directa de los miembros del grupo social con el símbolo religioso que los identifica, más allá del resto de miembros de la comunidad.

Cuadro N° 2

Cronología ritual

1ª parte

9 septiembre: Inicio del ciclo ritual. Procesión (iglesia a preboste). Agape de recibimiento

10 al 18 marzo: Novena de despedida. Agape de despedida

2ª parte

19 marzo: traslado procesional: 1º a 2º preboste. Agape de recibimiento

29 agosto-6 septiembre: Novena de despedida. Agape de despedida

7 septiembre: procesión (preboste a iglesia). Sorteo de prebostes

8 septiembre: Misa. Comensalismo común/«Baile del oso». Procesión (desaparecida en 1940)

El día 9 de septiembre comienza un nuevo ciclo festivo: antes de las siete de la tarde hay que trasladar a la Virgen, desde la iglesia hasta la casa del primer preboste, donde permanecerá hasta el 19 de marzo, fecha del segundo traslado; a ésta tampoco asiste el sacerdote.

La imagen no puede permanecer en el templo más de 48 horas seguidas, momento en el que pasaría a pertenecer a la parroquia. En este asunto los pastores siempre han sido muy cautelosos, pues ello significaría perder la autoría de su icono, que es lo mismo que decir, el emblema que, simbólicamente, reproduce su identidad de grupo. El celo que tienen a *su Virgen* les obliga a trasladarla -sacarla de la iglesia- aunque el mal tiempo les impida hacerlo en procesión. Ellos conocen perfectamente que la mayoría de las imágenes que se procesionan en Semana Santa -cinco de los nueve pasos- pertenecen a familias reconocidas, que en su día las

adquirieron costeándolas de su peculio; pero tampoco ignoran que no pueden disponer de ellas, sino que están sometidas a las directrices eclesiásticas, como pasó en la Semana Santa de 1984, tras unos acontecimientos violentos, como ya he estudiado en otro lugar (Checa, 1990; 1991). Los pastores jodeños son la única hermandad que, siendo propietarios de la imagen, disponen libremente de ella, sin intercesión de la parroquia, pudiendo albergarla en sus casas todo el año.

Durante la crisis del pastoreo de los años sesenta, a la que me referí antes, un grupo de vaqueros, mucho más saneados que los pastores, logró entrar a formar parte de la hermandad. Los vaqueros argumentaron que «pastor es quien vive del ganado», de cualquier tipo de animales. También fueron los prebostes de aquellos años. Esta situación tuvo un desarrollo normal, hasta que en 1966 el vaquero-preboste le propuso al sacerdote que la imagen de la Virgen se quedara permanentemente en la parroquia de la Anunciación; éste aceptó, prometiéndole situarla en una capilla preferente, junto al altar mayor.

Algunos pastores conocieron la noticia y «raptaron» la Virgen antes de las siete de la tarde. Este rapto siempre me ha traído a la memoria el ritual del «salto de la reja» que los almonteños efectúan en la madrugada del Lunes de Pentecostés para apoderarse de *su* Blanca Paloma y pasearla por la Marisma, sobrepasando cualquier regla eclesiástica; y mostrando -que es lo más importante- que el símbolo religioso es propiedad de los almonteños, y el resto de personas (cerca de un millón), sean romeros de las hermandades filiales o turistas, no son más que invitados.

También los pastores de Jódar efectuaron una rebelión ritual y se apoderaron de *su* icono religioso. Asimismo, hasta ahora la autoridad eclesiástica ha sido impotente para controlar tanto los horarios de la procesión y novenas como su permanencia (propiedad) en la parroquia; tal vez por ello, excepto en la misa del día 8 de septiembre, ni la parroquia ni el sacerdote participan en ningún acto que se celebra en honor de la Virgen. La Divina Pastora es, indiscutiblemente, sólo propiedad del grupo de pastores y no quieren perderla: no quieren recibir órdenes de nadie. Si, como se sabe, socioeconómica y políticamente son un grupo muy poco representativo en la comunidad, la propiedad física de la imagen, las procesiones, novenas y comensalismo significan que quedan convertidos en *rituales de inversión*: son una negación simbólica del orden social establecido. Pero, desde otra óptica, son asimismo rituales de subordinación.

En 1966 todos los vaqueros fueron expulsados inmediatamente de la hermandad. Según aseguran los mismos pastores, en los años ochenta nuevos vaqueros y agricultores adinerados han pretendido entrar en la hermandad, pero siempre se les ha impedido de manera expresa. De forma que, definitivamente, ha quedado como una hermandad grupal cerrada (15). A éstos les he oído decir, peyorativamente: «es que los pastores son muy suyos». Lo que viene a significar cómo la cohesión social del grupo es también percibida por el resto de vecinos.

Consentir que la Virgen permaneciera en la iglesia no supondría sólo la pérdida física del referente emblemático del *nosotros*, sino también -y esto es lo fundamental- su signo de identidad grupal. Para un pastor jodeño la Divina Pastora no significa lo mismo en la iglesia que en una casa particular o en la suya propia: allí sería una Virgen más, aquí es *su* Virgen y la de los suyos. La mujer del primer preboste del ciclo festivo 1986-87 -hija de pastor y esposa de un emigrante- me decía: «te puedo asegurar que quiero que pasen rápidos los días, para ver a mi marido; pero por otro lado me da mucha pena, porque es un día menos que tengo a la Virgen en mi casa». Por ello, la propuesta del vaquero-preboste fue interpretada como un ataque directo al grupo y a su cohesión e integración, por tanto, rechazada al instante.

Como es de suponer, la imagen ha sido siempre costeadada por los pastores. De la primera sabemos cómo era por una reproducción en una pintura al lienzo, que se guarda en casa de una antigua pastora: el icono, de madera, se quemó en el año 1922, cuando era preboste un hortelano, cuya esposa era hija de pastores. Tenía pelo natural y era necesario vestirla. El incendio se produjo al caerse una vela de su altar y prender la ropa y telas. En la misma habitación también se encontraba una urna con la imagen de San Antonio y el Niño Jesús. Ardió toda la casa, excepto la urna del Santo. La Virgen quedó muy deteriorada. Este acontecimiento fue considerado por los pastores como prodigio o «milagro», creando al efecto la siguiente plegaria, que hasta hoy entonan los pastores durante la procesión o las novenas: «Madre mía de los pastores, a lo que diste lugar»:

«Madre mía de los pastores
a lo que diste lugar:
a verte entre llamas
y no poderte amparar.
Los ángeles y *rebecas*
acudían al portal
al verte entre llamas
y no poderte amparar;
y San Antonio y su Niño
que a tu lado siempre estaban,
a la Pura Concepción
del fuego la retiraban».

Esta primera imagen estaba dotada de varios vestidos, casi todos regalos de anteriores prebostes. Para la procesión le colocaban -en casa del preboste y siempre por mujeres- el mejor vestido y sombrero del que disponía. Toda su indumentaria -vestidos, capa, sombrero, joyas y ex-votos- estaban en una arca, que se trasladaba junto a la imagen. Aunque al parecer, según confiesan los más viejos, no eran prendas de gran valor, sí estaban cuidadas con mucho esmero por los prebostes,

procurando que la Virgen aumentara sus propiedades al paso por su casa: una alhaja, una capa, un sombrero, que estrenaba durante la procesión del preboste correspondiente.

Apréciase como cualquier ritual festivo proporciona una buena ocasión para la promoción individual y familiar, dentro del mismo grupo social. El regalo de alhajas y otros enseres es un buen momento para el reconocimiento público del prestigio, dentro del grupo; para que el resto de familias se entere del nivel económico que se está consiguiendo o ya se ha consolidado. En otros términos, aunque parece un acuerdo tácito entre los pastores «que la Virgen no salga de la casa sin algún obsequio», regalar joyas a *su Virgen* no es sólo una muestra más de cariño y devoción, es también un índice de «tener» (de «tener más»).

Tras el incendio la imagen fue restaurada, pero no quedó en estado satisfactorio, por lo que se precisó encargar la construcción de otra, enteramente nueva. Se sabe que se realizó en un taller de Valencia. Una década después, en el año 1936, los milicianos entraron en casa del preboste y destrozaron la imagen completamente; éste, arriesgando su propia vida, pudo rescatar un anillo y el crucifijo de la Virgen, que actualmente luce.

A primeros de 1940 la hermandad encargó la realización de otra imagen a un imaginero de Sevilla. Es de escayola policromada, de escaso valor artístico. La Virgen viste túnica blanca y manto azul; el Niño una túnica rosa. Ésta ha llegado hasta nuestros días. Representa a la Virgen, sentada, tocando con una mano al Niño, de pie; dos borreguillos -uno a cada lado- adelantan sus patas hacia la Virgen; los cobija un almendro en flor. Las imágenes llevan cintas cruzadas, muchas cadenas, medallas y crucifijos, pulseras y anillos, de oro y plata, todos recibidos a lo largo de los años como ofrendas o ex-votos de diferentes hermanos y prebostes.

En 1940 se inauguraron las novenas a la Virgen. Tienen lugar desde el 29 de agosto al 6 de septiembre y del 10 al 18 de marzo (16), siempre en casa del preboste correspondiente, en la habitación que la imagen tiene dedicada; nunca está presente el sacerdote. A las novenas sólo asisten los pastores -principalmente las mujeres- y alguna vecina invitada o devota. Le entonan cantos, rezan, invocan, leen la novena, ofrecen flores y ex-votos, etc. La conductora del acto es, bien la esposa del preboste o alguna pastora mayor, que año tras año desempeña este papel. El hecho de celebrar las novenas en casa del preboste y no en la iglesia -como es lo habitual para el resto de advocaciones- y estar dirigida por una mujer y no por el sacerdote (17), es otro momento en el que se refuerza el sentido endogrupal, y su representación simbólica, de este ciclo ritual que estoy estudiando. Una vez más, la fiesta de la Virgen de los Pastores de Jódar caracteriza su identidad por un marcado sociocentrismo, propio de este tipo de rituales.

El 19 de marzo, por la tarde, el ciclo festivo llega al otro momento cumbre: en procesión, en presencia de los pastores, con la ausencia del sacerdote y sin pasar por la iglesia, la Virgen es llevada a casa del segundo preboste. En ella ya está

preparada su habitación y el altar donde permanecerá hasta el próximo día 7 de septiembre; tras su paso por la iglesia irá a casa del primer preboste, salido del sorteo, dando comienzo un nuevo ciclo ritual, similar al descrito en estas páginas.

Ahora bien, como he venido apuntando, ningún ritual agota todo su mensaje en un solo aspecto, en una sola dirección (la reproducción de la identidad grupal, en este caso). El discurso implícito del ritual no es nunca nítido e informa sin «trabas» de un contenido explícito. Al ser un todo estructurado y coherente y presentarse como un fenómeno social, recoge tanto aspectos reales como simbólicos que hay que desentrañar. Consecuentemente, requiere diversas interpretaciones y ser analizado desde diferentes ópticas.

Esto es lo que ocurre, según creo, en la fiesta de los pastores de Jódar. Todo su ciclo ritual queda convertido, al mismo tiempo, en un ritual de subordinación (Martínez, 1985:123-152): el alejamiento socioritual del pueblo y de la propia iglesia, tanto de los actos litúrgicos como de los festivos, actúan como *índices* -en el sentido que Peirce da al término- de un olvido patente de la localidad en su conjunto respecto a los pastores y sus actuaciones simbólicas. Simplemente, sus cosas no les importan.

Es cierto que el rito procesional es el recurso cultural más importante que muchos colectivos poseen para hacer realidad su identidad colectiva; ya que ésta les proporciona una experiencia vital de la realidad que con él se encarna y participar en un ritual supone tener la experiencia de una creación colectiva, valiosa en el grupo en el que se genera. Por ello es obligado preguntarse por qué nadie fuera de las familias de pastores participa en la fiesta-procesión de la Divina Pastora y sí -incluso muy activamente- en otros rituales procesionales.

Esta subordinación es lo que trato de mostrar en estas últimas páginas. Para ello voy a detenerme en analizar únicamente sus rituales procesionales y compararlos con otros que tienen lugar en la población.

Aparentemente, a grandes rasgos se aprecia una enorme semejanza entre todas las procesiones: el pueblo saca de la iglesia una imagen (de Cristo, una Virgen o un Santo/a) y la pasea por las calles, acompañada de dos filas y el cortejo de autoridades y una banda de música; por lo general, durante el recorrido se lanzan salvas de cohetes, se profieren vivas a la advocación y se canta o reza. Pero de unas a otras hay siempre alguna variación no casual. «Las variaciones que el citado esquema sufre en cada procesión o las diferencias que se observan entre ellas, nos permiten detectar la discriminación de símbolos que en el contexto local, que los actores dan por supuesto, resultan relevantes, y de cuya combinación surge la experiencia ritual para los participantes» (Sanmartín, 1993:86).

El prototipo de procesión en Jódar es la que se celebra en honor del Cristo de la Misericordia (18), los días 3 de mayo -festividad litúrgica de la Invencción de la Santa y Verdadera Cruz- (Checa, 1993) y el 14 de septiembre (Alcalá-Balboa,

1993), su verdadera onomástica. Muy a grandes rasgos la primera quedaría como sigue:

En primer lugar se procede a la recogida de las insignias y Junta Directiva. Unas horas antes de comenzar la procesión la banda de tambores y cornetas recoge, de casa en casa, a los miembros de la Junta Directiva -en último lugar al Hermano Mayor- y a la Bandera, cetros y Estandarte. Reunidos todos en la plaza del Ayuntamiento, desde allí comienza una especie de traslado procesional cívico-religioso, en dirección a la ermita del Cristo, con la intención de iniciar la procesión. Hay que destacar en ella que aparecen representadas todas las hermandades y cofradías penitenciales de la Semana Santa jodeña, el único momento festivo que esto sucede. El itinerario del ritual procesional es prácticamente el más largo que pueda realizarse, ya que la comitiva se dirige hacia Andaraje, ya al final del pueblo, donde la imagen da la vuelta; desde allí se encamina hacia el otro extremo del pueblo, recorriendo la calle más importante de la localidad, volviendo a su ermita: «recorre el pueblo de punta a punta». Destacar que casi al final de Andaraje, frente a la puerta del Hermano Mayor de la Hermandad del Cristo se construye un monumento de verde y flores y se quema, al paso de la imagen, un castillo de fuegos. En el extremo opuesto hay otro arco de verde. Durante el recorrido muchos profieren vivas al Cristo y se queman cohetes de pólvora. La asistencia es mayoritaria, apareciendo unas filas larguísimas, pues en ellas se mezclan hombres y mujeres.

¿Cuáles son las diferencias más destacables entre los rituales procesionales de la Divina Pastora y del Cristo de la Misericordia? En ambas procesiones se observarán diferencias relativas a la imagen (una Virgen y un Cristo); el itinerario o recorrido (véanse los planos correspondientes); los elementos festivos (como arcos y estandartes); la asistencia en el número de personas; el orden de posición de los participantes; el ámbito devocional que cada imagen despierta (grupala y comunal otro); el lugar que ocupa cada procesión en el conjunto del ciclo festivo local, etc.

Quede claro que si comparamos entre sí ambas procesiones, tanto las semejanzas como las diferencias que aparezcan no podemos interpretarlas como fruto de la casualidad; sino más bien, en virtud del sentido local que tiene cada imagen. Analizo algunas de ellas.

En primer lugar, la importancia que en una y otra juega la iglesia-parroquia como espacio simbólico y físico. Cuando he mencionado en los rasgos de semejanza entre procesiones, la primera ha sido: el pueblo saca de la iglesia una imagen y la pasea por las calles. Aquí radica, precisamente, la primera diferencia del ritual de la Virgen de los pastores. Todas las imágenes que se procesionan en Jódar, al margen de quienes fueran las personas o familias que las adquirieron, excepto la Divina Pastora, salen de las parroquias o de alguna ermita, donde residen todo el año. La parroquia es el espacio habitual donde «viven» los iconos religiosos. La Virgen de los pastores «vive en casa de los pastores».

Cada vez que una imagen traspasa las puertas del templo posibilita momentos de emoción; en muchos casos son los más emotivos: se abre o cierra el ritual procesional. En torno al que personas devotas se concentran, aclaman y vitorean, aplauden o cantan, la música toca la Marcha Real y el cielo se cubre de cohetes. Cada salida o entrada de una imagen a la iglesia supone el punto álgido de la experiencia vital colectiva con que los actores participan en el ritual procesional.

Sin embargo, para el grupo de pastores la iglesia-parroquia sólo cumple dos funciones: una, la de reiniciar los ciclos festivos. El espacio físico de la parroquia aparece como un punto de inflexión que advierte el paso a un nuevo año ritual: por la tarde la imagen sale camino del nuevo preboste y no vuelve a entrar hasta el año próximo (ver cuadro nº 3). Dos, simbólicamente, se somete a las normas divinas. La iglesia es la presencia momentánea de lo divino y lo sobrenatural, que refrenda y sanciona el carácter religioso de su fiesta. Con otros términos, es un equilibrio que la sitúa fuera del juego eclesiástico (horario de procesiones, presencia del sacerdote), pero dentro de la plática religiosa. Si no pasara por la iglesia-parroquia, la fiesta de los pastores sería anatemizada.

Pero una vez reconocida por la providencia divina, la parroquia se convierte en un obstáculo para el grupo de pastores, ya que significa la pérdida de su icono emblemático: los dos espacios físicos son incompatibles.

Cuadro N° 3

Traslado
(19 marzo)

Primer Preboste —————> Segundo Preboste

Procesión
(9 sept)

Procesión
(7 sept)

Iglesia

Segundo, el número de participantes -sólo los pastores, en un caso, y todo el pueblo, en el otro- es índice del distinto grado en que los actores consienten, o desean, participar. Con su presencia objetivan la relevancia social del ritual procesional. La longitud de las filas, la aglomeración de personas en torno a la imagen, aportan una dimensión cuantificable de la importancia del rito; de la devoción que sienten por la imagen procesionada. La ausencia o presencia en la procesión demuestra que el actor ha dedicado su tiempo a la imagen o lo ha ocupado en otros menesteres que considera más importantes en ese momento. Los pastores

tienen la obligación moral y religiosa de acudir a la procesión de su patrona; el propio grupo sanciona a quien se ausente sin razones. No ocurre así con el resto de vecinos.

De esta forma, el tamaño de la procesión resulta indicativo de la importancia que el ritual posee para los actores, para cada tipo de actor. La imagen es la dominante simbólica de la procesión, por ello es el foco referencial para que los actores la aprecien o subestimen. Ricardo Sanmartín observa que «la serie de posiciones que compone la procesión crea un espacio simbólico que no coincide con el espacio físico» (Sanmartín, 1993:91). Es decir, si la imagen es el centro simbólico, las posiciones que menor relevancia tienen son los puntos extremos en el espacio físico de la procesión (el comienzo de las filas y la gente del final, detrás de la imagen); y el espacio físico que más relevancia tiene es el que se sitúa junto al trono de la imagen. Cuanto más próxima es la posición del participante al trono, mayor respeto inspira a los demás -y que al mismo se le exige-; por ello, siempre son las autoridades -eclesiásticas, civiles y militares- las que se sitúan inmediatamente antes o después de la imagen, también en la procesión del Cristo de la Misericordia.

En este sentido, los pastores, que son un número muy reducido, pueden caminar especialmente próximos a su imagen, con lo que su orden real es de gran relevancia, pues casi coincide con el orden simbólico central. La procesión discurre como una gran familia que arropa y protege a su icono emblemático de posibles «ataques» exteriores. El rito ofrece la mejor ocasión para transformarse de un agregado de familias diferenciadas en experiencia de unidad grupal.

Ahora bien, esto sucede así porque van solos, porque el número de asistentes es muy escaso, irrelevante si lo comparamos con la presencia masiva de la procesión del Cristo de la Misericordia, y porque tampoco hay presencia de ninguna autoridad (19). La ausencia total de vecinos no pastores y de autoridades a su ritual procesional lo convierte, una vez más, en un ritual de subordinación, pues viene a significar un desprecio vital a su fiesta: los vecinos dedican el tiempo a otros asuntos (no veneran a la Divina Pastora).

Por último, el recorrido concreto de cada procesión. Toda procesión efectúa la utilización simbólica del espacio físico o real, tomando posesión los actores de sí mismos y del territorio. Como acabo de exponer, la procesión del Cristo de la Misericordia recorre la calle principal del pueblo, dividido longitudinalmente -que corresponde a la antigua carretera Granada-Ubeda-: Parroquia -> Plaza de España -> Juan Martín (Andaraje; arco de verde y castillo de fuegos); al final del pueblo (dirección Úbeda), la imagen da la vuelta. Plaza de España -> General Fresneda -> Avda. Primero de Mayo -> Domingo Arroquia -> Ermita Vieja (parroquia de Fátima) -> Domingo Arroquia (parte más nueva; arco de verde) -> Luis Carvajal -> Carrera los Molinos -> a su ermita (ver plano correspondiente). Para los actores es tan evidente el sentido procesional de este recorrido que no podrían entenderlo de otra manera.

En cambio, cada itinerario de la procesión de los pastores se presenta distinto, aunque procuren pasar por las calles más importantes. La diversidad de las viviendas actuales de los pastores amplía el abanico de posibles recorridos. No obstante, muchas familias continúan viviendo aún en zonas marginales y alejadas del centro real y simbólico de la comunidad (la Plaza de España y la Parroquia de la Anunciación). Cada año, los días 7 y 9 de septiembre la procesión los ocupa por momentos. Pero en el conjunto de procesiones de la localidad esta salida y entrada a la iglesia -prácticamente vacía la plaza de personas devotas- carece de relevancia. Pues, el mismo 19 de marzo, cuando tiene lugar el traslado a la casa del segundo preboste, es posible que no discurra por ninguna calle importante a no ser de manera tangencial (ver plano correspondiente).

Ahora bien, lo más significativo es que ninguna otra procesión discurre por las zonas altas y marginadas de la población, como sucede con ésta. Calles empinadas y estrechas, con escasa iluminación, mal asfaltadas, son el espacio físico que simboliza la Divina Pastora. En la procesión del 7 de septiembre de 1987 pude comprobar como desaparecieron las filas y la Virgen hubo de ser pasada con mucha precaución porque un montón de escombros -de una obra- ocupaba casi la totalidad del ancho de una calle. En aquel momento me preguntaba como ahora: ¿sería concebible para los actores que en el itinerario procesional del Cristo de la Misericordia un trozo de calle presentara este aspecto? Creo que no.

Este alejamiento del espacio real central y el descuido del espacio físico convierten a la procesión de la Divina Pastora, según creo, en un ritual de subordinación de todo el grupo que la recibe como emblema.

A modo de conclusión

Recogiendo lo dicho hasta aquí y de manera resumida expongo para finalizar las razones que muestran, en mi opinión, que los rituales en honor a la Virgen de los Pastores de Jódar son, al mismo tiempo, la reproducción simbólica del grupo de familias que viven de esta profesión -los pastores (de cabras y ovejas)- y unos rituales de subordinación.

En cuanto a lo primero, la imagen que simboliza e identifica al grupo es únicamente propiedad de la hermandad, compuesta de pastores y sus descendientes, no permitiendo que nadie ajeno a su profesión -como vaqueros o labradores- entre a formar parte de ella (hermandad grupal cerrada).

La Virgen no permanece en la iglesia más que el tiempo imprescindible para el cambio de ciclo ritual, el resto de los días mora en casa de un pastor, que hace las funciones de preboste, donde se la acomoda en una habitación, con un altar. Ahí se le organizan las novenas y cualquier otra actividad religiosa encaminada a ensalzarla.

Al banquete no asisten más que los miembros del grupo. Para caracterizar

aún más el sentido asociativo del comensalismo, ellos mismos preparan la comida, la mesa y la sirven, abundando los productos propios derivados de su profesión, como la carne de cabrito y el queso.

Destaca asimismo, no tanto la ausencia de personas ajenas al grupo, que es comprensible, sino la lejanía total del sacerdote en los actos religiosos que organiza la hermandad, como las procesiones y novenas; por tanto, ellos solos deciden el desarrollo de las celebraciones festivas, las preparan, organizan y participan, sin recibir el apoyo u opinión de alguien extraño al grupo.

Históricamente, el «milagro» de no destruirse totalmente la imagen en el incendio, aunque quedó muy deteriorada, fue considerado por los pastores como un beneficio personal que la Virgen ofrecía al grupo. De la misma manera que cuando en los prolegómenos de la guerra civil el icono fue enteramente destrozado, la barbarie fue calificada como un ataque directo a su grupo.

Por último, debido a la escasa representatividad que los pastores tienen en la vida socioeconómica, política y religiosa de Jódar, su fiesta se convierte en un ritual de inversión social; al mismo tiempo, el alejamiento que de sus celebraciones festivas tienen la iglesia-parroquia y el sacerdote, así como el resto de ciudadanos, y los espacios reales que ocupan sus procesiones (en las zonas más deprimidas de la localidad), son índices de cómo los rituales festivos en honor a su patrona, la Divina Pastora, quedan convertidos en rituales de subordinación social.

Notas

- (1) En la actualidad no son pocos los antropólogos y etnógrafos que vienen empleando el concepto *identidad* en sus escritos; téngase presente, no obstante, que éste no deja de ser un término múltiple, «corredizo», relativo, radicalmente abierto y que se va transformando con el devenir. Lévi-Strauss decía de él: «la identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real». Por ello, toda teoría de la identidad se inserta en una teoría más amplia sobre la realidad.
- (2) Durante la Expo'92 el Pabellón de Extremadura realizó un Simposium sobre los pastores y la transhumancia. Las ponencias se han publicado en un volumen, en una edición preparada por S. Rodríguez Becerra (1993), uno de los escasos estudios que hay en español sobre el particular.
- (3) En 1960 la población activa era de 7.737 personas (53,8% sobre el total); 3.159 (40,8%) estaban empleadas en el sector primario y 3.944 (51%) en el secundario, entre los que se contaban a los trabajadores del esparto. Sólo cinco años más tarde, de 3.260 personas de edad de trabajar, 2.962 están ocupadas en el sector primario y sólo 126 (3,9%) en el secundario. Es evidente que los trabajadores del esparto han desaparecido. La emigración se

ha hecho en ellos patente. En 1970, de 3.476 personas de población activa, 2.832 (81,4%) se dedican al sector primario y sólo 35 (1,1%) en el secundario, contando sólo a quienes trabajan en la industria.

Sin embargo, apréciase este dato sorprendente: en 1985 hay en Jódar casi 4.000 parados (77,3% de la población activa), aunque en el INEM sólo aparecen dados de alta unos 1.300, y, teóricamente –siguiendo lo que las cifras oficiales reflejan– sólo trabajarían 1.515 personas, de una población de casi 13.000 habitantes. Si esto fuera cierto sería una realidad socioeconómicamente insostenible: la economía sumergida se ha implantado en todos los sectores.

- (4) Hasta hace unas décadas, las mozas «de abajo» cantaban esta letra en los bailes:

«Las mozas de Vistalegre
son altas y bailan bien;
les ponen un camisón
y no lo saben coser».

- (5) La clave de dicha simbiosis es la siguiente: los animales proporcionan a los pastores productos para su sostenimiento (alimento, vestido, abrigo, combustible) y otros productos destinados al intercambio o compra. Por su parte, los pastores protegen a sus ganados de animales de presa, les ayudan a buscar el forraje y les asisten en los partos, a las crías en su período de lactancia y los curan en las enfermedades.
- (6) Así se explica que, según me comentaban algunos, «entre nosotros siempre ha habido una buena unión y nos hemos ayudado mutuamente en las desgracias».
- (7) Colaboraron en la recogida de este material Paula Salud Gámez Ruiz, M^a Isabel Gómez Ruiz y M^a Pilar Jiménez Quesada, alumnas del I.B. «Juan López Morillas», de Jódar, curso 1986-87.
- (8) La hermandad posee estandarte desde 1982. Su fondo es blanco y con letras doradas, rodeando un óleo de la Virgen, imagen antigua. En él se lee «Hermandad de la Divina Pastora. Jódar, 1982». Fue confeccionado por las monjas carmelitas de Baeza, por un precio de 50.000 ptas. Es posible que durante la procesión también pueda llevarlo algún hermano no familiar del preboste.
- (9) Datan de 1981. Las medallas fueron adquiridas en 1940 y hasta que los cetros no llegaron fueron las únicas insignias de la hermandad; durante la procesión iban colgadas sobre el pecho de los prebostes. Desde 1981 éstas han pasado a sus esposas, que van junto a ellos.
- (10) En el resto de hermandades jodeñas, tanto la del Cristo de la Misericordia

como las semanasanteras, la celebración de los sorteos o las asambleas importantes para la elección de Juntas Directivas se realizan en la sacristía de la parroquia. Aparece en la consciencia de los actores que la presencia de lo divino es imprescindible para que este tipo de elecciones tengan verdadera validez: «para que haya un verdadero compromiso, subrayan los informantes, se requiere siempre el sorteo en la iglesia, dejando finalmente a la divina providencia el designio último. Sólo esa combinación de estrategia local y designio sobrenatural otorga cualidad de festero» (Sanmartín 1993:98). Parece normal, dentro de la lógica del ritual festivo de los pastores, que el sorteo de los prebostes no cumpla este requisito tácito: el sorteo no se realiza en la iglesia —en presencia del párroco— sino en una casa particular.

- (11) Esta ausencia total —excepto en la misa— del cura párroco de las celebraciones rituales de los pastores es muy importante, pues no se olvide que es el representante de la Iglesia y establece un puente entre el rito y el más amplio sistema religioso; por ello siempre ocupa una posición central en cualquier celebración festivo-religiosa.
- (12) La dote y herencia de ambos cónyuges es beneficiosa para ambos, pues los dos aportan una cantidad determinada de ganado; de esta manera se fortalece la endogamia grupal.
- (13) Este «baile del oso» es muy similar a los bailes carnavalescos que aún se realizan en el norte de la Península, donde la figura del *oso* es central. Como se sabe, el carnaval rural tiene su origen en los ritos agrarios del final de invierno y el comienzo de la primavera; por tanto, se celebra la deshibernación del oso. Así no es de extrañar que el oso sea un personaje muy extendido en tantas fiestas de aquellos pueblos. Veamos algunos ejemplos: en Buxán (Orense), uno de los carnavales más primitivos de Galicia, el oso sale a pelearse con los vecinos. En Bielsa (Huesca), el carnaval más importante de los Pirineos, el *oso* va acompañado de un *domador*, quien se encarga de evitar que el «animal» «ataque» a alguien. En Arizcun (Huesca) sale el *hartza*, joven disfrazado de oso, acompañado de su domador, quien baila antiguas danzas por las calles.
- (14) Alguien llegó a decirme que *fue prohibida* porque el grupo social de los pastores formaba «una camarilla de rojos». No creo que, si en realidad fue prohibida (ningún pastor se ha manifestado en estos términos), fuera por estas circunstancias. Como apunté, siempre se han distinguido, más bien, por ser personas que viven un tanto al margen de la comunidad, como aislados (hasta físicamente), más preocupados de su ganado que por cuestiones político-ideológicas y de poder.
- (15) Hay tres criterios para distinguir los tipos de hermandades: primero, el grado exclusivo que regule la forma de pertenencia; esto es, el grado en que los

individuos puedan elegir voluntariamente pertenecer a la hermandad; lo cual depende, sin duda, del grado de apertura (*abiertas*) o exclusivismo (*cerradas*) que tengan. Segundo, el tipo de integración de sus componentes: si son individuos de la misma categoría social (*integración horizontal*) o de diferentes categorías (*integración vertical*). Por último, el nivel de identificación simbólica; es decir, lo que signifique la hermandad para el colectivo en ella integrado o en ella representado. Puede ser una identidad de *grupo social, comunal o comarcal*, etc. (Moreno, 1985:36-40).

Una hermandad de grupo es aquella que expresa y reafirma la identidad colectiva de un grupo social (los pastores, en nuestro caso); aprovechando, generalmente, ocasiones ceremoniales festivas (Rumeu, 1944). Ahora bien, sus miembros comparten, de entrada, otras propiedades distintas a la propia hermandad y sus fines, que son una especie de prerequisites para pertenecer a ella (aquí, ser pastor o descendiente directo de ellos). Como su grado de apertura hacia personas y familias diferentes es nulo, la hermandad de los pastores se convierte en una hermandad grupal cerrada.

- (16) Suele ser común que también el preboste le ofrezca otra novena al recibirla —cuatro, pues, a lo largo del año—.
- (17) La esposa del segundo preboste del ciclo ritual 1986-87 comunicaba muy ufana a las demás mujeres que había hablado con el párroco de la Anunciación para que asistiera a las novenas y que éste le había respondido afirmativamente. Después —como se esperaba— pude comprobar que no apareció ningún día.
- (18) Que, en realidad, no es ni el patrón del pueblo —título que corresponde a San José— ni titular de la iglesia parroquial, dedicada a la Anunciación; es titular de una ermita, situada dentro de la localidad, donde reside. Pero aunque no sea el patrón es la imagen que más veneran los jodeños —su hermandad la más numerosa— y el sentir de todos es tratarlo como un patrón.
- (19) En alguna ocasión he oído decir a alguien: «no se puede imaginar un pueblo que no tenga fiesta, ni una fiesta sin procesión, ni una procesión en la que no vayan las autoridades».

Bibliografía

- Alcalá Moreno, I. y Balboa Ruiz, José M^a.: «La religiosidad popular en torno al Cristo de la Misericordia, patrón de Jódar». *Sumuntan*, 2. 1993.
- Alvarez, C. - Buxó, M^a. J.- Rodríguez Becerra, S. (edits): *La religiosidad popular*, 3 vols. Fundación Machado-Anthropos. Barcelona, 1989.
- Blanco Blanco, L.: «La villa de Félix y el Santísimo Cristo de la Misericordia». *Rev. Don Lope de Sosa*. 1914.

- Caro Baroja, J.: *Formas de cultura y vida tradicional de los pastores y vaqueros*. Universidad de Cantabria. Santander, 1987.
- Córdoba, P. - Etienvre, J. P. (edits): *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Universidad-Casa de Velázquez. Granada, 1990.
- Checa, F.: «Religiosidad y clases sociales. La estructura social de un pueblo de Sierra Mágina (I)». *Gazeta de Antropología*, 7. Granada, 1990. págs. 57-66.
- «Religiosidad y clases sociales. La estructura social de un pueblo de Sierra Mágina (II)». *Gazeta de Antropología*, 8. Granada, 1991. págs. 115-125
- «Prestigio social y poder en un pueblo de Sierra Mágina». *Sumuntan*, 2. 1993.
- Domínguez Morano, C.: «Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo». En Alvarez-Buxó-Rodríguez (edits). Anthropos. Barcelona, 1989. págs. 128-146
- Gilmore, D.: «Carnaval in Fuenmayor: Class conflict and social cohesion in an Andalusian town», *Journal of Anthropological Research*, 32. 1975.
- Gómez García, P.: «Hipótesis sobre la estructura y función de la fiesta», en P. Córdoba-J.P. Étienvre (edits). 1990. págs. 51-62.
- Juvenal Casaverde, R.: «El trueque en la sociedad pastoril», en J.R. Llobera (edit), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*. Anagrama. Barcelona, 1981. págs. 131-148.
- Krader, L.: «Pastoreo». *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 7. Aguilar. Madrid, 1976. págs. 658-664.
- Leach, E.: *Replanteamiento de la Antropología*. Seix Barral. Barcelona. 1971.
- López Adán, P.: *La historia de Nuestra Señora del Rosario de Pastores*. Huerta Valdecerabán. Publicaciones de la Hermandad, 1993.
- Madoz, P.: «Jódar». *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus tierras de ultramar*, vol IX. Madrid, 1850. pág. 638.
- Martínez Veiga, U.: *La ecología cultural de una población de agricultores*. Mitre. Barcelona, 1985.
- Montes del Castillo, A.: *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas*. Granada, Biblioteca de Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- Navarro Alcalá-Zamora, P.: *Mecina. La cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. CIS. Madrid, 1979.
- Piñuel, J. L.: «Un análisis de contenido de devociones populares». *REIS*, 3. 1978.

- Polanyi, K.: *Anthropology and economic theory*. Cromwell. New York, 1979.
- Prat i Caros, J.: «Aspectos simbólicos de las fiestas», en H. Velasco (edit). 1982. págs. 151-168.
- «La dramatización tradicional de mitos bíblicos: el teatro popular navideño en Cataluña». En P. Córdoba-J.P. Étienvre (edits). 1990. págs. 165-180.
- Provansal, D. - Molina, P.: *Campo de Níjar: cortijeros y areneros*. Diputación Provincial. Almería, 1989.
- Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas populares de Andalucía*. BCA, Sevilla, 1985.
- Rodríguez Becerra, S. (edit): *Pastores y cultura pastoril*. Asamblea de Extremadura. Mérida, 1993.
- Roiz, M.: «Fiesta, comunicación y significado». En H. Velasco (edit). 1982. págs. 95-150.
- Rumeu de Armas, A.: *Historia de la previsión social en España: Cofradías, Gremios, Hermandades, Montepíos*. Madrid, 1944.
- Sanmartín Arce, R.: *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Edt. Humanidades. Barcelona, 1993.
- Smith, W.: *El sistema de fiestas y el cambio económico*. FCE, México, 1981.
- Turner, V. W.: *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid, 1980.
- El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid, 1980.
- Velasco Maillo, H.: «Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas». *Revista de Occidente*, 56.1986. págs. 65-75.
- Velasco Maillo, H. (edit): *Tiempo de fiesta*. Tres-Catorce-Dieciséte. Madrid, 1984.

MOROS Y CRISTIANOS EN ALCALÁ LA REAL (JAÉN): LA «FIESTA DEL ARRABAL» O LA BUSQUEDA DE LA IDENTIDAD PERDIDA

Manuel AMEZCUA
Laboratorio de Antropología Cultural
Universidad de Granada

Introducción

En diciembre de 1990 tuve la oportunidad de asistir en Alcalá la Real a la puesta en escena de un espectáculo callejero titulado «La Fiesta del Arrabal», con el que el municipio jiennense conmemoraba a los 650 años la toma del arrabal viejo de la ciudad por las tropas de Alfonso XI. Alcalá la Real es una ciudad de algo más de veinte mil habitantes situada en el extremo sur de la provincia de Jaén, cercana a la confluencia de esta provincia con las de Granada y Córdoba, y comunicada con sus respectivas capitales. La ciudad ejerce una potente influencia sobre una amplia comarca, en buena parte bastante deprimida, que tiene su origen en un esplendoroso pasado histórico como capital de una Abadía, de patronato real e independiente de toda diócesis, fundada en el siglo XIV y que llegó a extender sus límites por toda la Sierra Sur y algunos municipios de Córdoba, habiendo pervivido hasta mediados del pasado siglo.

Por su forma y contenidos, aquel aparatoso espectáculo podría muy bien calificarse como una función de moros y cristianos, cuyos fines, al decir de los organizadores, sobrepasaban en principio los propios del aniversario, ya que pretendían recuperar unos regocijos que por vagas noticias se sabía que se habían celebrado con anterioridad en Alcalá, sirviendo de paso para llenar de contenido una fiesta emblemática como la de Santo Domingo de Silos, copatrono de la ciudad, que en los últimos años había sufrido una decadencia manifiesta.

La Fiesta del Arrabal se celebró con un despliegue de recursos extraordinario, constituyendo todo un éxito de vistosidad y participación popular. Sin embargo las aspiraciones de los organizadores se vieron truncadas con posterioridad, ya que, salvo una versión simplificada en el siguiente verano, nunca más volvió a representarse.

En este artículo, que consta de dos partes bien diferenciadas, se recogen, en primer lugar, algunas noticias históricas sobre las fiestas de Moros y Cristianos de Alcalá, que fueron presentadas en ciertas jornadas de etnografía celebradas en la ciudad en aquel tiempo, y con las que pretendíamos demostrar que estas representaciones fueron un elemento asociado a las principales manifestaciones festivas

alcalaínas, cumpliendo la función de exaltación de los símbolos locales y que su desaparición coincide con un período de decadencia de la vida económica y social de la ciudad, como fue la supresión de la Abadía. En segundo lugar se describe brevemente la «Fiesta del Arrabal» y sus circunstancias, a propósito de las cuales se proponen algunas reflexiones en torno a esa complicada relación entre el poder institucional y la tradición popular.

Los viejos simulacros jiennenses

Las fiestas de Moros y Cristianos son, junto a los toros y el flamenco, una de las manifestaciones populares más características de nuestro país. Al menos esa es la opinión del antropólogo Demetrio E. Brisset, que las ha estudiado durante años y cuya obra puede considerarse como la primera aportación al estudio sistemático de las fiestas de Moros y Cristianos en Andalucía (Briset, 1988). Tradicionalmente se vienen aceptando tres núcleos fundamentales donde las fiestas de moros y cristianos se dan con unas particularidades diferenciadoras: en Aragón, donde predomina el baile y el «dance»; en Levante, donde el componente ornamental, el desfile, la vistosidad de las indumentarias y la pólvora las han convertido en las más populares; y en Andalucía, casi con exclusividad en la oriental, en pequeños pueblos de las zonas montañosas, también algunos costeros, donde aparecen asociadas a las fiestas patronales, condicionadas por la escasez de recursos y con una especial importancia de los elementos dramáticos: diálogos, escaramuzas, etc.

Realmente no es poca la literatura generada en torno a estas fiestas tan arraigadas en Andalucía, aunque somos de la opinión de Rodríguez Becerra sobre su relativo valor científico, ya que una gran mayoría consisten en meras opiniones impregnadas de patriotismo y fervor religioso (Rodríguez Becerra, 1984). En cambio existen otras aportaciones que por su contenido descriptivo tienen un indudable valor folclórico, conteniendo a menudo noticias históricas y recopilaciones de los textos de las embajadas o diálogos entre los bandos moro y cristiano. Este es el caso de los trabajos realizados por Fernández Hervás sobre las fiestas de Moros y Cristianos en la provincia de Jaén, que en la actualidad tienen lugar en tres localidades de la comarca de Mágina: Campillo de Arenas, su pueblo natal, la vecina Carchelejo y Bélmez de la Moraleda con su anejo Bélmez (Fernández Hervás, 1987).

Las representaciones de Moros y Cristianos son una consecuencia de la terminación de las luchas fronterizas entre árabes y castellanos en la Edad Media y pretenden representar simbólicamente las proezas más señeras desde el punto de vista de los vencedores. Se trata de una forma de «cultura de conquista», según terminología de Foster, que en una primera etapa aparece con la forma de festejos cortesanos, como visitas y conmemoraciones reales, banquetes palaciegos, etc. Así lo acredita la que es sin duda una de las más antiguas descripciones de la fiesta, y por ello la más citada, que tuvo lugar en la ciudad de Jaén en 1463 en la particular

corte del Condestable de Castilla don Miguel Lucas de Iranzo. Más que una síntesis, como suele hacerse cada vez que se cita, prefiero transcribir el documento y para que el lector se recree con la frescura de estilo del anónimo cronista:

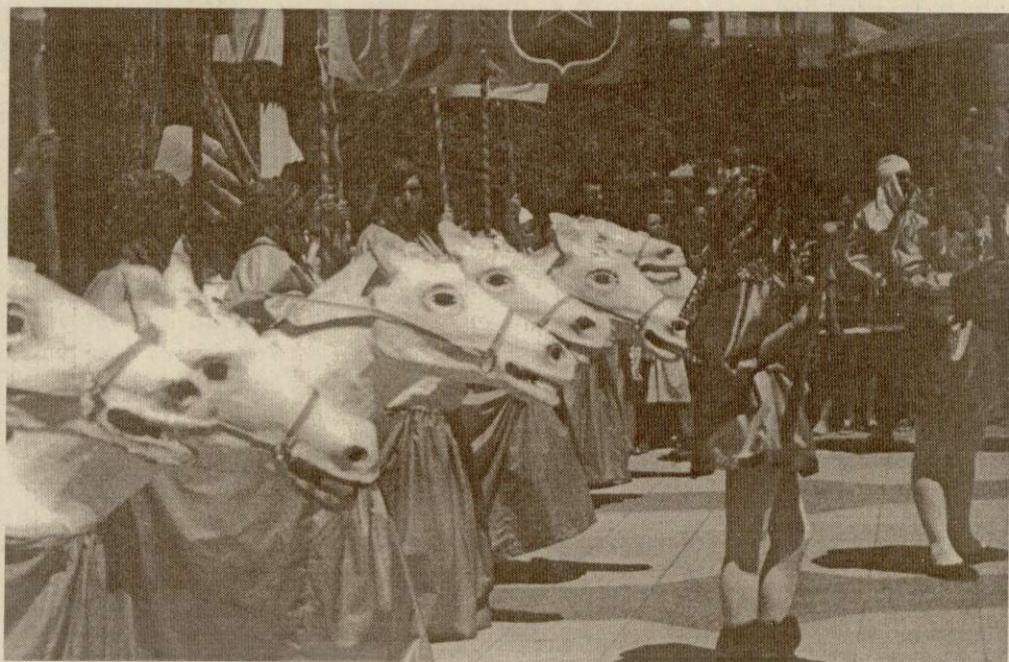
Y el domingo que fue segundo día de pascua de comer, se acordaron docientos caullares de los más prinçipales y mejor arreados de su casa e de la çibdad de Jahén, la meytad de los quales fueron en ábito morisco, de baruas postizas, e los otros cristianos.

E los moros fingieron venir con su rey de Marruecos, de su reyno, y trayan delante al su profeta Mahomad, de la casa de Meca, con el Alcorán e libros de su ley, con grant çirimonia, en vna mula muy enparentada; y en somo, vn paño rico en quatro varas, que trayan quatro alfaquíes. E a sus espaldas venía el dicho rey de Marruecos, muy ricamente arreado, con todos sus caualleros bien ajaezados, e con muchos tronpetas e atabales delante.

E después fue aposentado, enbió con dos caualleros suyos vna carta bermeja al dicho señor Condestable. Los quales, desde la puerta de su posada, le ficeron saber cómo estauan allí dos caualleros del rey de Marruecos, que le querían facer reuerençia e dar vna carta que del rey su señor le trayan. A los quales el dicho señor mandó responder que entrasen. E luego descaualgaron de sus caballos, y entraron en vna sala de su posada, muy bien guarneçida de gentiles paños françeses; do lo fallaron con la señora condesa su muger, él y ella muy ricamente vestidos, e bien acompañados de muchos caualleros e escuderos, e dueñas e doncellas, de su casa e de la dicha çibdad.

E como llegaron a él, después de le aver besado las manos, diéronle vna carta bermeja, que decía en esta manera:

«El rey de Marruecos, beuedor de las aguras, paçedor de las yeruas, defendedor de la ley de Mahomad, guárdelo Dios con su mano la grande, saludes sobre vos el valiente y esforçado e noble cauallero don Miguel Lucas, condestable de Castilla (hónrrelo Dios, anpárelo Dios). Fago vos saber cómo oyendo la grant destruyçión e derramamiento de sangre que vos, orrado cauallero, aveys fecho en los moros del rey de Granada mi tío, delantero de los muchos trabajos, sofridor de los grandes miedos, guerreador contra los muchos cristianos (defiéndalo Dios, esfuérçelo Dios de su esfuérço). E veyendo quel nuestro Mahomad así nos oluida e el vuestro Dios así vos ayuda, yo soy venido, con acuerdo e consejo de todos los mayores e más principales caualleros de mi reyno, por ver la çirimonia de vuestra ley, que tanto nos es ofensiua. E porque si a vos placirá de mandar que oy vuestros caualleros cristianos con los mis moros jueguen las cañas, e si en aquesto como en la guerra vuestro Dios vos ayuda a leuar lo mejor, luego el nuestro Mahomad e los libros de nuestra ley que conmigo mandé traer



serán de mi e de mis moros renegados. E por mí e por ellos desde aquí me someto a ser a vuestra ordenança e mandado, e de vos conosçer vasallaje, e de reçebir vuestra cristiandad en el río o do deuamos ser bautizados. Esforçado señor y noble Condestable, ónrreuos Dios, anpáreuos Dios con su onrra e su esfuerço.»

La carta leyda, el dicho señor Condestable respondió a los dichos caualleros que le placía de buena voluntad. E luego caualgó, e mandó que todos los caualleros, que estauan en punto, viniesen a jugar las cañas con los dichos moros. El qual juego se fizo en la plaça de Santa María, por espaçio de más de tres oras; tan porfiado, que ya los caualleros no se podían mouer, do andauan muchos braçeros e muy desenbultos caualleros.

E después que ovieron jugado las cañas, el rey de Marruecos, con todos sus moros, leuando su profeta Mahomad e su Alcorán delante, llegó al señor Condestable, e fízole vn razonamiento so la forma siguiente:

- Muy noble señor Condestable: Yo he visto e bien conoçido que no menos en el juego de las cañas que en las peleas vuestro Dios vos ayuda, por do se deue creer que vuestra ley es mejor que la nuestra. Y pues así es, yo e mis moros renegamos della y de su Alcorán, y del nuestro profeta Mahomad.

Y diciendo e haciendo, dieron con él e con los libros que trayan en tierra. E con muy grandes alegrías e gritas, e con muchos trompetas e atabales, fueron con el dicho señor Condestable por toda la çibdad fasta la Madalena. Y en su fuente della lançaron al su profeta Mahomad, y a su rey derramaron van cántaro de agura por somo de la cabeça, en señal de bautismo; e él e todos sus moros le besaron la mano. E de allí toda la cauallería e grant gente de pié de onbres e niños vinieron a la posada de dicho señor Condestable, con mucho placer e alegría, dando gritos e boces; do a todos generalmente dieron colaçion de muchas frutas e vinos (Hechos..., ed. 1940:98-100).

No fueron las del Condestable Iranzo las únicas representaciones de Moros y Cristianos que con ese carácter elitista tuvieron lugar en la provincia de Jaén. Con motivo de la visita del rey Felipe IV a Andalucía en 1624, a su paso por las tierras del Condado, fue obsequiado con un simulacro organizado por los vecinos de la villa de Castellar, lo cual indica la inclinación de la realeza hacia este tipo de regocijos:

Legua y media de la Venta (Venta de los Santos) salió la villa del Castellar una legua de su lugar al camino con una compañía de soldados y otra de moros, y dos danças que en aquellos montes, caxas y banderas parecía muy bien... (Mercado, 1980:16-7).

Las funciones de Moros y Cristianos de Alcalá

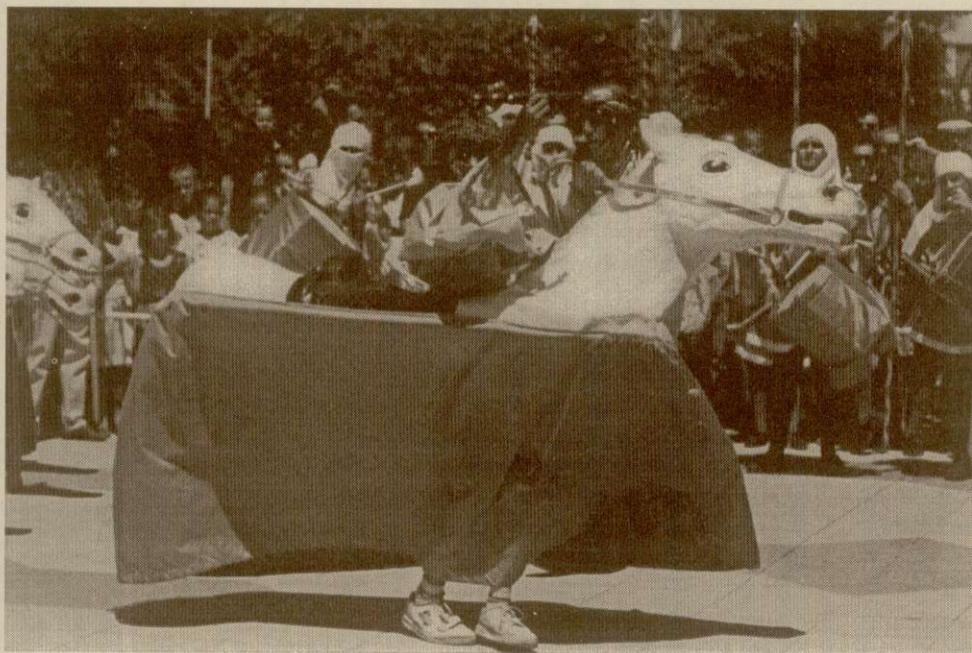
Para el antropólogo mejicano Arturo Warman en las fiestas de moros y cristianos se produjo un proceso de conversión de cultura de élite a una forma de la cultura popular, momento que sitúa en torno al siglo XVIII (Warman, 1972). Es precisamente en este tiempo cuando tenemos la primeras noticias históricas sobre la celebración de funciones de moros y cristianos en Alcalá la Real, teniendo ya un carácter popular y estando vinculadas a cofradías y a celebraciones festivas donde la participación de la población es importante.

El primer dato es del año 1783: por el mes de septiembre se celebra una fiesta de Moros y Cristianos en honor del Cristo de las Penas, que aparece asociada a la Cofradía de la Vera Cruz (1). Al siguiente año esta cofradía acuerda que los comisarios nombrados para dicha función den las cuentas de su producción para atender a las urgencias y faltas de las insignias, andas y otros objetos (2).

Unos años más tarde, en 1790, será Juan Miguel de Contreras, hermano mayor de la Hermandad de la Aurora, sita en la iglesia de la Caridad, quien solicitará al presidente de la Chancillería de Granada la correspondiente licencia para la celebración de una función de Moros y Cristianos al tiempo de la feria de san Mateo «que es la que comúnmente se ejecuta en dicha ciudad», para con sus beneficios costear la bula para celebrar una misa de la aurora una hora antes del alba para los pobres y transeúntes. La chancillería deniega la solicitud porque en tales funciones median tiros de fuego que están prohibidos por real pragmática (3).

Esta decisión dará lugar a algunas diferencias entre las fuerzas representativas de la localidad: por una parte la justicia, que a través de su corregidor no sólo se queja de la prohibición de la función, sino que solicita que se autorice además la celebración de varios regocijos de novillos argumentando que la pragmática no los prohibía de forma expresa. La otra parte será el concejo, que a través de Don Ramón María de Utrilla Alvarez de Sotomayor, que era el comandante militar de Alcalá, pide que se prohíban las funciones de Moros y Cristianos por intervenir en ellas mucha quema de pólvora con fuegos y tiros que propiciaban graves daños, como incendios y pérdidas de vidas y miembros, tal como al parecer había ocurrido en la última función que se había realizado de esta clase. Además presumía que se trataba de una estafa, ya que el producto resultante servía para embriagarse los interventores y operarios. Finalmente la Chancillería se reafirma en su prohibición mandando al corregidor que impida la ejecución de ambos actos.

Pero a pesar de las prohibiciones parece claro que al final se celebraron, ya que dos años más tarde la misma hermandad, a través de su hermano mayor Gerónimo Guillén, recurrirá de nuevo al presidente de la Chancillería de Granada para solicitar la celebración de una función de Moros y Cristianos tal como se venía celebrando en esta ciudad y en los pueblos inmediatos, para con su producto aliviar la penuria económica de la cofradía, que se hallaba empeñada en más de



2.000 reales de vellón. En su relación, el hermano mayor nos hace una primera descripción de algunos elementos de la fiesta:

Que en esta ciudad en diferentes años de los anteriores se ha hecho dicha función de moros y cristianos en las que para batir el castillo que se finge de aquellos se disparan algunos tiros de escopeta y otras a imitación de los de la artillería, unos y otros con sólo pólvora (4).

A pesar de que el solicitante deja claro el poco peligro que encierra el acto, el sosiego a pesar de la mucha forastería que a él concurre y el gusto del pueblo y de la autoridad, que se prestaría a presidir el acto, la Chancillería deniega una vez más la solicitud con el solo argumento de estar prohibidas esta clase de funciones.

En torno a los elementos festivos

Llegados a este punto habría que preguntarse si existen algunas razones que expliquen la pervivencia de las fiestas de Moros y Cristianos en Alcalá la Real, precisamente en una época en que cabía esperar el impacto negativo de las disposiciones prohibitorias de Carlos III. Para responder a este interrogante tendríamos que analizar mínimamente las funciones que desempeñaban estas fiestas en la comunidad alcalaína del setecientos.

En primer lugar parece claro que las funciones de Moros y Cristianos estaban promovidas, patrocinadas y organizadas por los hermanos mayores de algunas de las cofradías locales: la de la Vera Cruz, la de la Aurora y del Dulce Nombre de Jesús y Santa Caridad. No haremos aquí consideraciones sobre el papel desempeñado por estas cofradías en la sociedad alcalaína, ya que este tema ha sido objeto de otros trabajos, aunque sólo avanzaremos el carácter benéfico de algunas de ellas, que cuentan con algunas instituciones asistenciales, como un hospital de caridad.

Los fines para los que se organizan son siempre recoger fondos para contribuir a diversos gastos de las cofradías: adquisición de ornamentos, sostenimiento de cultos y amortización de deudas monetarias. En este sentido se justifica su ubicación en el período del año de mayor holganza, en el mes de septiembre, tras la cosecha y coincidiendo con la feria de San Mateo, que es momento muy propenso también a gastar dinero. La función de la fiesta de cara a la población parece claro que está en el mero divertimento y es por ello que aparece asociada a otros regocijos tan populares como las corridas de toros.

No es mucho lo que nos informa la documentación que hemos manejado sobre los elementos de la fiesta: sabemos que no se realizaba en las torres de la fortaleza, sino en un castillo «que se finge» y que seguramente se situaría en la plaza más populosa de la ciudad. Existía un bando cristiano y otro moro que luchaban empleando salvas de escopeta y simulacros de artillería con abundante quema de pólvora.

El conflicto que se produce entre la institución chancilleril y algunos líderes locales, por una parte, y los hermanos mayores de las cofradías, por la otra, es todo un ejemplo de la postura intransigente de los ilustrados ante las manifestaciones populares de carácter tradicional, o lo que es lo mismo, del divorcio entre el pueblo y las clases cultas que perviviera hasta el advenimiento de los Borbones.

La desaparición de la fiesta

La última noticia sobre celebración de fiestas de Moros y Cristianos en Alcalá data del año 1833 en que el hermano mayor de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús y Santa Caridad solicitan a la Chancillería licencia para celebrar funciones de Moros y Cristianos y tres corridas de novillos para solemnizar la jura de la princesa doña Isabel Luisa. En este caso la Chancillería no ve reparo alguno en conceder la licencia y remite el informe favorable al presidente del Consejo de Castilla (5).

A estas alturas se habían producido algunas variaciones en el significado de la fiesta. Parece que hay un regreso al viejo sentido de lo cortesano y se organizan para conmemorar un acontecimiento real, si bien no pierde su finalidad benéfica (6). Por primera vez encontramos algunos rasgos de tradicionalidad, según se deduce del informe del corregidor, que afirma ser «un simulacro de la conquista de la ciudad». Parece claro que a la vuelta de los años la función de Moros y Cristianos alcalaína pasó de un simple regocijo a convertirse en un elemento de identidad cultural ya que conmemoraba uno de los más importantes hechos históricos de la ciudad.

La pregunta obligada es ¿por qué desapareció esta fiesta precisamente en la época en que no era mal vista por los poderes públicos? A nuestro juicio la respuesta hay que buscarla en el largo período de decadencia económica y social que atravesó la ciudad de Alcalá en esta época y que culminó con la supresión de la Abadía por el concordato de 1851. Más concretamente, la desamortización de los bienes eclesiásticos dió al traste con las principales impulsoras de la fiesta, las cofradías, debilitándose las más de ellas y quedando reducidas a meras asociaciones de tipo piadoso, siendo sus prestaciones caritativas absorbidas por el gobierno político provincial e incluidas en el flamante aparato de la Beneficencia Pública.

Un salto a la actualidad: la Fiesta del Arrabal

Según opinión de los analistas económicos estamos asistiendo a un nuevo despegue económico de Alcalá la Real. El desarrollo de nuevos sectores industriales, junto a la mejor explotación de los tradicionales y una situación privilegiada en un futuro nudo importante de comunicaciones, parecen augurar el paulatino desarrollo de una comarca situada secularmente entre las más deprimidas de la provincia (López, 1988).

En este contexto tiene lugar en el año 1991 un ambicioso proyecto de reafirmación de la identidad cultural a través de la celebración del 650 aniversario de la toma de la ciudad, que no fue más que el marco donde se sometieron a debate distintos aspectos de la cultura (historia, arte, literatura, etnografía, patrimonio monumental) y la economía del municipio.

Los actos se iniciaron y culminaron con la puesta en escena de la «Fiesta del Arrabal», al decir de los organizadores *un espectáculo a medio camino entre el Teatro de calle, los Gigantes y Cabezudos y la fiesta de Moros y Cristianos* (7). Preparado dentro del ámbito de la Escuela Taller para la Recuperación del Patrimonio de Alcalá, que facilitó las indumentarias, y con la participación de un centenar de personajes tuvo lugar por primera vez el día 20 de diciembre, festividad del patrón Santo Domingo de Silos, en que tradicionalmente se conmemora la toma del arrabal viejo de la Mota por las tropas castellanas de Alfonso XI. La segunda representación, con algunas modificaciones en el texto y simplificaciones de elementos formales, se celebró el 10 de agosto del siguiente año, coincidiendo con la festividad de la patrona, La Virgen de las Mercedes, y pretendía conmemorar la toma de la fortaleza y conquista definitiva de Alcalá.

Entre ambas representaciones tuvieron lugar en la ciudad, entre otros, dos acontecimientos extraordinarios: el primero fue la celebración del mencionado Congreso, desarrollado durante varios meses en forma de jornadas temáticas de estudios locales, y el segundo unas elecciones municipales que dieron una mayoría aplastante al partido que ya ostentaba el gobierno municipal.

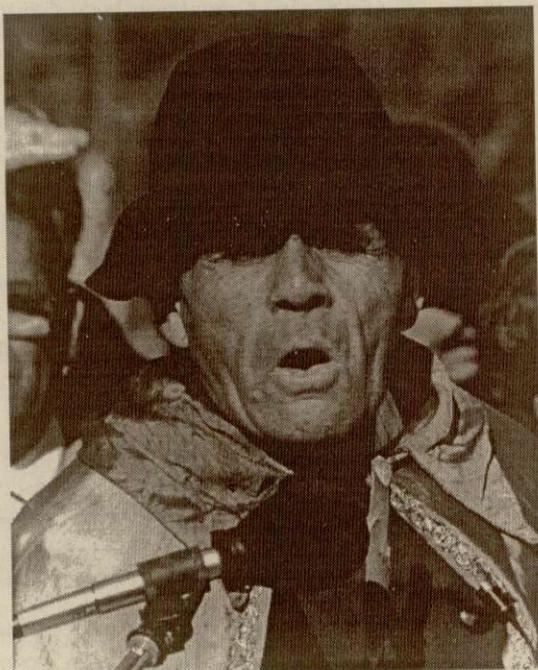
Los momentos del espectáculo

Según la estructura con la que los organizadores concibieron el espectáculo, la fiesta se desarrolló en varias partes o momentos. El primero de ellos, de carácter independiente, fue la presencia de un ciego que a golpe de tambor recorrió las calles de la ciudad narrando los sucesos históricos que se iban a conmemorar. El personaje fue representado por uno de los más conocidos poetas populares, Mariano Mesa, que fue el autor del «cantar» o composición que servía de aviso para la fiesta y que por su interés como muestra de un género literario muy arraigado en la comarca transcribimos en forma de anexo.

Los otros cuatro momentos que conformaron la Fiesta del Arrabal propiamente dicha fueron, *la representación, el pasacalles, la lucha y la fiesta*. La presentación de los personajes se hizo la noche de la víspera bajo antorchas en la plaza del Ayuntamiento. Al siguiente día ambos bandos pasearon sus tropas por los principales barrios de la ciudad, los moros en el de la Mota y los cristianos en el de las Cruces, anunciando a la población la batalla que tendría lugar unas horas más tarde en el céntrico Paseo de los Alamos.

La lucha entre ambos ejércitos se desarrolló sin apartarse de los elementos

simbólicos: las escaramuzas se representaron con una especie de danza en la que los guerreros iban dibujando con sus movimientos diferentes figuras geométricas, mientras que los momentos más cruentos de la batalla se representaron a base de fuertes bastonazos en el suelo. La lucha finalizó con la victoria sobre el ejército moro, que entrega la ciudad y se retira. Por la noche, en la plaza del Ayuntamiento, hubo un baile de hermanamiento entre ambas culturas, en el que los reyes hicieron entrega de las llaves al alcalde de la ciudad, obligándose éste públicamente a hacer buen uso de ellas e invitando a los concurrentes a productos del tiempo: aceitunas, vino del terreno y matanza.



Algunas reflexiones en torno a la pervivencia de la fiesta

En el ánimo de los organizadores estaba el repetir la Fiesta del Arrabal todos los años y consolidarla dentro del calendario festivo local con una doble intencionalidad: por una parte recuperar la antigua fiesta patronal de Santo Domingo de Silos que se había quedado sin elementos festivos dándole un contenido atractivo, y por otra, siguiendo siempre el programa oficial, conmemorar el hecho histórico de la toma del Arrabal Viejo. En este aspecto coincidía plenamente con el sentido de aquellas otras fiestas decimonónicas de moros y cristianos alcalaínas.

Pero la Fiesta del Arrabal, salvo alguna representación a nivel colegial, no ha vuelto a celebrarse a pesar de las aspiraciones de sus organizadores. Según ellos resulta bastante complicado movilizar al casi centenar de personas que desempeñan algún papel en la función. Tampoco se pone en duda el escaso entusiasmo de la oficialidad para apoyar institucionalmente costosas representaciones como ésta al margen del fulgor pasajero de un momento de especial relevancia, como es la celebración de una efemérides importante y con el acicate de un momento electoral de por medio.

En aquellos días nos atrevíamos a manifestar que la fiesta de nueva facturación sólo lograría consolidarse en la medida en que las autoridades lograran conjuntar el patronazgo institucional con la posibilidad de una amplia participación

popular. Una vez más se muestran las dificultades de entendimiento entre la efímera voluntad del poder y las cosas de la cultura popular. También la utilización de ésta con fines políticos.

Un lustro más tarde de aquellos acontecimientos, sus primitivos organizadores, hoy desvinculados de la institución que ejerció su patrocinio sobre la fiesta, no han descartado la posibilidad de que ésta renazca todavía como el Ave Fénix, siendo un debate constante que se produce entre los círculos más ilustrados de la ciudad. Ellos mismos y desde la visión de la distancia me apuntaron algunas claves a considerar para una fiesta menos monumental pero con más posibilidades de arraigar en un calendario festivo ya de por sí apretado, si tenemos en cuenta que el Ayuntamiento de Alcalá se ve obligado a patrocinar, o cuando menos a colaborar en la organización de las fiestas propias y de más de una docena de aldeas dispersas por su término.

Finalizo exponiendo algunas de las soluciones que me propusieron y que estoy convencido podrán aplicarse a realidades parecidas, mientras que al etnólogo le servirán como materia de reflexión para clarificar algunos aspectos de esos posicionamientos encontrados de dos sectores de la comunidad claramente diferenciados que pugnan por la utilización de la cultura popular.

Sobre la organización de la fiesta opinaron que es preciso huir en lo posible de la organización vertical: en su momento no cuajó el intento de una *Asociación Juvenil El Arrabal* que la gestionara, en cambio están convencidos que han de ser las instituciones docentes de la ciudad las que tomen las riendas.

Sobre los elementos, consideran uno de los fracasos lo aparatoso de los trajes: los caballos eran pesados y difíciles de manejar, mientras que con algunas vestimentas la gente se sentía ridícula: *demasiado artificioso, demasiado teatral, necesitaba mucho tiempo y ensayos y la gente ofrece cinco tardes, ni una más.*

Sobre la fecha de celebración lo les parece que un espectáculo exclusivamente callejero sea la mejor forma de despedir al otoño. La Coronada, una fiesta que tiene lugar en la última semana de agosto en la aldea de Fuente del Rey, a tres kilómetros de Alcalá, donde aún se conserva en las afueras la fuente monumental que señala el lugar donde acamparon las tropas cristianas que pusieron cerco a la ciudad, sería la mejor fecha y lugar para trasladar la fiesta, especialmente si se realiza en forma de acampada. El caso es proponer un modelo de fiesta diferente, en fechas propicias y que no compita con otra fiesta similar: *también es importante el que se vincule a un santo.*

Anexo
Cantar del Ciego en la Fiesta del Arrabal
Por Mariano Mesa Palomino, trovero

Presten ustedes atención
De esto que voy a explicar:
Un poco de aquella historia
De este pueblo de Alcalá.

Alcalá y sus aldeas
Y a todos sus ciudadanos,
Voy a contar algo de historia
Entre moros y cristianos.

Los moros, según la historia,
Para poder penetrar,
Para meterse en España
Entraron por Gibraltar.

El Rey moro con sus tropas
De España se apoderaron
Pero las tropas cristianas
Más tarde lo derrotaron.

Los moros tenían sus torres
En los cerros preparadas.
Con luces y con banderas
Así se comunicaban.

Torres como hay en Santa Ana
Y otra que hay en Charilla
Otra en los Pedregales
Y la que hay en la Dehesilla.

Alcalá era la llave
Y la guarda de Granada
Si no se rendía Alcalá
no se cogería Granada.

El Rey Alfonso Once
Al mando de un regimiento,
Muy cerca de Alcalá
Puso su destacamento.

El lugar, la fuente del Rey,
Donde ellos estuvieron.
Por ese mismo motivo
Fuente del Rey le pusieron.

Allí estuvo el Rey Alfonso
Con sus tropas destacadas.
Desde aquella tradición
Celebraron la Coronada.

Desde allí avanzó para adelante
Y a la Mota se acercó
Para derrotar los moros
Y su intento fracasó.

Arrabal Santo Domingo
Las tropas cristianas llegaron.
Siendo el castillo muy fuerte
Los moros los rechazaron.

El Rey Alfonso Once
Con Alcalá conquistada,
Después los Reyes Católicos
Conquistaron a Granada.

El rey moro alcalaíno
Que rendirse no quería
Al rey moro de Granada
La ayuda él le pedía

En el castillo la Mota
No se paró de luchar,
Y tardaron ocho meses
«Pa» poderlos derrotar.

Ocho meses de batalla
Y ya se dio a conocer:
Que el castillo de la Mota
Se rindió al amanecer.

Lo moros se hicieron fuertes.
«Pa» poderles derrotar,
El agua que se surtían
A ellos le fue «envenená»

Con el agua envenenada,
En una noche a deshora,
Con un botijo en la mano
Salió a por agua una mora.

«Salgo por agua pa mi madre
Que me pide de beber,
Me llamo la mora Cava,
Si ustedes quieren saber.

Salgo por agua a deshora
Para calmar nuestra sed,
Porque el agua envenenada
No la podemos beber».

No tenía nombre el lugar
Donde la mora salió.
Y como era una mora,
El lugar se bautizó.

La mora llamada Cava,
Ojos negros y piel muy fina,
Quedó asentada en el libro
De la historia alcalafna.

El rey moro derrotado,
Sin ánimo ni valor,
Le dijo a sus compañeros
Que por medio había un traidor.

Por eso la población
Entre ella se alborota,

Al saber que se ha rendido
El castillo de la Mota.

Los moros ya derrotados
Se tuvieron que marchar
Con el recuerdo de España
Que nunca lo olvidarán.

Dejaron en Alcalá
Al sufrir aquella derrota
La torre de la Dehesilla
Y el castillo de la Mota.

Y otros muchos monumentos
Que siempre recordarán,
Como la Mezquita de Córdoba
Y la Alhambra de Graná.

Para los cristianos, Castilla.
Para los moros, Granada.
Cada cual con su región
Libraron grandes batallas.

Para los cristianos, Santiago,
Jesucristo y su bandera,
Y lucharon con los moros
Para ellas defenderla.

Los moros con sus conquistas
Y su reino sin corona,
Siempre tenían la creencia
En el profeta Mahoma.

Hablo sobre aquella historia
De este pueblo alcalafno.
Como soy analfabeto
¿Qué más puedo presentar?

Notas

- (1) Archivo Municipal de Alcalá la Real (AMAR). Libro de Cabildo de la Cofradía de la Vera Cruz, 233-234, 8-8.
- (2) AMAR. Ibid, 235v, 16-1.
- (3) Archivo de la Real Chancillería de Granada (A.R.Ch.G.), cabina 321, legajo 4368, pieza 23.
- (4) A.R.Ch.G. Cabina 31, legajo 4391, pieza 77.
- (5) A.R.Ch.G.. Cabina 322, legajo 4438, folio 44.
- (6) El corregidor de Alcalá Pedro Montero remite a la Chancillería un pormenorizado historial de la cofradía del Dulce nombre de Jesús, que reproducimos por el interés que pueda tener:

... que dicha hermandad es antigua, y se dice fundada en 1597 y que su reforma y constituciones fueron aprobadas por el Real Supremo Consejo de Castilla en 4 de abril de 1808.

Su instituto es de piedad y religión o culto al Dulce Nombre de Jesús: consistiendo este en varias funciones de iglesia, misas, y procesiones en días designados y a costa de los cofrades y limosna que ofrecen los fieles, pues la cofradía carece de bienes y rentas. Las obras de piedad que ejerce son dar dos comidas al año a todos los presos de la cárcel, y a los mas necesitados alguna limosna pecuniaria para su aseo; y cuando alguno estaba preso por deuda pagarla al acreedor: a costa de la cofradía se conducen los pobres enfermos al Santo Hospital en silla de manos cubierta y si sus dolencias no son admisibles en él los socorre en sus casas para alimentos y medicinas: viste y socorre en cuanto puede a pobres huérfanos y viudas: a los pobres de esta ciudad y forasteros enfermos que pasan con cartas de caridad para los baños y aguas minerales de Alhama, Graena, Ardales y Hospitales de Granada, les costea bagaje al primer tránsito y socorre con la limosna de 8 rs: los cadáveres de los muertos desgraciadamente a mano violenta, los entierran esta piadosa cofradía y cuida de sus sufragios: y últimamente cuando alcanzan sus fondos, costea las cartillas, cartones y plumas a los niños pobres de la escuela de los P.P. Dominicos, donde está fundada.

(A.R.Ch.G.), cit. anterior.

- (8) Aniversario de la Toma de Alcalá de Aben-Zayde. Programa de actividades. Alcalá la Real (Jaén): Ayuntamiento, 1990.

Bibliografía

- Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV)*. Ed. de Mata Carriazo. Espasa Calpe. Madrid, 1940.
- Briset, D.: *Fiestas de Moros y Cristianos en Granada*. Diputación. Granada, 1988.
- Fernández Hervás, E.: «Fiestas de Moros y Cristianos en la Comarca de Sierra Mágina», *V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina* (Bedmar). 1987:489-499.
- López García, J. y cols.: *Análisis económico de Alcalá la Real*. Cámara Oficial de Comercio e Industria. Jaén, 1988.
- Mercado Egea, J.: *Felipe IV en las Andalucías*. Jaén, 1980.
- Rodríguez Becerra, S.: «La Fiesta de Moros y Cristianos en Andalucía», *Gazeta de Antropología*, 3. Granada, 1984. Págs. 13-20.
- Warman, A.: *La danza de moros y Cristianos*. México, 1972 (Cit. por Rodríguez Becerra, op. cit.).

EL MISTERIO DE LA MUERTE EN CAZORLA Y SU SIERRA: RITUALISMO, ORACIONES Y ENSALMOS

Rufino ALMANSA TALLANTE
Cronista Oficial de La Iruela

Hasta mediados del siglo que termina, en los ambientes pueblerinos y rurales del antiguo Adelantamiento de Cazorla, se respiraba un cierto regusto por lo macabro, exteriorizado en un excesivo culto a los muertos, mezcla de ancestrales reminiscencias medievales y de ampulósidades barrocas con un trasfondo de inequívoco signo supersticioso que, hoy, ya superado, ha pasado a formar parte del rico folclore de esta comarca del Alto Guadalquivir, campiñesa y serrana.

Todavía, en mi infancia, alcancé a ver algunas de las extrañas ceremonias y costumbres que describo a continuación. En cuanto a las oraciones y fórmulas de ensalmos, tuve la suerte de escucharlas de viva voz a personas casi centenarias de Cazorla y de La Iruela, que las habían aprendido de sus antepasados y me las recitaron pausadamente, mientras las escribía. Conservo otras, como reliquias, que me entregaron escritas en papelotes sueltos, de difícil interpretación, por su deficiente ortografía y enrevesada caligrafía, pero de enjundioso y ameno contenido. Mi gratitud, por tanto, a estos paisanos míos sin cuya colaboración no hubiera sido posible este trabajo.

Los lutos

Las frecuentes epidemias que, en siglos pasados, diezmaban la población, llevándose a veces familias enteras, y un concepto erróneo del sentido cristiano de la muerte, dieron origen a muchos excesos que de nada aprovechaban al difunto, pero que acababan desnivelando el equilibrio mental y minando la salud corporal de los vivos; tal era el rigor con que se manifestaba externamente el dolor por la pérdida de los seres queridos; y las personas que con mayor fidelidad, sobre todo tratándose de mujeres, se adaptaban a las costumbres establecidas en esta materia, gozaban de un mayor prestigio y veneración entre sus paisanos.

El negro, como vestido, era la nota dominante de la población, pues los lutos eran eternos, encadenados, interminables, de por vida. Aunque no hubiera nada escrito, todo estaba reglamentado por el uso y la costumbre: seis años por los padres, tres por los hermanos, dos por los abuelos y tíos carnales, y varios meses, a discreción, por los demás parientes. Las mujeres no podían salir a la calle sin

llevar el tocado adecuado: los tres primeros años, *luto riguroso*, manto de gasa negro de la cabeza a los pies; los dos años siguientes, *medio luto*, manto por la cabeza hasta la cintura; y el último año, *alivio de luto*, sólo velo, "pena", que llamaban. Las mujeres sencillas, pañuelo de seda negro en la cabeza, y toquilla de pelo de cabra durante todo el luto. Con frecuencia, antes de cumplirse el tiempo prescrito ocurría la muerte de otro familiar, de modo que las señoras se habituaban de tal manera a vestirse de negro, que no acertaban a ponerse de color, creían perder identidad y, además, les parecía que era traicionar al difunto.

Para los hombres la costumbre era menos severa, pues si bien algunos vestían traje y camisa negros, la mayoría llevaba sólo corbata negra y un brazalete de diversa anchura, según el parentesco, que, cuando se quitaba, dejaba la manga de la chaqueta marcada para los restos.

Ni aún los niños escapaban al ritual. Si eran pequeños se les colocaba unos enormes lazos negros, a manera de corbata, que iban muy bien con los uniformes de marinero, tan de moda en aquellos tiempos; si eran mayores, se les vestía de negro de arriba a abajo, sin compasión alguna, pues hasta medias negras les colocaban; y no les permitían juegos ruidosos ni cantar.

Las casas de los dolientes se cerraban a cal y canto, y allí quedaban, enterradas en vida, las pobres mujeres que eran las que soportaban todo el peso del dolor familiar, ya que los hombres "eran de la calle". En estos años de forzosa reclusión social, en que no podían ni asomarse a una ventana y las únicas salidas eran a la misa del alba, a las cinco o las seis de la mañana, las "mocicas" adquirían un tenue color de sombra de pozo y se les iba agriando el carácter, al ver cómo, irremediablemente, se marchitaba su lozanía; las mayores, entendidas en todo, diagnosticaban que era "el nervio", que se les había metido en el estómago; y si la muchacha replicaba, le espetaban diciendo que había que tener sentimientos, que el que se había muerto no era un perro, que era su padre y merecía un respeto; y que, por lo demás, no tenía que impacientarse, que "el buen paño en el arca se vende"; pero tristemente, por bueno que fuera el paño, con frecuencia se apolillaba en el arca.

Las colgaduras con que en los días solemnes se engalanaban los balcones, se ribeteaban con una o varias franjas negras, y se prendían en ellas crespones que propagaban a los cuatro vientos la aflicción de la familia. Asimismo se festoneaban con anchas cintas de satén negro aquellas cortinas de tela fuerte que se colocaban en las puertas de los establecimientos públicos y de algunas casas particulares.

Durante el tiempo de luto no se podían confeccionar dulces, ni mucho menos comprarlos; pero se aceptaban y comían los que enviaban los parientes y amigos. La matanza, tan necesaria en aquellos tiempos, perdía su carácter festivo y ocurría en medio de caras largas, en el más profundo silencio que, de vez en cuando se interrumpía entre profundos suspiros y significativos movimientos de cabeza, para evocar la memoria del difunto: " ¡Qué lástima, si él viviera...! "

En los días más señalados, aunque "no había gusto para nada", se reunía la familia y, levantados los manteles, los mayores pronunciaban la fatídica frase: "¡Quién vivirá el año que viene!", y, a renglón seguido, con una naturalidad pasmosa, y como recreándose en lo que estaban diciendo, daban normas acerca de lo que sus hijos y herederos, allí presentes, habían de hacer cuando ellos murieran. Entonces la abuela aprovechaba para recordar que su mortaja se encontraba en tal o cual sitio del ropero o el arca; pues era costumbre que las mujeres, llegadas a cierta edad, se cosieran su propia mortaja, que luego guardaban en una caja entre alcanfor y flor de espliego, con todos los aditamentos necesarios para el caso: ropa interior, medias, pañuelo para cubrir el rostro, velo de gasa con sus alfileres de cabeza negra, cinta del mismo color para atar los pies de la difunta, un frasco con esencia de rosas, escapularios y otros objetos piadosos. Y acababa la buena señora la perorata recomendando que le pusieran en la caja las fotografías de sus padres, para que no rodaran.

Con un postre tan selecto los jóvenes se marchaban con la sensación de haber tomado un revulsivo que habían soportado gracias a una buena dosis de "aguantoforno", tan socorrido en aquellos tiempos en que aún no se conocía la libertad de expresión.

En medio de tan halagüeño entorno, la credulidad era pasmosa, abundaban las visionarias, adivinas, vividoras y curanderas mediante rezos y ensalmos. Las apariciones de difuntos que pedían sufragios o intentaban que las particiones se hicieran con justicia, eran frecuentes; claro que siempre se presentaban a la persona perjudicada o a sus deudos, con lo que la aparición quedaba desacreditada.

Las prácticas supersticiosas para alargar la vida o evitar la muerte eran el pan nuestro de cada día; pululaban las oraciones disparatadas que tenían virtud tanto para sacar a las benditas almas del purgatorio, como para alcanzar la salvación eterna sin el auxilio de los sacramentos.

Medios para dilatar la hora de la muerte

Las recomendaciones para retardar lo más posible el momento de la muerte eran infinitas, como infinito era el número de los crédulos. A tal fin se decía que *era bueno* dejar la propia casa inacabada porque, cuando se terminaba, se moría el dueño; pero sucedía que también los que practicaban tan sabia medida, tarde o temprano caían en el hoyo.

Era *cosa santa* ponerse la ropa interior del revés y si ésto se realizaba con un vestido externo servía, además, para ahuyentar a las brujas y a los malos espíritus.

En medios iniciados se comentaba que el espectro de la muerte entraba por

las chimeneas; para evitarlo no había mejor remedio que colocar cada noche en el hogar, después de apagado el fuego, las tenazas abiertas en cruz.

Con el fin de asegurarse largos años de vida se metían treinta y tres cebollas debajo de la cama, en memoria de los años de Cristo, y se ordenaban en forma de corazón, centro vital del cuerpo humano; había que cuidar para que no se pudrieran, recambiando las que estaban tocadas, pues si se echaban a perder más de cinco, la persona que utilizaba aquel lecho podía quedarse en el sueño, que cinco fueron las llagas que ocasionaron la muerte del Redentor; pero si se acudía a tiempo y, rezando treinta y tres credos se confeccionaba en torno al corazón "herido" una corona de hojas de laurel, símbolo de la victoria, la supervivencia estaba asegurada, que Cristo venció a la muerte.

Otra práctica eficacísima era salir de casa al rayar el día, echando el pie derecho y santiguándose tres veces con la mano izquierda.

Se concedían tantos años de vida cuantos meses sin interrupción se recitase al levantarse la siguiente oración teniendo al mismo tiempo los pies descalzos sobre el pavimento:

"Cuando me levanto,
los pies en el suelo planto,
el demonio huye,
a la muerte espanto,
y rezo un credo al Espíritu Santo."

No era aconsejable rezar camino del cementerio, pues los que tal cosa hacían "llevaban el alma arrastra".

Era "malo" dar vuelta a las sillas, haciéndolas girar sobre una pata, porque acudía la muerte.

Asimismo se prohibía a los niños hacer ruido con latas, dándoles patadas por la calle, pues se podía morir alguien; y muchos niños que, después de avisados, habían continuado practicando tan inocente travesura, cuando veían pasar un entierro se sentían culpables y se escondían.

Como en el argot funerario el lecho es figura de la sepultura y el sueño lo es de la muerte, era necesario romper el maleficio para alejar el mayor tiempo posible las figuras de la realidad y dilatar así el momento de la muerte, lo que se conseguía colocando la cama en sentido transversal a las vigas del techo del dormitorio pero cuidando al mismo tiempo que los pies no estuvieran orientados hacia la puerta, lo que, en algunos casos, constituía un verdadero problema que al final, después de muchas cábalas, siempre se solucionaba, pues el temor a la parca agudiza los sentidos. El sortilegio quedaba completamente deshecho si, al acostarse, se rezaba esta oración:

"Como me echo en esta cama,
me echaré en la sepultura;
en la hora de mi muerte
ampárame, Virgen pura".

Formas de "despenar" a un enfermo próximo a la muerte

Si la práctica anterior era garantía de larga vida su contraria era infalible para acelerar la muerte; así, cuando un paciente se encontraba en fase terminal y, según los cálculos de la familia, tardaba en morir, la *sabeora* de turno ordenaba poner la cama en sentido paralelo a los palos del techo para facilitar la salida del alma; pero como a veces la medida no daba el resultado apetecido, se recurría a enfilear los pies del lecho con la puerta de entrada de la alcoba, acompañando todo el ceremonial con extrañas oraciones para "despenar" al futuro difunto. Y si éste se empeñaba en continuar vivo, no faltaba quien lanzara la especie de que era devoto de la Virgen del Carmen y que los tales estaban sufriendo, en prolongada agonía, hasta que un alma caritativa les alzaba de la cama y les ponía los pies descalzos en el suelo, aduciendo, para mayor garantía, casos fehacientes de personas conocidas que confirmaban la eficacia de tan "devota" práctica. Y, efectivamente, entre la gravedad del enfermo, el trasiego de levantarlo y el frío del pavimento, se lograba el desenlace deseado que luego se interpretaba como milagro y así se proclamaba a los cuatro vientos :¡Qué pena, no haber caído antes en la cuenta, con lo que ha sufrido el pobre...!", "¡Cómo se ha visto que la Virgen lo quería para Ella, pues tocar el suelo con los pies y expirar, todo fue uno...!"

El Rosario del Día de la Cruz

Esta rara devoción, conocida también como "Letanía del puente del cabello", se rezaba a la media noche de la víspera de la Cruz de mayo y era preceptivo hacerlo durante treinta y tres años ininterrumpidos si se quería conseguir la gracia de la eterna salvación. En un recinto cerrado, patio o zaguán de una casa, se disponía una cruz revestida con rosas de mayo, ramas de cambrón, ruda y romero; ante ella se colocaba un recipiente con aceite, en donde cada devota depositaba una mariposa, que todo estaba reglamentado; y dando el reloj las campanadas de las doce se cerraba la puerta para que nadie interrumpiera. Entre tanto, la más joven de la reunión, con un hisopo de romero en la mano, regaba con agua bendita en torno a los asistentes a fin de mantener el demonio a distancia. Luego, la que más años llevaba ejercitándose en tan venerable rito, hecha la señal de la cruz, adoptando una actitud extática, los ojos en blanco y el rosario entre las manos crispadas, con voz cavernosa, daba comienzo a la prodigiosa oración:

"Por el puente del cabello pasarás,
el enemigo malo te encontrarás,

y le dirás:
 apártate de mí, Satanás,
 que conmigo parte no tendrás,
 porque, en el día de la Cruz,
 dije mil veces Jesús".

Y se metían ante pecho y espalda veinte rosarios repitiendo el nombre de Jesús, sin que nadie pudiera replicar, pues si se interrumpía había que comenzar de nuevo.

Acabadas las mil invocaciones la decana pronunciaba la siguiente ofrenda:

"La oración ya la he rezado
 ofrecerla no lo sé,
 ofrécela tú, Virgen pura,
 que tienes el gran poder."
 "Virgen santa consagrada,
 el rosario en tí florece,
 y a tu Hijo se le ofrece,
 que nos quiera perdonar
 y a las ánimas liberar".
 "Yo huyo de todo vicio,
 y me pongo a tu servicio,
 por siempre jamás. Amen".

"Quien esta oración rezare,
 treinta y tres años seguidos,
 recordando la pasión,
 y muerte de Jesucristo,
 habrá salvado su alma,
 del infernal enemigo".

Finalizado el acto se repartían las rosas de la cruz, que cada una de las devotas conservaba cuidadosamente por si moría dentro de aquel año, que se la colocaran en la caja. Y todas marchaban gozosas de tener el cielo asegurado, sin pasar siquiera por el purgatorio.

Visionarias y adivinas: la procesión de las Animas

Eran las visionarias una mezcla de beata, adivina, curandera y bruja, que tenía "gracia", porque había nacido con "manto" y, entre otras, tenía la virtud de librar de maleficios, curar de "mal de ojo" y de "asiento". Conocían oraciones

arcanas, que rezaban cuando ponían tinta a las "culabrinás"; daban eficaces consejos y remedios caseros para solucionar problemas de celos y amoríos. La gente sencilla utilizaba sus servicios y les respetaba, o por mejor decir, las temían y rehuían su trato. Porque era un secreto a voces que veían a los muertos y tenían relaciones con el más allá. Pero lo que ponía la carne de gallina, y yo lo oí contar en directo a una de las iluminadas, "Mariquita la Toalagua", es que cada lunes, a la caída de la tarde, veían la fantasmagórica "procesión de las ánimas", en la que desfilaban, extrapoladas del cuerpo, las almas de todos y cada uno de los vecinos del pueblo. La procesión en Cazorla partía de la iglesia de Santa María y llegaba hasta la ermita de San Marcos. Las ánimas hacían el recorrido con un cirio en las manos, de mayor o menor tamaño según el tiempo que les quedaba de vida.

La visionaria, sin pretenderlo, transportada, desde su propia casa, contemplaba el cortejo y conocía de antemano los que iban a morir durante la semana, pues caminaban pausadamente y con la vela a punto de extinguirse; claro que no podía descubrir el arcano, hasta que ocurría la muerte del individuo en cuestión, pues de lo contrario Dios, en venganza, aplazaba la muerte de aquella persona y la visionaria automáticamente perdía la "gracia"; trance duro de soportar, aunque no lo era menos tolerar las chanzas de los "incrédulos" que les espetaban diciendo que, consumados los hechos, era fácil profetizar.

El ulular de los perros

En las crudas noches de invierno cuando la nieve imponía su silencio y los perros callejeros acuciados por el frío prorrumpían en un aullido prolongado y triste, imitando a los lobos, un escalofrío recorría el cuerpo pues, comúnmente, se interpretaba como el paso de la muerte por el barrio. Los viejos, junto a la lumbre, decían que los pobres animales veían con espanto como la parca, guadaña en ristre, deambulaba por las calles en busca de presa; y se extendían en macabras narraciones que los niños escuchaban embebecidos y llenos de temor. Y se cerraban apresuradamente las ventanas y las puertas, en la certeza de que, al día siguiente, amanecería muerto algún vecino.

Las "mocicas" amortajadas

Cuando una joven se encontraba en peligro de muerte la encomendaban al Cristo del Consuelo, ofreciendo la promesa de que, si no se moría, iría en la procesión de septiembre vistiendo su propia mortaja para que todos conocieran el milagro.

Una vez repuesta de su grave dolencia, la muchacha soñaba ilusionada con estrenar un bonito vestido para la procesión del Señor en la feria, pero, al manifestar su deseo, quedaba sorprendida al saber que tenía que cumplir un voto que sus labios no habían pronunciado, pues la abuela asomaba con el despropósito de que,

el vestido a estrenar era la mortaja, que así lo había prometido ella al Señor del Consuelo, cuando la niña estaba en las ansias de la muerte. Y, lo quisiera o no, entre las presiones de la familia y el temor a que el Señor pudiera castigarla con una nueva enfermedad, la jovencita se avenía a razones y, el día 17 de septiembre, formaba parte del cándido cortejo de amortajadas, delante de las andas del Cristo, con su vela en la mano, vistiendo túnica de raso blanco hasta los pies, ceñida la cintura por un cordón pajizo, la cara embadurnada con una buena mano de blanquete, el pelo suelto y caído sobre la espalda; en la frente una corona de rosas de papel y calzada con unas sandalias confeccionadas con cintas de seda y suela de cartón, tan bien caracterizada que, colocada en la caja, no estaría tan propia.

Formalidades ante la muerte.

Cuando se preveía la muerte de un familiar se tenía preparada una colcha de piqué blanco, para cubrir el somier de la cama donde se había de colocar al difunto; varios blandones de cera y la mortaja. Producido el desenlace, a la voz de "vamos, antes de que se enfríe", se procedía a lavar con alcohol al difunto y luego lo arreglaban vistiéndole con mil fatigas el traje de novio, que era maravilla que después de tantos años le quedara bien. Entre tanto se disponía un "desahumerio", quemando en un brasero incienso, flor de espliego, mastranzos y otras hierbas olorosas. Puesto el cadáver en el lecho, rodeado de cirios, se le colocaban sobre el vientre unas tijeras abiertas, en forma de aspa de San Andrés y un plato con sal gorda, como remedio eficaz "para que no se reventara", según decían.

Si en la cámara funeraria había algún espejo, se cubría con crespones negros, no sea que la imagen del difunto se reflejara en la luna junto a la de un vivo y, entonces, éste tenía los días contados.

Junto al cadáver los familiares exteriorizaban su dolor en un pugilato de ruidosos lloros, chillidos y contorsiones, en tal grado que algunos hasta se "privaban". La botella de la milagrosa "agua de azahar", iba y venía en auxilio de todos; el preciado elixir que una mano caritativa administraba a chicos y grandes con la misma cuchara, sin previo enjuague, calmaba los ánimos y los "jipíos" se iban apagando, emulando los sonidos de una orquesta desafinada.

Se rezaba el rosario por el difunto y, acabado éste, la "rezaora", que había estado un poco achantada, extraña de su faltriquera un mugriento cuadernillo, recogido por el lomo, y, con cierta prosopopeya, comenzaba sus oraciones:

"Dulcísimo Rey clemente,
oid, Señor mi petición,
sacadlas del fuego ardiente
las almas que hay en prisión,
en la cárcel penitente.

¡ Oh Señor, dadles perdón!,
¡ Aplacad su pena y llanto!
y haced que salgan de un vuelo
a cantar el Santo, Santo,
en el Reino de los Cielos!.

Al comienzo de cada "diez" del Rosario se rezaba un Padrenuestro con sus correspondientes "santificados" y "venganos en tu reino", luego se pasaban las cuentas de las " diostesalvemarías", repitiendo a dos coros:

- Juntas, juntas estéis
- Juntas todas por mí roguéis

Terminados los cinco misterios, la rezadora continuaba:

"Ofrecimiento"
"Virgen del Carmen bendita
en virtud de este Rosario,
al Rey clemente rezado,
sacaréis del purgatorio
el alma de este (a) finado (a),
perdonando sus pecados
que en su vida acometió
se lo llevaréis al cielo
a gozar con el Señor"
"De gloria y descanso sirvan Amen."

Seguidamente, con aire de doctora, explicaba el poder que tenía esta oración para sacar infinitas almas del purgatorio, y las muchas "indilugencias" que tenían concedidas por famosos obispos y padres santos, que sumaban tantos días, que era imposible, si la oración le alcanzaba, que el difunto estuviese en pena un solo instante.

Las visitas entraban y salían gimoteando y daban el pésame a los dolientes con el consabido "Salud para hacer bien por su alma". Algunos se aflataban; otros iban derechos a tocar y besar los pies del difunto, que era bueno para perder el miedo; y no faltaban los que, después de tocar las manos del difunto y santiguarse, ponderaban lo natural que estaba, que parecía dormido, o, por el contrario, musitaban: "¡Cómo se ha quedado, el pobre, con lo que era!". Y propalaban lindezas de la vida del finado que "nunca había hecho mal a nadie".

En el duelo se hablaba de todo lo divino y lo humano y, sin intención de crítica ni querer hacer daño a persona alguna, entre profundos suspiros, se comentaban las cosas más escabrosas y se repasaban con pelos y señales todas las vidas

del pueblo. De madrugada se servía aguardiente en copas como dedales y, en algunas casas, tazas de café con leche o buen caldo de gallina para entonar el estómago.

Cuando ocurría la muerte de un niño de corta edad, ya bautizado, el mismo día y hora que la de un adulto, se interpretaba como signo de predestinación para éste; y traían el cadáver del infante y lo colocaban en la caja del adulto, a sus pies, para que el parvulito inocente, ángel de Dios, franqueara la puerta del cielo al hombre pecador.

La muerte en la Sierra

La muerte, en la Sierra, era especialmente penosa por falta de medios adecuados para combatir las enfermedades. Los cadáveres, envueltos en mantas y puestos sobre unas parihuelas, eran conducidos al pueblo a hombros de sus familiares, o a lomos de las caballerías. Allí les compraban la caja o, si eran pobres, utilizaban el ataúd de las Animas, que, acabadas las exequias devolvían al depósito del hospital para que pudiera servir a otro, y el muerto se enterraba sin féretro. Dos personas allegadas bajaban al hoyo y, con gran veneración, tomaban al difunto y lo depositaban en el santo suelo, le cubrían el rostro con un pañuelo de hierbas y, sin más preámbulo, comenzaban a echarle paletadas de tierra, primero la más menuda y despacito, para no dañarle... Acabada la operación, atando dos palos, formaban una cruz que hincaban en la cabecera de la sepultura, sin más flores ni vanidades.

En los inviernos, cuando los caminos se hacían intransitables por los largos temporales de lluvias y de nieve y los pobres serranos no podían comunicarse ni con el vecino más próximo, ante la imposibilidad de trasladar a sus muertos a la parroquia correspondiente y de darles cristiana sepultura en el camposanto, los conservaban, colocándolos en el pesebre o en una artesa, envueltos en nieve, y así los mantenían congelados hasta que el tiempo abonaba. Entre tanto velaban por turnos, día y noche, para evitar que las ratas, hambrientas, se los comiesen.

Acostumbrados a una vida dura, los serranos encajaban el dolor con serenidad y, aunque no les preocupasen las apariencias, sin ellos pretenderlo, a sus semblantes enjutos curtidos por tantos soles, a floraba el sufrimiento de generaciones y generaciones de antepasados que, como ellos, lucharon honradamente por sobrevivir

Las campanas tocan a gloria

De medio siglo a esta parte ha decrecido notablemente la mortalidad infantil; en la actualidad es raro que muera un niño; fallecen los mayores, y cada día más viejos, como debe ser. Pero los niños vienen a la vida garantizados. Yo recuerdo aquellos veranos en que las campanas de las iglesias pasaban los días

enteros tocando a "niño muerto", porque los angelitos caían como las hojas de los árboles en otoño, acosados por el garrotillo y por el mal de asiento, y acababan asfixiados o se los llevaba la diarrea, si no se recurría a las prodigiosas cataplasmas de moyuelo y apio, que, una vez aplicadas al enfermo, se tiraban a la calle, y el mal pasaba a la persona que las pisaba, pero ya sin efectos letales. De ahí viene el proverbio: "¡Cómo tienes al niño muerto, teniendo apio en el huerto!". Pero a pesar del moyuelo y del apio y de sus milagrosos efectos curativos, las criaturas palidecían, volvían los ojos, se tornaban morados, e iniciando una leve mueca que se convertía en sonrisa, pasaban a mejor vida.

La muerte de los niños era una mezcla de dolor y gozo, más gozo que dolor, la liturgia de la Iglesia rebosaba de alegría y las notas de los campanarios eran de júbilo, como en los días solemnes, tocaban a gloria

Todo el aparato funerario estaba perfectamente estudiado. Los pequeños ataúdes podían figurar hoy en un museo, eran como estuches en los que se guardan las joyas. Los había sencillos, de madera pintada de albayalde; otros eran forrados de cartón rizado, esmaltado en blanco con aplicaciones doradas de papel prensado y en su interior tapizados de satén azul o rosa, según fuese el difunto varón o hembra. Y los había de cristal, como las urnas de los relicarios barrocos con su pequeño colchón fruncido y su almohada de raso, ribeteados de cordón de oro y borlas en los extremos. El muertecito, colocado en uno de estos fanales, ganaba mucho, era un placer verle entre flores de azahar y alhelíes blancos, parecía un muñeco de porcelana.

El velatorio de los párvulos era menos desgarrado que el de los mayores, y estaba animado por un constante entrar y salir de amiguitos del difunto, portando lazos de seda de colores, que ofrecían al compañero que les había dejado para siempre. De madrugada, se servían pocitos de chocolate con bizcochos, de lo que quedó el refrán, hoy ya sin sentido: "Angelitos al cielo, chocolate a la barriga".

La conducción del cadáver más parecía una procesión de las que por mayo organizan los muchachos, que un cortejo fúnebre. Era un entierro de juguete con un muerto de verdad. Cuatro niños, brillantes de limpios y repeinados, portaban el féretro que iba destapado. Entre flores y lazos se adivinaban la carita y las manos lívidas del pequeño difunto en las que, a satisfacción, se cebaban las moscas. Toda la chiquillería del pueblo organizada en dos filas, con ramos de flores en las manos, y alguna pareja llevando una delicada corona de plumas blancas, formaban la corte de honor. A la vuelta del cementerio, el comentario de los mayores siempre era el mismo: "¡Jesús, han acompañado más chiquillos que moscas!".

Pero no todos los cortejos eran igual de vistosos y animados, que en eso también había categorías. El entierro de los pobres era el reverso de la medalla. A veces, ni siquiera se encontraban niños en la calle para conducir al parvulito a la iglesia, porque no tenían un vestido decente. Era entonces el mismo padre el que, con porte digno, caminaba en el centro del acompañamiento, llevando en sus bra-

zos la pequeña caja de cartón con el hijo de sus entrañas. Un indescriptible sentimiento de dolor e impotencia invadía el ánimo. Nunca he contemplado un cuadro más triste que el entierro de un niño pobre: tan insignificante, tan frágil, tan inocente, tan desamparado... ¡qué pena!

Los novenarios

Después del entierro, durante nueve días consecutivos y, en algunos casos, durante un mes, se reunían cada tarde en la casa del difunto familiares, amigos y vecinos. y se rezaba el Rosario de Animas que, como el Sermón de San Crispín, era la mitad en castellano, la mitad en latín. Hecha la señal de la cruz, daba comienzo de la siguiente manera:

"Animae fideles christianae,
que en el expurgatorio estáis
que tales penas pasáis
y tormentos tan crudeles,
que el Señor que ahí sus tiene
sus ha de venir a juzgar
y al alto cielo llevar
y para que vuestro gozo
se convierta en alegría
Dios te salve, María"

Rezadas las diez Avemarías, en lugar del Padrenuestro se repetía la dicha invocación en los cinco misterios y al final, todos al unísono, recitaban la "Oración de la pecadora":

"Una noche muy oscura
llena de temor y miedo
se murió una pecadora
sin recibir sacramentos"
"Subió a la sala divina
donde estaba el Padre Eterno:
Padre Eterno de mi vida
llévame con Jesucristo
que soy la oveja perdida".
"Con el rostro muy airado
respondióle el Padre Eterno:
Yo te entregué mis ayunos
siempre te encontré comiendo.
Yo te entregué mis rosarios

siempre los hallé en el suelo.
Por lo que irás a gozar
de los profundos infiernos".
"La pecadora al oír ésto
cayó de redondo al suelo
Salió San Miguel Arcángel
con la balanza y el peso,
tantos fueron sus pecados
que el platillo cayó al suelo"
"Virgen del Carmen bendita,
Madre del mayor consuelo
acuérdate de que, siempre
tu sagrado escapulario
llevé yo sobre mi pecho".
"Colocó entonces la Virgen
en el platillo derecho
el bendito escapulario
e inclinó a su lado el peso".
"Angeles y serafines,
llevaros este alma al cielo,
que la ha ganado María
la Princesa de los cielos".

Luego se rezaban tres Padrenuestros, «en alivio y descanso del ánima sola», que, según rezaba la creencia popular repetidamente confirmada, hacía de despertador automático, pues lo suyo era avisar a sus devotos a la hora precisa, siempre que lo necesitaban.

El forzoso aislamiento en que durante siglos vivieron las gentes de nuestros campos y, muy señaladamente, de nuestra sierra, hasta los umbrales mismos del siglo XX, por falta de carreteras y caminos reales, teniendo a veces que utilizar veredas para ponerse en contacto con la ciudad; el anhelo de inmortalidad que, naturalmente, anida en el corazón de cada hombre; la oscuridad del más allá; la inclinación por lo maravilloso y la curiosidad por desvelar lo arcano, mantuvieron vivas a través de los tiempos muchas de las prácticas expuestas en este trabajo. No podemos por tanto, tacharles de irreligiosos a la ligera, pues, más bien, son manifestación de una religión vivida con el candor de los pueblos, en la cual, lo afectivo pesa sobremanera en la presión de su fe.

MISCELANEA

RITOS DE AGUA Y FUEGO EN SIERRA MÁGINA

Nicolás NAVIDAD VIDAL

Desde los albores de la humanidad, el culto al fuego y al agua, elementos principales de nuestra subsistencia, se ha venido desarrollando a través de los tiempos y no ha habido cultura o pueblo que no haya rendido culto a estos principios.

En los pueblos de Sierra Mágina, algunas manifestaciones populares se apoyan en la utilización del fuego y del agua en sus rituales, reflejando sus quehaceres cotidianos, sus preocupaciones, la lluvia, la cosecha, el frío, las sequías, etc.

En estos años estamos asistiendo a un renacer de nuestras viejas costumbres lo que hace que aseguremos una parte más importante de nuestro acervo cultural.

Para exponer las diferentes manifestaciones referentes al agua y fuego, hemos enmarcado dichas costumbres en los ciclos de la Naturaleza, que es la que marca la vida de los pueblos agrícolas como son los de Sierra Mágina.

Ciclo de invierno

De fuego

a) El Nochebueno

Comienza este período con un gran acontecimiento para los cristianos, la venida del Mesías. Había costumbre antaño, en la mayoría de los pueblos de guardar el mejor tronco de oliva de la poda del año anterior para quemarlo en la Noche Buena, a tal leño grandioso los agricultores le llamaban «el Nochebueno».

La noche de Navidad era larga puesto que, toda la familia se juntaba para calentarse y alegrar la venida del Niño Dios con cánticos de villancicos y agualdos, por lo que la lumbre del hogar debía estar bien alimentada y que fuese duradera. Hasta la noche del 26 tenía que permanecer dicha hoguera encendida.

En Cambil se guardaban los tizones del Nochebueno para después arrojarlos a la calle cuando hubiese alguna tormenta. En muchas casas de Albánchez, todavía perdura este ritual.

b) San Antón

Ceremonia que se vivifica en todos los pueblos de la sierra, en Bedmar, Jódar, Bélmez, Albánchez, Cambil, Noalejo, Cárcheles, etc. Los vecinos de cada barrio se reúnen en torno a una hoguera hecha de serones, espuestas, albardas, sillas y otros aperos de labranza ya deteriorados.

El simbolismo de este ritual es la imploración al Santo para que les conserve el lechón, con lo cual, antiguamente, se aseguraba la matanza del año venidero. El refrán: «Con una misa y un marrano pa un año», resume brevemente la importancia de esta fiesta.

Es el 16 de enero, por la noche, cuando se enciende dicha lumbre. Hay costumbre de saltarla cuando está ardiendo, en unos sitios, se la saltan con cañas, a modo de pértiga, caso de Bedmar, e incluso se aseguraba que pasando el rescoldo no se producirían quemaduras. En Cambil, a veces, se compraba un lechoncillo y se dejaba suelto por las calles para que el pueblo lo alimentase. En Cárcheles tiene una mención especial, es fiesta local. Se cantaban canciones alrededor de las lumbres, se hace tueste y se asaba calabaza. En Jódar, esa noche se deja fumar a los chiquillos.

c) San Sebastián

Ritual casi perdido, antes se celebraba en Jimena, Cabra de Santo Cristo, Bedmar, Cambil y Albánchez. Se encendían luminarias en cada barrio y se intercedía al Santo para que protegiese a los animales de la casa; los que no habían podido echar la lumbre de San Antón, la hacían este día, 20 de enero.

En Albánchez, a principios del siglo XIX, se celebraba una típica, curiosa y original procesión. El Santo, desnudo y amarrado al tronco de un árbol, con varias saetas clavadas en el pecho, que así fue muerto, desfilaba con su cofradía. Los cofrades vestían a su patrono colgándole grandes buñuelos por todo el cuerpo, que algunos mozos dándoseles de más atrevidos, provistos de cayados y en los descuidos de los cofrades, solían enganchar alguno, tiraban de él y a todo correr desaparecían para comérselo.

d) La Candelaria

El día 2 de febrero, día de la Candelaria, se hacían lumbres en Torres, Cambil, Albánchez, Jimena, Campillo de Arenas y Jódar. Los encargados de alimentar las lumbres eran los panaderos, realizándose en la plaza principal del pueblo. La presencia del fuego-luz en esta fiesta tenía un carácter propiciatorio para proporcionar el aceite para todo el año.

La simbología de estos ritos tan cercanos: San Antón, San Sebastián, la Candelaria y San Blas, tiene como fin primordial la apelación a estos santos para que no falte la carne, el aceite y el trigo (pan), alimentos básicos de los agricultores.

En unos municipios se tiene la costumbre de repartir unas roscas o panecillos ya benditos por el santo. En Campillo de Arenas, se celebra esta jornada y le llaman el día de las pajaritas, porque los niños, desde la noche de antes, preparan ramos de romero donde clavan palomas hechas con masa de harina coloreada a las que adornan con plumas de gallina.

De agua

Los ritos de agua paganos en este ciclo escasean, como es de suponer, debido al frío invernal y a que el agua es abundante durante este período. Citaremos algunos ritos que van unidos a costumbres religiosas, como son Bautismo, Sábado de Gloria y Domingo de Resurrección.

a) Bautismo

Aparte de los ritos religiosos que acompañan a esta ceremonia, hay costumbre de, al terminar de bautizar al neófito, ponerlo boca abajo. El tiempo que dure de esta forma, así será el mismo que durase, si por un casual, el niño cayese al agua en un estanque o alberca durante su niñez.

b) Sábado de Gloria

Este ritual se ha perdido casi por completo, sólo en algún pueblo y en casos aislados puede producirse. Pues bien, al toque de Gloria, recogían chinas de la calle las mujeres y las guardaban conveniente y celosamente como si estuvieran benditas. Nadie desayunaba hasta oír el toque de gloria de la mañana.

Cuando en el verano o en otro tiempo se cernían esas tormentas torrenciales, rezaban un credo y tiraban una piedrecilla, que tenía la virtud, según la fe, de llevarse la nube con todo su peligro de arrasamiento.

c) Domingo de Resurrección

Las mujeres iban a la iglesia con jarros, cantarillos y latas para recoger agua bendita que después esparcerían por rincones de las casas y por las siembras, expulsándose al Demonio de estos lugares. En los pueblos en donde no se comen los hornazos para San Marcos, lo hacen este día.

Había costumbre antiguamente de poner este domingo a los niños pequeños para que dieran sus primeros pasos pues, según se creía, esta jornada de alegría era muy propicia para que los niños se soltasen a andar.

Ciclo de primavera

De fuego

a) El unte de los hachones

El día 25 de abril, festividad de San Marcos, tiene lugar el tradicional unte del hachón en Albánchez. Los comisarios de la Fiesta de San Francisco de Paula del día 3 de mayo, serán los encargados de esta operación.

Consiste en preparar una caldera con agua y otra mayor para fundir la pez, que es la sustancia de la cual se untará el hachón. Todo el vecindario es citado mediante pregón municipal para que lleve ese día los hachones a untarlos.

El unte consiste en mojar todo o parte del hachón en la caldera de la pez hirviendo. Se saca rápidamente y antes de que se endurezca se estira metiéndolo en la caldera de agua para darle consistencia. Esta costumbre sirve como prolegómeno del comienzo de las fiestas.

b) Lumbre de San José

En Bedmar, el día anterior al 1 de mayo, los hermanos de San José, después de haberse confesado, encienden una hoguera en la puerta de la iglesia. Para eso cada hermano mayor ha de aportar una carga de leña. Alrededor de la misma, los hermanos celebran un ligero ágape y al final del mismo se quema una traca de fuego.

Estos son los inicios de la fiesta de San José Obrero que se celebra el día siguiente. En la fiesta religiosa de esta jornada, y en los momentos del Ofertorio, los hermanos encienden sus blandones, teniéndolos encendidos hasta después de la comunión.

c) Hachones y luminarias

La costumbre de quemar los hachones y luminarias tiene lugar durante las fiestas que en honor de San Francisco de Paula se celebran en Albánchez en los días 3 al 7 de mayo.

La procesión de los hachos o «hachones» como popularmente se le suele llamar, se realiza en la noche del 3 de mayo, siendo el acto que sirve de prólogo a las fiestas.

El hachón se empieza a hacer durante el mes de abril. Los hombres y niños recogen esparto verde de las laderas del Aznaitín, lo enguitan y preparan la «lía». Unos 30 ó 40 metros de guita se necesitan para hacer un buen hachón; al hacer la «lía» hay que ir dejando rempajos, es decir, las cabezas de los hilos de esparto dejarlas bastante largas.

A las 11 de la noche, sale el Rosario de los Hachones de la iglesia para hacer su recorrido estacional. En la procesión van las autoridades, comisarios y vecinos. Durante el trayecto, las calles brillan con el fuego-luz de las antorchas adquiriendo un aspecto mágico-simbólico.

En las puertas de los 4 comisarios se van amontonando haces de leña fina y ramón, formando una gran pira, es la típica «luminaria». Al llegar la procesión de los hachones a estos lugares, se les prende y se forma una gran hoguera que impide que la comitiva pase. Al mismo tiempo, la familia del comisario respectivo echa espuelas de sal que al crepitar asusta a los concurrentes. Al pasar la banda de música, la tirada de sal se acrecienta, el motivo es para que no pase y entone una marcha mientras arde la luminaria.

Así transcurre la procesión, ocurriendo lo mismo en la puerta de cada comisario hasta que retornan a la iglesia; en la plaza de la misma forman otra hoguera con los trozos de hachón sobrantes.

Parece ser que esta tradición proviene de costumbres paganas antiquísimas y sin relación simbólica con la fiesta del patrón, más bien, se cree que se agregó a ella para resaltar dicha festividad.

De agua

a) San Marcos

Santo benefactor del agua de lluvia y patrón de las localidades de Garcéz y Mancha Real. Es venerado en todos los pueblos de la comarca debido al voto hecho hace siglos por los habitantes de esta zona, con motivo de una plaga de langostas que asoló pueblos conlindantes. Se hacen preces y rogativas en este día para que el Santo interceda y los campos se vean beneficiados por las lluvias necesarias en este tiempo.

En Garcéz los comisarios del Santo, ponen cada uno una olla de habas que antiguamente servían para satisfacer las necesidades alimenticias, por lo menos un día, de los vecinos más pobres de los pueblos limítrofes.

En Bélmez de la Moraleda, antiguamente se sacaba el santo en procesión por las calles en donde hubiese pilares, y perro que se encontraban los asistentes, lo bañaban como signo de ofrecimiento a la devoción.

En Cambil durante este día se hacía la tirada de allozas e higos verdes durante la procesión del Santo y las mujeres no salían a la calle por el temor de verse apedreadas.

En Albánchez se hacía una procesión debido a un voto hecho; no se comía nada más que una vez ese día. Al llegar el toque de vísperas del día anterior, tampoco se recogía agua de las fuentes, hasta el día 26, y cántaro que iba a la fuente, los chiquillos y mayores lo quebraban a palos o pedradas.

b) Fiestas de agua en mayo

Día 3: San Francisco de Paula. Albánchez de Ubeda.

Día 7: Virgen de la Fuensanta. Huelma.

Día 7: El Señor de la Vida. Bélmez de la Moraleda

Día 13: Virgen de Fátima. Jódar.

Día 15: San Isidro, Jódar, Solera, Campillo de Arenas y Albánchez.

Día 21: Cristo de la Vera Cruz. Torres.

Todas estas conmemoraciones tienen en común el motivo o finalidad de su festejo, siendo éste la celebración de prerrogativas a las diferentes veneraciones para pedir la necesaria lluvia sobre los campos.

En Albánchez se procesiona a San Francisco de Paula y se echa trigo sobre las andas como señal de gracia por la cosecha habida y pedir por la venidera.

En Pegalajar sacan en procesión a San Gregorio Nacianceno.

En Huelma y Bélmez de la Moraleda se hacen las romerías de Nuestra Señora de la Fuensanta y del Señor de la Vida.

En Campillo de Arenas, Solera y Albánchez se procesiona a San Isidro para que bendiga los campos. En Jódar, San Isidro es llevado desde su ermita de Fuente-Garcíez hasta el pueblo para después volverlo a llevar a su ermita en forma de romería.

En Torres sacan en procesión al Cristo de la Vera Cruz llevando en sus andas panes y trigo verde, a esta fiesta la llaman la «Fiesta de los Jornaleros».

Ciclo de Verano

De fuego

a) Las gachas de agosto

Comida típica que se hace en Albánchez el primer día de agosto. La mayoría de las familias de este pueblo comen las conocidas «gachas» hechas con agua, harina, pimiento, tomate y otros ingredientes.

Pero lo ritual de esta costumbre no es el fuego de la lumbre sino su significado mágico. Es creencia popular, que comiendo las típicas gachas se guardará el calor de las mismas hasta la época de la recolección de la aceituna y así no pasar frío. Durante la recolección se dice que aquella persona que pasa frío es que no ha comido gachas el día 1 de agosto.

b) Los fuegos artificiales

Popularmente llamados «castillos». Presentes en todas las ceremonias y fiestas de todos los pueblos. De cohetes y composiciones de colores que originan unos efectos luminosos y sonoros, siendo el principio y final de los acontecimientos que en honor de sus patronos, celebran los habitantes de Sierra Mágina.

El «toro de fuego», corrido por la juventud, es otra manifestación que acompaña a estos fuegos de artificio y la «cuadro del santo», consistente en componer con cohetes y bengalas el contorno de la efigie del Patrón.

En Pegalajar, el fuego y agua se unen en la magnífica colección de fuegos acústicos que se realizan en el paraje de la Charca. Casi todos los pueblos de nuestra sierra celebran estos acontecimientos en el verano y corresponden a las fiestas de sus patronos, a saber:

Albánchez	3 de mayo. S. Franciso de Paula
Bedmar	25 de septiembre. Nª Sª de Cuadros
Bélmez de la Moraleda	20 de agosto. El Señor de la Vida
Cabra de Santo Cristo	15 de agosto. Santo Cristo de Burgos
Cambíl	23 de febrero. Santo Cristo del Mármol
Campillo de Arenas	2º domingo de agosto. Virgen de la Cabeza
Cárcheles.....	15 de agosto. Virgen del Rosario
Huelma	1º sábado de mayo. Virgen de la Fuensanta
Jimena.	7 de septiembre. Nª Sª de los Remedios
Jódar	1 de septiembre. San José
Mancha Real	Agosto. Fiesta de la Asunción
Noalejo	Ultima quincena de agosto. La Virgen de Belén
Pegalajar	5 de agosto. Virgen de las Nieves
Torres	21 de septiembre. Padre Jesús de la Columna

De agua

a) Noche de San Juan

En la mayoría de los pueblos de España, la noche de San Juan es una noche dedicada a los rituales de fuego y magia. En nuestras poblaciones no hay ninguna costumbre relacionada con el fuego, en cambio, sí existen manifestaciones que tienen que ver con el agua y otros sortilegios.

La llegada del solsticio de verano conserva parte de su carácter mágico-

misterioso. En Cambil, a las 12 de la noche, las mozuelas iban a recoger agua a la fuente y miraban al cielo para ver la Rueda de Santa Catalina. En Albánchez, el rito era parecido; al clarear el día, las madres levantaban a sus hijas para que se lavaran la cara en la Fuente de los Siete Caños, como señal de pureza. Iban con el cántaro a por el agua y al volver los mozos las cortejaban, si alguna rechazaba los halagos, éstos echaban un puñado de tierra al cántaro por lo que debía volver a la fuente para llenarlo.

Una superchería un tanto jocosa y festiva, no sólo por el rito de su ceremonia, sino también por afectación grotesca de los sacerdotes oficiantes y del jolgorio de la comparsa. Se hacía en Jódar, Albánchez y otros municipios, «pasarle por el grano» se llamaba esta costumbre. Era objeto de la ceremonia un niño que padeciese hernia inguinal. Salían al campo, a una huerta en donde hubiese un granado; se desgajaba una rama pero sin arrancarla del tronco. Se llevaba preparado en un recipiente un poco de tierra gredosa que se amasaba con agua. Daba comienzo la ceremonia y tomaba al pequeño en brazos el que pudiéramos llamar padrino, la madrina se colocaba al otro lado. Se colocaba al niño en el vértice del ángulo de la rama con el tronco, decía el padrino en su papel de exorcista:

«¡Tómalo Pedro!, ¡dámelo Juan!», y terminaba: «¡Quebrao te lo entrego y sano me lo has de dar!», y hacía entrega del niño a la madrina. Entonces el maestro de ceremonias juntaba la rama fracturada con su tronco y la unía con el barro. Si el árbol soldaba el desgajamiento, el pequeño curaba de su quebrancía.

Otras costumbres que se hacen esta noche de San Juan son «Las Colgadas de San Juan» en Albánchez de Ubeda, muy curiosas y divertidas, «Los Enramados» en Jimena y las Verbenas de San Juan en Mancha Real, en honor del Cristo de la Yedra.

b) Las tormentas

Citaremos algunos sortilegios que se hacen para que las tormentas desaparezcan o no causen daño en el verano, sobre todo en el mes de agosto, que es cuando se ciernen en nuestra sierra las terribles tormentas que algunos años han dejado constancia de su poder destructivo.

En Cambil, cuando hay tormenta se cogen dos puñados de sal y se tiran al agua que discurre por la calle, con los brazos cruzados, para que desaparezca la misma. También se ponen las tenazas de la lumbre abiertas en forma de cruz en medio de la calle cuando la lluvia arrecia. Los «tizones de Nochebuena» son guardados para echarlos a la calle en los días de tormenta.

Como hemos citado anteriormente, el sábado de Gloria, en el toque de Gloria, las mujeres recogían chinias de las calles para guardarlas y aplacar las tormentas que se avecinaban durante todo el año.

Ciclo de Otoño

De fuego

a) Lamparillas de difuntos

El tradicional culto a los muertos en el Día de los Difuntos se celebra en nuestros pueblos con la visita a las tumbas y ofrecimiento de flores y coronas. Lo peculiar de esta costumbre es el encendido de faroles y lamparillas en los nichos de cada familia. También en las casas, esa noche, se preparan recipientes con agua y aceite para poner en ellos las «lamparillas de difuntos», una por cada familiar fallecido. Están ardiendo toda la noche hasta que se consume el aceite del recipiente.

b) Santa Lucía

Este ritual se celebraba en Cabra de Santo Cristo y Jimena la noche del 12 de diciembre, víspera de la festividad de la Santa.

Se hacía una hoguera a la que cada vecino aportaba los más diversos materiales de combustión y cosas viejas e inservibles; se disparaban salvas con escopetas al mismo tiempo que se festejaba con vino. También se quemaban restos de chozas y zarzos que había en las huertas.

El motivo de esta celebración era implorar a la Santa para que les conserve la vista, pues es la patrona de aquellas personas que tienen dificultad en dicho sentido.

c) El mal de ojo

Rito bastante usado en algunos pueblos de esta sierra. En Bélmez de la Moraleda existen bastante curanderas de este mal.

Ritual mágico-simbólico que comienza con el encendido de un fuego cuyas únicas materias son el esparto y el romero. Estas sustancias se ponen en forma de cruz para que ardan. La curandera coge al niño y lo pone boca abajo, con el humo del fuego le da una refriega en la cabeza haciendo cruces, luego coge un manto, lo ahúma y se lo lía por la cabeza rezando una oración.

Cinco días seguidos deben llevar al niño para hacerle el mismo ritual. Si esta cura pasa del viernes, tienen que pasarlo por el «toro bizco». Esto consiste en pesarlo en una balanza poniéndole una cruz encima y le reza una oración. El romero y el esparto lo tiran al tejado para cuando estén secos hacerle las cinco curas como anteriormente hemos explicado.

Aunque este rito se realiza durante todo el año, lo hemos puesto en esta época por ser cuando más se repite. En el pueblo anteriormente citado es normal que un niño que tenga fiebre, lo lleven a la curandera de este mal, aparte de

llevarle también al médico. Los niños se libran de este mal, haciendo una cruz con los dedos cada vez que lo sacan de paseo o sea visto por muchas personas, sobre todo en los primeros años de vida.

De agua

a) Las gachas de los santos

El día de Todos los Santos, en Jódar, Cambil y otros municipios se hacen gachas blandas con agua y harina que a veces se queman con alcohol y en la oscuridad. Después de haberlas comido, con las sobrantes, pandillas de mozelos van de calle en calle tapando las cerraduras de las puertas que se encuentran para que no entre el diablo.

TRES RITOS DE EXPULSION EN EL FOLKLORE DE CAMBIL (JAEN)

Julián OZAEZ ALMAGRO

Estas tres escenas de la vida de Cambil que se recogen de la tradición oral y que hace años que dejaron de celebrarse tienen un elemento en común, que es la figura del demonio entrando a estorbar la tranquilidad aparente del pueblo. Se trata de un demonio a la antigua, amigo de la tertulia sacristana y con su innata inclinación a andar bajo los refajos femeninos.

También es común la intención que se oculta bajo cada uno de estos ritos populares de deshacerse de su impertinente presencia, para lo cual se mezclan elementos propios del ritual católico con otras costumbres, posiblemente más ancestrales, asociadas a los elementos vegetales o de la naturaleza. Sin duda se trata también de una forma de divertimento, de una excusa para romper la monotonía que marca los ritmos del tiempo en la vida rural.

Estas costumbres no son exclusivas de Cambil pero aquí se recogen tal como se ejecutan por un pueblo que las ha incorporado a su particular sistema de creencias, con una visión desde dentro, sin entrar en interpretaciones de las manifestaciones simbólicas que en ellas se expresan. Se trata de un mero ejercicio de la memoria, expresado por alguien que, en su niñez, aprendió el significado de las ideas morales en vigor a base de la reiterada observación, cuando no participación, en costumbres como éstas.

Tocar a gloria

Hasta hace unos cuarenta y cinco años existió en Cambil una tradición muy peculiar cuyos orígenes desconocemos, llamada por los hijos de este pueblo con el nombre tan paradójico de «Tocar a gloria». La desaparecida tradición cerraba, por decirlo así, los distintos ritos y actos religiosos que se celebraban en torno a la Semana Santa cambileña. Y nunca mejor expresado, como en las grandes fiestas, con una traca monumental.

¿Qué era tocar a gloria? El nombre induce a equívoco, sobre todo para las generaciones más jóvenes, desconocedoras de estas costumbres desaparecidas gran número de ellas en nuestra posguerra, pues nada más lejos de la realidad, como veremos después, si pensamos por un momento que «tocar a gloria», consistía en

tocar con instrumentos, aunque fuesen de percusión, alguna melodía, que con mucha imaginación nos sonara a «gloria».

Esto había que entenderlo de dos formas diferentes. Por un lado como una manifestación de alegría por haber resucitado Cristo, después de muerto y crucificado a manos de los judíos en la tarde del Viernes Santo y, de otra, como un apaleamiento al demonio, adueñado por este motivo de la Iglesia y del pueblo en los días siguientes a su muerte. Tocando a gloria se le expulsaba nuevamente a su guarida.

Esta tradición, en su mayor pureza, se celebraba en Cambil el Sábado de Gloria o Sábado Santo. Consistía en lo siguiente: en la misa de Resurrección o de Gloria, una vez que el sacerdote previamente a los ritos litúrgicos propios de esta fiesta, comenzaba la misa y llegado el momento solemne de ésta en que, con voz potente, cantaba *¡Ha resucitado Cristo, Aleluya, Aleluya!*, la gente, como invadida por una locura colectiva, empezaba a dar patadas a los bancos y al suelo, brincaban sobre ellos, algunos sacaban de entre las ropas palos o calladas y con ellos pegaban en las paredes, en bancos y puertas del recinto. El que menos hacía palmas, amén de las campanas de la torre que se echaban al vuelo. Fuera de la iglesia se disparaban tiros y cohetes, además de los porrazos que se daban en las puertas de las casas. Era tal el ruido infernal, nunca mejor expresado, que se producía en la Iglesia y en el pueblo en general, que daba verdadero pánico, sólo comparable al de un gran terremoto. Parecía que la Iglesia de un momento a otro se vendría abajo y, por supuesto, que a Satanás no le quedaba más remedio que marchase a lo más profundo de los Infiernos con el rabo entre las patas y lleno de terror.

Este «tocar a gloria», casi siempre se repetía en la misma celebración hasta dos o tres veces, ya que los asistentes a la misa estaban pendientes en todo momento de lo que decía el celebrante y cuando les parecía escuchar algo así como *¡Aleluya!* o *Gloria*, volvían otra vez a la carga con el mismo estruendo que al principio.

Los abusos y destrozos que se producían en la iglesia eran numerosos, por lo que indujeron al prior, don Sebastián López Amaro, a solicitar y obtener del obispado la supresión de esta costumbre, cosa que ocurrió a finales de los años cuarenta.

Pues bien, de esta aparentemente piadosa tradición, tan cargada de bombo, el pueblo supo encontrar algo positivo o práctico, como fue la creencia general de que en este día los niños pequeños se soltaban a andar. Para ello los niños eran llevados por sus familiares en brazos desde sus casas hasta la iglesia: Hay que aclarar que los pequeños en cuestión deberían tener los meses suficientes de edad como para de un momento a otro echarse a andar, o también aquellos que por cualquier circunstancia fueran más perezosos o estuvieran más atrasados y no se decidieran aún a dar sus primeros pasos.

El momento decisivo para que estos infantes se vieran forzados a empezar la singladura de sus vidas en posición erecta era, como ya se adivinará, en medio de todo el alboroto que se formaba en el recinto de la iglesia. Los familiares que los tenían en brazos deberían soltarlos en el suelo en el preciso momento que se

formaba el «terremoto». Si se producía el hecho, los niños deberían salir andando con cierto titubeo y asustados, como es lógico, con tendencia a salirse fuera de la Iglesia. Otras veces no se producía y a la trapatiesta que se organizaba, se añadía el guirigay de las criaturas que, al dejarlos solos, no dejaban de gritar. Estaba tan arraigada esta costumbre, que era curioso ver todos los años algunas familias que llevaban a sus hijos, a tal fin, creyendo de buena fe que este hecho, para ellos extraordinario, se originaba más por un milagro que por una cuestión de terror.

La purificación con agua bendita

Como continuación a la celebración anterior y por si no bastara la «paliza» que se llevaba el demonio en la Misa de Gloria, después de terminada ésta, los mismos asistentes, se acercaban al baptisterio de la iglesia con una botella o recipiente que previamente se trajeron de sus casas con la intención de llenarlo de agua bendita. El sacerdote, previsora de esta demanda, ya tenía bendecida con antelación en la pila bautismal el agua suficiente como para que nadie se quedara sin el preciado líquido.

El acto de llenar las botellas y ordenar el reparto del agua entre la gente estaba tradicionalmente encomendado a los «armaos» o «judíos» que antes habían intervenido en la Semana Santa y que ya estaban despojados de sus uniformes o ropajes. Después, estas personas desaparecían y no volvían a tener ningún protagonismo, hasta el año siguiente.

Una vez en sus casas, todo aquel que había conseguido traerse una botella de agua bendita, recorría cada uno de los rincones de su vivienda y echando un chorrito en cada uno de ellos exclamaba *¡márchate Satanás!*, al tiempo que daba un golpe en los muebles o paredes. Así hasta terminar con todo el contenido de la botella.

Algunas familias guardaban parte de esta agua en previsión de poder bautizar algún recién nacido en peligro de muerte, dado que por aquel entonces los índices de mortalidad infantil eran muy altos y a veces no daba tiempo de acudir al sacerdote.

Retirar al diablo por San Marcos

El día de San Marcos en Cambil concurrían varias tradiciones, pues no en balde San Marcos, junto con San Mateo, ostentaron el patronazgo del pueblo durante los primeros siglos que siguieron a su conquista. Esto dio origen a una serie de ritos y costumbres paganas un tanto curiosas, como por ejemplo el ayuno tan severo que se practicaba, que llegaba hasta el extremo de no encenderse la lumbre en ningún hogar del pueblo. De ahí parece venir el dicho popular de «janda que tienes la lumbre igual que el día de San Marcos!», que se suele oír cuando no se tiene nada para comer. Se dice que el ayuno se debió a un voto perpetuo que contrajeron sus gentes por haber sido librada la población de una plaga de langosta.

También se recuerdan las famosas letanías que por la mañana temprano recorrían los extrarradios de la villa con sus rituales e invocaciones cantadas por el párroco y acompañantes. Se decía que el que no las recorría en vida, las tenía que recorrer después de muerto. Las gentes daban rienda suelta a su inclinación a ironizar todo lo divino y humano, creando sus propias letras:

¡Santa María!
 ¡Que mala está tu tía!
 ¿Con qué la curaremos!
 ¡Con un palito que le demos!

Otra costumbre un tanto bárbara que se efectuaba en esta fiesta consistía en lapidar a toda mujer que se atrevía a salir a la puerta de la calle, arrojándoles alozas (almendrucos) o higos o brevas verdes. Para tal fin los muchachos, el día anterior, habían hecho buen acopio de estos productos para tirárselos a las mozuelas, que aguantaban estoicamente la lluvia de estos frutos sin protestar. De ahí parece partir igualmente el dicho popular y compensatorio de que «si algún mozo estorbaba a alguna chica, debería casarse con ella».

Por la tarde se realizaba el ritual objeto de este comentario, llamado «retirar al diablo». Para ello, los vecinos que se invitaban mutuamente para este acto, se dirigían todos juntos a un lugar retirado, preferentemente fuera de sus casas o un descampado y recogiendo cada uno de los asistentes una piedra, se decía:

Glorioso señor San Marcos,
 tan querido del Señor,
 por los Santos Evangelios
 alcanzad mi salvación.

Rezaban un padrenuestro, avemaría y gloria y a continuación lanzaban la piedra, cuanto más lejos mejor, pues de esta forma se decía que se retiraba el diablo. Luego se rezaba otra oración:

Glorioso señor San Marcos,
 tan poderoso y fuerte,
 que no sepa el enemigo de mi alma
 a la hora de mi muerte.

Volvían a rezar nuevamente y recogiendo otra piedra la lanzaban lo más lejos posible, igual que en la ocasión anterior. Se repetía cuantas veces era necesario, hasta que a juicio de la persona que hacía de exorcista quedaba lo suficientemente claro que al demonio no se le ocurriría aparecer nunca más por los límites del pueblo.

ALIAS, MOTES Y APODOS DE JODAR

Alejo GODOY LOPEZ

A la memoria de mi buen amigo don Narciso Mesa Fernández, que me alentó en el trabajo de recolección y me facilitó no pocos de ellos.

Hay que reconocer que los mote se ponen por odio, simpatía, antipatía, burla o amistosa ironía, pero casi siempre con el propósito de herir los sentimientos ajenos. A poco que los examinemos detenidamente se comprende el móvil que los dictó: la inquina, la falsa piedad, la simpatía cariñosa o porque sí, sólo por eso, porque en el pueblo siempre hay algo flotando en el aire que lo exige, que incita a las gentes a ello. Se ofende o se menosprecia por el insano placer de humillar, y muchas veces empujados por la envidia, pocas por la generosidad.

El apodo, pues, se toma de los defectos corporales, de algún rasgo del carácter, de la profesión o de la procedencia. De ahí los de el «Fontanero», el «Sacristán», el «Bizco», el «Melillero», el «Sevillanito», la «Murciana» o el «Pintor». También se observa que gran número de mote son comunes a todos los pueblos porque en todas partes se nutren de las mismas fuentes.

Pero aún hay un sector de apodos que, si bien se aplican con intención dañosa, no hieren porque están equivocados. Veamos, cuando un apellido es vulgar y corriente, tales los derivados de nombre u oficios como Herrera, de herrero, o Sánchez, de Sancho, etc., no resulta atractivo pegarlo como mote porque no consigue molestar. Pero cuando el apellido es, además de foráneo, extraño y poco común, entonces se le aplicará al propietario como un sambenito, como son los «Cascales», «Poyatos» o «Chércoles».

El objeto de este trabajo es el estudio de los apodos de Jódar. Mi interés por ellos me llevó a clasificarlos e investigarlos, tanto en razón de su origen o invención, como en su evolución y desarrollo, y me obligó a confeccionar un fichero que ya cuenta con más de mil doscientos, producto de varios años de paciente labor.

Algunos, para mi gusto, son encantadores y merecen ser comentados y estudiados a fondo. Otros lo son menos y denotan la mala uva de quién los inventó, porque intentan poner de manifiesto una torpeza, una tara o un vicio. Otros, en fin, son demasiado procaces, y como mi deseo es no herir a nadie, deben permanecer en secreto allá en el fondo de mi registro.

Mi propósito no es crítico sino simplemente expositivo, y con el fin de iniciar su descripción y estudio empezaré por exponer unos ejemplos de los más agradables que, sin duda, fueron creados por el cariño o por la irónica amistad.

Simpáticos *anisillo*, apodado así por vivo y pequeño.
azuquitas, por dulce de trato y por premiar a su perro.
boletas, por simpático juerguista.
capullo, por su encanto.
cohete, por rápido y activo.
chicuelo, por pequeño pero vivo.
cachirolo, por airoso y simpático, a pesar de su ceguera.
caramelo, por eso mismo.
carnavales, por gracioso y alegre.
cucho, por avisado.
chache, por cercanía de parentesco.
dije, por su encanto natural.
madroño, porque lo aparentaba.
meloso, por su alegría contagiosa.
majo, porque lo era de verdad.
guapo, porque para su madre sí que lo era, aunque no lo era.
periodista, porque vendía prensa, y
pu-pu por su graciosa tartamudez.

Ya iniciada su exposición, me adentraré en otros apartados, pues he creído conveniente comenzar por los más simpáticos, continuar con otros que lo son menos y proseguir por caminos más ásperos pero no menos reales. Y finalizar con los más bonitos y aleccionadores.

Guapos

Bocadito, bulanito, capullito, corazóncito, coral, gurrimita, monjillo, monterilla, ojillos, olivitos, pío, pulio, purito, pilingui, pajarito, perillo, perifollo, setines, serranito, sopitas y tufitos.

Musicales

Bailón, boleterito, calandria, canaro, colorín, corneta, fleta, mandurria.

Piropos

Arriscao, flamenco, gallo, granuja, macho, madriles, mangui, mantequilla, nalgas, pardillo, pollo, rayo, reluciente, rey, sol, sota, virginica, salero.

Descriptivos

Bordao, esmolao, espartarrao, quemao, peinao, quebrao, preñaio, tronchao, bocaladeá, cornacha, jibeta, mascota, panzón, tiznaio y verruga.

Ahorrativos

Añadío, bocaíco, comino, centimillo, dinerito, delgadina, durillo, moco, polilla y gastoso.

Poco amistosos

Astillas, bocacha, bartolera, caliche, cateto, carapalo, cuchilla, clavo, cucaracha, carbonilla, cenizo, colilla, cigarrillo, chuchules, chinche, esaborío, feo, meniche, mueca, pitarra, pesebre, orejas y saura.

Fortaleza

Amocafre, berzotas, catalino, calabaza, chorra, felipón, manoplas, ose, blasón, mortero, ropones, sartén, tremendo y tarugo.

Terroríficos

Barrabás, Herodes, Caifás, extravíos, Judas, Maldiciones, la nube, Troya, puñalada y vinagre.

Funestos

Envenenao, replicaio, muerto.

Complicados

Chambena, por hija de Juan Bueno?.

Josema, por José María?

Ejarratelas, se divertiría rompiéndolas?

Juanini, Juanelo o Juanete, derivados de Juan?

Monete, por mono o por vestir de monaguillo?

Lorianlos, por pasota o por viva la Virgen?

Repizco, porque pellizcaba el pan o a las chicas?

Enigmáticos

Castidote, catusa, colache, corvalán, curruca, faisqué, hileras, patulé, tarata y tadeta. ¿Quién se aclara o explica su porqué?

Ingeniosos

Biri-Biri, cadejo, cajeto, culete, cantarranas, chaira, digo-digo, lobico, filestres,

galápago, maraña, mantecao, mañis, pipirrana, filise, pituso, piriro, potaje, síncope, soponcio, singuidaos, tomiza, tenazas, tobalete, tolorín, tocolí, trun-trún, viruta, yo-yo, zaragata, zorrico.

Y por fin llegamos al final de este compendio. Hay muchos más apodos, como puede suponerse, pues ya dije antes que pasaban de mil doscientos, y se podrían hacer varios resúmenes más, pero creo que con éstos ejemplos tenemos una idea bastante aproximada de su vida y riqueza, de su extensión, de su pícara candidez, de sus inspiración descriptiva y de su profunda y sencilla sabiduría, porque es la expresión más directa y clara de la vida y de las gentes de este pueblo. Para terminar contaré el origen y razón de la existencia de algunos de los alcuños o apodos más ilustres que he hallado:

Cortezas: Se dice de quien, por economía necesaria, extraía de la olla las pieles de cerdo con que sustanciaba su cocido diario, para hacer lo mismo al día siguiente.

Pegaso: Este ganó su mote a pulso, pues cuando compraba su diaria ración de tocino en la tienda, pedía al comerciante que la cortara bien grande, tanto como el camión de moda.

Perejil: Muy atinado y merecido, pues compraba a los hortelanos, a ojo de saldo, los restos de su venta en el mercado, y ganaba su jornalillo ofreciéndolos de puerta en puerta. Su pregón reseñaba las mercancías que transportaba en dos o tres espuestas colgadas de sus hombros, así: «¡Perejil, pimientos, pepinos, tomates, berenjenas, ajos, cebollas, perejil...!».

Mi mare: Este hombre se hizo célebre aquí por su gracejo singular. Procedía de la Baja Andalucía y luego de probar mil oficios y ocupaciones recaló en el Mercado de Abastos. Consiguíó, Dios sabe cómo, que un remitente de la costa, seguramente de donde procedía, le enviara pescado y en ésta mercancía cimentó su relativo bienestar, a pesar de haberse cargado de familia. Su pregón, a grito pelado y voz chillona, decía siempre: «¡Ay mi mare, que pescao tengo!».

Mavedí: Nadie ha podido aclararme su origen, pero después de pensarlo mucho me atrevo a sugerir que puede ser de los de más alcurnia, porque puede proceder de los tiempos en que todavía circulaba el maravedí, una moneda que valía el tercio de un real de plata. Debió ser atribuido a una persona de grandes virtudes ahorrativas.

Fasola: Los dos que se le siguen, junto con éste, forman la trilogía de alcuños que me parecen más preciosos. Imagino que se trataría de uno de esos seres a quienes entusiasmo cualquier ruido musical. Debía carecer del más elemental conocimiento de este bellísimo arte, pero, eso sí, lo sentiría como nadie, hasta el punto de no perderse ni uno solo de los conciertos que cualquiera de las bandas de música que por los años veinte se alternaban tocando los domingos en la plaza del Ayuntamiento, desde San Juan hasta las Fiestas de Septiembre. Y que originaron una de las aficiones musicales más entendidas y destacadas de la provincia, hasta

el punto de crear una pléyade de instrumentistas cuya producción y recuerdo aún perdura en nosotros.

Desde mucho antes de comenzar el concierto, ya estaría nuestro hombre ocupando un puesto de preferencia en la barandilla que limitaba el espacio destinado a la Banda de turno, dispuesto a no perderse ni una nota. Seguro que miraría, con mal disimulada curiosidad, las líneas y puntos negros escritos en el papel pautado que veía desde su cercano observatorio, que él no comprendía, pero que tan requetebién entendían los músicos cuando tocaban.

Y una de aquellas tardes debió ver cómo uno de ellos llamaba al maestro, y le pedía una aclaración sobre aquellos enigmáticos signos, y oiría cómo el director se los cantaba y deletreaba, con el fin de que no se equivocara: ¡Fa, sol, la!

Aquellas notas y aquellos sonidos se quedarían para siempre en su oído, y los repetiría una y mil veces hasta convencer a sus amigos, a sus vecinos y así mismo, de que ya sabía música. ¡Fa, sol, la!

El Pesca: Principios de siglo a orillas del río Jandulilla. Postrimerías del verano. El casero del cortijo de Las Rejas está dedicado a las faenas del día, ayudado por los suyos. El hijo mayor cuida de una pequeña manada de cerdos al otro lado del río. En lontananza, corriente arriba, se percibe la voz inconfundible del trueno. Seguramente, en las estribaciones de Sierra Mágina, está descargando su furia una soberana tormenta. El padre mira de vez en cuando, con temor, río arriba, hacia las montañas.

Cuando la lejana tormenta parece haberse dormido, inopinada-mente, se presenta una escalofriante riada que arrasa cuanto encuentra a su paso. Apenas el pobre hombre logra poner a salvo a su esposa y a sus dos pequeños, pero el mayorcito no se ve al otro lado de la corriente, tan impetuosa que debe haberle arrastrado. Del ganado, ni señales.

Temeroso, angustiado, lloroso, corre aguas abajo en pos de la corriente, que ya remite su furia, y le busca ansioso, llamándole a voces, que nadie contesta. Gran trecho lleva recorrido cuando, al salir de un meandro y enfilar un ancho espacio, le ve aparecer, completamente empapado pero sonriente, cantando... y pescando cuanto van dejando las aguas al retirarse.

El ganado se perdió, como la huerta, rebosante de frutas y hortalizas, pero su hijo se salvó gracias a su habilidad natatoria ya que no luchó contra la corriente, sino que se dejó llevar por ella hasta que logró alcanzar la orilla. El regreso lo hizo como había visto su padre: ¡de pesca!

Cálculo: He dejado este apodo para el final, con el fin de cerrar mi trabajo con broche de oro, pues pone de manifiesto la maravillosa intuición con que la gente de este pueblo sabe distinguir a sus convecinos. Tan sencillamente se alcanza la perfección, que parece fruto de hondas reflexiones lo que sólo es inspiración del momento.

Como cada año, la recogida de aceituna ocasiona una emigración temporal muy numerosa. Hace muchos años, en cierto cortijo, el manigero es persona carente de la más elemental instrucción. No sabe leer ni escribir, pero propios y extraños conocen su innata capacidad para los cálculos aritméticos relacionados con sus tareas. Menos un matrimonio joven que es contratado por primera vez y que desconfía de aquella supuesta habilidad.

El marido, que sí tiene algunos conocimientos elementales, recomienda a su esposa que cada día haga un encargo diferente al manigero: él lo anotará cuidadosamente en su libretilla para cotejar luego.

Y un día pide una panilla de aceite, pan y medio, kilo y cuarto de patatas, medio de alubias y cincuenta céntimos en metálico. Otro día un pan de kilo, tres cuartos de garbanzos, un kilo de patatas, medio de arroz, media panilla de aceite y ochenta céntimos en metálico. Y así sucesivamente, durante cuarenta y un días en que atendió a esta pareja y a otras seis que, cada una con varios hijos, alternaron en la campaña.

Al final de ella, y ante el amo, que les iba pagando, les decía, artículo por artículo, la suma de lo que habían retirado, el dinero recibido en metálico y el saldo que quedaba a su favor, todos absolutamente distintos.

Nadie pudo objetar nada, a pesar de que no hubo apuntes. Y si alguien quiso comprobar lo retirado alguno de los días de trabajo, recibió noticia, con pelos y señales, de todos y cada uno de ellos.

¿Está bien aplicado el apodo *Cálculo*? Estimo que sí, y con todo merecimiento. Y hasta me atrevo a sospechar que aquel portento de hombre no recibiría paga extra por aquel trabajo tan super-extra, pues tanto él como su amo lo considerarían obligación de Encargado.

LETRILLAS COMERCIALES EN ALBANCHEZ (JAÉN): UN EJEMPLO DE POESIA COSTUMBRISTA

José Manuel TROYANO VIEDMA
Catedrático de Enseñanzas Medias

En los años sesenta era frecuente encontrar en los programas de las fiestas patronales de Albánchez (Jaén) una serie de poemas breves que servían para ilustrar los anuncios publicitarios que suelen insertarse en este género de literatura festiva. Aunque aparecen como anónimos, sabemos que se deben a la mano de un prócer local, don Idefonso Aguayo Morillas, un hombre ilustrado y enamorado de su pueblo que descargó sus ansias patrióticas a través su pluma, dando lugar a un género de literatura costumbrista que merece la pena estudiar por lo mucho que ha influido en la cultura popular de su pueblo. En el caso de las letrillas comerciales se resalta, al modo caricaturesco, algunos rasgos personales de los anunciantes o sus oficios para lograr un mayor reclamo y eficacia en esa forma de financiación de la fiesta que es la inserción de anuncios en el programa oficial de la misma.

Algunas notas sobre el autor

Idefonso Aguayo Morillas nació en Albánchez de Ubeda el 28 de enero de 1898, muriendo a los 82 años de edad el 4 de febrero de 1980, tras una larga y penosa enfermedad. Cursó sus primeras letras en la Escuela Nacional de la villa y el Bachillerato en el Instituto de Jaén, siendo alumno interno en el Colegio de Santo Tomás.

Terminada su formación académica, ingresó, por oposición, como administrativo en el Cuerpo de ingenieros de Montes, de donde años más tarde pediría la excedencia con motivo de una enfermedad que le llevó de nuevo a su pueblo natal. Restablecido parcialmente de la misma, ingresó, en calidad de Oficial en el Ayuntamiento de Albánchez, donde permaneció hasta 1936.

Tras la Guerra Civil y luego de su estancia en la cárcel de Jaén, regresó a su pueblo con una salud delicada, que le llevó a dedicarse a la investigación sobre el pasado histórico de su villa natal, bebiendo en las inagotables fuentes de los archivos: Simancas, Biblioteca Nacional..., al tiempo que daba rienda suelta a su espíritu

literario, que le llevó a destacar dentro del firmamento jiennense como poeta y escritor.

El compromiso con la cultura popular

Fue un poeta de lo popular y así lo podemos constatar en sus letrillas comerciales y otras muchas colaboraciones literarias que gustaba de publicar en el programa oficial de festejos, ya que durante muchos años formó parte de la comisión de festejos. Concretamente, las que se reproducen a continuación aparecieron en el del año 1962, siendo alcalde de la villa Valentín Gila Catena y secretario Francisco Bello Viedma, conformando la comisión de festejos, junto a don Ildefonso, Santiago Anera Catena y Juan Lorite Fernández, Maestro Nacional. Para los que tuvimos la suerte de conocerle, sabemos que fue un hombre todo corazón y un ejemplo de vida dedicado al servicio de la comunidad. Este concepto de amistad con mayúsculas se le puede señalar a Ildefonso Aguayo cuando, más de una vez, debido a su cargo de Corresponsal de Banca, había de esperar muchos días para que los vecinos de la villa pudiesen hacer efectivo el pago de las letras de cambio.

Disponía don Ildefonso de una elocuencia plena y fue siempre una gran defensor de los hechos tradicionales y populares, que le granjearon la amistad y el cariño de su pueblo, al tiempo que fue un espejo y una fuente, donde se miraron y bebieron las jóvenes generaciones de Albánchez y Sierra Mágina.

Ese amor que sintió, ya desde su juventud, por la literatura y por su pueblo lo reflejará en poemas como «Los Hachones», donde utiliza el vocabulario sencillo y llano que le caracteriza:

Mira, Juan, yo no me orvido
de las costumbres der Pueblo,
y por eso de mis años,
se más que tú, que eres nuevo...
Ya no se ayuna en San Marcos,
que todo se perdió en el tiempo
¿Has visto quebrando cántaros
los hombres y mozolejos?
¿Has visto tú en los Hachones
a las personas de peso?
To está en manos de chiquillos
y así viene to saliendo.
¿Y sabes lo que yo te digo?
- Osté dirá.
- Pues, que Pueblo
que borra su tradición,

(las costumbres de los viejos),
ni tiene sangre de macho,
ni tiene fibra ni nervio,
y por tanto, pué decise,
que es un Pueblo medio muerto.

Ildefonso Aguayo ayudó a que en Albánchez no ocurriese esto, gracias a ese afán que le caracterizó por enseñorear todo lo que su pueblo fue capaz de crear y así entre 1917 y 1920, de la mano de Cazabán Laguna, el gran Cronista provincial, escribía en *La Regeneración*, luego en *el Pueblo Católico*, *Paisaje*, *Cánava* y hasta el fin de sus días lo haría en el *Diario Jaén*, desde cuyas páginas abogó por la restauración del Castillo en 1976, cosa que consiguió unos años más tarde.

Queda pendiente una deuda con el personaje: el catálogo y estudio de su obra literaria, especialmente de su obra poética de corte costumbrista, por lo mucho que aporta al conocimiento de la cultura popular de este rincón de Sierra Mágina. Mientras tanto transcribimos estas letrillas comerciales como botón de muestra, que han de servir además para conocer las singularidades de una galería de personajes populares en el Albánchez de los años sesenta.

Bibliografía

- Caballero Venzalá, M.: *Diccionario Bio-Bibliográfico del Santo Reino*. Instituto de Estudios Giennenses. Tomo I. Jaén, 1979.
- Muñoz Fernández, E., Troyano Viedma, J.M., Navidad Vidal, N., Román Grima, J. y Rueda Fernández, A.: *Albánchez de Ubeda*. Edita Colegio Público «Fernando Molina». Albánchez, 1981.
- Programa de Fiestas de Albánchez de Ubeda en honor de San Francisco de Paula*. Albánchez, 1962.
- Troyano Viedma, J.M.: *Historia de Albánchez*. Bedmar, 1978 (inédita).

Apéndices

GUIA COMERCIAL DEL AÑO 1962

Pedro Díaz Hernández

Tejas. Ladrillos. Rasillas. Cal.
Hay cisco.
Llana, 17

Si quieres material de duración,
comprobado por pública experiencia,
no lo busques en otra población,
que lo tienes aquí, sin competencia.

Carlos Aranda Contreras

Agente Comercial Colegiado
Calvo Sotelo, 33

De licores es buen catador,
conociendo del vino las leyes,
y vendiendo, se ufana, el señor,
ser su vino tan sólo de Reyes.
Para informes Ogayar y Juan
que discuten si son o no son,
y tan lejos y lejos se van,
que se adentran en la Tradición.

Marcos Navidad Gómez

Peluquería moderna. Rapidez. Aseo
Llana, 27

Y es tan rápido el servicio
y tiene tanta clientela,
que ha tenido que comprarse
una estupenda Montesa.
¿Sabéis vosotros por qué?
Pues, para evitar la espera
y la cola de clientes
que se forman a su puerta.
Los recoge a domicilio,
y luego, también los lleva.

Diosinio González Vidal

Café en toda su pureza. Bar.
Las mejores tapas. Tertulia
Jose Antonio, 57

Es Manolo muy simpático,
y sirviendo tiene mérito,
nunca se le encuentra apático,
Ni súpito, ni flemático,
siempre acompasado, rítmico,
y si algún problema báquico,
corta en el momento crítico.

Luciano Muñoz Ogayar

Plaza de la Iglesia, 9

Vacas holandesas. Queso
Yo le llamo Lucianete
con cariño y confianza,
y me ofrece, agradecido,
leche pura de sus vacas.
Porque dicho sea de paso,
que Lucianete, detesta,
mezclar con la leche, el agua.

Gregorio Martínez Marín

Carnicería. Filetes
Jose Antonio, 34

Y según dice la gente,
y no nos han engañado,
abrirá muy prestamente
cierto Bar, no bautizado,
Nos agrada, amigo Coro,
el caso es, nos des buen trato,
y también el vino moro
sin meter por liebre, gato.

«El Sello»

Ildefonso Troyano Navarrete
Tejidos. Confecciones
Jose Antonio, 28

Y al frente tiene un muchacho,
que le llaman el Moreno,
y de Sello sabe un rato.

Francisco Hernández Amézcu
Herrador
Jose Antonio, 5

Francisco, tesonero
en la bigornia,
zapatos al solpiedo
a golpes forja.
Tras este trance,
al amo le suplica
que se retrate

Domingo Garrido Gámez
Herrería. Taladro eléctrico.
Rapidez y Economía.
Jose Antonio, 12

Tan risueño y tan simpático,
allí tiene a Blasín
que lo mismo entona un cántico
de iglesia, que de Machín.

Francisco Cobos Ortiz
Agente Comercial Colegiado
Prior Navarrete, 2ª

Miradlo por donde viene
entre blanca tolvonera,
con su moto y su cartera
el que más negocio tiene.
Por algo llaman el nene,
al AS de la carretera.

Isidoro Arroyo Martínez
Hijo y Sucesor de Sebastián Arroyo
Ultramarinos. Paquetería. Cristal. Loza.
Corresponsal de Banca
Cuesta, 5

Buen muchacho.
Comerciante.
Comedido.
Luchador.
Tan activo,
tan constante,
que no busca
el amor.

Bartolomé Contreras Fernández
Horno y Panadería
Molino, 1

El que más vende
por su cochura.
Dígalo Pablo
si tienen duda.
Si no conformes,
con tal aserto,
que informe Toto,
hornero viejo.

Bar «Hogar de la Falange»
Josefa Fuerte Aranda e Hijos
Los mejores vinos. Café corto y
concentrado.
Magnífica Culinaria. Tapas a elección.
Mariscos
Jose Antonio, 22

Este Pepe o José, genio de orates,
a muchos equivoca,
que en las voces que salen de su boca,
envuelve un corazón de altos quilates.
En cambio, Juan, más serio y concentrado,
un niño lo gobierna,
el peque Joselito, así llamado,
y que forma con ellos en la terna.
Mas, llegando la Liga con su Espuela,
donde se pasa el rato,
al pequeño lo mandan con su abuela,
por servirte el café, botella o chato.

Mariano Muñoz Germán
Corredor de Fincas y Animales
San Marcos, 68

No le inquieta el mucho rato,
pues en su afición innata,
trabaja como un jabato
a fin de cerrar el trato,
y no echarlo a la garata.

Francisco Gasco de la Torre
Comestibles. Vinos. Aceites
Molino, 24

Y al frente, Lucas. Buen tipo
de humorismo singular,
que cuando le ataca el hipo,
busca el remedio en el Bar.

*Sociedad Anónima Distribuidora de
Electricidad S.A.D.E.
Representante: Eduardo Redondo Molina
San Marcos, 51*

Jamás el hombre se inquieta,
se molesta ni se enfada,
cuando va con el recibo
y le dices no lo pagas.
Si no pagas de momento
por no tener la telanda,
te sigue dando flúido
como el que no sabe nada,
pues dice vale un amigo,
lo que no vale la trampa.

*Cine «Hilario»
Jose Antonio, 20*

Aunque perdiendo dinero
sus cintas son las mejores,
que procuran ser delicia
de pequeños y mayores.
En gastos no titubea,
y pese a los criticones,
son aunque tengan cortazos,
las últimas producciones.

*Bar «Canario»
Juan José Muñoz Ogayar
Bebidas selectas. Tapas variadísimas
Plaza de Jose Antonio, 4*

Con misterio, en los vuelos de la capa
lleva ocultos garbanzos aceitosos,
que los brinda dorados y sabrosos,
con el nombre simbólico de tapa.

*Diego de la Torre Muñoz
Maestro de Obras Municipales. Planos
San Marcos, 48*

Tiene Diego un oficial,
siempre rezumando gozo,
y si no lo toma a mal,
y por ser amigo tal,
sentiremos muera mozo.

*Cesáreo Gómez de la Torre e Hijos
Barbería higiénica. Sillones Americanos.
Amena tertulia con el cliente. Confort
Jose Antonio, 9*

Aquí tenemos de nuevo
al buen Fígaro Cesáreo,
caladas las antiparras
que te está silbando un Mambo.
Ya le tiembla la navaja
cuando emprende un rasurado,
y me dice un caro amigo
en secreto y con recato,
que tiene algunas chocheces
de viejo medio «atontao»,
aunque en verdad, lo que tiene,
es que está en la edad del pavo.

*Hijos de Manuel Amézcuca Fernández
Cafetería. Bar. Aperitivos selectos
Pizquitos gaditanos
Jose Antonio, 11*

Este Blás, vale un Imperio
sin que desdiga su hermano,
si simpático es el uno,
es el otro tan simpático.
Y cuando vas a la Liga
y te cueles en los chatos,
te ponen la Espuela gratis,
y luego te dicen: ¡¡ LARGO!!

*Hermanos Sánchez Medina
Encaladores
Calvo Sotelo, 6*

Son tan expertos los Sixtos
en el arte de encalar,
que no solamente valen,
sino que no tienen par.

Ramón Contreras Molina
Máquina de punto
Presidente de las Clases Pasivas de la
Cinegética.
Santo, 10

Aunque viejo, alguna vez
se vé con cuco a cuestras,
si bien, muchas veces, dice,
sólo afición le queda.

Bar «Los Gorriones»
Los mejores vinos y cervezas.
Tapas a elegir. Agrado. Simpatía
Jose Antonio, 64

El Juan en el mostrador
atiende con simpatía,
sin voces ni algarabía
a todo buen bebedor.
Y José con su garrota
siempre a mano y preparada,
sofoca toda algarada,
hasta ponerla en derrota.

Juan Catena Viedma
Ultramarinos. Vinos. Pan. Chacinas
Campanas, 2

Y por entender de todo,
a más trabajador,
también entiende de cuco,
y no es muy mal cazador.

Pablo Fernández Rodríguez
Coloniales. Vinos. Pan de Bartolomé.
Embutidos.

Chacinas. Caramelos marca «Céré»
Calvo Sotelo, 18

Buen agrado, simpatía,
y todo se lo merece,
por eso, día tras día,
la parroquia crece y crece.
Y ya, tan cansado al fin,
de tan constante ajeteo,
con Bartolomé y Joaquín,
se dispone al «ligoteo».

Estudios Fotográficos Ortiz
Bodas. Bautizos. Primeras Comuniones.
Grupos Familiares.
Colaborador de Revistas Ilustradas. Todos
los adelantos.
Día y noche.
Prior Navarrete Crespo, 2

Y Jerónimo en su moto
calle arriba, calle abajo,
siempre camina de prisa,
en busca de su trabajo.
Pero corre tanto a veces
por esos pueblos de Dios,
que la caída de marras,
por poco lo parte en dos.

Francisco Muñoz Cárdenas
Torraos. Cacahuet. Pipas. Caramelos

Hay que verlo por las tardes
vendiendo sus golosinas,
y con gracia que le sobra,
pregona a voces: ¡Hay Pipas!

LOS BOLOS SERRANOS: DEPORTE AUTOCTONO DE LA COMARCA DE LA SIERRA DE SEGURA

Santiago GONZALEZ SANTORO

Cronista Oficial de Orcera

Notas generales de la Comarca de la Sierra de Segura

La Comarca de la Sierra de Segura, lugar donde se desarrolla este deporte autóctono, es una zona montañosa y está situada en la parte oriental de la provincia de Jaén, entre las cabeceras de los ríos Segura y Guadalquivir.

Limita al norte con la provincia de Albacete, al sur con el río Borosa, al este con las provincias de Albacete y Granada, y al oeste con Ciudad Real y la zona del Condado. Entre las alturas más importantes tiene las siguientes: Empanadas, Banderillas, Almorchón y El Yelmo.

Los ríos principales son: El Segura, con sus afluentes Río Madera y Zumeta; El Guadalquivir, que recibe aguas del Borosa, Aguamulas y Guadalimar, el cual, a su vez, recibe la de los ríos Trujala y Guadalmena.

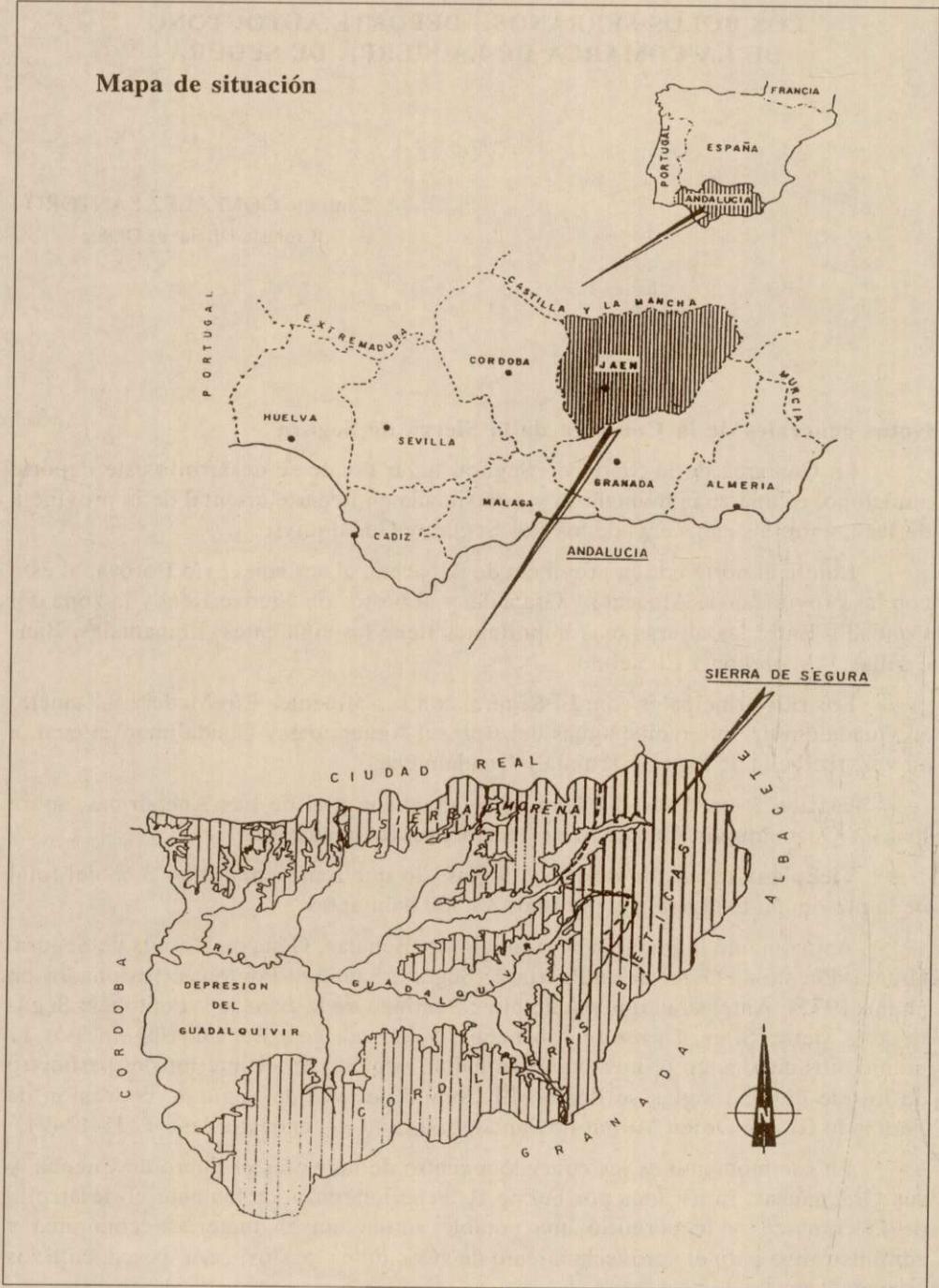
Existen 3 embalses: El Tranco, Guadalmena y el de Las Anchuricas, sobre los ríos Guadalquivir, Guadalmena y Segura respectivamente.

Tiene una extensión de 193.419 Has., lo que representa el 14'3 % del total de la provincia. Está poblada por unos 30.000 habitantes.

Actualmente la integran 12 municipios: Benatae, Génave, Hornos de Segura, Orcera, Puente de Génave, La Puerta de Segura, Santiago-Pontones (fusionados en el año 1975). Antes eran dos municipios: Santiago de la Espada y Pontones; Segura de la Sierra, Siles, Torres de Albánchez, Villarrodrigo y Beas de Segura. Los 11 municipios citados en primer lugar, se hallan situados en el interior del perímetro de lo que durante siglos se llamó «El Común del Val de Segura», concesión de Fernando III a la Orden Militar de Santiago, tras su Reconquista (año 1235-1242).

En ese momento se les concede a cuatro de las villas el Fuero de Cuenca, y sus Ordenanzas, ratificadas por Felipe II, beneficiaron notablemente el desarrollo de la comarca, y le permitió una notable autonomía en materias económica y administrativa para el aprovechamiento de sus montes, pastos, caza, pesca, cultivos comunes, etc.

Mapa de situación



Los Procuradores de estas villas se reunían en la sacristía del Monasterio de Santa María de la Peña (ubicado en el extrarradio de la villa de Orcera). Hoy en este lugar está ubicada la Plaza de Toros. De este monasterio podemos contemplar su fachada, de estilo renacentista, en el pórtico del templo parroquial de esta localidad de Orcera.

Posteriormente formaron el Partido de Segura, que luego pasó a ser de Orcera, hoy en la actualidad absorbido por el de Villacarrillo. En definitiva, la comarca de la Sierra de Segura es uno de los más bellos parajes de España.

Orígenes

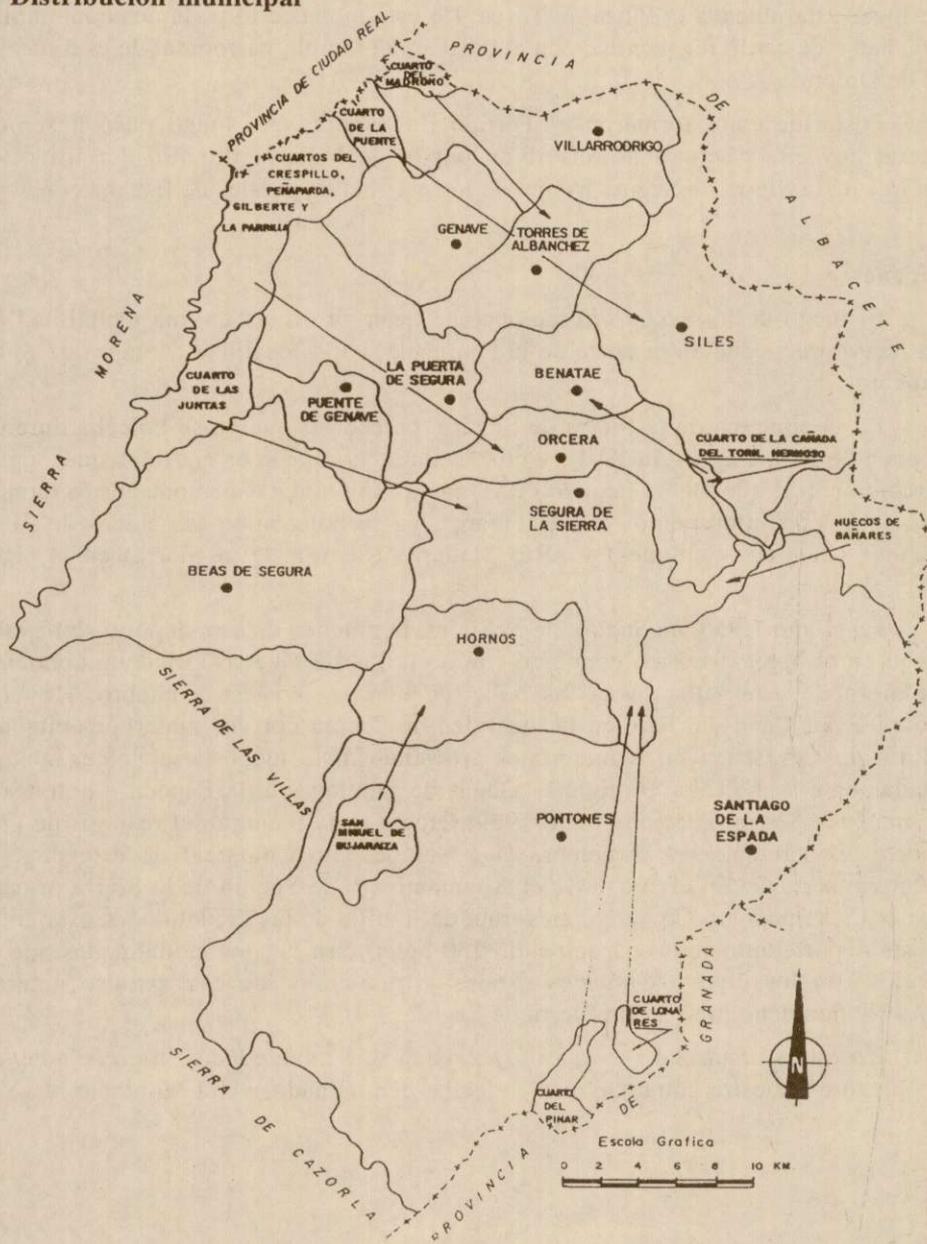
El juego de los bolos serranos parece tener su origen en una modalidad de este juego practicada en el norte de la Península, en la localidad cántabra de Soba Ampuero.

En la comarca de la Sierra de Segura, parece ser que ya se boleaba durante la época de Felipe II (Siglo XVI), y quizás antes. Lo que sí es cierto es que, según la tradición oral que me ha llegado de vivencias con algunas personas de la tercera edad de los distintos puntos de la comarca, ya se boleaba en las aldeas de «Los Anchos» (Santiago-Pontones) y «Río Madera» (Segura de la Sierra) en el siglo XIX.

En el año 1.950, en Segura de la Sierra, la práctica de este deporte se llevaba a cabo en el lugar histórico conocido como «la Puerta Nueva». Blas, un conocido carpintero de esta villa, hacía las bolas de madera de ácer y enebro. Hoy las elabora Fidel Cano del Río, en la localidad de Orcera con los materiales citados, además de carrasca y otros materiales artificiales. Este juego desaparece, aunque aisladamente se boleaba en algunas aldeas de Santiago de la Espada, Pontones y Segura de la Sierra. Pero en el año 1969, Orcera es la pionera del resurgir de este deporte. Concretamente, se celebra el I Campeonato Comarcal de este deporte autóctono serrano. En el año 1981 el Ayuntamiento de Segura de la Sierra organizaba el I Campeonato Comarcal en forma de liguilla de las modalidades existentes de este deporte autóctono, participando 250 boleros en las dos modalidades que se practican en los distintos núcleos rurales y municipios de este paraíso natural, como alguien denominó a esta Sierra de Segura.

Lo que sí está claro es que hoy existen dos modalidades diferenciadas de este juego en nuestra comarca, que yo les he denominado «Alta Montaña» y «Valle».

Distribución municipal



Material

La bola

Normalmente, la bola está elaborada con madera de enebro, ácer o carrasca, aunque en la actualidad se hace con fibra de plástico, que es mucho más resistente.

Dimensiones

El tamaño y el peso varían según la modalidad. Puede tener entre 17 y 20 cms. de diámetro. Tiene dos agujeros por los que el jugador introduce los dedos de la mano para cogerla. Uno es más ancho que otro, introduciendo el dedo pulgar por el pequeño, y los restantes por el mayor. Éstos suelen hacerse a medida de la mano del bolero. Su peso oscila entre los 2 a 3 Kg.

El bolo o mingo

Concretamente, las dimensiones de los que se usan en las boleras de la modalidad «Valle» son las siguientes: el 1º tiene 20 cms.; el 2º, 15 cms.; y el 3º, 15 cms. de longitud. El diámetro es de 7 cms., 6 cms. y 5 cms., respectivamente. El peso de los mismos es de 800 grs., 600 grs. y 500 grs., respectivamente.

El material con que se hacen es de carrasca, y van colocados sobre el tablón, aunque a veces el 1º va en una loseta. El mingo o bolo usado en la modalidad de alta montaña es de madera de carrasca o de fibra de plástico. Tiene forma ovoidal, parecido a un barril. El tamaño es de unos 15 cms. de longitud, 7 cms. de diámetro y un peso de 750 grs.

Instalaciones: «boleras»

La instalación donde se practica el juego se denomina «bolera».

La modalidad de «Valle» en todas las categorías tiene medidas reglamentarias. También las tiene la pista mixta del Centro de Día de la Tercera Edad de Orcera. Las de «Alta Montaña» no tienen una medida estándar. Se adaptan bien a la orografía o a la cantidad de terreno del que se dispone.

En una bolera se pueden apreciar las siguientes partes:

- Un pasillo: generalmente de tierra o cemento por donde el jugador se desplaza con la bola.
- La línea de mano o tiro: marca el final del pasillo. Límite para que el bolero lance la bola. No puede pisarla ni sobrepasarla hasta que la bola no haya salido de la línea de borre.

- La línea de borre: esta línea es la que pasa la bola o mingo. Desde ésta se lanza la bola para birlar en la modalidad Valle.
- El tablón de madera o plancha de hierro: colocado en el suelo perpendicular a la mano o la línea de tiro, donde van colocados los mingos, aunque como he dicho anteriormente, el 1^{er} mingo suele colocarse sobre una loseta, como es el caso de la bolera de Rfo Madera (Segura de la Sierra).
- Las líneas y marcas de distancia: líneas sucesivas paralelas y equidistantes marcadas a partir de la línea de borre, que indican distancia y puntuación alcanzadas por el mingo. Estas están marcadas en las boleras de «Alta Montaña» y «Mixta».

Características generales de los bolos serranos

Hoy existen dos modalidades muy claras de este juego: «Valle» y «Alta Montaña».

En las dos modalidades se juega en una bolera de tierra batida, donde va colocado un tablón de madera o loseta para situar los mingos, mingo o bolo.

El material que se usa en el bolo son bolos de madera de cepa de enebro, ácer o carrasca. Los mingos, de madera de carrasca, que se fabrican los mismos boleros.

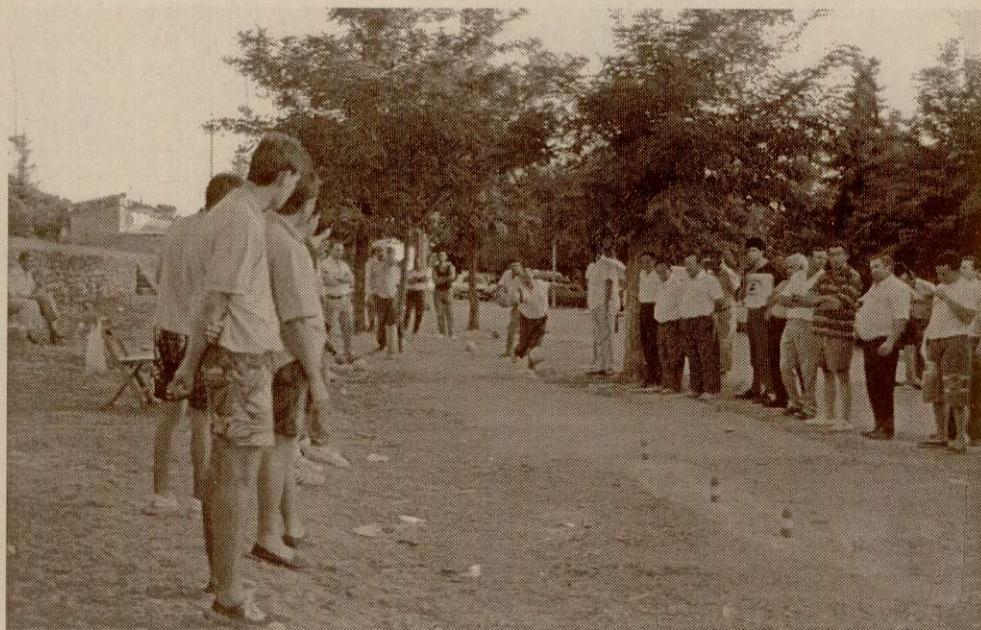
Es un juego donde intervienen por igual la fuerza, la habilidad y la puntería del bolero.

En cuanto a las diferencias más importantes entre las dos modalidades citadas, podemos destacar:

- A) En la montaña se juega con un solo mingo o bolo , y en la modalidad del «Valle» con tres.
- B) El valor de los mingos es distinto, e incluso es diferente el largo y el diámetro de los mismos.
- C) En la modalidad del «Valle» se birla, en la otra no (birlar es tirar la bola desde la línea de borre a los mingos).
- D) La línea de tirada o mano en las boleras de «Alta Montaña» suele estar más cerca del mingo.
- E) En la modalidad de «Alta Montaña», a partir de la línea de borre existen otras rayas marcadas en la pista, que van en aumento de distancia y valor para el mingo, que suele valer hasta un máximo de más de 100 puntos. Estas van aumentando de 10 en 10 puntos. Cada una de estas señales están separadas por una distancia que oscila de 3 a 4 metros.
- F) En la modalidad del «Valle», los boleros tratan de derribar el mayor número

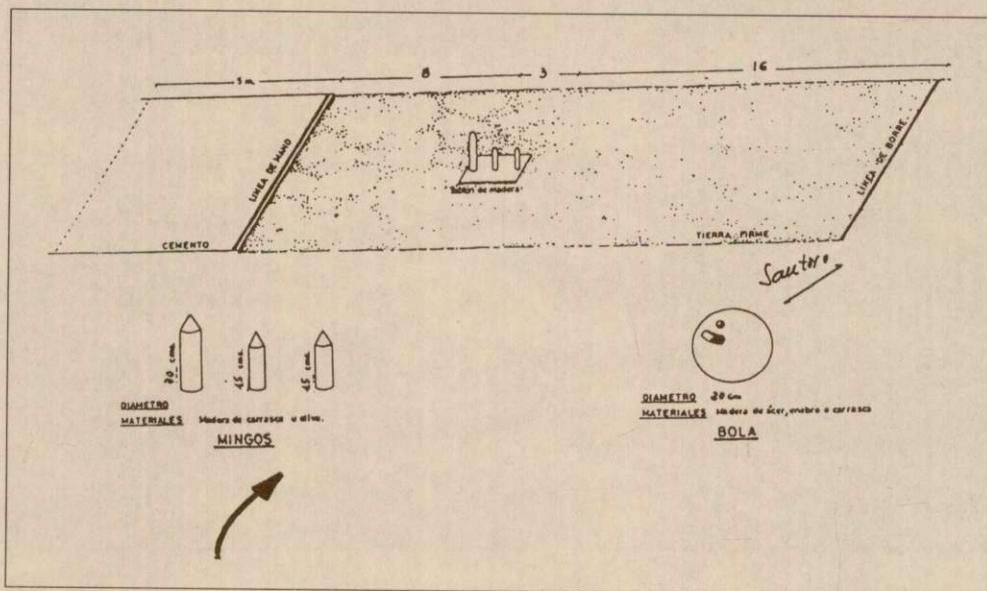


Bolero lanzando bola

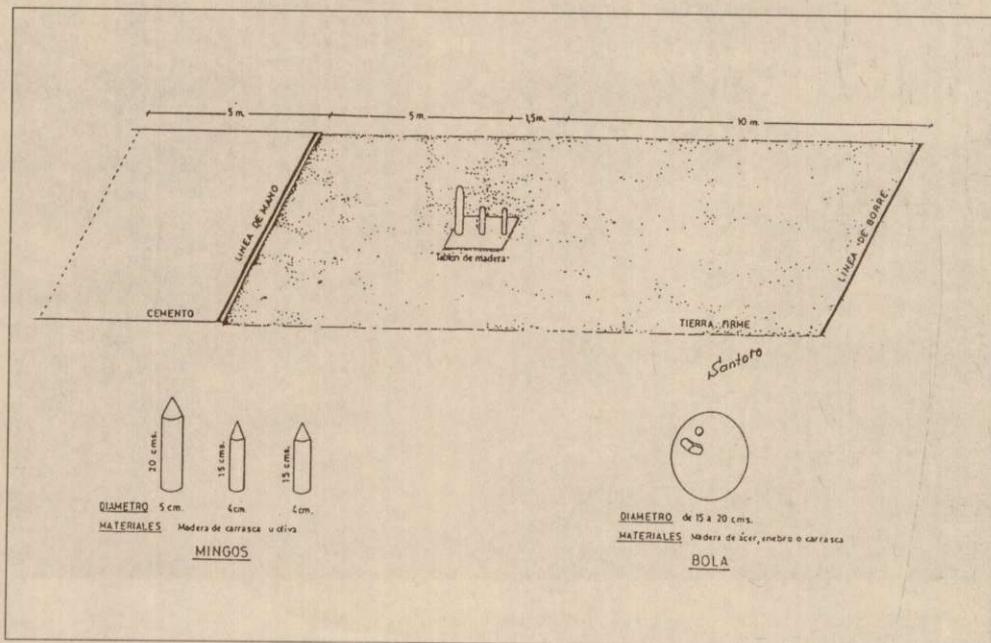


Pista de bolos

Pista de bolos serranos (adultos)



Pista infantil y 3ª edad de bolos serranos



de mingos, cuyos valores son: 4, 2 y 1 puntos respectivamente, según sea el 1º, 2º ó 3º mingo. Los mingos están colocados en un tablón y están situados uno de otro 1 metro aproximadamente. La bola tiene que pasar una raya llamada «de borre», y así podrá «birlar», es decir, tirar en dirección a la línea de mano. El valor de la jugada máxima que puede hacer un bolero en una tirada es de 19 puntos, pues al 1º mingo, al salir de la línea de borre, se le da un valor de 10 puntos.

ANEXOS

Reglamento de «Alta Montaña», practicado en Río Madera (Segura de la Sierra)

Normalmente, se juega por equipos en competiciones no oficiales e individualmente en las fiestas que celebra esta aldea el último domingo de agosto en honor a San Francisco Javier y Nuestra Señora de Fátima.

La competición por equipos se desarrolla según las tiradas concertadas por los jugadores o por los puntos finales a conseguir. La individual se desarrolla de 3 a 5 tiradas por jugador, según los participantes. Las tiradas individuales se hacen en grupos de 5, volviendo las bolas desde la línea de borre los boleros que tiran a continuación de estos jugadores, resultando campeón o campeones los que hayan conseguido mayor número de puntos totales a lo largo del desarrollo de la competición. Normalmente se clasifican los 3 primeros. Existe un premio al jugador que consiga la máxima puntuación en una tirada.

Se juega con un solo mingo o bolo, cuyo valor es de 5 puntos, siempre que la bola pase la línea de borre y ésta derribe al mingo.

La pista es de tierra batida y está situada al lado de la ermita. En la pista hay marcadas varias líneas con una puntuación que progresa de 10 en 10. No obstante, la pista no suele rebasar el valor de 100 puntos, aunque se marcan unas líneas en el exterior que señalan la puntuación cuando sale la bola hacia la carretera, llegando hasta una puntuación de 180 puntos cuando el mingo llega al álamo negro.

Por equipos se juega:

a) Bolos «corríos»: El partido se juega a dos puntas. Gana el equipo que las consiga.

b) «A los 100 puntos»: Gana el equipo que a igual número de tiradas llegue a la puntuación establecida, que puede ser a más o menos de 100 puntos.

Con estas mismas modalidades se juega en La Toba, Los Anchos (donde también se juega la modalidad «Valle») y Venta Rampia.

Existen una línea de mano o tirada y otra de borre marcadas en la pista.

No se contabilizan el valor de los puntos en los siguientes casos:

- a) Cuando el jugador pisa la línea de mano o tirada.
- b) Cuando el bolero se va detrás de la bola sin ésta haber terminado su recorrido.
- c) Cuando la bola no pasa la línea de borre.
- d) Cuando al tirar el bolero no derribe el bolo o mingo.

El valor de los puntos de la jugada será el de la última posición que ocupe el mingo.

Al final del campeonato, en caso de igualdad a puntos, bien individualmente o en la mejor tirada, se desempata a una sola tirada.

Durante el desarrollo del campeonato existe un jurado compuesto por un juez de línea de mano o tirada, otro de línea de borre (que canta los puntos) y otro juez anotador de mesa.

Cualquier duda surgida a lo largo de la competición será resuelta por este trío arbitral. Eso sí, las reclamaciones deben hacerse en el momento de la tirada.

Con algunas variantes en cuanto a pista, pues ya dije anteriormente que no existe en esta modalidad pista estándar, y en cuanto a sistema de juego, pues gana el equipo que llega antes a 8 ó 10 rayas, según lo estipulado en el partido, se encuentra la modalidad practicada en Coto Ríos y otros núcleos rurales de la comarca de la Sierra de Segura. Cada raya se forma cuando un equipo, tras tirar sus componentes, normalmente 4 ó 5 miembros por equipo, hace más bolos que el equipo contrario.

Reglamento de bolos serranos, modalidad «Valle»

Podemos decir que con este reglamento se juega en casi la totalidad de la comarca de la Sierra de Segura, ya que se le considera el oficial en todos los campeonatos y en todas las categorías, y puesto oficialmente como Reglamento en las Encuentros Provinciales de la Tercera Edad.

Normalmente se juega por parejas, que tirarán mediante un sorteo previo. La inscripción está abierta solamente hasta la 1ª tirada, no inscribiéndose a ningún jugador cuando haya dado comienzo la 2ª tirada clasificatoria.

Toda pareja quedará descalificada siempre que no esté a la hora de su turno, pudiendo tirar, si el jurado lo considera conveniente, al final de la 1ª tirada clasificatoria. En caso de estar algún miembro de la pareja presente, éste sí podrá tirar sólo su bola, y continuar solo el campeonato.

Durante el desarrollo de la competición no se pueden cambiar de compañero o tirar el mismo jugador las dos bolas.

La competición se desarrolla a 2 tiradas, clasificándose la mitad de las parejas que participan en dicho campeonato. Cuando éstas sean impares se clasifican la mitad más una.

La final se realizará a una sola tirada, clasificándose tantas parejas como premios haya.

Existe un premio individual para el jugador que más puntos haya obtenido en el desarrollo de la competición.

Se juega con 3 mingos, cuyos valores son los siguientes:

Tirando desde la mano, es decir, desde la línea de mano, el 1^{er} mingo tiene un valor de 4 puntos; el 2^o, 2 puntos y el 3^o, 1 punto.

Tirando desde la mano de borre todos los mingos valen 2 puntos.

El 1^{er} mingo valdrá 10 puntos siempre que salga de la línea de borre.

Cuando el mingo pase la línea de borre y no salga la bola, se hará lo siguiente: el jugador tirará con el mingo a la bola situada en el lugar del mingo, si le diese se contabilizan todos los puntos de la jugada, y si no, se contabilizarán 5 puntos más el valor de los mingos que haya derribado al tirar desde la línea de mano y de borre.

Para tirar desde la línea de borre, es necesario que la bola pase por dicha línea, aunque su compañero que tira en segundo lugar puede solicitar que deje la bola en el sitio que se queda por si al tirar él la saca, y así se contabilizan los puntos si ha derribado mingos, y si no, si sale la bola, puede birlar.

DOCUMENTOS

FLOR DE ROMANCES A LOS SANTOS APOCRIFOS DE LA SIERRA SUR

El curanderismo es un fenómeno muy arraigado en toda la provincia de Jaén, pero se da de forma especial en la comarca de la Sierra Sur, un apartado y desconocido territorio que se sitúa en el sureste de la provincia, limitando con las de Granada y Córdoba. Desde mediados del siglo XIX los curanderos se revistieron del componente devocional hasta el punto de ser venerados por sus seguidores como si fueran santos canonizados por la Iglesia. Uno de los medios de difusión de la fama de estos curanderos, que en algunos sobrepasaron con creces los límites de la propia comarca, fue la impresión de sus más conocidas hazañas en pliegos poéticos que luego eran vendidos a bajo precio entre los numerosos devotos, lo cual ha dado lugar a un género de pliegos salutíferos que tienen además la propiedad de aliviar algunos males cuando son aplicados en forma de dobleces a la zona dolorida.

A continuación se presentan una selección de pliegos dedicados a los «santos» más conocidos, incluso alguno de ellos continúa ejerciendo en la actualidad. Esta variedad de literatura de cordel tiene aún vigencia, por lo que no es raro que en las fiestas y romerías de la comarca se puedan adquirir en puestos ambulantes de recordatorios. En la mayoría de los casos las composiciones poéticas se suelen encabezar con una fotografía del curandero, la única diferencia que distingue a los de nueva facturación es que en la actualidad se realizan a base de composiciones mecanografiadas que luego se reproducen en fotocopia. En esta selección las transcripciones se realizan respetando la impresión original, incluso las faltas ortográficas, y subsanando tan sólo algunos errores tipográficos que harían incomprendible el texto.

Relación

En la que se declara la vida y muerte del virtuoso y sabio Luis Aceituno

Primera parte

Amorosísimo Rey
De la tierra y de los cielos
Dadnos buena *explicación*

Para notar en los pueblos
La vida del sabio Aceituno.
Se enteren los caballeros,
También aprendan los niños
La vida de aquel cordero.

Su madre era labradora
 Y su padre coricero
 En la Sierra Valdepeñas
 Entre Frailes y Noalejo,
 Era una familia honrada
 Que tenía poco dinero
 Tuvieron aquel chiquito
 Que se lo dio el Rey Supremo.
 Apenas tuvo tres años
 Se sentaba como un viejo
 Con el Rosario en la mano
 Pasando los Padres Nuestros.
 Lo miraban con cariño
 Y le guardaban respeto
 De ver que tan chico el niño
 Con tanto conocimiento.
 Luego que tuvo seis años
 Allí fueron los talentos
 Y dijo a su padre un día
 Despachara al ganadero
 Que él guardaría las cabritas
 Para ahorrarse los dineros.
 El Padre quedó parado
 Al ver del niño el recuerdo
 Pero el padre no quería
 Por ser el niño pequeño.
 A otro día de mañana
 Se levantó muy ligero
 Y echó las cabritas fuera
 Y también cuatro becerros
 Y las pilló por delante
 Por medio de aquellos cerros
 Apenas llegó al cercado
 Se sentó el niño en el suelo,
 Quedó el ganado tranquilo
 Todos con ansia comiendo
 Se echó el chiquillo a jugar
 Su padre lo estaba viendo
 Porque había ido detrás
 Por ver bien su paradero.
 Viendo el ganado tranquilo

Y su niño tan contento
 Se volvió el padre al cortijo
 De esta manera diciendo:
 Si el chiquito sigue así
 Guarda mejor que el cabrero
 El padre llegó al cortijo
 La madre salió diciendo:
 El chiquito se ha marchado
 Sin merienda y sin almuerzo.
 El padre le contestó
 No tengas tu sentimiento
 Lo he dejado entretenido
 Jugando sin compañero
 Y cuando venga a la noche
 Le espera su gran puchero.
 Como era el primer día
 Que el niño había sido cabrero
 Todo el día estuvo la madre
 Asomándose a los cerros.
 Apuntaran las estrellas
 Y sonaron los cencerros
 Salieron a recibirlo
 y le dieron mil abrazos.
 La madre le ha preguntado
 Estrechándole en un pecho.
 Niño *porqué* vienes tarde
 Es que a tí no te da miedo
 Y el niño le contestó
 Tengo yo otro compañero
 Que viene vestido de blanco
 Y me ha traído el almuerzo
 Ha estado conmigo guardando
 Las cabras y los becerros.
 Para venir me dio un abrazo
 Y me subió por un cerro
 Dice que me ayudará
 Mientras yo sea pequeño.
 Cuando el niño le contó
 Lo que encerraba el misterio
 Los dos cruzaron las manos
 Y echaron la vista al cielo.

Padre mío de mi alma
 Nos dais más que merecemos.
 El que le ayuda a mi niño
 Es Jesús de Nazareno
 El niño siguió guardando
 Las cabras y los becerros
 Y adonde quiera que estaba
 La hierba iba creciendo.
 Apenas tuvo diez años
 Se le perdió el compañero.
 El niño quedó con gracia
 Que se la dio Dios del cielo
 Y él mismo no lo sabía
 Que luego lo descubrieron
 Cuando había un animal malo,
 Bien vaca, choto, o muleto
 Si él les pasaba la mano
 Al instante estaban buenos.
 El curaba las heridas
 El curaba los enfermos
 Y las picadas de bichos
 Aunque tuvieran veneno
 Médicos y boticarios
 Reclamaban descontentos
 Que con las curas que hacía
 Les tenía cerrado el comercio.
 Y trataron de encausarlo,
 Pero eso no pudieron
 Porque no llamaba a nadie
 Ni cobraba los dineros.
 Acudían de toda España
 Y también del Extranjero
 Ninguno contaba mal
 Porque el sabio era bueno.
 Ya he referido la vida
 De ese divino cordero
 Ahora contaré la muerte
 Que tiene más privilegio.

Segunda parte

El veinte y cuatro Diciembre
 La Noche del Nacimiento
 Estaba el sabio en su oratorio
 Tuvo un aviso del cielo
 tenía que entregar el alma
 La víspera de año nuevo
 Porque era día del Niño
 Lo convidaba el Padre Eterno.
 La noticia fue pesada
 Y el sabio quedó sereno
 Porque dejaba otro sabio
 En el pueblo de Noalejo
 A nadie le dijo nada
 Y él se lo tuvo en su pecho
 Escribiendo sus secretos
 Ya que quedaban dos días
 Para su fallecimiento
 Llamó a su hijo y le dijo
 Entrégate en mis secretos
 Que si los sabes guardar
 No te falta el alimento
 Que yo me voy de viaje
 Me marchó por mucho tiempo
 Porque el amo que lo manda
 Tenemos que obedecerlo.
 El hijo se echó a llorar
 Y quedó un poco suspenso
 Porque no pensó que el Padre
 Le venía el trance tan serio.
 A otro día de mañana
 Cuando todos se repartieron
 Se metió en el oratorio
 Y confesó por Mandamientos
 Allí estuvo todo el día
 Y cuando iban a verlo
 A todos echaba fuera
 Y él se quedaba por dentro
 A las doce de la noche
 Se tendió el sabio en el suelo

Y una estrella se corrió
 Arrastrando grande trueno
 Al resplandor que dejó
 El sabio se quedó muerto
 El oratorio se abrió
 Se lamentaban los perros
 Cuando entraron doce hombres
 Todos vestidos de negro
 Con la túnica y la caja
 Tan grandes caballeros
 Entre todos *le* amortajaron
 Y en la caja lo metieron
 Y al hijo y a la viuda
 Le dieron café y refrescos
 Y vertieron unas aguas
 En las paredes y el suelo
 Que decían que era la gloria
 A todo el que pilló allí dentro
 El trueno que dio la estrella
 Fue anuncio de cortijeros
 La sierra se conmovió
 Y toditos acudieron.
 Ya estaba el sabio arreglado
 Para marchar al entierro
 Cuando cogieron la caja
 De los doce caballeros
 Y los ocho iban detrás
 Con los hachones ardiendo
 Una mula por delante
 Dicen todos que la vieron
 Y una señora montada
 Toda vestida de negro.
 Por los rastros de la mula
 Dirigieron el entierro
 Porque todos lo decían
 Que era el camino derecho
 O el sabio pesaba poco
 O la fuerza la tenían ellos
 No los podían alcanzar
 Ningún pobre cortijero
 No le estorbaban la nieve,
 Ni tampoco el hielo negro
 Ni barrancos, ni las cuestas,

para subir a los cerros
 Nadie los pudo seguir
 A los doce caballeros
 Llegaron a Valdepeñas
 Y en su casa lo metieron
 Y sin tomar sociedad
 A la calle se salieron
 Todo el mundo le chocaba
 El traje de los caballeros
 Llegaron casa del Prior
 Y le dieron el dinero
 Y doblaron las campanas
 Por lo mas alto de precio
 Ellos pagaron la cera
 Y pagaron el entierro
 También pagaron la tumba
 Para llevarlo al Cementerio.
 Cuando a parroquia fue
 Con todo el acompañamiento
 Ya no vieron ninguno
 De los doce caballeros
 Nadie sabe *quien* serían
 Porque no los conocieron
 Cuando dieron sepultura
 Se fueron todos los Serreños
 Al cortijo de la viuda
 Y acompañarlo en el duelo.
 Al anochecer llegaron
 y así que el pésame dieron
 Abrieron el oratorio
 Para encender los candeleros
 Delante del Crucifijo
 De nuestro Dios verdadero
 Se encontraron una fila
 De doce pájaros negros
 Que sería la semejanza
 De los doce caballeros.
 Al entrar el personal
 Todos levantaron vuelo
 Y dejaron un papel
 De esta manera diciendo:
 No dudéis de lo que digo,
 Somos de Dios mensajeros

Y con nosotros va el sabio
 Que nos manda el Padre Eterno
 Y curamos las heridas
 Y curamos los enfermos.
 Corremos toda la España

Y también el extranjero
 El que tenga algo malo
 Lleve la estampa en el pecho
 Y nosotros por el aire
 Le mandamos el remedio.

Fin

(Murió en 1911 y se enterró en 1912)

**Grandiosos Milagros
 realizados por el Santo Custodio
 de la villa de Noalejo y su especial prodigio para curar
 a todos los enfermos que lo visitan**

Primera parte

Una perra gorda vale
 el papel que vende el cojo
 porque es del Santo Custodio
 de la Joya de Noalejo
 y le echó la bendición
 para todo el que quiera leerlo,
 que lo lea con devoción
 y se llevará el misterio.

Amorosísimo Rey
 de la tierra y de los Cielos
 como no queréis bajar
 al mundo, que es el infierno,
 mandasteis un delegado
 por orden del Padre Eterno
 a la provincia de Jaén,
 término de Noalejo,
 donde le llaman la Joya,
 que acuden los forasteros
 él cura a los enfermos,
 porque está el Santo Custodio,
 que murió el santo Aceituno
 y ha quedado en su relevo,
 por eso voy a contarles
 el milagro tan tremendo

que le ha ocurrido a este sabio
 con la justicia del Cielo.

Una madrugada temprano
 se quitó el santo el sombrero
 para rezar sus devociones
 arrodillado en el suelo
 y terminó de rezar
 y estaba el Santo ofreciendo
 se le iluminó la casa
 con todos los astros del Cielo.

Pegó un trueno el tejado
 y las puertas se le abrieron
 tres perros en compañía
 enfrente se le pusieron,
 dos tenían el pelo blanco
 y el del medio el pelo negro
 con una carta en la boca
 que aquél sería el correo.

Los dos blancos lo miraban
 y entonces el perro negro
 pegó un salto a la cocina
 y en la mesa del brasero
 allí dejó la carta
 que estaba el santo leyendo.

El perro se retiró
 haciendo el acatamiento,
 que lo estaban esperando
 los otros dos compañeros.
 Se quitaron los retratos
 que figuraban de perros,
 se volvieron tres estrellas
 las más hermosas del Cielo.
 Más pronto que un aeroplano
 se levantaron del suelo
 y se fueron por los campos
 echando chispas de fuego.

(Fin de la primera parte).

Segunda parte

Fue mucha la admiración
 para los pobres ganaderos
 que se fueron a la Joya
 y dejaron los carneros.

El santo quedó pasmado
 al ver tan grande misterio
 que habían salido tres estrellas
 habiendo entrado tres perros.

Temblando cogió la carta
 y cuando le vio el sello
 dijo el santo:
 - Para la pluma de esta letra
 no hay en el mundo tintero.

Pues la carta la besó
 y se la metió en el pecho
 y se fue a hacer oración
 a nuestro Dios Sacramento.

Apenas rayó la Aurora
 los pájaros acudieron,
 unos cantaban *a fuera*

y otros cantaban a dentro,
 y algunos que se atrevían
 cantaban en su sombrero.

Ocho pueblos alrededor
 el anuncio lo tuvieron
 del milagro de la Joya
 y de la carta de los perros.

Valdepeñas y el Castillo
 y Frailes y Noalejo,
 Campillo de Arenas y Cambil
 y el Carchel y el Carchelejo,
 abandonaron sus casas
 para llevar a los enfermos.

Los caminos iban tapados
 de pobres y caballeros
 y llegaron a la Joya
 más de dos mil se reunieron.

Paraban en las afueras
 porque no cogían adentro,
 y salió el santo Custodio
 y en brazos me lo cogieron
 y no lo querían soltar
 porque no pisara el suelo.

Les echó la bendición
 pa los malos y pa los buenos,
 fue tan buena medicina
 que los pobres recibieron
 que los baldados y cojos
 todos andando se fueron
 y decían con alegría
 viva el médico del Cielo,
 que el Santo Custodio cura
 sin botica y sin dinero.

Es nombrado por el mar,
 también por el extranjero
 con un papel de fumar
 que le dé el santo al enfermo

y se lo tome con agua
al instante queda bueno.

De niño lo vio un ángel
estando de ganadero
y regando la hortaliza
otras visitas le hicieron
y cuando murió Aceituno
vino la carta y los perros.

El que diga que no hay Dios
irá derecho al infierno,

tenemos un delegado
por la justicia del Cielo.

Conservar este papel
que tiene mucho misterio.

El que lleve este papel
en un sayo de su cuerpo
estará libre del fuego,
ni tendrá ningún dolor
tampoco malos tropiezos.

Fin

(Esta es para referir el milagro que ha obrado el Santo Angel Custodio con una joven de *diez y ocho* años, natural de Cañete de las Torres y además otro milagro con un joven del Castillo y otro de Alcalá el que estaba con una pierna impedida y *deseguida* se fue completamente sano; el de Alcalá con una pierna muy mala y salió andando *de seguida* bueno y sano, y un hombre que estaba completamente baldado y *deseguida* salió bueno y sano).

Versos dedicados al Santo Manuel

Reposa Santo Manuel
que la gloria ya está abierta
te espera el Santo Custodio
con Jesucristo en la puerta.

Los ángeles de la Gloria
en la puerta del Sagrario
con la corte celestial
juntos te están esperando.

La estrella de la mañana
vaya alumbrando el sendero
y no se aparte de ti
hasta que llegues al cielo.

Las flores las vi llorar
al recibirte la tierra
y jurando ante Dios
no apartarse de tu vera.

Cuando te despierte Dios
el cielo se vea dichoso
porque se lleva la esencia
del Santo que había en los Chupos.

Los pajaritos en banda
llorando al amanecer
pidiendo a Dios que abra el Cielo
que sube el Santo Manuel.

Las lágrimas que derrama
un pueblo que por ti llora
sean para regar el jardín
de la puerta de la gloria.

Las lágrimas se conviertan
todas en perlas de oro
y te sirvan de cadena
para subir con custodios.

Las flores de nuestros campos
con el sol de Andalucía
irán a besar la tumba
que no recuerda este día.

Que Dios haga de tu tumba
un inmenso paraíso
y tengas siempre a tu vera
en compañía de Jesucristo.

Esta llaga que nos dejas
tan difícil de curar
dile a Dios que mande un hombre
que nos la pueda quitar.

Con un beso, un adiós,
te despide esta comarca
nunca pudiendo olvidar
que tu misión fue una santa.

Tu entierro califiqué
de un jardín en primavera
que las flores que acudieron
todas llorando a tu vera.

Antonio Núñez

A la Santa Remedios

Me acuerdo de Montefrío
con mucho agrado y placer
por que la Santa Remedios
allí la fui a conocer.

Santa Remedios Bendita
nadie te puede olvidar
que la gente te visita
que amparo les puedes dar.

Los claveles y jazmines
todas flores con pasión
las recojo en los jardines
con muchísima ilusión.

Para venir a las tumbas
y por expresarte mi dolor;
siempre recuerdo que estabas
recibiendo y amparando con amor.

Lo es perfecta tu pureza
gloriosa Santa Remedios
lo diremos con franqueza
porque a todos diste alivios.

Tu tienes Gracia del Cielo
San José, a mí, me nombraste
dándome así un gran consuelo
por que en na, te equivocaste.

Santa Remedios muy bella
estoy siempre agradecido
que con tu palabra aquella,
a este mundo has convencido.

Santa Remedios Bendita
todo el mundo han de creer
el Santo Custodio te facilita
mucha Gracia a poseer.

Tu eco en el mundo suena bien
por que *tú* siempre amparabas
a tus creyentes también
por que mucho los amabas.

Te estimamos con mucho anhelo
por que así lo merecías
y al personal dabas consuelo
quitándole el mal que podías.

También me encontré un anciano
y para venir el camino me ofrecía
y yo lo acepte, como *aun* hermano
y con ellos muy cortito *me se hacía*.

Por tus manos tan hermosas y divinas
que curaron siempre a alguien,
con ayuda y curaciones continas,
así todo el mundo, te, estima bien.

En mis versos yo te adoro
con cariño y gran placer
por que siempre reconozco
Santa Remedios tu proceder.

Con Santa Teresa de Jesús
Santa Remedios yo te comparo
por que tu siempre a Jesús
lo has tendido como amparo.

Como una estrella divina
que al mundo da resplandores
así es tu Gracia Divina
dándote de sus amores.

Del Castillo Locubín Dolorcica
del Cristo fue la mayor imitadora
de la Juan fue Josefica
que por su Gracia toda persona adora.
La grandeza en Dios está
toda se encierra en misterio
que tenemos una gran Santa
Patrona de Montefrío.

Dios te conceda la Gloria
que la tienes merecida
con Jesucristo y María
sea tu alma en paz acogida.

(Remedios descansó el 26 Nov. 1983)

Sigue viva la memoria del Santo José

Pidiose el mal que venga
por no creer la verdad,
lo que Dios nunca se niega
me dijo a mí un sacristán.

Vivamos a Dios amando
sin causal mal proceder,
que todito en este mundo
lo tenemos que perder.

Qué bonito es el rosal
cuando las rosas en flor

pero después se marchitan
y ya pierden su color.

Con ese mayo florido
que tiene la España entera
todo es precioso y querido
creado por la primavera.

Que todos siempre amemos
a Jesús, José y María,
y todos demostremos alegría
alabándole todos en este día.

Y este mundo sus engaña
con símbolos de reunión,
los que no curan a nadie
no te hacen ningún favor.

La criatura que va mucho
a casa de un curandero,
si la cura no le ha hecho
pierde el tiempo y el dinero.

Lo adoramos con su Gracia
y a este santo le pedimos,
con muchísima eficacia
que nos guarde que lo amamos.

Con la música y el cante
gran fiesta en la romería,
bailando alegre la gente
con su fe puesta en María.

La gracia de Dios es Santa
José dichoso que la tiene
no se dude que Dios cuenta
lo que en el futuro viene.

Custodio él lo comprendió
dijo tenía gracia José nuevo,
a la muerte de Manuel y Custodio
José quedaba en su relevo.

Y José el veinticinco de Mayo
el día de la ascensión,
Dios poderoso y Bendito
dio su Gracia y Bendición.

Le llamaron José EL SANTO
porque Dios le dio ese don,
porque cura ya lo han visto,
sólo con su bendición.

Soy José Sánchez González,
represento un ser divino,
por mí se quitan los males
Dios su Gracia mi destino.
José Sánchez y su existencia
cuanto a Dios agradecerle,
vestido alimento y gracia
siempre oración ofrecerle.

Para que tengan memoria
todos en su fe sean hijos,
que el Señor ganó su gloria
y el bienestar de sus hijos.

La madre de Jesucristo
mucho lo siga estimando,
rogándole a Jesucristo
que le siga dando mando.

A este profeta tan Santo
recomiendo a Dios Sagrado,
con fe y cariño lo siento
que todo el mundo sea amado.

(Calle Ancha N° 10 Alcalá la Real.
Jaén. Del Santo José Sánchez).

TAPADAS, DANZAS DE DIABLILLOS Y CARTAS CIEGAS EN EL JAEN ILUSTRADO

En este año la ciudad de Jaén conmemora la figura del que fuera uno de sus más señeros ilustrados, el deán José Martínez de Mazas, con motivo de cumplirse el segundo centenario de la edición de su *Retrato al natural de la ciudad de Jaén y su término*, quizás el primer estudio sociológico de la capital del Santo Reino realizado de forma rigurosa. Demófilo se suma a este homenaje a la ilustración jiennense presentando unos documentos de cierta rareza que ponen de manifiesto el posicionamiento encontrado de los neoclásicos respecto al problema de la cultura popular, una cuestión bien conocida por las posturas radicales de ilustrados como Feijoo o Jovellanos, que ahora se completa con los testimonios directos de personajes mucho menos conocidos, personas de a pie que sufrieron en sus propias carnes las agresiones de unas manifestaciones populares exacerbadas por la propia presión que terminó por extinguirlas.

Los testimonios que a continuación se transcriben forman parte de un documento mucho más amplio, el *Informe canónico-legal* elaborado en 1752 por el licenciado Antonio de Miranda, Provisor y Vicario General del Obispado de Jaén, con motivo de un pleito que sostenía con el alcalde mayor de la ciudad de Ubeda por cierto edicto promulgado el año anterior prohibiendo una serie de costumbres consideradas deshonestas y alteradoras del orden público. Algunas de ellas, las que se refieren en estas informaciones, eran de corte muy antiguo y asociadas a ciertos rituales festivos, como la costumbre que algunas mujeres tenían de taparse de medio ojo para animar con sus provocaciones las ceremonias nupciales, los pasos de San Blas y San Sebastián, el Corpus, las ferias o las fiestas conventuales. Las danzas de diablillos, asociadas secularmente a las procesiones del Corpus, también fueron objeto de la caza de desaliñados, así como la inveterada costumbre de inundar los despachos oficiales con pasquines y notas anónimas denigrativas, que las sufridas autoridades llamaban cartas ciegas.

La mayor parte del mencionado informe es un apretado discurso teológico-moral que pretende justificar la conveniencia de imponer penas temporales a quienes osaran regocijarse con tales demostraciones. De entre ellas nos parecen de especial interés los testimonios de algunos de los damnificados, cuyas opiniones son las que transcribimos tal y como aparecen en el documento. Lo lamentable es no haber podido localizar los testimonios que con toda seguridad tuvo que presentar en favor de tales costumbres el alcalde ubetense.

Las mujeres tapadas

«D. Miguel de Estremera Presbytero, Racionero de la Sta. Iglesia de dicha Ciudad de Jaen, dixo: Tambien es constante, que de algunos años à esta parte, se ha introducido en esta Ciudad, y su Obispado vn maldito abuso, que lo es salir las mugeres tapadas; pues no estilándose en ellas mantos de anascote, para muchos días del año los buscan ex professo; las quales cosidos con vnos alfiletes, y sin manifestar las manos, sì solo vn ojo, con vna basquiña muy corta, descubriendo por abaxo vn ruedo de Tapapiés de tela de Perfiana, ù otras especiales telas, andan escandalizando las funciones, donde concurren, y calles que pasean con sus desembueltas demostraciones, acciones, y palabras provocativas, y deshonestas, que continuamente vãn propalando à los hombres que encuentran, con los quales ha visto el testigo infinitas vezes las han executado, y tenido palabras no decentes à sus Estados, y que éstos les han respondido al mismo tenor, ò peor de las que ban oydo; no solo en la mañana del día de Corpus, y tarde próxima antecedente en las Plazas públicas, y expressadas calles, sino también en los paseos de los días del Señor San Blas, Señor San Sebastián, que son extramuros de esta Ciudad, y en los días de feria; executando lo mismo en las Fiestas mensuales, que se celebran en algunos Conventos de Religiosos al tiempo de sus processiones, y en otras dentro de dicha Sta. Iglesia, en las qual ha oydo, y visto muchas vezes à dichas mugeres decir à muchos Sacerdotes, y à otras personas seculares, y aún à algunos Canonigos, y Dignidades de ella, palabras muy indecentes, y ofensivas à sus estados, y dignidades, y llamarlos por señas, perturbando la atencion, devocion, y respecto que se debe tener à tan Santa Casa, originándose de ello el que algunos nos han seguido, y otros se han inquietado, y enfadado, faltando al decoro, y silencio, que se debe tener con ella... Y lo mismo sucede en los más Pueblos de dicho Obispado, y con especialidad en las Ciudades de Ubeda, Baeza, y Andújar; pues en estas dos últimas el testigo también en ocasiones que en ellas ha estado, las ha visto».

«Don Luis de Guzmán, afirma: Es cierto, està introducido en esta Ciudad, y Lugares de su Obispado vn maldito abuso de salir las mugeres tapadas, buscando la que no ha tenido, mantos de anascote ex professo para ello. Los quales cosidos con alfileres, y sin manifestar las manos, sì sólo vn ojo, con vna basquiña muy corta, y descubierto el zapato, los ruedos de los briaes, que llevan de telas especiales, andan escandalizando las funciones, donde concurren, y calles, que pasean con sus desembueltas demostraciones, acciones, y palabras provocativas, y deshonestas, que continuamente van propalando à los hombres que encuentran, quienes les han respondido al mismo tenor, ò peor: lo que executan la tarde víspera del Corpus, las mañana de este día, y en otras funciones públicas, como asimismo quando ay alguna boda de personas distinguidas, en las quales ha notado, y visto muchas acciones indecentes, y oydo palabras ofensivas à las personas, que se las han dicho, y provocativas; y à el testigo se las han dicho muchas vezes las referidas mugeres, con cuyas operaciones, y palabras se origina el escándalo, que se dexa considerar».

«Don Juan Francisco de Lara, Presbytero, dixo: Es también constante, que de algunos años à esta parte ay introducido en esta Ciudad otro pernicioso abuso, que lo es salir las mugeres tapadas en los días del Corpus, su víspera, y otros infinitos días del año; pues no estilándose mantos de anascote, los solicitan, y buscan ex professo para los referidos días, y consisos con vnos alfileres, sin manifestar las manos, sí sólo vn ojo, con vna basquiña corta, vnas de nobleza, y otras de Lamparilla muy ordinaria, é indentes, manifestando por lo baxo el brial de Tela, ò Persiana, que llevan puesto, andan escandalizando las funciones donde concurren, y calles, que pasean con sus desembueeltas desmotraciones, y palabras provocativas, que vãn diciendo à los hombres que encuentran, y toman este disfráz para decir à algunos proposiciones denigrativas à su estimacion, y crédito, que à no ir en esta conformidad no lo executàran: todo lo qual ha notado, visto, y oydo el testigo en varias ocasiones; y que lo mismo ha visto, y experimentado en la Ciudad de Andújar, en tiempo que servía en la Parroquial de Señor S. Bartholomé de ella, el emplè de Cura, y estando en vna ocasión el que depone con las Vestiduras Sagradas de Diácono para asistir à vna Processión en la Nave de N. Señora de la Capilla, se llegó à èl vna muger tapada al parecer con vna Criada, y le dixo muchas palabras provocativas, è indecentes, tanto que sin atender à el sitio donde estaba, à las Sagradas Vestiduras con que se hallaba, ni al pecado tan grave que cometía, se le brindò la casa donde vivía, y no queriendo hacer caso el testigo, aviendo salido à la calle, después de concludida dicha función, le fue siguiendo, diciendo varias proposiciones hasta lo alto de la calle Espartería, donde se parò, y le pidió, que por el amor de Dios lo dexasse, y no lo siguiesse, que no quería inquietarse, ni ofender à la Divina Magestad, con lo que se retirò».

«En los mismos términos se explican los demàs testigos, refiriendo vnos, y otros varios casos acaecidos con dichas Tapadas, y espe-cialmente el lance de Don Joseph de Ayala y Roxas, Corregidor que fue de dicha Ciudad de Jaén, el qual aviendo querido desterrar este provocativo, y deparavado abuso, sólo consiguió que las Tapadas le tratassen con el mayor vilipendio; y de hecho, estando vna mañana en la iglesia del Convento de Señor San Francisco le derrivaron en el suelo, quitaron la peluca, y sombrero, y trataron de Vegete, con otras expresiones ofensivas à su persona, y emplè: cuyo abuso afirman estàr establecido en todo aquel Obispado, y vsar generalmente las que lo practican del trage, y palabras que quedan expressadas, causando à todos el mayor escándalo, inquietud, y provocación».

Danzas de diablillos en el Corpus

«Don Julián Estevan de Matos, Racionero de aquella Sta. Iglesia, después de referir el grave daño, y escándalo, que resulta del vso de taparse las mugeres, expressa: No es menos el que se sigue con otro estilo tan pernicioso como el antecedente, y lo es el de salir muchos hombres enmascarados en los expressados

días del Corpus, su víspera, y Octava, Domingo de la Sma. Trinidad, y otros, en que se celebran fiestas de primera clase en las Iglesias de esta dicha Ciudad, los que comúnmente llaman *diablillos*, pues parece que hombres humanos no pueden excutar lo que estos hazen, à no ser ayudados del enemigo; cuyo trage por lo regular apetecen, y salen en esta conformidad los Cavalleros mozos, y Eclesiásticos de la misma edad; pues ademàs de que sus cuerpos los tienen en vn continuo movimiento, faltando, brincando, y dando carreras, son tales sus operaciones, y acciones deshonestas, que pertuban dichas festividades, y à la gente devota, que en ellas concurre, y en la calle excutan muchas maldades, asiéndose el rabo, entrarse en algunas casas, muchas conrresias à las mugeres, y otras acciones muy inhonestas, que à no tener dichas mascararas, no las excutàran: lo que ha visto el testigo bastantes veces, por lo que el Illmo. Sr. D. Andrès Cabrejas (de quien fue Secretario) expidiò en su tiempo vn Edicto prohibiendo dichos Diablillos, è imponiéndoles para ello censuras, multas, y otros apercibimientos, el que se hallara firmado del testigo».

«Don Manuel Sánchez Paredes, afirma: Es también cierto aver en dicho Obispado el pernicioso abuso de salir diferentes personas enmas-caradas, à los que vulgarmente llaman *diablillos*, los quales ademàs de traer sus cuerpos en vn continuo movimiento, saltando, y brincando, son sus acciones muy escandalosas, provocativas, y ofensivas, y con el motivo de la mascarilla atropellan mucha gente, se entran en algunas casas, que à no llevarla no lo excutàran, y hacen otras acciones muy torpes, è indecentes, como el de meterse el rabo por entre las piernas, tomarlo en las manos por delante, è ir mostrándolo à las personas que encuentran, con otras muy iguales à ésta: perturbando, è inquietando las personas que concurren el las Iglesias donde vãn, y por lo regular salen en esta conformidad los Cavalleros mozos, y muchos Eclesiásticos de la misma edad, en los días del Corpus, Domingo de la SSma. Trinidad, y otros: y aunque por los Illmos. Sres. Obispos se han dando varias providencias para la prohibición de dichos enmascarados, y castigado algunos, no se ha podido conseguir hasta de presente; pues en el referido día de Corpus, su Octava, y Vísperas fue vn escàndalo los muchos, que salieron en el año próximo passado».

«Don Diego Ruiz Olmedo dixo: Es cierto ha visto de muchos años à esta parte introducido el estilo de salir hombres enmascarados, que por otro nombre llaman *diablillos*, los que mediante llevar la cara cubierta hacen demostraciones muy indignas, y provocativas à la concupiscencia; pues el trage de que se visten es muy ridículo, y semejante à el de los Demonios pintados; pues llevan en dicho vestido señales indignas, haciendo muchas demostraciones con su cuerpo provocativas, como lo son entrarse el rabo, que regularmente llevan, por entre las piernas, y hacen señal con la punta que sale por delante à las mugeres, y demàs personas, que encuentran, con otras que por notorias omite el testigo, y hallandose en cierta ocasion en el Convento de Carmelitas Descalzos de esta dicha Ciudad, en vna procesión, que se celebrò, hubo varios enmascarados, y viò, que vno dellos

tuvo varias palabras con vn hombre sobre vna demostración no decente, que hizo, y sacò dicho Diablillo, estando inmediato à las puertas de dicho Convento, vn instrumento punzante, y diò à dicho hombre vna herida, de lo que resultò alborotarse la funcion, y causarle en ella mucho escándalo, por el poco respecto, y veneración que avía tenido à el sitio donde avía executado la herida, sin averle dado motivo dicho hombre para ella; pues el que lo causò fue el expressado enmascarado».

«D. Andrès de Guzmán, despues de expressar ser cierto el abuso de salir diferentes personas en dicha Ciudad con el traje de *diablillos*, expone, que los ha visto executar infinitas tropelías, perturbando con sus acciones las personas devotas, aviéndolos visto asimismo ponerse à hablar con muchas mugeres, entrándose en algunas casas, y cometiendo acciones, que à no llevar las mascarillas, no las executàran, sobre cuyo assunto refiere: Que passando el día de Corpus de el año de 749. por las puertas de vnas Casas, le llamaron vnas mugeres mozas, y aviendo entrado, encontrò à dos en dicha conformidad (que es en traje de *diablillos*) y las referidas le rogarò los echasse à la calle, pues las estaban estrechando, y aun queriendo forzarlas: y por el que declara vistos, tomò vn palo, y los echò à la calle, de lo que le dieron muchas gracias; y asimismo ha visto en otras muchas ocasiones en las expressadas Iglesias, y en otros sitios, acciones, y palabras muy dignas de el más severo castigo, que por ser infinitas las omite.

Cuyos desordenes se contestan por los otros testigos, haciendo por los otros testigos, haciendo iguales expresiones, que califican lo detestable de este pernicioso abuso, el qual no produce otros efectos que inquietar las conciencias, perturbar la devoción Catholica, y causar los lamentables escándalos, que expressan los testigos, y acredita la experiencia».

Las cartas ciegas o con firmas supuestas

«D. Joseph Hordà Presbytero, dixo: Que con el motivo de aver assistido en tiempo de el Illmo. Señor Don Francisco de el Castillo, Obispo que fue de esta Ciudad, en la Secretaria de la Dignidad Episcopal de dicho Obispado, con el emplèo de Vice-Secretario, sabe, y le consta la grande facilidad que ay en èl de escribir papeles ciegos, de los quales los que se acuerda, eran los contenidos libelos denigrativos de la buena opinión, y fama de los sugetos de quienes hablaban: y en cierta ocasión vino vno, que trataba pícaramente à dicho Illmo. Señor Castillo, á su Provisor, y Colector general, y este vicio envegecidos que dicho Sr. Illmo. experimentò en este Obispado, lo tuvo bien deseoso de inquirir los Autores de tales papeles, para con algun castigo contener dicha osadía; y hace memoria, que en cierta ocasion mandò su Illma. practicar las diligencias, para saber el Autor de vna Carta, que con firma de vna muger le vino diciendo, que avía hallado à su hija con vn Cura en el lance más lamentable; y aviéndose adquirido de cierto, que quien lo avía escrito era vn Maestro de Gramatica, ò de primeras letras,

mandò su Illma. ponerle preso, segun le parece al testigo, y después de dispuso el destierro, que tuvo efecto, y aunque esto fue al principio de venir à esta dicha Ciudad, y Obispado, nada se remediò, porque en los succesivo continuaron».

«Don Julián Estevan de Maros, expressa: Ser también còstante, que en dicha Ciudad, y Obispado ay otra maligna costumbre, y en el tiempo que sirvió la Secretaría de la Dignidad, en tiempo del Illmo. Sr. Obispo Don Andrés Cabrejas, experimentò, que en los mas Correos dicho Illmo. recibía infinitas cartas ciegas, y en otras suplantadas firmas, siendo sus contenidos libelos infamatorios contra diferèntes personas Eclesiásticas, y Seculares de la primera estimación, introduciendo otras por baxo de la puerta de dicha Secretaría, las que recogía el que declara, y entregaba à dicho Illmo. Sr. originándose de ellas muchas desazones, è inquietudes en su averiguación, que perturbaban el bueno, y recto gobierno, por tocarse en ellas assuntos, y personas de quienes tenía especial confianza, y satisfacción, que à averse podido justificar sus Autores, era precisso tomar con ellos la más seria providencia: lo qual no sólo experimentò en el tiempo que residiò en esta Ciudad, sino también recibió otras infinitas en los Lugares de dicho Obispado, estando en su visita; y sin embargo de averse expedido Edicto para la prohibición de dichas Cartas, è impuesto sobre ello graves multas, y censuras, no pudo conseguido en su tiempo».

APROXIMACION BIBLIOGRAFICA A LA CULTURA POPULAR DE JAEN

Manuel AMEZCUA
Laboratorio de Antropología Cultural
Universidad de Granada

Este repertorio bibliográfico pretende ofrecer una visión panorámica de lo que autores e imprentas jiennenses (también los foráneos) han aportado al conocimiento de la cultura popular de la provincia de Jaén. No se trata de una recopilación definitiva, pues dada la amplitud con la que pueden entenderse ambos términos, *bibliográfico* y *cultura popular*, hemos tenido que introducir algunas limitaciones con el objeto de hacerlo en lo posible útil y manejable.

En primer lugar es preciso aclarar algo sobre el tipo de documentos que se reseñan. Si hubiésemos incluido sólo aquellas publicaciones que respondieran a investigaciones realizadas con enfoque y método etnológico o antropológico seguramente no hubieran pasado de una veintena el total de referencias, cuya carencia se debe tanto a falta de tradición investigadora en este terreno por los estudiosos jiennenses como la falta de interés de los antropólogos en general por los temas de esta provincia. Quiere esto decir que la mayoría de los trabajos de este repertorio se deben a autores jiennenses que de manera ocasional han abordado aspectos de la cultura popular jiennense, bien desde una perspectiva histórica o descriptiva, pero condicionados siempre por una visión «desde dentro».

Se han incluido solamente materiales impresos, libros y artículos publicados en revistas o compilaciones (homenajes, actas de jornadas y congresos, etc). Para no ir demasiado lejos, se han excluido las colaboraciones periodísticas y las realizadas en publicaciones periódicas de índole menor (programas de fiestas, revistas cofradieras, etc), aunque hay que reconocer que, dadas las limitaciones de la prensa científica jiennense, muchas de ellas han publicado artículos con enorme interés, por cuya razón se han incluido los títulos y editores de las más de ellas en el apartado que les corresponde del repertorio.

No ha existido límite temporal, por lo que son frecuentes los materiales con una cierta antigüedad (descripciones de fiestas, estudios locales, testimonios, etc). Estos documentos, junto con otros trabajos actuales que se limitan a aportar materiales primarios (leyendas, cuentos, refranes, oraciones, etc), tienen más interés como fuentes para la investigación que como estudios de referencia y así han de entenderse.

Sobre los que sí podrían considerarse como estudios críticos o de investigación hay que matizar que son en su mayoría descriptivos y abordados desde la perspectiva de la historia, siendo los menos analíticos y desde la óptica de la etnología. Esto se debe a la implantación universitaria que la primera disciplina tiene en Jaén, a diferencia de la inexistencia de la segunda, unido a la tradicional influencia ejercida por los estudiosos y cronistas locales (Jaén es la segunda provincia del país con mayor número de cronistas designados por sus ayuntamientos), y de forma especial por algunas figuras emblemáticas como Alfredo Cazabán Laguna y Luis González López, que a través de las publicaciones periódicas que dirigieron, *Don Lope de Sosa* y *Paisaje*, imprimieron un estilo de acercarse a la cultura jiennense que perdura en la actualidad. Esta tendencia ha cambiado sensiblemente en la última década con la desmembración de los estudios jiennenses y su abordaje desde la realidad de sus comarcas históricas (Sierra Mágina, las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena, las Cuatro Villas, etc), que ha abierto el interés de los investigadores hacia otras parcelas del conocimiento como las artes, la economía y el desarrollo, el medio ambiente y también la etnografía. A partir de la reciente creación de la Universidad de Jaén es previsible un aumento del interés por la cultura popular en esta provincia a nivel universitario.

Las fuentes que se han utilizado para la localización de los documentos han sido, a partir de un primer repertorio de elaboración propia, los diferentes repertorios bibliográficos jiennenses publicados hasta hoy (Caballero Venzalá, Valladares Requero), así como los índices de algunas revistas (Capel Margarito, Espantaleón Jubes, López Pérez), que se han completado con la búsqueda acumulativa a través de las bibliografías de los documentos incluidos a los que hemos tenido acceso. En esta labor de búsqueda he de reconocer la colaboración prestada por Juan Salvador López Galán.

Los materiales se han organizado siguiendo un esquema clásico, algo abreviado, de clasificación de la cultura popular. Tras cada descriptor las referencias se ordenan alfabéticamente según apellidos del autor principal y sin distinción del tipo de publicación.

En algunos casos y cuando una materia en concreto tiene múltiples referencias se han agrupado con el mismo criterio en un subapartado. En algunos casos, al final de los descriptores, se reseñan algunas revistas especializadas en la materia, donde podrán encontrarse otras referencias no incluidas en este repertorio.

Finalmente es preciso señalar que en el primer apartado (Estudios y Aproximaciones Generales) hay una serie dedicada a las monografías locales y comarcales que quizá se aparte algo del sentido de este repertorio, ya que son mayoritariamente historias locales. Se han incluido a falta de otros estudios etnográficos más específicos y sólo aquellos que dedican algunos de sus capítulos a aspectos concretos de la cultura popular. Por la misma razón se han excluido algunos clásicos de la historia jiennense (Argote, Ximena Jurado, Escavias, etc),

así como la gran cantidad de guías turísticas o monumentales, de obligada presencia en otro tipo de repertorios.

El resultado es un repertorio temático que incluye fundamentalmente materiales de trabajo, aproximaciones o descripciones desde variadas ópticas y desigual profundización, que en todo caso han de servir de apoyo al investigador de lo popular, folclorista, etnólogo o antropólogo, autóctono o foráneo, que en lo sucesivo desee acercarse al estudio de algún aspecto de la cultura popular de Jaén.

INDICE DE MATERIAS

I. Fuentes Bibliográficas

II. Estudios generales, monografías comarcales y locales.

1. *Provincia de Jaén.*
2. *Ciudad de Jaén.*
3. *Sierra Mágina.*
4. *La Loma.*
5. *Las Cuatro Villas.*
6. *Cazorla y el Adelantamiento.*
7. *Sierra de Segura.*
8. *El Condado.*
9. *Sierra Morena y las Nuevas Poblaciones*
10. *La Sierra Sur.*
11. *Otros pueblos y ciudades.*
12. *Costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte.*
13. *Bandolerismo.*
14. *Gitanos.*

III. Cultura material.

1. *Artesanía popular.*
2. *Actividades y oficios tradicionales.*
3. *Arquitectura popular y urbanismo.*
4. *Industria y tecnología.*
5. *Trajes populares.*
6. *Gastronomía popular.*

IV. Creencias.

1. *Religiosidad popular*
 - a) Devociones populares.
 - Santo Rostro de Jaén.
 - Virgen de la Capilla.
 - Virgen de Cuadros de Bedmar.
 - Virgen de la Cabeza de Andújar.
 - San Bonoso y Maximiano, Patronos de Arjona.
 - b) Ermitas y Santuarios.
 - c) Hermandades y cofradías.
 - d) Romerías.
 - e) Oraciones populares.
 - f) Milagros.

2. *Creencias heterodoxas (supersticiones).*

- a) Magia y brujería
- b) Conjuros y exorcismos
- c) Apariciones

V. Tradiciones populares.

1. *Lenguaje.*

- a) Refranes.
- b) Adivinanzas.

2. *Literatura popular.*

- a) Cuentos y leyendas.
- b) Escenas y anécdotas.
- c) Teatro popular.
- d) Romancero.
- e) Literatura costumbrista.
- f) Poesía popular.

3. *Música popular.*

- a) Cancionero popular.
- b) Flamenco.
- c) Bailes y danzas.

4. *Juegos y deportes tradicionales.*

5. *Medicina popular.*

- a) Curanderismo.
- b) Plantas medicinales.
- c) Aguas, baños medicinales.

6. *Fiestas.*

- a) Fiestas antiguas.
- b) Moros y cristianos.
- c) Toros.
- d) Ciclo de invierno: Carnaval.
- e) Ciclo de primavera: Semana Santa y Corpus.
- f) Ciclo de verano: Ferias y fiestas patronales.
- g) Ciclo de otoño.

7. *Folklore infantil.*

NOTA: Las referencias bibliográficas no siguen las normas habituales de la revista, habiéndose respetado la presentación original del autor como caso excepcional.

I.- Fuentes bibliográficas

- Caballero Venzalá M. Catálogo de la Exposición Bibliográfica y Monumental de Jaén. Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, 1970; 63-4:9-251.
- Caballero Venzalá M. Diccionario biobibliográfico del Santo Reino de Jaén. 3 vols. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1979, 1986 y 1989.
- Caballero Venzalá M. Notas bibliográficas de la Semana Santa de Jaén. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:14.
- Capel Margarito M. Fuentes para la historia y el arte de la provincia de Jaén. Índices del Boletín del Instituto de Estudios Giennenses. Julio 1953 a diciembre 1966. Números 1-50. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1972; 30 págs.
- Capel Margarito M. Noticias bibliográficas sobre temas de Jaén. Bol Inst Estud Gienn, 1982; 101:61-8.
- Capel Margarito M. Índices de la revista «Linares» (1951-1959). Bol Instit Estud Gienn, 1984; 120:9-52 y 1985;122:49-103.
- Capel Tuñón J. La revista «Oretania» y sus índices. Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, 1983; 114:93-125.
- Espantaleón Jubes R. Índice general de la revista Don Lope de Sosa (1913-1930). Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1972; 180 págs.
- Espantaleón Jubes R. Índice general de la revista Paisaje (1944-1967). Madrid: Instituto de Estudios Giennenses, 1982; 140 págs.
- López Pérez M. Avance para unos índices del Boletín del Instituto de Estudios Giennenses, números 1 al 100. Jaén, 1979; 98 págs.
- López Pérez M, Casañas Llagostera P. Índice de los números 1 al 25 de la revista «Senda de los Huertos». Jaén, s/f, 102 págs.
- Pasquau J. Publicaciones ubetenses de Semana Santa. Vbeda, 1952; 27:23-6.
- Valladares Reguero A. Temas y autores de Úbeda. Ensayo bibliográfico. Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna», 1992; 633 págs.
- Vinagre Alonso A. Ensayo bibliográfico histórico de la provincia de Jaén. Jaén: El Industrial, 1895; 96 págs.

II.- Estudios generales y monografías comarcales y locales

- Buendía López JL. Folklore y cultura popular jiennense. En Fernández García J (Direct). Jaén. Granada: Ed. Andalucía, 1992; IV:1357-1405.
- Castillo de Lucas A. El folklore. Definición y ejemplos jaeneros de su contenido. Bol Inst Estud Gienn. 1954 ene-jul; I,2:87-108.
- Gracián Quijano. Lo popular, moderno y clásico en el Santo Reino. Bol Inst Estud Gienn. 1968 jul-sep; XIV,57:69-76.
- Nieto Serrano J. De lo «popular» y lo «culto». Alsur, 2ª ép. 1993 jul-ago; 10:90-2.

I. Provincia de Jaén

- Contreras R. Viaje por la provincia de Jaén de un aristócrata francés de la corte de Luis XIV en el año 1659. 1968-9; X-XI,28-33.
- Davillier Ch. Estampas Románticas. Granada y Jaén. Prólogo, notas y edición por Luiz Díaz Martínez. Sevilla: Grafítlica, 1980; 111 págs.

- Góngora M. Viaje literario por la provincia de Jaén. Jaén: Morales, 1915; 52 págs.
- Góngora M. Viaje literario por Granada y Jaén. Madrid: Real Academia de la Historia, 1868.
- González López L. Jaén retrospectivo. Paisaje. 1952 ago-oct. VI(82):427-31.
Jaén oro y plata. La Coruña: R. Blanco Areán, 1975; 67 págs.
- Marín Vadillos D. Historia de cada uno de los pueblos de la provincia de Jaén. Jaén, 1862.
- Navarro López G. Jaén, visto por algunos viajeros extranjeros (de los siglos XII al XIX). Paisaje. 1964-65:2819-24.
- Olivares Barragán F. Transcripción, comentarios y ampliación del Atlante Español (de Bernardo de Espinalt). Provincia de Jaén. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1980; 621 págs.
- Olivares Barragán F. Jaén y sus cien pueblos. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1987; 614 págs.
- Ponz A. Viaje a España. XVI (trata de Andalucía y Jaén). Madrid, 1791.
- Profesores del Colegio Universitario Santo Reino de Jaén. Historia de Jaén. Jaén: Diputación-Colegio Universitario, 1982; 725 págs.
- Sánchez Zurro D (editor). Madoz 1845-1850. Jaén, edición facsímil. Valladolid: Ambito-Editoriales Andaluzas Unidas, 1988; 552 págs.
- Serrano Velarde F. Jaén y los viajeros ingleses por Andalucía. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. I:78-97.
- Suárez Gallego JM. Ciudades, pueblos y lugares de Jaén en los viajes de un fraile de la ilustración: el padre Enrique Flórez (1702-1773). Jaén: Ponencias I Congreso Provincial de Cronistas. 1991. 153-61.
- Ruiz Giménez J. Apuntes para la historia de la provincia de Jaén. Jaén: Guindos, 1879.
- Ruiz Jiménez J. Bocetos históricos. Jaén: Rubio, 1880; 302 págs.

Revistas

- Alsur, 2ª época. Publicación bimestral de la provincia de Jaén. Comienza a publicarse en 1991.
- Artes y Oficios. Escuela de Artes Aplicadas y Oficios Artísticos de Jaén. Comienza a editarse en 1992.
- Boletín de la Cámara Oficial de Comercio e Industria (Jaén), 2ª época. Comienza a editarse en 1960.
- Boletín del Instituto de Estudios Giennenses (Jaén). Comienza a editarse en 1953.
- Códice (Jaén). Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén. Comienza a editarse en 1985 (anual).
- Don Lope de Sosa. Crónica mensual de la provincia de Jaén. Se editó entre 1913-1930.
- Guadalbullón (Jaén). Revista de la Escuela Universitaria del Profesorado de Educación General Básica. Editada entre 1983-1985 (6 números).
- Paisaje. Crónica mensual de la provincia de Jaén. Editada entre 1913-1930 (edición facsímil por Riquelme y Vargas en 1987).
- Senda de los Huertos (Jaén). Asociación de amigos de San Antón. Comienza a editarse en 1986, trimestral.

2. Ciudad de Jaén

- Chicharro D. Dos visiones de Jaén en el barroco. Senda de los Huertos. 1986; 19:113-118.

- Chicharro D. Jaén en «El Viaje Entretenido» de Agustín de Rojas (1603). Senda de los Huertos. 1993 abr-jun; 30:39-51.
- Martínez de Mazas J. Retrato al natural de la ciudad y término de Jaén. Jaén: Pedro de Doblas, 1974. 520 + 32 págs (ed. facsímil por El Ablir, 1978).
- Ximénes Patón B. Historia de la antigua, y continuada nobleza de la ciudad de Jaén. Jaén: Pedro de la Cuesta, 1628; 247 fol. (Ed. facsímil por Riquelme y Vargas, 1983).

3. Sierra Mágina

- Amezcuá M. El Mayorazgo de Noalejo. Historia y Etnografía de la Comunidad Rural. Noalejo (Jaén): Ayuntamiento; 337 págs.
- García García JM (coord). Sierra Mágina. Jaén. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia. 1988. 330 págs.
- Garrido palacios M. Mágica Sierra Mágina. Revista de Folklore (Valladolid). 1991; 132:215-6.
- Gila Medina L. Cabra del santo Cristo, su arte e historia. Granada: Santuario del Santísimo Cristo de Burgos, Cabra del Santo Cristo (Jaén), 1978. 155 págs.
- Jiménez Cobo M. Mancha Real. Historia y tradición. Mancha Real (Jaén): el autor, 1983; 144 págs.
- López Cordero JA, Lázaro Damas MS, Liétor Morales J, Rojas López J. Pegalajar, aproximación histórica. Pegalajar (Jaén): Ayuntamiento, 1987. 270 págs.
- Navidad N. Hombres, costumbres y tradiciones de mi pueblo; Albánchez. Edit. autor. Albánchez, 1985.
- Oya Rodríguez V. Cambil: Geografía, historia, costumbres y tradiciones. Cambil: Jaén, 1985.
- Piñar L. Apuntes históricos de Jimena. Jimena: Art. Graf. A. Lozano, 1913.
- Quesada Quesada T. Huelma en las fuentes narrativas y documentales (siglos XIII-XV). Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 59-89.

Revistas

- Cánava. Editada por la Junta parroquial de Jimena entre 1956-1962.
- Galduria. Edita la Parroquia de Jódar desde 1972.
- Neblín. Cuadernos de cultura popular. Bélmez de la Moraleda: Aula cultural «Neblín». Se editaron 12 números entre 1985-88.
- Saudar (Jódar). Revista de la Asociación cultural Saudar.
- Sierra Mágina. Editada por la Parroquia de Bélmez de la Moraleda en 1979-80.
- Sumuntán. Anuario de Estudios de Sierra Mágina. Colectivo de Investigadores de Sierra Mágina. Se edita desde 1991.

4. La Loma

- Cazabán Laguna A. Apuntes para la historia de Ubeda. Ubeda: José Martínez Montero, 1887; 312 págs.
- Cózar Martínez F de. Noticias y documentos para la historia de Baeza. Jaén: Tip. de los Sres. Rubio, 1884; 592 págs.
- Pasquau Guerrero J. Biografía de Ubeda. Jaén: Asociación Pablo de Olavide, 1984. 638 págs.
- Rodríguez Molina J (coord). Historia de Baeza. Baeza: Ayuntamiento-Universidad de Granada. 581 págs.

- Ruiz Prieto F. Historia de Ubeda. Ubeda (Jaén): Imprenta Gútember, 1906.
- Salzedo de Aguirre G. Relación de algunas cosas insignes que tiene este Reyno y Obispado de Jaén. Baeza: Pedro de la Cuesta, 1614.
- Torres Navarrete G. Historia de la muy Ilustre villa de Torreperogil. Jaén: el autor, 1982; 594 págs.
- Torres Navarrete GJ. Breve historia de la villa de Sabiote. Jaén: Gráficas Nova, 1967; 299 págs.

Revistas

- Desde Baeza (Jaén). Cuaderno literario e histórico de la Asociación Cultural Baezana.
- Gavellar. Revista mensual publicada en Madrid por la Real Archicofradía de N.S. de Guadalupe, desde 1973.
- Ibiut. Revista de Ubeda. Se publica bimestralmente desde 1982.
- Vbeda. Revista mensual ilustrada. Se publicó en Ubeda entre 1950 y 1968.

5. Las Cuatro Villas

- Alcalá Sánchez M. Bosquejo histórico de la ciudad de Villanueva del Arzobispo. Jaén: el autor, 1981; 155 págs.
- Rubiales Campos J. Villacarrillo, miscelánea histórica. Burgos: el autor, 1988. 406 págs.

6.- Cazorla y el Adelantamiento

- Brandes S. Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz. Madrid: Taurus, 1991.
- Martínez Mareo R. Las costumbres, las tradiciones y el folklore locales (Cazorla). Boletín de la Cámara Oficial de Comercio e Industria de Jaén. 1974; 20-21.
- Polaino Ortega L. Semblanza de Cazorla (Genio y figura), (1947).
- Rivera Recio JF. El Adelantamiento de Cazorla. Toledo: Editorial Católica Toledana, 1948.
- Robles Zaragoza S. Cazorla, la Sierra. Una mirada. Granada: La General, 1990. 492 págs.
- Yuste Higuera F. La cultura cazorleña en los últimos cien años. Boletín de la Cámara Oficial de Comercio e Industria de Jaén, 1974; 20-21.

Revistas

- Anuario del Adelantamiento de Cazorla. Publicado por el Ayuntamiento de Cazorla, desde 1952.
- Clavileño. Revista de cultura. Se publica cuatrimestralmente desde 1989.

7. Sierra de Segura

- Araque Jiménez E. La Sierra de Segura: contribución al estudio de la crisis de la montaña andaluza. Granada: Universidad, tesis doctoral, ed. en microficha.
- Cuadros JJ. Viaje a la Sierra de Segura. Madrid: Instituto Geográfico Nacional, 1990.
- Henares D. Historia de Puente de Génave. Puente de Génave: Ayuntamiento (1993).
- García Mauriño JM, Herranz J, Abello J, Romero JJ. Aproximación a la realidad socioeconómica de una comarca deprimida: Santiago de la Espada (Jaén). Córdoba: Escuela Técnica Empresarial Agrícola, 1974.

- Martínez JC. Memorias sobre el partido judicial de Segura de la Sierra. Baeza: Moreno, 1842; 181 págs.
- Navarro López G. La Sierra de Segura: tipos y costumbres. Paisaje. 1958-59:1945-6; 1960:2225ss; 1960-61:2318ss; 1961:2378ss.
- Navarro López G. La Sierra de Segura: bosquejo folklórico. Jaén, 1961.
- Navarro López G. Segura de la Sierra. Notas histórico-descriptivas de esta villa y su comarca. Madrid, 1965.
- Quesada Mendiña I. La Sierra de Segura. Granada, 1983.
- Salvador A (direct), Talón MG, Prieto V (coord). La Sierra de Segura: explotación del monte y pastoreo. En Juventud y Patrimonio: Campaña juvenil de protección del patrimonio etnográfico-tecnológico de Andalucía. Trabajos seleccionados, 1989. Sevilla: Dirección General de Juventud, 1990.

Revistas

Bujaraiza, Revista de la Sierra de Segura.

La Voz de la Villa (Beas de Segura). Ayuntamiento de Beas de Segura. Trimestral, se edita desde 1991.

8. El Condado

- Mercado Egea J. La muy ilustre villa de Santisteban del Puerto. Madrid, 1973.
- Puertas Jiménez D y J. Chilluévar y su entorno. Apuntes sobre costumbrismo e historia. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1991. 436 págs.
- Sanjuán M. Santisteban del Puerto y su comarca. Madrid, 1909.

9. Sierra Morena y las nuevas poblaciones

- Capel Margarito M. La Carolina, capital de las nuevas poblaciones. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1970; 367 págs.
- Pérez de Colosía-Rodríguez MI. La Carolina en los Relatos de los Viajeros extranjeros. En Avilés M, Sena G. Carlos III y las «Nuevas Poblaciones». Córdoba: 1988; II:121-150.
- Rubio González J. Historia de una ciudad: La Carolina 1767-1697. Madrid: el autor, 1967; 386 págs.
- Torres Martínez JC. Aspectos de la cultura popular en las viñas de Sierra Morena (Andújar). Andújar: Actas I Congreso Sierra Morena Oriental, 1991.
- VV.AA. La Carolina: unas tierras, un pueblo, una historia. Junta de Personal Docente (1993).

10. La Sierra Sur

- Alvarez de Morales y Ruiz R. Con un castillo en su nombre. Castillo de Locubín: Ayuntamiento, 1992.
- Cano Avila P. Alcalá la Real en los autores musulmanes. Jaén: Diputación provincial, 1990.
- Castillo Castillo C. Historia de castillo de Locubín. Granada: Caja de Ahorros de Granada, 1973; 77 págs.
- Guardia Castellanos A. Historia de Alcalá la real. Madrid, 1913.
- Guardia Castellanos A. Leyenda y notas para la historia de Alcalá la Real. (1914).

Rivas Morales A. Alcaudete: historia y tradiciones. Granada: el autor, 1989 (ed. en ofset). 188 págs.

Sánchez Cuenca B. Alcalá la Real en los relatos de viajes por España. Bol Inst Est Gienn. 1958 ene-mar; V,15:115-124.

Revistas

Entreolivos. Revista de la Sierra Sur. Edita Asociación cultural Entreolivos. Se publica mensualmente desde 1991.

11. Otros pueblos y ciudades.

Córcoles de la Vega JV. Baños de la Encina. Jaén: el autor, 1992.

González y Sánchez J. Compendio de la historia de Arjona. Madrid, 1905.

Haro M. Bailén, sus historias y sus cosas. Jaén, 1985; 816 págs.

Martínez Ramos y Bonoso B. Notas folklóricas de la ciudad-cuna de Alhamar. Paisaje. 1955-56:1137ss; 1956:1202ss; 1956-57:1532ss; 1957:1653ss, 1709ss; 1957-58:1778ss.

Morales Talero S de. Anales de la Ciudad de Arjona. Arjona: Ayuntamiento, 1965. 331 págs.

Moreno M. Pozo Alcón. Historia ilustrada de un pueblo. Pozo Alcón (Jaén), 1992.

Muñoz-Cobo J. Baños de la Encina: un viaje por su historia milenaria. Jaén: Caja Rural, 1988.

Muñoz López M. Historias y costumbres de Marmolejo. Marmolejo (1993).

Ortega Ruiz A. La vida en la villa de Torredonjimeno durante el siglo XVIII. Torredonjimeno (Jaén): Ayuntamiento, 1986. 115 págs.

Pantoja Vallejo JL, Medina Casado M. Imágenes y palabras. Literatura y costumbrismo en Lopera durante el siglo XX. Villa del Río: los autores, 1993; 392 págs.

Ponz A. Viaje a España. Linares y sus minas en el siglo XVIII. Oretania. 1959 ene-abr; 1:8.

Porras Alboledas PA. Historia del Señorío y villa de Jabalquinto. Jabalquinto: Ayuntamiento-Diputación de Jaén, (1993).

Pulpillo Ruiz AJ. Historiografía de Rus y de su entorno. Córdoba: el autor, 1989; 75 págs.

Sánchez Caballero M y J. Una villa giennense a mediados del siglo XVI: Linares. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1975; 204 págs.

Sánchez Caballero J (edit). Guía de Linares y su provincia, Jaén. 1880 (facsimil). Una visión de Linares y la provincia a finales del siglo XIX. Linares: Colegio Oficial de Ingenieros Técnicos de Minas, 1993; 316 págs.

Revistas

Arjona. Periódico de Historia y de Arte. Se publicó en Arjona desde 1923 hasta 1961.

Ateneo. Revista cultural. Se publicó en Andújar en 1980.

Cuadernos de historia (Andújar). Revista de la Asociación de Amigos de la Historia de Andújar. Editada entre 1983-1986 (4 números).

Linares. Revista mensual ilustrada. Editada entre 1951-1959.

Lugia. Crónica trimestral de la ciudad de Valdepeñas de Jaén. Asociación cultural «Lugia». Se edita trimestralmente desde 1985.

Oretania. Historia, Arte, Arqueología (Linares). Revista del Museo Arqueológico de Linares. Editada entre 1959-1969 (33 números).

Taller de historia (Linares). Revista de Ciencias Sociales. Comienza a editarse en 1986.

12. Costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte

- Alcalá Moreno I. La religiosidad popular ante la muerte: testamentos de Jódar. Siglos XVI al XIX. Sumuntán. 1992; II(2):23-50.
- Arco Moya J. El matrimonio en Mancha real a mediados del siglo XVIII (1725-1750). Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 286-301.
- Arco Moya J. Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitud ante la muerte. En Álvarez Santaló y cols (Coords). La Religiosidad Popular. Barcelona: Fundación Machado-Antropos, 1989. II: 309-327.
- Brandes S. Distinciones sexuales en el ritual mortuorio de Monteros. El Folklore Andaluz, 1989; 3:109-24 (Monteros es Cazorla).
- Cortés López J. Bodas en Valdepeñas de Jaén. Lugía. 1993 jul-sep;IX,34:24-36; 1993 oct-dic;IX,35:33-41.
- González-Hontoria y Allendesalazar G. El arte popular en el ciclo vital humano: nacimiento, matrimonio y muerte en Jaén. Narria (Madrid). 1984; 36:7-9.
- Limón Delgado A. Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte. Sevilla: Diputación, 1981; 378 págs (contiene las respuestas a la encuesta del Ateneo de Madrid de 1901 de los siguientes pueblos de Jaén: Marmolejo, Arjona, Arjonilla, Martos y Cazorla).
- Navidad Vidal N. Ritos de Matrimonio, nacimiento y muerte en Sierra Mágina. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 371-380.
- Parejo Delgado MJ. Costumbres mortuorias recogidas en los testamentos ubetenses en el siglo XV. Actas del Congreso Internacional de Historia Medieval. Estepona, 1987.

13. Bandolerismo

- López Pérez M. El bandolerismo en la provincia de Jaén. Aproximación para su estudio. Bol Inst Estud Gienn. 1985 ene-mar; XXX,121:33-74.
- Ortega y Sagrista R. El bandolerismo en la provincia de Jaén durante el siglo XIX. Paisaje. 1960-61 nov-abr; 115-6:2283-2289.

14. Gitanos

- Juan Lovera C. Los gitanos y el Santo Reino. Bol Inst Estud Gienn. 1968 ene-mar; XIV,55:9-20.
- Juan Lovera C. Aportaciones documentales a la historia de los gitanos en Andalucía (Los gitanos de Alcalá la Real pusieron picas en Flandes). Bol Inst Estud Gienn. 1980 abr-jun; XXVI,102:41-55.
- Sena Medina G. Los gitanos en el Reino de Jaén y en la colonización de América: notas de urgencia. Jaén: Ponencias del II Congreso provincial de Cronistas, 1994:221-234.

III. Cultura material

- Amezcuza M. La investigación de las artes y costumbres en la comarca de Sierra Mágina. Bélmez de la Moraleda (Jaén): Actas de la I Reunión de Cronistas de Sierra Mágina, 1983: 66-76.

- Amezcuea M. Crónicas folklóricas de sacristía, para una historia de las costumbres de Jaén. *Revista de Folklore* (Valladolid). 1985;53:147-153.
- Amezcuea M. El lobo en la cultura popular giennense. *Revista de Folklore* (Jaén). 1989; 127:29-36.
- Avella Delgado L. Sobre el museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén. *Artes y Oficios* (Jaén). 1992 may; 4:34-37.
- García Serrano R. Una página de psicología popular. Sobre el carácter de los giennenses en la Edad Media. *Bol Inst Estud Gienn*. 1975 abr-jun; XXI,84:85-94.
- Reyes Martínez F. La emigración en Bedmar. *Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina*, 1987: 107-117.
- 1. Artesanía popular*
- Almagro Alises JA. Un museo etnográfico y de artes decorativas en Ubeda. *Ibiut*, 1987; 28: 8-9.
- Benavides González-Aguilar M. La Oficina de Turismo y los artesanos ubetenses. *Ubeda*. 1965 jun; 135:3-4.
- Blanco Martínez E. *Espartería artística*. Baeza: por el autor, 1982. 150 págs.
- Campos Magán J. *Artesanía*. Jaén: Palomino, 1955; 19 págs.
- Cazabán A. Hacia la casa antigua del Reino de Jaén. Cacharros, faroles y ubedfes. *Don Lope de Sosa*, 1927:258.
- Curtis F. The Utility Pottery Industry of Bailen. Southern Spain. *American Anthropologist* (Washington), 1962; 64:486-503.
- Checa F. La artesanía del esparto en Jódar. Aproximación social, económica y cultural. *Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina*, 1990: 381-393.
- Díaz Aznarte JJ. Las labores del esparto en Jódar. Un ejemplo de economía campesina ligada al trabajo doméstico. *Jaén: Actas II Congreso de Historia de Jaén (1900-1950)*, 1993; III:38-59.
- Fernández Hervás E. Un cuadro de arte popular sobre Nuestra Señora de la Capilla. *Bedmar* (Jaén): *Actas IV Asamblea de Estudios Marianos*. 1988 oct. 175-8.
- Fernández Montes M, Morcillo Pares MA. Alfarería popular en la provincia de Jaén. *Etnografía Española*, 1983; 3:145-264.
- Galera Andreu PA. Algunas consideraciones sobre el arte de la cerámica en Jaén. *Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez*. Granada: Universidad, 1989; I: 137-146.
- García Serrano R, Pérez Ortega MU. Cerámica popular de la provincia de Jaén: *Ubeda*. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 1974; XXX:399-427.
- Guía de la artesanía de la provincia de Jaén. Sevilla: *Consejería de Economía y Hacienda de la Junta de Andalucía*, 1990; 112 págs.
- Lázaro Damas MS. Artesanía perdida en Sierra Mágina: las fábricas de vidrio. *Sumuntán*, 1991;1:117-122.
- Martínez Gallego A. Alfareros ubetenses. *Ubeda*, 1950; 2:6-7.
- Moreno Navarro A. Guía de la artesanía de Jaén. Sevilla: *Junta de Andalucía, Consejería de Industria y Energía*; 1982. 167 págs.
- Olivares Moreno A. La artesanía y el comercio de Ubeda y Baeza a mediados del siglo XVIII. *El Ejido* (Almería): *Actas del IX Congreso de Profesores-Investigadores «Hespérides»*, 1990.

- Paco Tito. Memoria de lo cotidiano. Granada: Fundación Machado, 1992; 69 págs.
- Pasquau J. Ubeda y el esparto. *Vbeda*, 1950; 4:6-7.
- Pastor Gutiérrez G. Artes populares en Ubeda (Estudio artístico-etnográfico). Memoria de licenciatura, 1971; 67 fols (cit. por Valladares).
- Quesada Consuegra R. ¿Agoniza la artesanía del barro?, Los alfareros de Ubeda. *Gavellar*, 1981; 87:7 y 10.
- Rodríguez Simarro AM, Rosero Roldán R. La producción de Seda en La Carolina en 1792. En Avilés M, Sena G. Carlos III y las «Nuevas Poblaciones». Córdoba: 1988; I:79-98.
- Sánchez González L. Estudio sobre los bordados populares de la Sierra de Segura. Siglos XVIII y XIX. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. II: 518-29.
- Toral Contreras S, Martínez Arrabal I. Alfarería popular en Ubeda. *Ibiut*, 1986; 24:18-9; 25:18-9; 26:18-9; 1987, 30:25; 31:25.
- Toribio Fernández JC. El letrero manual en Andújar. Características artesanales de una forma de publicidad. *Ateneo*, 1980; 3:12-13.
- Unghetti Alamo C. Arte popular y Museos de Artes y Costumbres Populares. Campillo de Arenas (Jaén): Actas de la II Jornada de Estudios de Sierra Mágina, 1984:9-14.
- Urbano M. Aproximación a la artesanía de Jaén. *Boletín de la Cámara oficial de Comercio e Industria de la Provincia (Jaén)*. 1971, 9:12.
- Urbano M. Una aproximación, apasionada, a la cerámica popular iliturgitana. *El Nuevo Guadalquivir (Andújar)*. 1992 dic; 9:3-7.

2. *Actividades y oficios tradicionales*

- Amezcuca M. Actividades y oficios tradicionales: el Carboneo. *Senda de los Huertos*. 1991 ene-mar. 21:59-65.
- Amezcuca M. Una actividad tradicional en Ubeda: el abasto de la nieve. *Ibiut*, 1991; 54:18-19.
- Cabanas R. Trascendencia geográfica del regadío en la provincia de Jaén. *Estudios geográficos*, 1956; XVII(64):488-491.
- Castellano Gutiérrez A. Las salinas de Jaén: contribución al estudio de la sal en Andalucía Medieval. *Cuadernos de Estudios Medievales (Granada)*. 1983; VII-IX:158-167.
- Coronas Tejada LJ. Sobre la vid y el vino en la ciudad de Jaén en el siglo XVIII. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. I: 227-36.
- Coronas Tejada L. Los gremios y los Oficios Artesanos. *Artes y Oficios (Jaén)*. 1992 may; 4:2-5.
- Domínguez Cubero J. En torno al mundo gremial del siglo XVI en Andújar. *Los rejeros. Cuadernos de Historia (Andújar)*. 1985; II(2):17-26.
- Gómez Martínez E. Los gremios de Andújar del XVII. *Ateneo*, 1980; 3:6-7.
- Gómez Martínez E. La viticultura en la Andújar del siglo XVII. Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; I:181-191.
- Maeso M. Ubeda y su tradición gremial. *Gavellar*, 1979; 79:6.
- Ortega M. La saga de los López mantiene viva en Torredonjimeno la tradición de los tallistas. *Alsur*, 2ª ép. 1993 mar-abr; 8:75-7.
- Ortega Nieto M. Cartilla de la almazara. Madrid: Instituto Olivarero de la Diputación de Jaén, 1943.
- Puertas E. Jerónimo Peña: el guitarrero de Marmolejo. *Alsur*, 2ª ép. 1992 jun-ago; 4:69-72.

Torres Martínez JC. El carro, el ubio y el arado en Andújar. Madrid: Estudios de Filología Española; III:127-140.

Vañó Silvestre R. El comercio de paños en las cuatro Villas y la llegada de los Vañó a Villanueva del Arzobispo. Vva. del Arzobispo (Jaén): I y II Jornadas Histórico Artísticas de Villanueva del Arzobispo. 1988. 97-105.

3. *Arquitectura popular y urbanismo*

Alcalá Moreno I. Desarrollo urbanístico de Jódar hasta nuestros días. Galduria. 1984 oct;293-4.

Amaro C. Cruces Camperas. Paisaje. 1949 nov-dic. V(66-7):1822-5.

Cabanas R. Notas para el estudio del «hábitat» en la provincia de Jaén. Estudios Geográficos 1956; 64:373-413.

Cano Martínez L. La casa cazorleña. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1963, 12:22-26.

Cazabán A. El hogar jaenés. Cómo eran las casas de antaño. Don Lope de Sosa, 1926:239-41.

Costa J. Las cuevas de Jódar, vida y costumbres a finales del XIX. Saudar. 1987, 2.

Durán Montero MA. Estudio urbanístico de los pueblos de colonización creados en Sierra Morena por Carlos III. Córdoba: Andalucía Moderna, siglo XVIII, 1976:1.

Lázaro Damas MS. Notas en torno a la arquitectura de Sierra Mágina en el siglo XVI. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 432-447.

Lázaro Damas MS. Las fuentes de Jaén. Jaén: Ayuntamiento, 1988.

Lázaro Damas MS. Evolución histórica del casco urbano de Pegalajar. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 279-290.

Lobato Cepeda B, Fernández Serrano C. Las cuevas de Jódar. Narria (Madrid). 1984;36:2-4.

Martínez Lustán A. La casa rural en el Este de la Provincia de Jaén (Villacarrillo y Castellar de Santistéban). Granada: Universidad, tesis doctoral, 1960; 308 fols.

Mesa Fernández N. El barrio de Andarax o Andaraje. Galduria. 1976 mar;89.

4. *Industria y tecnología popular.*

Ferrer Morales A. Un horno árabe de cal en Jaén. Senda de los Huertos. 1992 ene-mar. 25:59-63.

Lázaro Damas MS. La fábrica de Loza fina de La Carolina. En Avilés M, Sena G. Carlos III y las «Nuevas Poblaciones». Córdoba: 1988; I:63-78.

Limpo y Llofriu A, González Campos Baena Y. Elaboración del aceite en la provincia de Jaén. Narria (Madrid). 1984; 36:5-6.

García Serrano R. Notas históricas sobre la elaboración del aceite de oliva en la provincia de Jaén. Zaragoza: Actas I Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares, 1969:229-233.

Giese W. El transporte de agua en la ciudad de Baeza. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. 1963; XIX:371-373.

González López L. Las viejas industrias de Jaén. Paños, bayetas, frisas, terciopelos. Paisaje. 1944 jul;I(2):54-55; 1945 may;II(12):309-10; 1945 ago;II(15):412-3; 1945 ago;II(15):412-3; 1947 feb. III(33):917-8 y 1947 ago. III(39):1061-2.

González Navarrete J. Posible «Museo del Aceite» en Jaén. Etnología y Tradiciones populares, 1969; 91-4.

Martínez Girón R. Notas sobre la permanencia de tecnología tradicional en núcleos de las Sierras de Segura y la Sagra. Anuario Etnológico de Andalucía, 1991: 145-63.
VV AA. La Minería de Linares: 1860-1923. Jaén: Diputación, 1988.

5. Trajes populares.

- Barcelo García E, Herrero García MR. Indumentaria tradicional de la Sierra (Segura y Cazorla). Narria (Madrid). 1984; 36:10-19.
- Cazabán A. Sobre antigua, típica, indumentaria de Jaén. Don Lope de Sosa, 1930:201-2.
- Cazabán A. Las mantillas encarnadas de Jaén. Don Lope de Sosa, 1923:219-221.
- Jiménez Delgado F. Indumentaria tradicional en Jaén: siglos XVIII y XIX. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. I:340-9.
- Jiménez Delgado F. I Exposición del traje regional. Madrid, 1925. Pabellón de la provincia de Jaén. Jaén: Actas II Congreso de Historia de Jaén (1900-1950), 1993; V:41-56.
- Jiménez Delgado F. Folklore de Villargordo: Trajes y bailes. Villargordo: Caja de Ahorros de Córdoba (en 1989 se citaba como «próximo a publicar»).
- Navasal Huertas C. El traje popular valdepeñero: la mujer. Lugia, 1993; 32:40-8. El hombre. Lugia, 1993; 36:46-52.
- Oya Rodríguez V. Indumentaria tradicional de la provincia de Jaén: los «chirris» y las «pastiras». II Congreso de Folclore Andaluz: Danza, música e indumentaria tradicional. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura y Medio Ambiente-Centro de Documentación Musical de Andalucía; 1988: 91-97.

6. Gastronomía popular

- Cazabán A. Las tarifas de las confituras. Don Lope de Sosa. 1916:310.
- Cazabán A. Dulces jaeneros: navidades de 1808. Don Lope de Sosa, 1930:377-8.
- Cazabán A. Las migas. Paisaje, 1956; 96:1200-1.
- Curiel MR. «Sierra de Segura, ritual y manejos de la matanza del cerdo» en Juventud y Patrimonio. Sevilla: Delegación Provincial de la Consejería de Cultura. 1989.
- Eseme. Platos típicos jaeneros. El «ajoblanco». Paisaje. 1946:684-5.
- García Ortega M. La cocina de Jaén y otras cosas. Jaén: El Alcázas, 1988: 256 págs.
- Guerrero Olid J. La matanza del cochino en Santistéban del Puerto. Revista de Folklore (Valladolid). 1988; 86:55-59.
- López Pegalajar M, Torres B. El «Yantar» de Jimena. Sumuntán, 1991;1:123-6.
- Navarro López G. Sierra Segura: un capítulo gastronómico. Bol Inst Estud Gienn. 1973 oct-dic; XIX, 78:29-36.
- Nuevo arte de cocina. Jaén: Guindos, s/f.
- Ortega R. Cocina giennense. Sobremesa. 1987, 8:11.
- Ortega y Sagrista R. La conserva de tomate. Senda de los Huertos. 1987 jul-sep. 7:51-4.
- Pérez Ortega MU. Algunas anotaciones sobre la gastronomía tradicional de Jaén. Jaén: Boletín de la Cámara O. de Comercio de Jaén. 1971, 11:12.
- Pérez Ortega MU. Viaje por la Mesa del Alto Guadalquivir. Jaén: Diputación, 1993. 543 págs.
- Recetas de dulces navideños valdepeñeros. Lugia. 1993 oct-dic;IX,35:50-7.

- Rodríguez Molina J. La alimentación en el antiguo Reino de Jaén, siglos XV y XVI. Jaén: Boletín Institutos Estudios Giennenses. 1993. 148:113-sigs.
- Un Criado Portugués. Las comidas económicas en los años del hambre. Don Lope de Sosa, 1919:90-91.
- Vergara F. Acotaciones a un libro. La Cocina giennense. Jaén: Don Lope de Sosa. 1930: 297-302.

IV. Creencias

1. Religiosidad popular.

- Amezua M. La vida contradictoria de la beata: una aproximación a la realidad giennense. El Folklore Andaluz. 1991; 7:33-43.
- Checa F. Religiosidad y clases sociales. La estructura social de un pueblo de Sierra Mágina. Gazeta de Antropología (Granada). 1990. 7:57-66; 1991. 8:115-124.
- Domínguez Cubero J. La religiosidad de Andújar en el paso del Renacimiento al Barroco. Vaticinio sobre un pueblo: Andújar. Córdoba, 1982: 7-17.
- López Pegalajar M. Análisis de la situación religiosa en Jódar (1940-1990). Sumuntán. 1992; II,2:85-97.
- Fernández Hervás E. La Religiosidad Popular en la villa de Campillo de Arenas (Jaén). Sumuntán. 1992; II,2:65-77.
- Fuente González A. Sociología religiosa de la provincia de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1959 ene-mar; VI,19:9-168.
- Ortega Sagrista R. La vida religiosa en Mancha real durante el siglo XVI. Bol Inst Estud Gienn. 1964 ene-mar; X,39:35-86.
- Vega Gutiérrez J. La vida religiosa. Paisaje. 1948:1317-21.

Revistas

- Once de Junio. Miscelánea de estudios marianos. Real Cofradía de N. S. de la Capilla-Academia Bibliográfico-Mariana «Virgen de la Capilla». Ed. desde 1983, anual.

a) Devociones populares

- Almansa Tallante R. La devoción del Santo Cristo del Consuelo y la familia Fernández de Angulo. Anuario del Adelantamiento de Cazorla, 1984-85:129ss.
- Caballero Venzalá M. El Dr. Civera y las devociones populares de Jaén. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1982:8-9.
- Campos Ruiz M. Breve y sucinta historia de N.S. la S. Virgen de Guadalupe Patrona de Ubeda. Ubeda: La Loma, 1929; 77 págs.
- Cazabán A. La Virgen Coronada. Don Lope de Sosa, 1918:44-7.
- Cazabán A. La Virgen de la Antigua. Don Lope de Sosa, 1916: 376-8.
- Cazabán Laguna A. Ntro. P. Jesús de los Descalzos. Apuntes histórico-religiosos. Jaén: un devoto, 1931; 34 págs.
- Cózar Martínez F. La Virgen de la Yedra. Don Lope de Sosa. 1917 mar;V(51):84-5.
- Curiel A. La Virgen de la Fuensanta y su santuario. Patrona de las Cuatro Villas. Córdoba: Secretariado Trinitario, 1983. 164 págs.

- El Señor y la Virgen de la Yedra. Don Lope de Sosa. 1924 dic;XII(144):378.
- Godoy A. Tradición, historia y Leyenda del S. Cristo de la Misericordia.
- López Cordero JA. Pegalajar y San Gregorio. Sumuntán. 1992; II,2:78-83.
- Martín Acuña JM. N. S. de Zocueca. Patrona de la M.N. y L. Ciudad de Bailén. Jaén, 1955.
- Martínez Baeza F. Apuntes de mi cartera. Notas para la historia del culto y devoción de los linarenses a su E. Patrona la S. Virgen de Linarejos. Linares, 1916.
- Martínez Gallego A. La Virgen de Guadalupe. Vbeda, 1953; 41:14-5.
- Montañés Chiquero A. Apuntes históricos acerca de N. S. de las Mercedes, patrona de Alcalá la Real. Don Lope de Sosa, 1924: 213, 230, 265, 305, 331; 1925: 7, 39, 80, 138, 167, 231, 279, 328, 358; 1926:40, 117.
- Montijano Chica J. Notas históricas sobre el origen religioso de la devoción de Torredonjimeno a su C. patrona la S. Virgen de Consolación. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 411-414.
- Muñoz León D. Devoción a la Virgen de Nazaret de Chiclana de Segura. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 437-9.
- Murcia Rosales D. De las Mercedes, una advocación de María en Alcalá la Real. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 441-446.
- Muro García M. Breves noticias de la Virgen y Castillo de Tiscar. Don Lope de Sosa, 1914.
- Olivares Barragán F. La mayordomía de la Virgen del Collado. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 447-454.
- Oya Rodríguez V. La Virgen en la villa jiennense de Cambil. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 455-7.
- Orzaez Fernández D. La devoción de la ciudad de Baeza a Santa María del Alcázar. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 459-474.
- Parra Delgado S. El S. Cristo de Chircales y su ermita. Lugia. 1992 jul-dic; VII,30-1:22-30.
- Pugnaire JJ. Historia y Milagros del Santo Cristo de Burgos, que se venera en la Iglesia Parroquial de Cabra del Santo Cristo. Jaén: Vuida de Guindos, 1896; 56 págs.
- Quero Garrido J. Los Romeros de Alharilla, la devoción mariana de Porcuna. Córdoba: Cajasur; 1986. 100 págs.
- Quero Juárez JL. Polémica sobre la patrona de Mancha Real. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 316-335.
- Rubio Fernández J. La Virgen del Rosario, patrona de Fuerte del Rey (Jaén): anotaciones históricas sobre su patronazgo y devoción. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 475-482.
- Rubio Fernández J, Borrego A. Costumbres y tradiciones en torno a la Virgen de la Cabeza en Fuerte del Rey y en Escañuela. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 181-5.
- Salzedo de Aguirre G. Relación de algunas cosas insignes que tiene este Reyno, y Obispado de Jaén. Baeza: Pedro de la Cuesta, 1614.
- Sánchez Caballero J. Historia de N. S. de Linarejos. Madrid: Estades, 1955.
- Sánchez Caballero J. Advocaciones, devoción y cofradías marianas a través de los siglos en la antigua villa de Linares (Jaén). Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 493-502.
- Soriano Izquierdo J. N. S. de Zocueca, patrona de la ciudad de Bailén (Jaén). Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 517-526.

Terrones de Robles A. Vida, Martirio, Translación, y Milagros de San Euphrasio, Obispo y Patrón de Andújar. Granada: Imprenta Real, 1657.

Torres Navarrete GJ. Historia de la Aparición, Romería y Voto de Sabiote a su patrona la Virgen de la Estrella. Sabiote: Escuela Taller, 77 págs.

Revistas

A la Patrona de Alcalá la Real. Anuario de la Cofradía de la Virgen de las Mercedes de Alcalá la Real.

Stella. Anuario de la Cofradía de Nuestra Señora de la Estrella de Navas de San Juan (Jaén).

Vergilia. Anuario de la parroquia-Santuario de las Cofradías del santísimo Cristo de Burgos.

Santo Rostro de Jaén

Acuña del Adarve J. Discursos de las effigies, y verdaderos retratos non facturados, del Santo Rostro. Villanueva de Andújar: J. Fargolla de la Cuesta, 1637; 294 fols.

Alamo G. Iglesia Catedral de Jaén: el Santo Rostro. Jaén: Catena, 1981; 72 págs.

Aragón A. Breve aportación a la historia del Santo Rostro. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1985:21.

Cañada Porras L. Breve historia del Santo Rostro de la Catedral de Jaén. Jaén: Artes Gráficas, 1982; 24 págs.

Contreras JG. Tres días de ejercicios devotos en obsequio del santo Rostro de Nuestro Señor Jesucristo. Jaén: J. Alvares Pérez, 1904; 35 págs (otra ed. en La Unión, 1912, 32 págs).

El Santo Rostro «principal». Don Lope de Sosa, 1913:98-100.

Montijano Chica J. El Santo Rostro y Jaén. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1979.

Palma y Camacho F. Noticias del Santo Rostro de nuestro Señor Jesucristo que se venera en la Santa Iglesia Catedral de Jaén. Jaén: Tomás Rubio y Campos, 1887. 314 págs.

Rodríguez de Medrano V. Crisis Theológica historial de la Santa Verónica de Jaén. Jaén: T. Copado, 1759.

Virgen de la Capilla de Jaén

Coronas Tejada L. La Virgen de la Capilla y el Concejo municipal de Jaén en el siglo XVII. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 121-130.

Lara Martín-Portugués I. La Virgen de la Capilla. Cuatro siglos de devoción mariana a través de documentos históricos conservados en la ciudad de Jaén. Jaén: Ayuntamiento, 1994; 202 págs.

Montuno Morente V. Nuestra Señora de la Capilla patrona de Jaén, en las letras y en las artes españolas de los siglos XV al XX. Paisaje. 1950 jun-oct. VI(73-4):6-13.

Montuno Morente V. Nuestra Señora de la Capilla. Madre, patrona y reina de Jaén (Ensayo histórico). Madrid: Cofradía de Ntra. Sra. de la Capilla; 1950. 424 págs.

Virgen de Cuadros de Bedmar

Chicharro Caballero MD, Troyano JM, Troyano FJ. Bibliografía sobre la Virgen de Cuadros, patrona de la villa de Bedmar. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 61-5.

Fernández Hidalgo MS. Algunas noticias sobre la devoción a Nuestra Señora de Cuadros en la villa de Belmez de la Moraleda: 1680-1793. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 41-7.

Mesa Fernández N. La Virgen de Cuadros: leyenda y milagros. Galduria. 1980 mar;183.

Mesa Fernández N. La milagrosa Virgen de Cuadros, patrona de Bedmar (Jaén). Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 397-406.

Mesa Fernández N. Nuestra Señora de Cuadros, patrona de Bedmar. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 19-33.

Troyano Viedma JM. Nuestra Señora de Cuadros, patrona de Bedmar. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 551-561.

Troyano Viedma JM. La Virgen de Cuadros a lo largo de la historia Bedmarensis. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 21-36.

Revistas

Torreón de Cuadros. Revista en honor de la Virgen de Cuadros. Se edita desde 1994.

Virgen de la Cabeza de Andújar

Calzado Gómez F. El enigma de la Virgen de la Cabeza. Jaén: el autor, 1991; 156 págs.

Córcoles de la Vega JV. Aportación a la iconografía de la Virgen de la Cabeza: un cuadro en el Santuario de Ntra. Sra. de la Victoria en Málaga. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 115-120.

Córcoles de la Vega JV. Aproximación a la iconografía de la Virgen de la Cabeza de Andújar. En Alvarez Santaló y cols (Coords). La Religiosidad Popular. Barcelona: Fundación Machado-Antropos, 1989. II: 505-519.

Domínguez Cubero J. Aproximación al estudio iconográfico de la Virgen de la Cabeza. Cuadernos de historia (Andújar); 1984 abr; 1:34-43.

Fé y Himénez L. Historia de Ntra. Sra. de la Cabeza. Madrid: Ricardo Fé, 1900.

Gómez Martínez E. Aspectos Históricos y Sociales en torno al culto a Ntra. Sra. de la Cabeza en los siglos XVI-XVII. Cuadernos de historia (Andújar). 1984 abr; 1:5-33.

Gómez Martínez E. El culto a Ntra. Sra. de la cabeza en Sierra Morena, en los siglos XVII y XVIII. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 205-222.

Gómez Martínez E. La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza, de Sierra Morena, en la Andalucía de los siglos XVI y XVII. En Alvarez Santaló y cols (Coords). La Religiosidad Popular. Barcelona: Fundación Machado-Antropos, 1989. II: 487-504.

López Pérez M. El culto y devoción a Nuestra Señora de la Cabeza en la ciudad de Jaén. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 205-10.

Muñoz Garnica M. Cartas sobre el origen, aparición y culto de la imagen de la Santísima Virgen de la Cabeza, patrona de Andújar. Madrid: impr. El Pensamiento Español, 1866.

Nievas Padilla F. Verdadera historia o tradición de N. S. de la Cabeza. Granada: Imp. La Publicidad, s/f; 48 págs.

Salcedo Olid M. Epílogo de la solemnísima y muy festiva translación de la milagrosa imagen de N. Señora de la Cabeza, desde su prodigioso Santuario de Sierra Morena, a la Yglesia Mayor de la Muy Noble y muy Leal Ciudad de Andújar, para que la preserve del contagio con que Dios nuestro Señor aflige a esta Andalucía, este año de 1650. S/l, s/a. (1659).

- Salcedo Olid M. Panegírico historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena. Madrid: por J. de Paredes, 1677.
- Torres Laguna C. La Morenita y su Santuario. Andújar: el autor, 1961; 362 págs.
- Torres Laguna C. Facetas históricas de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena. Bol Inst Estud Gienn. 1960 abr-jun; VII,24:9-32.
- Torres Martínez JC. Aspectos del culto popular a Nuestra Señora de la Caneza. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 541-2.
- Torres Martínez JC. Las raíces populares en el culto a una Virgen serrana y morena. Jaén: Ateneo de Andújar, 1986; 32 págs.

Revistas

Mirando al Santuario. Real Cofradía Matriz de Nuestra Señora de la cabeza (Andújar).

San Bonoso y san Maximiano, patronos de Arjona

- Martínez Ramos B. Acuerdo del Ayuntamiento de Arjona aceptando como Patronos a S. Bonoso y S. Maximiano. Paisaje. 1947 ago. III(39):1084-6.
- Morales Talero S. Los Santos de Arjona. Madrid, 1957.
- Pancorbo G. Disquisición de los Santos Mártires de Arjona. Sevilla, 1634.
- VV.AA. Arjona y sus Santos. Huellas del pasado. Granada: F. Román, 1972; 408 págs.

Revistas

Fiesta santos. Arjona. Anual. Se publicaba ya en 1971.

b) Ermitas y santuarios.

- Córcoles de la Vega JV. La ermita de la Virgen del Rosario. Cuadernos de Historia (Andújar). 1983;0:13-15.
- Coronas Vida LJ. El Deán Iñigo Manuel Fernández de Córdoba y la ermita de la Concepción de Puerto Alto, en Jaén. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 131-138.
- Escudero de la Torre FA. Historia de los célebres santuarios del Adelantamiento de Cazorla. Madrid: B. de Villa-Diego, 1669; 208 págs.
- Cronista de Bedmar. Nuevos recuerdos del Santuario de Nuestra Señora de Quadros. Paisaje. 1954:971-3.
- Gallego y Burín A. El monasterio de la Fuensanta. Don Lope de Sosa, 1922: 53-57.
- González J. Arjona. El santuario de las Reliquias de los Mártires. Don Lope de Sosa, 1913:137-140.
- Guía breve del Santuario de N.S. de la Capilla, patrona de Jaén. Jaén: Real Cofradía de S.S. de la Capilla-Academia Bibliográfico-Mariana «Virgen de la Capilla», 1988; 23 págs.
- Gutiérrez M. Andújar y su santuario. Ayamonte, 1947.
- Lázaro Damas MS. En torno a los orígenes de la capilla de la Virgen en la Iglesia de San Ildefonso (Jaén). Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 137-43.
- Lázaro Damas MS. Ermitas y santuarios de la ciudad de Jaén en el siglo XVI. En Alvarez Santaló y cols (Coords). La Religiosidad Popular. Barcelona: Fundación Machado-Antropos, 1989. III:282-301.

- López Pérez M. La desaparecida ermita de Ntra. Sra. de la Peña, de la ciudad de Jaén. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 369-386.
- López Pérez M. La ermita del Calvario, atalaya de espiritualidad. Bol Inst Estud Gienn. 1977 abr-jun; XXIII,92: 87-112.
- Medrano y Zúñiga P. Historia de los célebres santuarios del Adelantamiento de Cazorla. Y milagrosas imágenes de el Santo Cristo de Villa-Carrillo, Virgen de la Fuen-Santa, en Villa-Nueva de el Arzobispo, y nuestra señora de Tiscar, de la villa de Quesada. Madrid: B. Villa-Diego, 1669.
- Melgares Raya J. Historia del santuario de Nuestra Señora de la Fuensanta (Huelma). Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 415-6.
- Mesa Fernández N. Nuevas noticias para la historia de la ermita del Santo Cristo. Galduria. 1983 abr;257.
- Molina E. El Santuario de San Benito, el Padre Galera y el cuadro de la tormenta. Don Lope de Sosa, 1922: 175-182.
- Muñoz-Cobo L. La ermita de Santiago (Ubeda). Don Lope de Sosa, 1914:226-7.
- Olea Montes J. Origen y descripción del Santuario de N. S. de la Cabeza. Madrid: Rivadeneyra, 1909; 15 págs.
- Ortega y Sagrista R. El Cristo del Perdón en El Arco de la Puerta Noguera. Senda de los Huertos. 1990 ene-mar. 17:55-8.
- Ortega Sagrista R. La ermita de la Virgen de la Capilla en la casería del Conde. Once de junio. 1984:37-50.
- Parra Delgado S. Ermita de «Santa Ana». Lugia (Valdepeñas de Jaén). 1990 abr-may; VI,21:20-3.
- Pérez Ortega MU. Hornacinas callejeras de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1969 oct-dic; XV,62:9-44.
- Ruiz del Valle J. Rus y el Santuario de la Yedra. Don Lope de Sosa. 1913:237-9.
- Serrano JM. El Santuario de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena. Don Lope de Sosa. 1914 may:134.
- Torres JC de. Fe, cultura y entorno geográfico del santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena. En Alvarez Santaló y cols (Coords). La Religiosidad Popular. Barcelona: Fundación Machado-Antropos, 1989. III:302-314.
- Vilaplana M. Tiscar, lugar de centenaria piedad mariana, oro viejo de un pasado famoso. Paisaje. 1952 ago-oct. VI(82):410-3.
- Vilches F. Santos y Santuarios del Obispado de Jaén y Baeza. Madrid, 1653. 400 págs.
- c) Hermandades y Cofradías.
- Amezcuca M. La Santa Hermandad de la Virgen del Rosario de Noalejo. Revista de Folklore (Valladolid). 1983;29:169-76.
- Capel Tuñón J y M. La cofradía de santa catalina, patrona de Jaén, y sus estatutos de 1704. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 105-114.
- Córcoles de la Vega JV. La Venerable Hermandad de N. S. de la Victoria en el Misterio Doloroso de su Soledad de Andújar. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1988:49-50.
- Domínguez Cubero J. La cofradía y hermandad de San Lorenzo. Estudios de historia de Andújar. Jaén: Ayuntamiento de Andújar, 1984.

- Domínguez Cubero J. La Cofradía de la Vera Cruz de Andújar. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1985:47.
- Fernández Hervás E. La Colomera. Una cofradía peregrina. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 211-8.
- Fernández Hervás E. La Virgen de la Cabeza, patrona de Campillo de Arenas. Historia de una Cofradía. Once de junio, 1984:89-108.
- Frías Marín F. Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Ubeda: datos para su historia. Ibiut. 1994 abr;XIII,71:10-11.
- Galián Armenteros J. Relaciones cofradieras-autoridades civiles. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 199-203.
- García González AG. Metodología para el estudio de «Hermandades penitenciales»: aplicación práctica a Villacarrillo y Villanueva del Arzobispo (Jaén). Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 508-516.
- García González AG. La Hermandad del Santísimo y Animas. El Baile de Animas en Villanueva del Arzobispo. Vva. del Arzobispo (Jaén): I y II Jornadas Histórico Artísticas de Villanueva del Arzobispo. 1988. 19-23.
- Garrido Aguilera JC. Un aspecto de la religiosidad popular y asistencia social giennense en los siglos XV y XVI: las cofradías. Bol Inst Estud Gienn. 1986 jul-sep; XXXII,127:53-73.
- Garrido Aguilera JC. Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las Cofradías. Jaén: Ayuntamiento, 1987. 188 págs.
- González Santoro S. Síntesis de las Cofradías de la Semana Santa de Orcera. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1985:45.
- González Santoro S. Cofradía Santísimo Cristo de la Vera-Cruz. Patrón de la Villa de Orcera. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1988:53.
- Gómez Martínez E. Las cofradías (de la Virgen de la Cabeza) de Arjonilla y El Carpio en el siglo XVII. Mirando al Santuario (Andújar), 2ª ép. 1990 abr; 4:6-7.
- Gómez Martínez E. Historia de las Hermandades de Semana santa de Andújar. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:47; 1985:46; 1988:52.
- Gómez-Zorrilla y de Armenteros J. Cauces y fórmulas para la formación de un auténtico espíritu cofradiero. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 223-228.
- Gutiérrez Toledano J. La Cofradía de la Divina Pastora de la ciudad de Jaén. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 229-240.
- Higueras Maldonado J. La cofradía del Santo Rostro en la catedral de Jaén. Senda de los Huertos. 1992 jul-sep. 27:33-43.
- Lara Martín-Portugués I. Una cofradía olvidada de Jaén: la de la Virgen del Soterrano. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 101-8.
- Libro del Cofrade de la Santísima Virgen de la Capilla, patrona de Jaén. Jaén: Imp. El Pueblo Católico, 1928; 84 págs.
- López Pegalajar M. Las Cofradías y hermandades en nuestro tiempo. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 359-368.
- López Pérez M. Un tema polémico: la antigüedad de las cofradías. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1981:10-11.
- López Pérez M. La Cofradía del Santo Rostro. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:10-12.
- Martínez Elvira JR. Primeras referencias documentales sobre la Cofradía del Santo Entierro. Gavellar, 1991; 188:14.

- Melgares Raya J. Ordenanzas de la Cofradía de la Santa Vera-Cruz de la ciudad de Baeza. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:44.
- Melgares Raya J. Cofradía de «El Paso» de Baeza. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1985:48-9.
- Melgares Raya J. Cofradía del Santo Cristo y Nuestra Señora de la Yedra. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1988:48.
- Mola Cruz R. y cols. «La fervorosa»: sus crónicas y otras historias. Baeza: Real y Fervorosa Cofradía del santísimo Sacramento y María Santísima en sus Siete Dolores y Mayor Traspaso, 1986; 147 págs.
- Molina Navarrete R. La Virgen de Guadalupe, una cofradía de nuestro tiempo. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 407-410.
- Olivares Barragán F. Ordenanzas de la Cofradía de la Vera-Cruz de Santistéban del Puerto. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1979.
- Olivares Barragán F. La Cofradía del Santísimo sacramento de santistéban del Puerto. Alto Guadalquivir (espec Seman sant gienn). 1988:47.
- Ortega Sagrista R. Historia de las Cofradías de Pasión y de sus procesiones de Semana Santa en la ciudad de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1956 oct-dic; III, 10:9-72.
- Ortega Sagrista R. La Cofradía de los Negros en el Jaén del siglo XVII. Bol Inst Estud Gienn. 1957 abr-jun; IV, 12:175-134.
- Ortega Sagrista R. La Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de la Capilla y sus Estatutos de 1817. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 165-73.
- Ortega Sagrista R. La Cofradía de la Santa Vera Cruz de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1968 oct-dic; XIV,58:9-98.
- Ortega Sagrista R. Venerable antigüedad de las cofradías pasionistas de Linares. Bol Inst Estud Gienn. 1977 abr-jun; XXIII,92:31-86.
- Ortega Sagrista R. Noticias sobre la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno de la ciudad de Ubeda. Ibiut, 1983; 7:4-5.
- Ortega Sagrista R. Boceto histórico de la antigua y primitiva cofradía de las Angustias y Cinco Llagas de Nuestro Señor Jesucristo, fundada el año de 1551 en la ciudad de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1984 abr-jun. XXX,118:59-80.
- Ortega y Sagrista R. Historia de la Cofradía de la Transfixión y Soledad de la Madre de Dios. Bol Inst Estud Gienn. 1983 ene-mar; XXIX,113:9-92 y 1983 abr-jun; XXIX, 114:9-71.
- Rivas Soria P. La vida religiosa de Iznatoraf en el siglo XVI: las cofradías. Jaén: Ponencias I Congreso Provincial de Cronistas. 1991. 175-8.
- Rodríguez R. Las cofradías de Ntra. Sra. de la Cabeza. Mirando al Santuario (Andújar). 1927 abr;59:614.
- Salcedo Gámez JA. Cofradía de Ntra. Sra. del Rosel o de la Yedra. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 489-491.
- Sánchez Estrella J. La Virgen Dolorosa en la cofradía de la Expiración, de Jaén. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 503-509.
- Torres Navarrete GJ. Investigando: lo que nadie sabe de la Cofradía del Santo Entierro de Ubeda. Ibiut, 1982; 2:6-7.
- Torres Navarrete GJ. Otras noticias sobre la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Ubeda. Ibiut, 1983; 9:4-5.
- Torres Navarrete GJ. Breve reseña histórica de las Cofradías marianas de la ciudad de Ubeda. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 543-549.

- Torres Navarrete GJ. Otras noticias sobre la Cofradía de la Expiración de la Trinidad, de Ubeda. Alto Guadalquivir (Especial Semana Santa Giennense); 1991:78-9.
- Un viejo y piadoso escrito: La Cofradía del Santísimo de Ubeda. Don Lope de Sosa, 1917: 54-7, 283-5, 310-6.
- Valdivia Castro R. Hermandad de N.S. del Rosario. Fundación de la Hermandad y posible origen de la feria de ganado. Lugía, 1994; 36:37-43.
- Valladares Requero A. La Cofradía del Santísimo Cristo de la Expiración de Ubeda: apuntes para su historia. Ubeda: Bellón, 1990; 83 págs.

d) Romerías

- Torres Navarrete GJ. Una romería perdida: la de San Julián de la Puente. Gavellar, 1991; 190-1: 29-30.
- Troyano Viedma JM. La entrada y la romería de la Virgen de Cuadros: Patrona de la Villa de Bedmar. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 137-46.
- Troyano Viedma JM. Chiclana y la romería de la Virgen de Nazaret. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 115-6.
- Valladares Reguero A. Dos visiones diferentes de la romería de Tíscar en la obra literaria de M. Cíges Aparicio. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 151-6.

Romería de la Virgen de la Cabeza de Andújar

- Eseme. Romería de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVII. Paisaje. 1958-59:1927-30.
- Gómez Martínez E. La romería de la Virgen de la Cabeza. Famosa en el mundo y célebre en España. Alsur, 2ª ép. 1993 ene-feb; 7:74-77.
- López Molina M. La Romería de la Virgen de la cabeza en 1702. Mirando al Santuario, 2ª ép. 1992 abr; 6:32-3.
- Mesa Rueda F. Carteles de las fiestas y Romería de la Santísima Virgen de la Cabeza. Jaén: Caja Rural, 1989.
- Piñar González I, Rubio J. Aspectos sociológicos de la romería de la Virgen de la Cabeza a lo largo de la historia. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 259-66.
- Sarasa y Arze F. Descripción de la fiesta y procesión de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Cabeza que está en Sierra Morena, tres leguas distante de esta ciudad de Andújar y se celebra el último domingo de abril, habiéndose hallado en ella este año de 1664. Sevilla: E. Rasco, 1889.
- Toribio Fernández JC. Córcoles de la Vega JV. Andújar y la Romería de la Virgen de la Cabeza. Madrid: Everest; 1982. 159 págs.

e) Oraciones populares.

- Alados JA. Novena a la santísima Virgen de Cuadros. Sevilla, 1922.
- Alcalá Venceslada A. Unas palabras acerca del Rosario Monumental. Don Lope de Sosa, 1928:260-6.
- Caballero Venzalá M. Una plegaria al «Abuelo», en la Semana santa de 1878. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1981.
- Corona y septenario en honor de la Virgen de los Dolores. Jaén: Santo Sepulcro, s/f. 28 págs.

- López Pérez M. Aproximación al estudio de la novena a Nuestra Señora de la Capilla. Bedmar (Jaén): Actas IV Asamblea de Estudios Marianos. 1988 oct. 153-63.
- Mozas Mesa M. Novena al Santísimo Cristo de la Vera Cruz. Jaén: La Regeneración, 1945; 19 págs.
- Novena de Jesús Nazareno. Jaén: Doblas, 1826; 30 págs (ed. posteriores por López Vizcaíno en 1861, Rubio en 1887 y 1912, y Diario Jaén en 1944).
- Novena en honor de la Santísima Virgen nuestra Soberana Patrona, que con el título de la Capilla se venera en la iglesia parroquial de San Ildefonso. Jaén: Rubio, s/f (s. XIX), 24 págs.
- Solis P. Septenario al Santísimo Cristo de la Expiración. Jaén: Morales, 1928; 64 págs.

f) Milagros.

- Bellido Reca F. Recopilación de algunos milagros relacionados con la Virgen de la Cabeza en los siglos XVI al XVII. Mirando al Santuario, 2ª ép. 1992 abr; 6:45.
- Bezerra A. Memorial en que se hace relación de la descensión de la Virgen Santísima Nuestra Señora y de la visita que hizo a la iglesia de San Ildefonso de la ciudad de Jaén en el año de 1430. Jaén: F. Pérez de Castilla, 1639; 80 fol (2ª ed. por Copado en 1718; 3ª ed. por López Vizcaíno en 1864).
- López Pérez M. Un documento singular: la información testifical del descenso de N^a. S^a. de la Capilla a la ciudad de Jaén (Esrudio, notas y transcripción). Once de junio. 1983: 3-36.
- López Pérez M. Reliquias de la Pasión en Jaén: La Santa Espina. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1985:12-14.
- Molina prieto A. Estudio histórico-teológico sobre la tradición del descenso de la Santísima Virgen de la Capilla a la ciudad de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1967 oct-dic; XIII,54:43-90.
- Montijano Chica J. El blanco cortejo. Bol Inst Estud Gienn. 1961 jul-sep; VII,29:17-40.
- Montuno Morente V. Un interesante documento del siglo XV. La información testifical del descenso de la Santísima Virgen a Jaén. Paisaje. 1946 jun;III(25):694-700.
- Ruiz Parra E. En Jaén fue el milagro. Bol Inst Estud Gienn. 1961 jul-sep; VII,29:9-16.
- Tauste A. El milagroso Pendón de San Isidro de Baeza. Baeza. 1955 nov;3.
- Tratado que hazía un devoto de la Sagrada Imagen de Jesus Nazareno con la Cruz arrodillado, que está en la Yglesia del Convento de Religiosos Carmelitas descalços de Alcaudete. Del milagroso aumento del azeyte de su lámpara de hoja de lata, y de los milagros que ha hecho dando salud a muchos enfermos. Jaén: Pérez de Castilla, 1655; 16 fols.
- Venida milagrosa del retrato del Stmo. Cristo de Burgos a la villa de Cabra del Santo Cristo en el año de 1637. Baeza: s/f.

2. Creencias heterodoxas (Supersticiones).

- Creencias y supersticiones (informes recopilados en Porcuna). Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. 1944-45; I:772-5.

a) Magia y brujería

- Amezcuca M. Noticias históricas de la brujería en Sierra Mágina. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 500-506.

Amezcuca M. Hechiceras e inquisidores en Villanueva del Arzobispo en los siglos XVI y XVII. *Revista de Folklore* (Valladolid). 1987; 80:59-64.

Brujas en la provincia de Jaén. Gavellar, 1988; 175:23.

Coronas Tejada L. Unos años en la vida y reflejos de la personalidad del «Inquisidor de las Brujas». Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1981; 118 págs.

b) Conjuros y exorcismos.

Aponte Marín A. Conjuros y rogativas contra las plagas de langosta en Jaén (1670-1672). En Alvarez Santaló y cols (Coords). *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Fundación Machado-Antropos, 1989. II: 554-562.

Los conjuros y rogativas contra la langosta. Pastoral del obispo de Jaén don Fray Benito Marín. Don Lope de Sosa, 1918:55-56.

c) Apariciones.

Cazabán A. La Cruz de Requena. Don Lope de Sosa, 1921: 359-60.

Martín Serrano M. Sociología del milagro. Las caras de Belmez. Barcelona: Barral ed. 1973; 492 págs.

Martínez Romero J. Las caras de Bélmez. Barcelona: Martínez Roca, 154.

Vega Gutiérrez J. Fantasmas y otros excesos. Paisaje. 1947 jul. III(38):1041-5.

Publicaciones periódicas

El Acicate. Periódico espiritista quincenal de Alcalá la Real (1891).

V. Tradiciones populares.

Amezcuca M. Reproducción de identidades en una antigua costumbre de Iznatoraf: las sillas de las reumáticas. Iznatoraf (Jaén): IV Jornadas de Estudios Histórico-Artísticos sobre las Cuatro Villas. 1990 sep. 161-73.

Cazabán A. Pecadores, pecados y pecadillos: los diablillos, las tapadas y las cartas ciegas. Don Lope de Sosa, 1930:348-9.

Del Sol Rodríguez L. Tradiciones Villanovenses desaparecidas. Iznatoraf (Jaén): IV Jornadas de Estudios Histórico-Artísticos sobre las Cuatro Villas. 1990 sep. 19-24.

Fernández Hervás E. Costumbres y tradiciones en Campillo de Arenas. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 309-321.

González López L. La Jaenera. Madrid: Sindicato exportador del libro español, 1936 (otra ed. en Jaén en 1939).

Ortega y Sagrista R. Escenas y Costumbres de Jaén. 2 vols. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses; 1977: 239 p.p; y 1988: 259 p.p.

Quero Juárez JL. Algunos datos sobre tradiciones, costumbres, vocabulario, gastronomía, canciones, bailes y traje típico de Mancha Real. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 331-345.

1. Lenguaje.

Alcalá Venceslada A. Vocabulario Andaluz. Madrid: Gredos, 1980 (1934). 676 págs.

- Alcalá Venceslada A. Prosodia del Santo Reino. Madrid: Estudios dedicados a Menendez Pidal, 1957, vol. VII.
- Ahumada Lara I. Repoblación y léxico olivarero en la comarca de Andújar (Jaén). Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; I:353-367.
- Ahumada Lara I. Una muestra de léxico Giennense. Senda de los Huertos. 1986 jul-sep. 3:45-9.
- Ahumada Lara I. Sobre el «Vocabulario Andaluz» de Alcalá Venceslada. Bol Inst Estud Gienn. 1987 ene-mar; XXXIII, 129: 83-99.
- Ahumada I. Falsos dialectalismos. Senda de los Huertos. 1991 oct-dic. 24:87-92.
- Ahumada I. Transgresiones de la norma (Dialectal). Senda de los Huertos. 1992 ene-mar. 25:91-7.
- Ahumada I. Consultas reales. Senda de los Huertos. 1991 abr-jun. 22:85-93.
- Ahumada I. Dialectalismos en la literatura provincial. Senda de los Huertos. 1992 abr-jun. 26:91-6; 1992 jul-sep. 27:101-7; 1992 oct-dic. 28:87-94; 1993 abr-may;30:83-90; 1993 jul-sep;31:95-99.
- Barroxo J. «Palabras, usos y giros populares» del pueblo de Jódar (Jaén). Revista de Folklore (Valladolid). 1983; 25:24-27.
- Becerra Hiraldo JM, Blanca Barrios S de la. Gentilicios populares en la provincia de Jaén. Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; I:369-378.
- Becerra Hiraldo JM, Vargas Labella C. Aproximación al español hablado en Jaén. Granada: Universidad-Caja Provincial de Ahorros de Jaén. 1986.
- Calderón Quijano JA. Toponimia jiennense en América y Filipinas. Códice. 1989. IV:4:23-7.
- Calvo Morillo M. Apuntes para una antología de apodosos Marteños. Senda de los Huertos. 1988 jul-sep. 11:57-60.
- Carrasco Cantos P. Contribución al estudio del habla rural de Baeza (Jaén). Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1981; 212 págs.
- Carrillo Reyes J. Diccionario gitano. Caló-Español. Español-Caló. Jaén: Catena, 1981; 302 págs.
- Castejón R, et al. Los debates del lenguaje. ¿Cómo han de llamarse los hijos de Jaén: giennenses (o jiennenses), jaenenses, jaeneses, jaeneros...? Paisaje. 1949 nov-dic. V(66-7):1793-4.
- García García L. El «Ronquío» de Jaén. Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; I: 391-395.
- González López L. El Mote, contribución precidísima al idioma castellano. Bol Inst Estud Gienn. 1963 ene-mar; IX,35:61-84.
- Indivil de Ebdete (Gallego Díaz R). Los cerros de Ubeda (boceto de tradición). Don Lope de Sosa, 1926:305-10.
- Liétor Morales J. Estudio Lingüístico de Pegalajar. Sumuntán. 1993; III,3:113-116.
- Martínez Marco R. Vocabulario cazorleño. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1983; 22-23:145-174; 24:84-103.
- Martínez Marín J, Moya Corral JA. El léxico del olivo y la almazara en la provincia de Jaén. Granada: Universidad-Instituto de Estudios Giennenses, 1982; 256 págs.
- Martínez Marín J. El español de Jaén en el conjunto de las hablas andaluzas. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. I:60-77.
- Millán Sánchez A. Ubedí básico. Madrid: Edica, 1976; 226 págs (otras ediciones en 1980 y 1981).
- Moreno J. Cazorla ¿castellana?, ¿andaluza? (el habla de Cazorla). Anuario del Adelantamiento de Cazorla, 1962; 11:51-6.

- Moya del Corral JA. La pronunciación del español en Jaén. Granada: Universidad, 1979.
- Mozas Mesa M. Del nombre de Jaén y de su gentilicio jiennense. Cádiz, 1958.
- Navarro López G. El habla de la Sierra de Segura. Bol Inst Estud Gienn. 1969 jul-sep; XV,61:43-74.
- Sancho Rodríguez MI. Alfonso Higuera Rojas como fuente del «Vocabulario Andaluz». Senda de los Huertos. 1986 oct-dic. 4:28-33.
- Sáncho Rodríguez MI. «Prosodia del Santo Reino»: un artículo de Alcalá Venceslada. Claros y sombras. Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; I: 431-442.
- Torres Martínez JC. Léxico de la caza de la perdiz con reclamo en Andújar. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. 1988; XXIV:333-42.
- Torres Martínez JC. Léxico relacionado con la montería en Andújar. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. 1973; XXIX:443-472.
- Valladares Reguero A. «Irse por los cerros de Úbeda»: Una locución del patrimonio lingüístico del mundo Hispanohablante. Senda de los Huertos. 1988 abr-jun. 10:25-30.
- Yuste Higuera F. De Cazorla al nacimiento del Guadalquivir. Una ruta y su lenguaje. Anuario del Adelantamiento. 1966; 115:65-72.

a) Refranes

- Benavente García-Fanjut JM. Refranero típico de la provincia de Jaén. Estudio folklórico. Paisaje. 1945 jul;II(14):365-6; 1945 oct;II(17):453-4; 1946 feb; III(21):567-8; 1946 jul-ago; III(26-7): 714-5; 1946 dic. III(31):867-8.
- Brandes SH. Proverbios educativos de Cazorla. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1977; 19:41-45.
- Moreno Bravo T. Refranero típico de la Provincia de Jaén. Estudio Folklórico. Paisaje. 1948 jul. IV(50):1377-8; 1948 sep. IV(52):1428-30; 1948 sep. IV(52):1438-40; 1949 ene-feb. IV(56-7):1542-5
- Moreno Bravo T. Refranero Folklórico. Paisaje. 1948 nov. IV(54):1487-9.

b) Adivinanzas.

- Brandes SH. Forma y funciones del acertijo en Cazorla. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1976; 19:46-50.

2. Literatura popular.

- Amezcuca M. El ciego de los romances y la literatura del cordel en la tradición giennense. Revista de Folklore (Valladolid). 1991; 127:29-36.
- García JM, Garrido V(Coord). Literatura de tradición oral en Sierra Mágina. Jaén: Delegación de Educación, 1991; 613 págs.

a) Cuentos y leyendas.

- Amezcuca M. Leyendas del tesoro de Sierra Mágina. Revista de Folklore (Valladolid). 1985;57:75-82.
- Alcalá Venceslada A. Cuentos de Maricastaña. Apólogos populares recogidos. Jaén: Imp. Diego Cobo; 1930. 71 págs (Ed. facsímil por el Ayuntamiento jiennense en 1983).

- Alcalá Venceslada A. La flor de la canela. Cuentos, chascarrros y sucedidos andaluces. Andújar: La Puritana, 1946; 161 págs.
- Amaro F. Leyenda o milagro del Cristo de la Pared. Mancha Real (Jaén): IV Comarca de Estudios de Sierra Mágina; 1986:276-278.
- Blanco y Blanco L. La villa de Felix o Jandulilla y el Cristo de las Misericordias. Don Lope de Sosa, 1913:296-8.
- Castillo de Lucas A. San Isidro y el pastor de las Navas. Paisaje. 1952 may-jul. VI(81):352-4.
- Cazabán A. El Señor de la Tarima. Don Lope de Sosa, 1917: 58-9.
- Cazabán A. Martos y los Carvajales. Don Lope de Sosa, 1918: 170-4.
- Cózar Martín F. La Virgen de la Yedra. Don Lope de Sosa, 1917: 84-5.
- Criado Sola F. Leyendas de la Arjona árabe. Madrid, 1976; 15 págs.
- El viaje de San Eufrasio, de Jaén a Roma, volando. Don Lope de Sosa, 1913:66-68.
- Eslava Galán J. Leyendas de los Castillos de Jaén. Jaén: Caja rural, 1981; 119 págs.
- Espejo Poyato S, González Ruiz J. Cuentos y romances populares de la Comarca de Linares. Linares (Jaén): Centro de Profesores, 1990.
- González López L. Un fiel amador y trovador gallego: Macías. Paisaje. 1949 ago. V(63):1729-33.
- Guillén y Guillén P. De una leyenda de amor del siglo XV: la Fontana de Xodar. Don Lope de Sosa, 1928:114-8.
- Licenciado Pedriza (Lorenzo Polaino Ortega). Dos leyendas cazorleñas. Sevilla: tip. Cervantes, 1960.
- Martínez Montesinos A. La Tragantía. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1966; 15:41-50.
- Mesa Fernández N. Leyendas y tradiciones de las villas de Bedmar y Jódar. Galduria. 1980 feb.
- Montuno Morente V. Tres tradiciones religiosas de Jaén relacionadas con la conquista de esta ciudad por San Fernando. Paisaje. 1946 dic. III(31):872-4; 1947 mar. III(34):932-6; 1947 jul. III(38):1033-5.
- Mozas Mesa M. Jaén legendario y tradicional. Madrid, 1935; 338 págs (Otra edic. en Jaén: impr. de Palomino y Pozo, 1959; 402 págs.)
- Ponce Llaverio P. Cuatro versiones de la leyenda al escudo de Baeza. Paisaje. 1951 may-oct. VI(77-8):188-90 (con el mismo título aparece en la revista Baeza. 1955 dic;4).
- Raez Ortega C. Leyenda del Cristo de los cuatro clavos. Ibiut. 1994 abr;XIII,71:8.
- Torres Laguna C. Leyendas y tradiciones iliturgitanas. Madrid: imp. Murillo, 1966; 144 págs.
- Tradiciones ubetenses. Leyendas humorísticas por varios autores. Ubeda: La Loma, 1902; 45 págs.
- Valladares Reguero A. La leyenda de Pero Gil y su tratamiento literario. Ibiut, 1986; 26:12-3; 27:12-3.
- Viedma A. Una leyenda de la villa y castillo de Martos. Don Lope de Sosa, 1913:237-9.

El Lagarto de Jaén

- Cazabán A. El lagarto de Jaén. La tradición y la historia. Don Lope de Sosa, 1913:37-40.
- Eslava Galán J. La leyenda del Lagarto de la Malena y los mitos del dragón. Granada: Universidad, 1992. 274 págs.
- Eslava Galán J. La leyenda del lagarto de Jaén. Rev. Cajasur (Córdoba). 1987 dic; 29:24-25.

Garrido Palacios M. Jaén y su lagarto. *Revista de Folklore (Valladolid)*. 1988; 96:211.
 González López L. El lagarto, los lagartos, la leyenda del lagarto. *Paisaje*. 1951 may-oct. VI(77-8):191-6.

b) Escenas y anécdotas.

Almendros Soto A. Los hijos de Don Lope. Córdoba: Cajasur, 1987; 114 págs.
 Calvo Morillo M. Semana Santa en Martos. La trompeta de «Juanillón». Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1988:54-5.
 Cazabán Laguna A. Cosas de Antaño. Curiosidades históricas de Jaén y su provincia. Jaén: Tip. Francés y Compañía, 1892; 110 págs. (Ed. facsímil por Riquelme y Vargas ed., 1983).
 Escalona Cobo L. Anécdotas, curiosidades y vocabulario cofradiero de la Semana Santa giennense. Jaén: el autor, 1980. 136 págs.
 Eslava Galán J. Jaén, tierra de momias. *Alsur*, 2ª ép. 1992 abr-may; 3:61-4.
 Espejo y García J. Un obispo insepulto. Don Lope de Sosa, 1913:206-210.
 González López L. La recolección de la aceituna. «Denuncia» y «botifuera». *Paisaje*. 1961-62:2475-6.
 Guardia Castellano A. Leyenda y notas para la historia de Alcalá la Real. Madrid, 1917.
 Higuera A. Estampas de Úbeda. Úbeda (Jaén): Industrias Gráficas. 1936.
 Lara López EL. Barberos de Bacía. Senda de los Huertos. 1989 oct-dic. 16:69-71.
 Montuno Morente V. Viejas estampas de Jaén: El Calvario, los zapatos de los judíos; la visita a los monumentos; la procesión ante la cárcel. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1981.
 Moreno Bravo T. Estampas de Jaén. Jaén, 1935.
 Muñoz-Cobo Arredondo L. De mi viejo terruño. *Paisaje*. 1949 may. V(60):1641-66.
 Murcia Rosales D. Alcalá la Real: cancionero, relatos y leyendas. Alcalá la Real (Jaén): 1993; 583 págs.
 Ocaña Contreras R. Reflexiones y anecdotario pintoresco de un médico rural. Jaén: el autor, 1993; 184 págs.
 Ortega y Sagrista R. El abanico. Senda de los Huertos. 1987 abr-jun. 6:45-8.
 Ortega y Sagrista R. El Sereno. Senda de los Huertos. 1988 ene-mar. 9:41-5.
 Pasquau J. Temas de Jaén. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1980; 300 págs.
 Polaino Ortega L. Anécdotas cazorleñas. Sevilla: el autor, 1983; 183 págs.
 Rus Martínez J. Recuerdos del Jaén antiguo. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1990; 163 págs.

c) Teatro popular.

Bellver Cano A. San Bonoso y San Maximiano. Acción heroica, histórica y religiosa en cinco actos y un prólogo en verso con música y canto, conocida vulgarmente por la Comedia de los Santos Mártires Patronos de Arjona. Arjona: M. Segovia, 1913.
 Casañas Llagostera P. Breve aportación a la historia del teatro en Jaén. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. I:211-215.
 Cazabán A. La casa de la Real Sociedad Económica y el Patio de Comedias de Jaén. Don Lope de Sosa, 1915:20-24.

- Cazabán A. La Casa de Comedias de Jaén. Don Lope de Sosa, 1919:47-50.
- Cazabán A. Tres documentos para la historia del teatro en Jaén. Don Lope de Sosa, 1927:214-5.
- Coronas Tejada L. Tribulaciones de comediantes en el siglo XVII y otras noticias sobre la farándula en Jaén. Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; I: 97-107.
- Coronas Tejada L. La Casa de Comedias y noticias de teatro en el Jaén del siglo XVII. Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro del Siglo de oro; 1545-1558.
- Díaz de Escobar N. El corral de comedias de Jaén, en el siglo XVII. Don Lope de Sosa, 1913:141-2.
- Díaz de Escobar N. Representación escénica en Jaén, en el siglo XV. Don Lope de Sosa, 1913:303-4.
- Fernández y Avila G. La Infancia de Jesucristo. Poema dramático dividido en doce coloquios. Baeza: Doblas, 1794.
- Gómez Martínez E. Las casas de comedias de Andújar en el siglo XVII (1600-1640). Cuadernos de historia (Andújar). 1983;0:16-41.
- Guzmán Merino A. Aparición y rescate de Nuestro Señor de la Vida, Patrón de Bélmez de la Moraleda. Paisaje. 1948 abr. IV(47):1305-8.
- Mercado Ramírez J. La comedia de los Santos. Arjona. 1960 ago;201.
- Ortega y Sagrista R. El drama de todas las cuaresmas se repesena en Jaén. Senda de los Huertos. 1987 ene-mar. 5:49-53.
- Polaino Ortega L. Exaltación de San Isicio. Paisaje. 1950 nov. VI(75):109-15.
- Rus Morales B. El teatro en Jaén durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Bol Inst Estud Gienn. 1986 Otc-dic; XXXII,128: 99-114.
- Torres Laguna C. Temas de Fiestasantos. Una comedia memorable. Arjona. 1958 Ago;198.
- Torres Navarrete G. Formación de una compañía de comedias en Ubeda allá en 1666. Síflaba, 1986; 0:14-5.
- Vega Gutiérrez J. El teatro y las diversiones. Paisaje. 1948 feb. IV(45):1235-40.

d) Romancero.

- El Romancero de Jaén. Jaén: Sociedad de Amigos del País, 1862 (reed. por la Diputación de Jaén en 1989).
- Espejo Poyato S, González Ruiz J. Cuentos y romances populares de la Comarca de Linares. Linares (Jaén): Centro de Profesores, 1990.
- Mendizabal F de. Los Romances fronterizos de la provincia de Jaén. Madrid: el autor; 1973 (2ª ed.). 158 págs.
- Menéndez Pidal R. Poesía Popular y Romancero (de la prisión del Obispo Don Gonzálo de Zúñiga). Don Lope de Sosa, 1930: 370-5 (reproducción del publicado con el mismo título en la Revista de Filología Española, 1915 abr-jun; t. II, cuaderno 2º).
- Menéndez Pidal R. Un romance de Jaén. Paisaje. 1946 dic. III(31):837-9.
- Moreno Jara M. Los pueblos de Sierra Mágina en el Romancero de Jaén. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 463-8.
- Pedraza Jiménez PF, Jiménez Luque F. Romances y canciones populares cordobesas y jiennenses. Nueva revista de Enseñanzas Medias, 1984; s/n.
- Peinado N. Romances fronterizos del Santo Reino. Don Lope de Sosa, 1925: 89-90, 108-9, 173-5; 1926: 165-6.

Peinado N. Moros y cristianos: comentarios y anotaciones (sobre el romance de Reduán). Don Lope de Sosa, 1928:204-6.

e) Literatura costumbrista.

Cárdenas A. Carriles de silencio. Granada: La General, 1986. 159 págs.

Cazabán Laguna A. Del corazón de mi tierra (cuentos). Jaén: La Unión, 1905; 147 págs.

Eslava Galán J. El Mercedes del obispo y otros relatos edificantes. Jaén: Diputación, 1990. 144 págs.

González-Ripoll JL. Los hornilleros. Barcelona: Ed. G.P. 1979. 246 págs.

Muñoz-Cobo L. Viviendo la copla. Madrid, 1950.

Muro García M. Pasión serrana. Novela corta. Ubeda: La Loma, 1902; 114 págs.

Nieto Hueso P. Con ustedes, la Matea (Viejas estampas ubetenses). Madrid: Gavellar-Casa de Ubeda, 1992; 174.

Vega Gutiérrez J de la. Por una copla... Madrid: Biblioteca Patria, s/f. 149 págs.

f) Poesía popular.

Cazabán A. Los Jacarandosos. Excursiones por la selva de la poesía popular. Parentesco de la jácara «El ñarro de Andújar» y del romance «El mulato de Andújar». Don Lope de Sosa, 1916:226-9.

Cazabán A. De la Virgen de la Cabeza: una descripción escrita y otra gráfica. Don Lope de Sosa, 1920:373-8.

González López L. Tres Morillas me enamoran en Jaén. Paisaje. 1951 feb-abr. VI(76):163-6.

Marín Medina J. Introducción a la poesía popular en Cazorla. Anuario del Adelantamiento de Cazorla, 1962; 11:57-64.

Sancho Rodríguez MI. Un precos ejemplo de poesía dialectal en Jaén. Guadalbullón (Jaén). 1983;1.

Sancho Saez A. Unos curiosos versos anónimos en el Jaén de la Restauración. Guadalbullón. 1985 ene-jun; 4.

Vergara Peña F. Los Aranda, poetas populares. Don Lope de Sosa, 1927:244-6.

3. *Música popular.*

Gómez Martínez E. La música de voces e instrumentos de Andújar durante la primera mitad del siglo XVII. Cuadernos de historia (Andújar). 1985; II(2): 27-36.

García Ortega M. La música popular en Jaén. Senda de los Huertos. 1986. 3:50-6; 4:58-66.

Páez Salas M. Breve reseña de la música y el folklore de Santistéban del Puerto. Bol Inst Estud Gienn. 1971-72 oct-mar; XVII,70-1:65-78.

a) Cancionero popular.

Alcalá Moreno I. Las munidas. Galduria. 1984 dic;297-298.

Alcalá Moreno I. Cancionero anónimo y popular de la ciudad de Jódar: el folklore a través de las fiestas. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 234-253.

Alcalá Venceslada A. Coplas aceituneras. Paisaje. 1945: 511-14.

- Blanco Nájera F. El canto popular. Sus orígenes y manifestaciones. Su importancia como elemento primordial de nuestra educación espiritual. Madrid: Mundial artística, S/f.
- Benavente M. Tópicos del folklore universal en el cancionero de Dolores de Torres. Homenaje al Profesor Alfonso Sancho Saez. Granada: Universidad, 1989; II: 483-494.
- Caballero Venzalá M. Coplas a la Santa Cruz en el Jaén del siglo XVII. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1980.
- Camacho Padilla JM. Cancionerillo de Baeza. Ubeda: Bellón, 1947.
- Cancionero popular tosiriano. Torredonjimeno (Jaén): Centro de adultos, 1989.
- Cancionero popular marteño. Martos (Jaén): Centro Municipal de Adultos, 1991.
- Cazabán A. Las coplas del ciego de Ubeda. Don Lope de Sosa, 1916:179-80 (sobre el mismo tema y del mismo autor en los años 1914:379 y 1917:215).
- Cazabán A. «Salve popular» a la Virgen de la Capilla. Don Lope de Sosa, 1930:109-111.
- Chércoles Vico A. Cantos de navidad. Don Lope de Sosa. 1918 ene;VI(61):12-16.
- Fernández Hervás E. «Coplas de la Aurora» en Campillo de Arenas (Jaén). Once de junio, 1984:85-93.
- López Pérez M. Unas coplas olvidadas a la Virgen de las Angustias. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn). 1988:12-3.
- Mesa Fernández N. Las munidas. Galduria. 1973 feb;133.
- Montuno Morente V. Saetas a las Dolorosas de la Semana Santa de Jaén. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1979.
- Murcia Rosales D. Alcalá la Real: cancionero, relatos y leyentas. Alcalá la Real (Jaén): 1993; 583 págs.
- Oya Rodríguez V. Coplillas de carnaval del año 1929 en Villanueva del Arzobispo y Villacarrillo. Vva. del Arzobispo (Jaén): III Jornadas Histórico-Artísticas sobre las Cuatro Villas. 1989 sep. 133-8.
- Oya Rodríguez V. Algunas danzas y Canciones de la Provincia de Jaén. Granada: I Congreso de Folclore Andaluz: Danzas y Músicas Populares; 1986:95-105.
- Quesada J, Polo D. Villancicos y aguinaldos (y otras composiciones de Navidad). Cuadernos de tradición oral; 1982: 1.
- Reyes Cabrera J. Canciones populares de Jaén (recuerdo a Lola Torres). Melenchones y otras canciones populares. Bol Inst Estud Gienn. 1986 abr-jun; XXXII,126:15-20-
- Rodríguez Arévalo M. «La Monona: expresión de un pueblo». Senda de los Huertos. 1996 oct-dic; 28:45-8.
- Ruiz García F. La Virgen de la Estrella y los mayos. Once de junio. 1984: 73-79.
- Torres Rodríguez de Galvez MD. Cancionero Popular de Jaén y la provincia. Paisaje. 1964:2694-99, 2753-8, 2798-803, 2866-9; 1965: 2916-22, 2977-85.
- Torres Rodríguez de Galvez MD. Cancionero Popular de Jaén. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1972; 584 págs.
- Vallejo Laso M. Las «Madrugás», cante popular de la Sierra de Quesada. Quesada (Jaén): Ayuntamiento; 1991. 30 págs.
- Vega Gutiérrez J. Coplas y coplillas. Paisaje. 1946 nov. III(30):817-25.
- Villancicos, aguinaldos y otras canciones de Navidad. Cuadernos de tradición oral (Pegalajar). 1982;1 (monográfico).

b) Flamenco.

- Alcalá Venceslada A. De la Solera Fina. Coplas Andaluzas. Jaén: Caja Rural; 1982 (2ª ed.). 112 págs.
- Calvo Morillo M. Martos en la geografía de los cafés cantantes. Candil, 1980; 7.
- Hortal Barba A. 100 años de cante jondo en Jaén. Granada, 1981; 238 págs.
- Hortal Barba A. El flamenco en su raíz: El villancico. Ibiut, 1984; 15:13.
- Urbano M. Taranta. Cante y Artistas de Linares. Linares: Ayuntamiento-Diputación de Jaén, 1991; 175 págs.
- Urbano M. Grandeza y servidumbre del Cante Giennense. Jaén: Candil; 1982. 56 págs.
- Urbano M. El flamenco en la ciudad de Jaén en el siglo XIX. Alsur, 2ª ép. 1992 abr-may; 3:65-72.

Revistas

Candil. Revista de Flamenco. Editada por la Peña flamenca de Jaén desde mayo de 1978.

c) Bailes y danzas.

- González López L. Boleros en Torreperogil. Paisaje. 1948 oct. IV(53):1458-9; 1949 ene-feb. IV(56-7):1539-41; 1950 jun-oct. VI(73-4):28-39.
- Ozaez Almagro J. El fandango de Cambil. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 154-6.
- Zagalaz Sánchez ML. Evolución histórica del Grupo de Coros y Danzas de la Sección Femenina y su actividad cultural y folklórica. Jaén: Actas II Congreso de Historia de Jaén (1900-1950), 1993; II:103-126.

4. Juegos y deportes tradicionales.

- Giménez A. Ceremonial y juegos de sociedad en la corte del Condestable Miguel Lucas de Iranzo. Bol Inst Estud Gienn. 1984 oct-dic; XXX,120:84-103.
- Notas sobre juegos y deportes populares en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena. I Congreso Histórico «Las Nuevas Poblaciones de Carlos III en Sierra Morena y Andalucía». La Carolina, 1983:157-9.
- Salazar M. Los bolos serranos en Cazorla. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1987, 29:130.

Caza

- Amezcuca M. Las batidas de lobos en Ubeda en el siglo XVIII. Senda de los Huertos, 1990;19:55-59.
- Argote de Molina G. Discurso sobre la montería. Madrid, 1882.
- González-Ripoll JL. Narraciones de caza mayor en Cazorla. León: Everest, 1978; 222 págs.
- Morales Prieto P. Las Monterías en Sierra Morena a mediados del siglo XIX. Valladolid: Tip. Colegio de Santiago, 1904 (Ediciones posteriores en Madrid: edic. Velázquez, 1977; 230 págs. y en Jaén: Diputación, 1990; 260 págs.).
- Moreno Castello J. El campo y la casa. Jaén: Rubio y Campos, 1900.
- Torres Martínez JC. Léxico de la caza de la perdiz con reclamo en Andújar. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. 1988; XXIV:333-42.

Torres Martínez JC. Léxico relacionado con la montería en Andújar. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 1973; XXIX:443-472.

5. Medicina popular.

Espejo Machado F. La medicina popular en la comarca de Alcalá la Real (Jaén) y Montefrío (Granada). *Boletín de la Cámara Oficial de Comercio e Industria de la Provincia de Jaén*. 1975;; 22-23:4-31.

a) Curanderismo.

Amezcu M. Vida y milagros del santo Custodio. *Revista de Folklore (Valladolid)*. 1984;40:111-121.

Amezcu M. Formas de curanderismo en Jaén en los siglos XVI y XVII. III Congreso de Folclore Andaluz, Almería: Centro de Documentación Musical de Andalucía; 1990:355-368.

Amezcu M. Prácticas y creencias de los «santos» y curanderos de la Sierra Sur (Jaén). *Gazeta de Antropología (Granada)*. 1992; 9:99-109.

Amezcu M. La Ruta de los Milagros. Jaén: Entrelivos, 1993; 164 págs.

Castillo de Lucas. Las supersticiones y el curanderismo en Medicina. *Paisaje*. 1950 feb-mar. V(69-70):1902-5.

Infante Martínez J. Prohibición de unas hojas impresas que tratan de las curaciones atribuidas al llamado Santo de Valdepeñas (Luisico Aceituno), por parte del Obispado de Jaén, en 1889. *Lugia*, 1994; 36:65-7.

Martínez Romero J. Una necesaria ampliación al tema de los «santos» curanderos. *Senda de los Huertos*. 1987 jul-sep. 7:79-82.

b) Plantas medicinales.

Blanca G, Díaz de la Guardia C., Ortiz M, Valle F. Flora medicinal de la provincia de Jaén. Blancoana (Jaén). 1986;4:41-7.

Espantaleón Molina R. Plantas medicinales de la provincia de Jaén. Contribución a la formación del mapa geobotánico de España. Jaén: Colegio de Farmacéuticos, 1947; 80 págs.

Gaudens Cros MV, Sanz Lucas MJ. Plantas y remedios curativos en la Sierra de Segura. *Narria (Madrid)*. 1984; 36:35-40.

Moreno-Lozano R, Díaz de la Guardia C, Valle F. Plantas de la Sierra de Mágina con interés medicinal. *Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina*, 1990: 531-545.

Ortiz M. Estudio botánico de las plantas medicinales de la provincia de Jaén. Granada: Universidad, Tesis de licenciatura, 1984.

c) Aguas y baños medicinales.

Alcázar S. Memoria sobre los Baños de Jabalcuz. (Jaén) 1787.

Ayuda JD. Examen de las aguas medicinales de más nombre que hay en las Andalucías. Madrid, 1798 (el tratado primero del tomo tercero lo dedica a los baños de Jaén).

Castillo de Lucas A. Las aguas minero-medicinales de Jaén. Marmolejo y su literatura popularizada. *Paisaje*. 1948 nov. IV(54):1492-5.

- Cerdó y Oliver R. Monografía de las aguas y baños minerales hidro-sulfurosos de Frailes. Jaén: López Vizcaino, 1863; 285 págs.
- Manzaneda y Cardona J. Tratado de las Termas de Jabalcuz. (Jaén) 1698.
- Manzaneda y Molina JB. Paradoja sobre curación local del carbunco maligno con un apéndice que trata de las aguas acidulas de Marmolejo en el Reyno de Jaén. Jaén: 1701.
- Nieto JM. Memoria de los Baños Minerales de Jabalcuz. Jaén, 1848; 24 págs (nuevas ediciones en 1866 y 1886).
- Ortega y Sagrista R. Noticias sobre las termas de Jabalcuz. Paisaje. 1952 ago-oct. VI(82):422-6.
- Ortega y Sagrista R. Notas para la historia del Balneario de Marmolejo. Paisaje. 1957:1724-26.
- Ortí y Criado V. Ecsamen Filosófico sobre la naturaleza y aplicaciones therapeuticas de las Aguas Minerales de Marmolejo. Jaén: Doblas, 1841.
- Santiago Gallardo J. Marmolejo y su balneario. Un estudio histórico. Siglos XIX y XX. Córdoba: Actas III Coloquio de Historia de Andalucía, 1985; III:33-43.

6. Fiestas.

- Amezcuca M. La encuesta de fiestas populares de Sierra Mágina (1987). Sumuntán. 1992; II,2:103-180.
- Checa F. Prestigio social y poder en un pueblo de Sierra Mágina. Sumuntán. 1992; II,2:51-64.
- Choclán A. Jaén. En Rodríguez Becerra S (Dir). Guía de Fiestas Populares de Andalucía. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1982: 473-523.
- Fernández Hervás E. Fiestas en honor de la Virgen María en Campillo de Arenas. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 161-190.
- Lara Martín-Portugués I. De las viejas hojas volanderas. Senda de los Huertos. 1989 jul-sep. 15:51-5.
- Liétor Morales J. Pegalajar: la vida de recreo y las fiestas. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 395-403.
- López Pegalajar M, Alcalá Moreno I. Aproximación a la historia tradicional-popular de la ciudad de Jódar; Tradiciones y costumbres: Las fiestas de Jódar (Origen e Historia). Mancha Real (Jaén): IV Comarca de Estudios de Sierra Mágina; 1986:53-80.
- Maicas Ramos R. El ciclo festivo de la Virgen de Tiscar. Narria (Madrid). 1984; 36:20-23.
- Marín Medina J. Calendario de las Fiestas populares de Cazorla. Anuario del Adelantamiento de Cazorla. 1985; 15:41-50.
- Troyano Viedma JM. Feria y fiestas populares de Bedmar (respuestas a la encuesta de fiestas de Sierra Mágina). Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 323-329.
- Vega Gutiérrez J. Fiestas populares. Paisaje. 1948 oct. IV(53):1464-9.

a) Fiestas antiguas

- Alcalá Moreno I. Las fiestas del Concejo de Jódar durante los siglos XVII y XVIII. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 347-353.
- Ayala LA. Fiestas que al Excelentísimo Duque de Gandía, tercer Prepósito General de la Compañía de Jesús, dedicó la muy insigne, nobilísima, y antigua ciudad de Baeça. Baeza, 1625.
- Cabrera García MI. El fuego, la luz y el color: elementos artísticos de primera categoría en las fiestas de los siglos XVIII y XIX en Jaén. Jaén: Actas del I Congreso Jaén siglos XVIII-IXI, 1989. I:180-9.

Gómez Martínez E. Las fiestas barrocas de Andújar. Estudios de historia de Andújar. Jaén: Ayuntamiento de Andújar, 1984.

Moreno Cuadro F. El arte de las fiestas jiennenses. Códice. 1990; IV:5:29-41.

Núñez de Sotomayor J. De las fiestas que hubo en Jaén para celebrar la traslación del Santísimo Sacramento al Nuevo Templo Catedral, en octubre de 1660. Málaga, 1661.

Salcedo del Villar M. Relación de las fiestas que hizo la muy noble, y muy leal ciudad de Andújar, a la Beatificación del glorioso Patriarca S. Juan de Dios. Jaén, 1631.

Villar F. Relación de la fiesta que celebró el muy observante convento de San Francisco de Andújar al glorioso San Pedro Bautista y sus compañeros, primeros Martyres del Japón. Granada, 1629.

b) Moros y Cristianos

Fernández Hervás E. Descripción de las fiestas de moros y cristianos de Campillo de Arenas. Villena: I Congreso Nacional de fiestas de Moros y Cristianos, 1976.

Fernández Hervás E. Fiestas de Moros y Cristianos en Carchelejo (Jaén). Revista de Moros y Cristianos (Petrel), 1985.

Fernández Hervás E. Fiestas de Moros y Cristianos en la Comarca de Sierra Mágina. Narria (Madrid). 1984; 36:30-34.

Fernández Hervás E. Fiestas de Moros y Cristianos en la comarca de Sierra Mágina. Bedmar: V Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1987: 489-499.

Fernández Hervás E. Fiestas de Moros y Cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén. Jaén: por el autor. (1991).

Fernández Hidalgo MS. Recuperación de la Fiesta de Moros y Cristianos en la aldea de Belmez. Bélmez de la Moraleda (Jaén): Actas de la I Reunión de Cronistas de Sierra Mágina, 1983: 10-14.

c) Toros

Amezcuca M. Las fiestas de toros de Noalejo en el siglo XVIII: crónica del accidentado festejo de 1778. Barcelona: Actas del XI Congreso Nacional de Cronistas Oficiales, 1984: 37-39.

González López L. Plaza y toros en Jaén. Paisaje. 1947 may. III(36):997-1000.

Ortega y Sagrista R. Toros en Jaén. Senda de los Huertos. 1989 oct-dic. 16:55-8.

Reglamento para las corridas de toros. Jaén: J. Alvarez Pérez, 1899.

Romero de Solís P. El toro y el agua: algunos indicios de acuotaurolatría en la Sierra de Segura. El Folklore Andaluz, 1991; 7:45-75.

Romero de Solís P. Carne de toro, carne divina: un banquete sacrificial en Siles de Segura (Jaén). Taurología (Madrid). 1991 prim; 6. Con el mismo título en Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90, 1991:264-70.

Vega Gutiérrez J. Torerías. Paisaje. 1949 abr. V(59):1625-9.

d) Ciclo de Invierno .

Amezcuca M. El ciclo festivo de invierno en Villanueva del Arzobispo: los Santos Inocentes. Vva. del Arzobispo (Jaén): I y II Jornadas Histórico Artísticas de Villanueva del Arzobispo. 1988. 146-9.

- Amezcuca M. La Tambora de Cambil y su vinculación con las viejas cofradías. *Revista de Folklore (Valladolid)*. 1984; 48:183-189.
- Calderón A. Relación de la Fiesta que la insigne Universidad de Baeza celebró a la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora. Baeza: P. de la Cuesta, 1618.
- Cazabán Laguna A. En las Cosas de las Catedrales de Baeza y Jaén. Las fiestas de los inocentes en el siglo XV. Don Lope de Sosa. 1925 nov; XII(155):332-333.
- Banqueri García M. Las lumbres de Cambil. Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 355-370.
- Caballero Venzala M. Una fiesta a la Inmaculada concepción en Andújar (S. XVII). Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 132-6.

Carnaval

- Amezcuca M. El triunfo de Don Carnal. Historia, cultura y tradición del Carnaval en Jaén. Alsur, 2ª ép. 1993 ene-feb; 7:59-63.
- Damas JM. Disquisiciones históricas. Carnaval y reconquista. Jaén: talleres tip. de Diario Jaén, 1961.
- Jimena Zambrana LM, Soria Arias J, y cols. Recuerdos Carnaval. Ubeda. Ubeda: Bellón, 1994; 117 págs.
- Martínez Rojas J. Carnavales de los años 30. Lugía, 1994; 36:53-4.
- Oya Rodríguez V. Coplillas de carnaval del año 1929 en Villanueva del Arzobispo y Villacarrillo. Vva. del Arzobispo (Jaén): III Jornadas Histórico-Artísticos sobre las Cuatro Villas . 1989 sep. 133-8.
- Pedregosa F. En busca del carnaval. ¿A que no me conoces?. Alsur, 2ª ép. 1993 ene-feb; 7:49-58.
- Soria JA. Algo del carnaval. *Ibiut*. 1989, 41:16.
- Troyano Viedma JM, Chicharro Caballero MD. Aproximación a las fiestas de carnaval en Bedmar. *Sumuntán*, 1991;1:173-188.
- Urbano M. Al filo del Carnaval. Una de amor jaenés. Alsur, 2ª ép. 1993 mar-abr; 8:78-82.

e) Ciclo de Primavera.

- Amezcuca M. Las fiestas de mayo en la provincia de Jaén. *Revista de Folklore (Valladolid)*. 1990;109:17-24.
- Baena Jiménez M. La fiesta de los jornaleros: orígenes de una fiesta popular de Torres. Bélmez de la Moraleda (Jaén): Actas de la I Reunión de Cronistas de Sierra Mágina, 1983: 35-42.
- Gómez González A. La fiesta de San Marcos en Beas. *Paisaje*. 1955:1013-17.
- Huertas Viciano IM. Fiestas de agua y fuego en Cazorla. Narria (Madrid). 1984; 36:24-29.
- Martínez Montesinos R. La noche de San Juan en Cazorla. I. Los ritos. II. La Tragantía. *Anuario del Adelantamiento de Cazorla*. 1965:41ss.; 1966:41ss.
- Navidad Vidal N. Dos costumbres tradicionales del Albanchez de Ubeda (Hachones y luminarias y la noche de San Juan). Bélmez de la Moraleda (Jaén): Actas de la I Reunión de Cronistas de Sierra Mágina, 1983: 44-51.
- Olivares Barragán F. Pascuamayo (tradiciones de Santistéban del Puerto). Jaén: el autor, 1982. 309 págs.
- Ortega y Sagrista R. Cruz de mayo giennense. *Senda de los Huertos*. 1989 ene-mar. 13:39-44.

Semana Santa

- Alcalá Moreno I. Breves notas históricas de la Semana Santa de Jódar. Galduria. 1985 abr;305-6.
- Alcalá Moreno I. Fiestas de la ciudad de Jódar: Semana Santa (1582-1988). Huelma: VI Jornadas de Estudios de Sierra Mágina, 1990: 291-307.
- Alcalá Venceslada A. Semana Santa en Jaén. Prodigio historia del acaecido en la ciudad de Jaén durante la Semana Mayor del año de gracia de 1928. Jaén: Morales, 1929; 12 fols.
- Bueno Cuadros JA. Semana Santa Cazorleña, sucinta memoria de un siglo. Jaén: Ponencias I Congreso Provincial de Cronistas. 1991.
- Caballero Venzalá M. Notas bibliográficas de la Semana Santa de Jaén. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:14.
- Cazabán Laguna A. La procesión del santo Entierro de Cristo. Alto Guadalquivir (espec Seman sant gienn), 1980.
- Cejudo Lorite JT. La Semana santa de Baeza. Una historia de la religiosidad popular desde el siglo XVI. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1980.
- Contreras Pamos M. Semana santa en Torredonjimeno. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1982:37.
- Chamorro Lozano J. Aspectos sociológicos de la Semana Santa de Jaén. Bol Inst Estud Gienn. 1977 abr-jun; XXIII,92:9-30.
- García González de Canales G, Piñero Velasco JM (Direcc). Semana Santa en la Provincia de Jaén. Sevilla: Gemisa, s/f.
- González Santoro S. Semana Santa de Orcera. Jaén: Ponencias del II Congreso provincial de Cronistas, 1994:275-283.
- Gómez Martínez E. La Semana Santa de Andújar en el siglo XVII. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn). 1983:34.
- Infante Martínez J. Los pasos valdepeñeros: una peculiar representación de la Semana Santa giennense. Jaén: Ponencias del II Congreso provincial de Cronistas, 1994:369-383 (con el mismo título aparece en Lugia.1993 abr-jun; IX,33:26-40.
- López de Roda L. La Semana Santa en la vieja ciudad (Baeza). Paisaje. 1947 abr. III(35):957-69.
- López Pérez M (coord). Semana Santa en Jaén. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984; 270 págs.
- Molina Damiani JM. Consideraciones metodológicas para los estudios de Semana Santa de Jaén. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1982:26.
- Murcia Rosales D. Semana Santa alcalafina. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:45.
- Pasquau J. Semana Santa en Ubeda: tres tiempos. Vubeda, 1958; 94:14-8.
- Pasquau J. Historia de la Semana Santa de Ubeda. Vbeda, 1964; 128:13.
- Pasquau Guerrero J. Ubeda ciudad de Semana Santa. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1978.
- Sánchez Caballero J. Semana Santa en Linares. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1980.
- Sánchez Caballero J. El Nazareno, los nazarenos y las tierras del Sur. Un aspecto de la devoción popular andaluza. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1981.

Sánchez Caballero J. Tradiciones de la Semana Santa linarense. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn), 1984:46.

Torres Navarrete GJ. Noticias inéditas de la vieja Semana Santa de Ubeda. Alto Guadalquivir (espec Seman Sant gienn). 1990:76-7.

Revistas

Advinge. Revista Literaria (Jaén). 1955 abr; 22, 40 págs. dedicado a la Semana Santa.

Alto Guadalquivir. Obra cultural de Cajasur. Desde 1977 dedica un número extraordinario dedicado a la Semana Santa en Jaén.

Boletín de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús (Jaén).

Calvario. Agrupación de Cofradías de Torredonjimeno.

Costalero. Anuario de la Asociación de Costaleros de Ubeda. Se imprime desde 1985.

Diario Jaén. Desde 1942 dedica un número extraordinario anual a la Semana santa.

Gethsemaní. Publicada desde 1985 por la Cofradía de la Oración en el Huerto y Nuestra Señora de la Esperanza de Ubeda.

Jaén. Revista mensual de la Asociación de la Prensa. 1935 abr; II,9, 52 págs (extraordinario dedicado a la Semana Santa).

Jerusalén. Publicada en Ubeda desde 1990 por la Cofradía de la Entrada de Jesús en Jerusalén y María Santísima del Amor.

Jesus. Publicada desde 1984 por la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Ubeda.

Nuestra Semana Santa. Revista anual dedicada a la Semana santa de Jaén. Se editó entre 1948-1972.

Corpus

Alcalá Moreno I. Las Fiestas del Corpus en el Jódar del siglo XVII: danzas y autos sacramentales. Saudar, 1987; 2.

Rodríguez DJ. Se disputa entre el Cabildo de la Insigne Iglesia Mayor Colegial de la Ciudad de Ubeda, y el Capellán Mayor, y Menores de la Capilla del Salvador de ella, sobre el sitio, y lugar, que deben llebar en las Processiones de Corpus, y demás Generales de dicha Ciudad. S/l, s/a, 19 págs (cit. por Valladares).

Sáez Gámez M. De cómo celebraba la villa de Jimena la fiesta en Honor del Santísimo Sacramento a fines del siglo XVI (1578). Sumuntán. 1992; II,2:99-102.

f) Ciclo de Verano.

Ferías y fiestas patronales

Alcalá I. El origen de las fiestas al S. Cristo de la Misericordia. Galduria. 1986 may;331-2.

González López L. Las ferias de Santa María de Agosto. Paisaje. 1944: 61-4.

Heredia Castaño JF. Origen de la relación entre la Feria de Septiembre y la Virgen de la Paz. La Voz de la Villa (Beas de Segura). 1992 dic; I, II-III:53-4.

Juan Lovera C. Fiestas alcalaínas de agosto en honor de Nuestra Señora de las Mercedes. Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985: 339-344.

Maeso M. La feria de San Miguel. Ibiut, 1986; 25:6.

Medio siglo de carteles de feria (1941-1991). Linares (Jaén): Ayuntamiento. 1992.

Ortega y Sagrista R. La feria del Condestable. Senda de los Huertos. 1993 ene-mar; 29:73-77.
Reglamento de la Junta de Fiestas y Ferias de Jaén. Jaén: El Industrial, 1891.

g) Ciclo de Otoño.

Amezcuca M. Las despiertas y Rosarios de la Aurora, una tradicional devoción mariana en la comarca de Sierra Mágina (Jaén). Jaén: I Asamblea de Estudios Marianos, Actas, 1985:21-55.

Aponte Marín A. Fiestas de Nuestra Señora del Rosario en Jaén durante la primera mitad del siglo XVII. Andújar (Jaén): Actas III Asamblea de Estudios Marianos. 1987. 71-5.

7. *Folclore infantil.*

García Benítez A. Antología de Juegos Populares de Jaén. Jaén: Diputación, 1990; 136 págs.

Martínez Ogayar J (coord). Juegos populares de Torres. Jaén: Programa Educación de Adultos, 1989; 70 págs.

Mendieta FC. El juego infantil en la Ubeda de los años setenta. Ibiut, 1987, 31:10; 37:19; 38:19.

R.A. JA del. Folclore galduriense. Escenas infantiles. Paisaje. 1953; 85:609-11.713 referencias bibliográficas

NOTICIAS

LA RELIGIOSIDAD EN LOS SANTUARIOS

Organizado por el Area de Cultura del Ayuntamiento de Andújar y dirigido por Enrique Gómez, historiador y cronista de la ciudad, tuvo lugar el **I Curso de Otoño** sobre «La Religiosidad popular en los Santuarios» en la Casa municipal de Cultura de esta localidad giennense, durante los días 17 al 20 de noviembre de 1994. Esta primera edición de los Cursos de Otoño supone el reconocimiento a la importancia que el cercano Santuario de Nuestra Señora de la Cabeza y su anual Romería tienen en la historia de la ciudad anfitriona. Han colaborado en la organización de los cursos diversas instituciones, la Fundación Machado de Sevilla, la Comunidad de padres trinitarios del Real Santuario de la Cabeza y la Asociación Cultural «El Madroño», entre otras. Intervinieron como ponentes conocidos historiadores, filólogos y antropólogos de distintas universidades andaluzas y otros organismos científicos; Carlos Alvarez Santaló, José Sánchez Herrero y Salvador Rodríguez Becerra, de la Universidad de Sevilla, Rafael Briones Gómez, de la de Granada, Luis Coronas, de la de Jaén, junto con los miembros del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Juan Díez Taboada, Antonio Cea y Juan Carlos de Torres Laguna. También participaron Félix Martínez, deán de la catedral de Jaén, Enrique Gómez Martínez, del Instituto de Estudios Giennenses y los miembros de la Fundación Machado, Enrique Rodríguez Baltanás y Antonio José Pérez Castellanos.

A este I Curso de Otoño han asistido más de cuarenta estudiantes procedentes de la propia localidad y de algunas universidades andaluzas que han participado activamente en los coloquios suscitados tras las ponencias. El Curso se completó con una serie de actividades culturales que incluyeron una visita dirigida al Santuario de la Cabeza, a la Casa de la peña «El Madroño» y un recorrido por la ciudad monumental de Andújar, contando en todo momento con la inestimable colaboración de Francisco Javier Sánchez París, concejal de Cultura del Ayuntamiento de la ciudad.

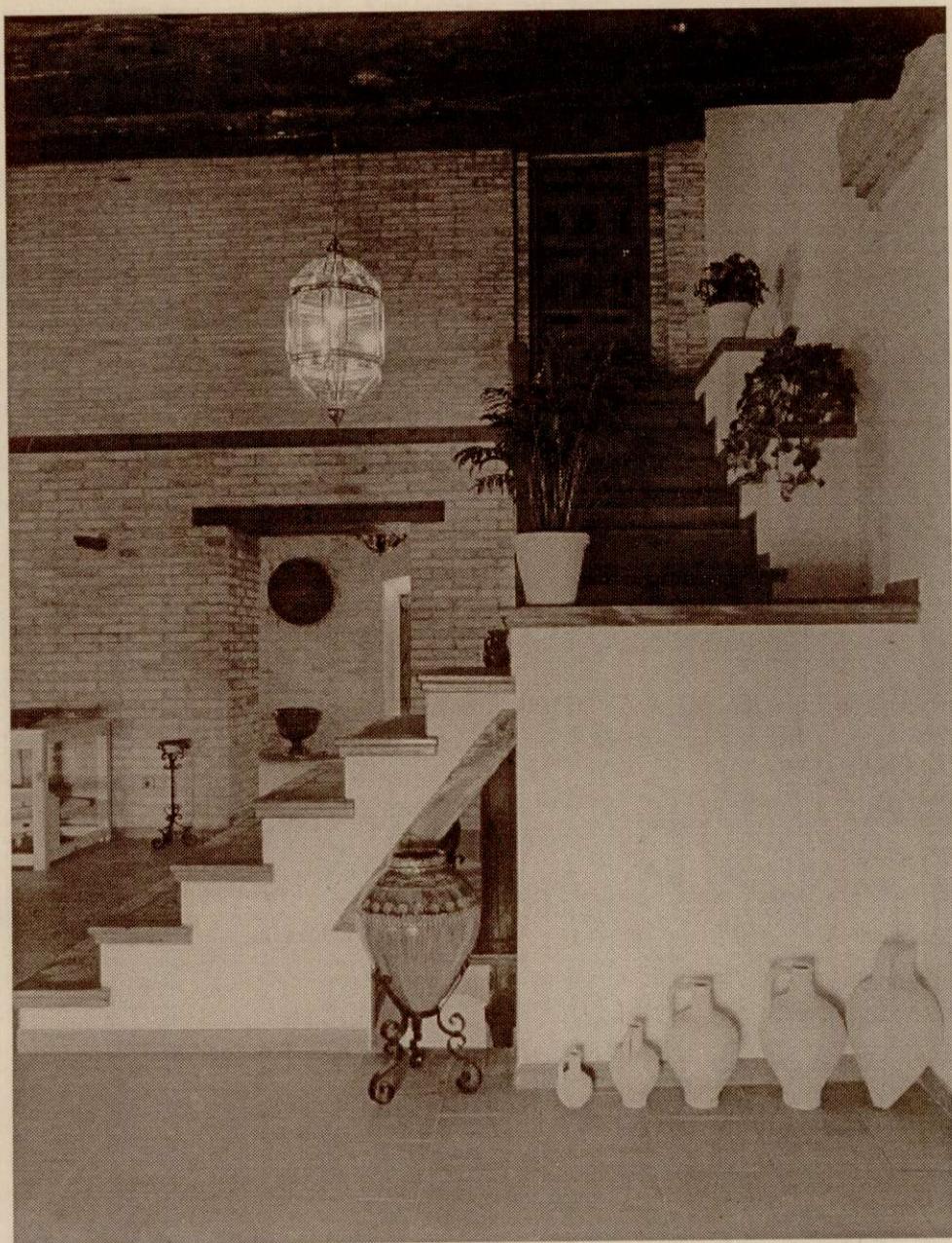
EXPOSICION DE CERAMICA DE PACO TITO «MEMORIA DE LO COTIDIANO» EN UBEDA

El pasado día 16 de Setiembre tuvo lugar la inauguración de la exposición «Memoria de lo cotidiano», del ceramista ubetense Francisco Martínez Villacañas «Paco Tito», en la planta alta de su alfar, situado en la calle Valencia, núm. 22 de Ubeda. Esta exposición, que nace como continuación de la que organizara la Fundación Machado en Sevilla en el Museo Casa de Murillo el pasado otoño, tendrá carácter permanente y ha sido montada con gran habilidad y buen gusto en una casa restaurada que reúne muy buenas condiciones para ello. En el mismo edificio y en su planta sótano se sitúan el taller y los hornos de alfarería donde el maestro y su hijo elaboran piezas tradicionales y otras recreadas a partir de modelos antiguos, y no es difícil sorprenderlo en la creación de alguna obra escultórica, a la que dedica los ratos libres, como la recientemente moldeada de San Juan de la Cruz.

La exposición «Memoria de lo cotidiano» reúne ahora, como exhibió antes en Sevilla y París, un conjunto de piezas de barro que, «para distintos usos se han hecho en Ubeda durante toda la vida y que, por desuso, borrosas ya en nuestra mente, estaban a punto de perderse en el olvido...», según se expresa el propio Paco Tito en el tríptico de esta exposición permanente. A las piezas tradicionales, cazuelas, ollas, pucheros, anafres, morteros, alcuzas, orzas, cántaros, jarros y medidas, lebrillos, botijos y botijas, alcabuces, atanores, alcancías, zambombas, macetas, candiles, albañales, bacinillas, parideras, etc., etc., se unen otras de valor artístico tales como platos, zaidas andalusíes, atriles, jarros mudéjares, tinajas renacentistas y un sinnón de piezas ornamentales.

Al atractivo que ofrece la ciudad de Ubeda en su conjunto histórico y la calle Valencia con sus ceramistas y alfareros, se une ahora esta exposición «Memoria de lo cotidiano», que ofrece en una mirada al pasado y presente de una tradición tan arraigada en la localidad.





RECENSIONES

Manuel Urbano PEREZ ORTEGA: *Viaje por la Mesa del Alto Gualdaquivir*. Diputación Provincial de Jaén, Instituto de Estudios Giennenses. Jaén, 1993. 543 págs.

En la última aportación de Manuel Urbano, *Viaje por la Mesa del Alto Gualdaquivir*, se aborda el tema de la alimentación en la provincia de Jaén: preparación, procedencia y conservación de los alimentos, actitudes y gustos, ritos de la mesa e invitaciones, festividades y aspectos simbólicos y lingüísticos.

El libro es de indudable interés y validez, no sólo para aquellas personas interesadas en la gastronomía, sino también para los historiadores, antropólogos, periodistas, lingüistas e investigadores locales, resaltando, sobre todo, su gran valor etnológico al mostrar de forma rigurosa y amena los hábitos y usos alimenticios, así como los rituales y significantes sociales, económicos, religiosos y eróticos de los mismos. Y aunque no es sólo un libro de recetas de cocina al uso (y no desmerece en absoluto del mejor recetario), la finalidad que persigue el autor es que se lea, principalmente, en la cocina junto a los fogones y sea utilizado como ayuda inestimable en la diaria labor culinaria. Manuel Urbano pretende «efectuar, una labor divulgadora de los usos, cos-tumbres, ritos, etc. que giran en torno a la gastronomía tradicional giennense, bien sea ésta popular o no», cubriendo una evidente laguna en los estudios etnográficos realizados sobre la provincia.

Las fuentes que ha empleado en esta antología de la cocina tradicional de Jaén son el fruto de un trabajo de campo prolongado a lo largo de más de veinte años de investigación: los procedimientos y conocimientos culinarios que recogió durante este «viaje etnológico» y las recetas de las antiguas libretas manuscritas del siglo XIX y XX que las novias, antes de la boda, preparaban con el recetario familiar. Este método sincrónico y diacrónico permite al autor rastrear las variaciones que con el paso del tiempo se produjeron en la preparación de una misma receta, así como señalar las que desaparecieron. Indicamos algunas de las que ya no se elaboran y que nos parecen más interesantes: las «Guindas con jamón», los «Alcaparrones en azúcar», las «Migas con grasa de venado», los «Perdigones de Sierra Morena», o el antiquísimo, y pleno de simbolismos, plato hispano-magrebí del siglo XIII «Pastel de queso perfumado con agua de rosas de Quesada» o «Pastel de los Siete Vientres».

Incluye como fuentes secundarias de su investigación abundantes noticias de los elementos más habituales en nuestras mesas. Estas referencias son muy heterogéneas y cronológicamente amplias, lo que nos revela que estamos ante un verdadero estudioso y amante de Jaén. Prueba de ello es la profusión de citas bibliográficas utilizadas: gastronómicas, literarias (novelas, relatos costumbristas, de viajeros, artículos de prensa, poesías, etc) e históricas, así como otras recogidas de la tradición oral, leyendas, villancicos, cantares, refranes, juegos infantiles, etc.

De entre las fuentes etnográficas utilizadas hay que destacar por su importancia la Encuesta del Ateneo de Madrid de 1901 sobre costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte, que contiene informaciones sobre Arjona, Arjonilla, Marmolejo, Martos y Villargordo, y las Encuestas de las Escuelas del Magisterio de 1931 con indicaciones sobre los pueblos de la Sierra de Segura.

Comienza esta recopilación gastronómica con un itinerario de trece capítulos sobre alimentación (según van llegando los alimentos a la mesa actualmente), dos referidos a bebidas (vinos, licores e infusiones) y el último con el procedimiento para la elaboración del jabón casero.

El primer capítulo está dedicado a las «Tapas y entremeses», el elemento más original de la gastronomía andaluza, en el que se pone de relieve la importancia que tiene el tapeo en las relaciones sociales y en el plano nutricional, destacando por lo insólito las «Conchas de pepino fritas» y las «Raíces de lenguaza». Incluye además veintisiete normas de higiene y salubridad sobre alimentación insertadas en el «Diario de Jaén» en 1883. El capítulo segundo trata de «Caldos, sopas y gazpachos», comentando por extenso el régimen de vida y costumbres relativas al oficio de ganadero en los ríos de la Sierra de Segura. Entre las recetas señalaremos la «Sopa de cangrejos de río» de Noalejo y el «Gazpacho de granadas» de Carchelejo. En el tercer capítulo se recogen «Salsas y purés» y en el cuarto «Ensaladas y salpicones», en donde sobresalen el «Carnerete» y la «Ensalada de perdiz».

Los cinco capítulos siguientes están dedicados a las «Comidas farináceas», a las «Verduras y hortalizas», a los «Potajes y legumbres», a los «Trigos y arroces» y a los «Huevos y Tortillas». Los capítulos décimo y undécimo corresponden a las «Carnes y caza» y a los «Pescados y salazones», de donde entresacamos tres recetas interesantes: «Ciervo al estilo de Baños», «Cangrejos en salsa» de Arbuñol y la antigua «Muselina de bacalao» de Ubeda. Con dos textos importantes concluyen ambos capítulos: el primero es un capítulo del libro «Aviso de gente recogida», de Diego Pérez de Valdivia (1585), titulado «De los manjares que se han de guardar las personas castas, para más bien guardar su castidad» y el segundo es un «Informe del Ingeniero jefe de minas de Linares» (1886) referente a la alimentación minera en La Carolina.

Los capítulos decimosegundo y decimotercero afrontan el tema de los «Embutidos» y los «Postres: frutas, pastelería y otros», destacando el «Hornazo» por las múltiples variedades de formas y su importancia en los ritos y folklore, el «Dulce de paraíso» de la Sierra de Segura, las «Gachas de cardillos» de Escañuela y, entre la dulcería conventual, las «Yemas de Santa Ursula». Los dos últimos capítulos están dedicados a los «Vinos» y a las «Bebidas e infusiones», de donde entresacamos el «Vino de nueces» de Torres, el «Aguardiente de higos» de Santiago de la Espada y el «Aguardiente de pepino». El capítulo último está dedicado a un «Recetario del jabón» y recoge la primera receta publicada en el «Diario de Jaén» en 1833.

El libro se completa con una Coda en la que hay que destacar un muy interesante vocabulario con «aquellas palabras no registradas en el diccionario y de uso generalizado en la provincia», donde el autor las recoge a modo de índice, después de haberlas analizado en el texto en una constante labor de contraste e interpretación con las recogidas por Alcalá Venceslada en su *Vocabulario Andaluz*. Le sigue un refranero gastronómico giennense con alusiones a la gastronomía y al hambre. Finaliza el libro con 85 citas bibliográficas y un índice alfabético de alimentos y recetas con más de 1.100 referencias.

Se echa en falta en la presente edición un apartado dedicado a otras fuentes documentales, manuscritas y orales, que quedan algo difuminadas a lo largo del texto. También unos índices de materias y topográfico, que agilizarían de forma considerable la consulta y búsqueda rápida de datos concretos.

Frente a la aparente homogeneidad de los hábitos alimenticios de la mayoría de nuestros pueblos (a causa de la tendencia al monocultivo del olivo y a la uniformización del mercado alimentario) se pueden constatar diferencias alimenticias locales debido a la importancia del ecosistema (presencia de agua, campiña, sierras), del régimen de propiedad de los medios de producción, y de la diversidad de culturas locales y comarcales que se han mantenido vigentes. Así encontramos una homogeneidad local en los procedimientos culinarios cotidianos con un amplio recorrido etnológico por la «cocina de la pobreza» o «de la miseria», donde se conjugan las tradicionales comidas fuertes, en casa, de noche y hechas por las mujeres, con las que realizaban los hombres durante el día en el campo: jornaleros (Gazpachos, «Canto de paniaceite»), gancheros («Sopa de Gancheros», «Ajo de Hacheros»), mineros («Bacalao y pan», «Potaje de judías o de patatas»), pastores («Galianos»), aceituneros, etc. Igual-mente se constata una heterogeneidad local en los contextos festivos donde la alimentación tiene un significativo valor de representación social y de identificación con el grupo y con la celebración en cuestión: en la cocina de los «ricos» (Jamón, «Ensalada de perdiz», «Criadillas de tierra con huevo»), en las festividades litúrgicas (Navidad, Carnaval, Cuaresma, Semana Santa), en las festivas (San Antón, San Marcos...), en las agrícolas («remate», matanza) y en las vitales (bodas, bautizos, velatorios, quintos).

Con el brillante trabajo desarrollado en *Viaje por la Mesa del Alto Gualdaquivir*, Manuel Urbano ha abierto una nueva vía en los estudios etnológicos sobre Jaén, en donde, a pesar de la riqueza de elementos de estudio, son pocos los trabajos realizados y aún queda una buena parte de la labor por realizar. El libro, en su conjunto, resulta de mucho interés y su validez es notoria para las investigaciones de la antropología de la alimentación en Andalucía.

Antonio GARCIA BENITEZ. *Antología de juegos populares de Jaén*. Diputación Provincial. Jaén, 1990. 131 pags. I.S.B.N.: 84-86843-15-4.

El texto que recensionamos es, como indica su título, una compilación de los diferentes tipos de juegos que los niños practican en las diversas comarcas de la provincia de Jaén, aunque, en la mayoría de los casos, podrían hacerse extensivos a cualquier zona de Andalucía e incluso del territorio nacional. El autor, profesor de Enseñanzas Medias, demuestra una vez más su interés etnográfico y su conocimiento de las diversas localidades en las que ha ejercido la docencia, así como el interés que ha sabido inculcar en sus alumnos por todo aquello que les es tan cercano, y, por ello mismo, susceptible de no reconocer su verdadero valor.

La estructura de la obra se desarrolla en cinco capítulos, agrupando los juegos según sus características comunes, ya se realicen con instrumentos, se trate de «ruedas y corros», «de correr», «de saltar», o se lleven a cabo con algún tipo de violencia. Transmitidos de generación en generación, tienen en común el hecho de haber servido de divertimento a la población infantil de sucesivas décadas. El estilo es llano, y la descripción clara, de tal forma que cabe destacar el carácter educativo del volumen; actualmente, el período de vida infantil está acosado por una serie de influencias externas, entre las cuales puede destacarse la televisión, que hace a los niños más pasivos, atrofiando en cierta manera sus impulsos creativos; por estos motivos los más pequeños han olvidado o, simplemente, no saben divertirse en común. La minuciosidad con la que está explicado el desarrollo de cada uno de los juegos, en cuanto a número de participantes, sexo, situación, etc., hace de esta recopilación una excelente obra que, en manos de animadores de grupos, padres y educadores en general, puede contribuir a generar un movimiento infantil que ayude a los niños a descubrir valores como el compañerismo, la solidaridad, la importancia del trabajo en equipo, la autoestima, todo ello de una manera inconsciente pero no por ello menos efectiva, a partir de los juegos tradicionales, avalados por la garantía de su permanencia a través de los años..

A esto hay que añadir su valor de testimonio, ya que el tema de los juegos infantiles, como las canciones, romances y otros muchos de carácter popular, es muy propenso a transmitirse exclusivamente de forma oral, con el consiguiente peligro de desaparición o transformaciones. La labor desarrollada por el profesor García Benitez es, por último, muy de agradecer por los amantes de las tradiciones, así como por los estudiosos de temas etnográficos y antropológicos, ya que constituye un documento inapreciable para un estudio comparativo del juego con sus diversas vertientes de edad, sexo, imbricación social, etc.

Un texto, en fin, para entretener, para educar y para plantear futuros estudios en el campo de la Antropología social y cultural.

M. Carmen MEDINA SAN ROMAN

Jesús MARTIN CLABO, Marcelino SANCHEZ RUIZ y Módulos de Promoción y Desarrollo de las Escuelas Taller de Ubeda y Baeza (Coords.) *Inventario de recursos de la comarca de la Loma (Jaén)*. Fundación Cultural Banesto. Madrid, 1994. 401 págs. I.S.B.N.: 84-605-1108-1.

Como resultado de la labor de investigación y búsqueda de datos realizada por los Módulos de promoción y desarrollo de las Escuelas Taller de Ubeda y Baeza, en las que se encuadran un gran número de titulados universitarios, se ha conseguido una obra de incalculable valor que recoge todos los recursos de la comarca de la Loma como paso previo a una planificación del desarrollo de la misma. El *Inventario* comienza con una exposición de los recursos naturales que incluyen las características geológicas, históricas y climáticas, flora y fauna, así como los datos sobre residuos y otros impactos que condicionan la calidad del medio ambiente comarcal.

La parte fundamental del libro está dedicada al inventario y descripción del patrimonio cultural que comprende una sucinta, aunque suficiente, historia de la comarca lo que permite situar el patrimonio en un contexto diacrónico-cultural. La arquitectura monumental y el urbanismo constituyen -como no podía ser menos al referirse a dos de las ciudades más representativas del Renacimiento español- lo más acabado de la obra, y abarca la arquitectura religiosa, civil y militar de todos los núcleos de población. El patrimonio etnográfico, que como excepción lo recoge este *Inventario*, lo cual es prueba de la comprensión y sensibilidad de los autores hacia la cultura tradicional, incluye la vivienda popular de los núcleos urbanos y la dispersa (cortijos, haciendas, caracoles) y otras construcciones de carácter utilitario tales como eras, puentes, fuentes, pilares, lavaderos, pozos y albercas, molinos de harina y aceite, salinas, tejares y alfarerías, sin olvidar la arquitectura religiosa menor como cruces, hornacinas y ermitas. Completan el patrimonio etnográfico breves referencias a ferias, fiestas y romerías, literatura oral y costumbres, que se añaden a los inventarios de artesanos y fiestas locales (Anexos IV y V). La última parte del libro está dedicada a los recursos humanos y económicos (sectores agrícola, industrial y servicios) y a las infraestructuras y equipamientos.

El texto ofrece una serie de listados y tablas, datos a veces difíciles de conseguir, que incluyen aspectos tales como los edificios declarados «Bien de Interés Cultural», equipamiento cultural de los núcleos urbanos de la comarca, asociaciones culturales y de todo tipo, junto a numerosísimos cuadros y figuras elaborados expresamente para la obra, que cuantifican los datos, y gran número de fotografías y planos de excelente calidad. En síntesis, la obra que reseñamos presenta una cuidada edición y responde plenamente a su título de *Inventario* del patrimonio medioambiental y humano, aunque ofrece mucho más, pues constituye un instrumento indispensable de consulta para la planificación cultural. A ello se une, y así lo queremos poner de manifiesto en una publicación dedicada a la cultura tradicional como es la revista

Demófilo, la importante aportación que hace al conocimiento del patrimonio antropológico de la comarca de La Loma.

M^a Luisa ROMERO GUTIERREZ

LOS AUTORES

Rufino ALMANSA TALLANTE es cronista oficial de la villa de La Iruela, y, desde 1991, de la Real Cofradía del Santísimo Cristo del Consuelo de Cazorla, y miembro de la Academia Bibliográfica Mariana «Virgen de la Capilla» de Jaén. Ordenado sacerdote en 1962, ha desempeñado diversos cargos propios de su ministerio, siendo nombrado en 1979 capellán de la Ciudad Sanitaria «Ciudad de Jaén» y en 1989 párroco de La Iruela, cargos que simultanea en la actualidad. En el campo de la museología y conservación del Patrimonio Artístico, fue miembro de la Junta Técnica de Obras y Arte del Arzobispado de Valladolid y colaboró activamente en la formación del Museo Diocesano. En 1984 fue nombrado miembro de la Comisión Diocesana de Arte Sacro de Jaén y en 1992 dirigió la formación del Museo Diocesano y Catedralicio de Ciudad Rodrigo (Salamanca). Asiduo colaborador de la revista *La senda de los Huertos*, ha participado en publicaciones de carácter provincial y local como *Anuario del Adelantamiento de Cazorla* y la revista *Clavileño*, con trabajos de historia y folklore.

Manuel AMEZCUA es directivo del Servicio Andaluz de Salud con destino en el Distrito Sanitario de Santa Fe (Granada). Presidente de la Fundación INDEX y director de la revista *Index de Enfermería*, imparte clases para varias organizaciones sobre escritura científica y metodología de investigación en Ciencias de la Salud, siendo autor de múltiples artículos y varias monografías. En el campo de la Antropología ha realizado estudios sobre religiosidad popular y fiestas en Sierra Mágina (Jaén), y más recientemente sobre medicina popular y curanderismo en la Sierra Sur (Jaén). Es autor de los siguientes libros: *El Mayorazgo de Noalejo. Historia y etnografía de la comunidad rural*. Jaén, 1992; *La ruta de los milagros*. Jaén, 1993; *Sanidad y colectividad sanitaria en Almería: el Colegio de practicantes (1885-1949)*. Almería, 1994; *Salud, cuidados y sociedad en la España moderna* (en prensa). Desde 1991 es investigador del Laboratorio de Antropología Cultural de la Universidad de Granada.

Francisco CHECA es doctor en Antropología Social y profesor de esta disciplina en la Universidad de Almería. Su labor investigadora se ha centrado en varias áreas de Andalucía Oriental. Fruto de ella han sido numerosos artículos publicados en el campo de la etnología: «El humor andaluz ¿identidad de un pueblo?». *El Folk-lore andaluz*, 8. 1992; «Religiosidad y clases sociales. La estructura social de un pueblo de Sierra Mágina». *Gazeta de Antropología*, 7 y 8. 1990-91. Colabora en ediciones colectivas y participa en congresos especializados, nacionales e internacionales. Ha disfrutado de diversas becas y ayudas a la investigación y es miembro del grupo de investigación interuniversitaria «La integración social de los inmigrantes en Andalucía. Evaluación de recursos y necesidades», Universidad de Sevilla, 1993-94 (subvencionado por la Junta de Andalucía). En la actualidad dirige el proyecto interdisciplinar «Invernaderos e inmigrantes, el problema de la adaptación de un colectivo marginal» (subvencionado por la Dirección General de Migraciones). Es autor de la obra *Labradores, pastores y mineros: una monografía antropológica sobre Lanteira (Granada) (1890-1960)*. Universidad de Granada- Fundación Machado, 1995.

Enrique GOMEZ MARTINEZ es diplomado de EGB, especialidad de Ciencias Humanas y profesor del Colegio «Virgen de la Cabeza», de los Padres Trinitarios de Andújar. Es asimismo Consejero del Instituto de Estudios Giennenses, Académico de la Real Academia de Córdoba, Cronista Oficial de Andújar, Académico de la Academia Bibliográfica Mariana «Virgen de la Capilla» de Jaén, Miembro de número del Centro de Estudios sobre las nuevas poblaciones de Sierra Morena y Andalucía, Consejero-Director del Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena «Historiador Salcedo Olid» y Vicepresidente de la Academia de Cronistas de ciudades de Andalucía. Dirige asimismo las publicaciones periódicas *Mirando al Santuario* y *Cultural siglo XXI*, ambas en Andújar, y está en posesión del Premio de investigación histórica de Cajasur 1984. Entre sus publicaciones caben destacar *Los niños expósitos de Andújar*, y *Aproximación a la Historia de Andújar*, así como artículos sobre temas etnológicos en la revista *Historia 16* y en el *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*.

Alejandro Faustino IDAÑEZ AGUILAR es licenciado en Derecho por la Universidad de Granada y ha ocupado varios cargos en la Administración. Escritor y estudioso en los campos de la etnología, la lexicografía y la cultura popular ha publicado diversos artículos relativos a los pueblos y comarcas de la Sierra de Segura para la *Gran Enciclopedia de Andalucía*. Desde el año 1977 publica trabajos en el diario *Jaén*, destacando una serie de quince artículos sobre la «Gastronomía en la Sierra de Segura» (1980). Ha publicado asimismo en el *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* algunos estudios de léxico y etnografía sobre diversos aspectos de la sociedad de Sierra de Segura y Cazorla. Intervino activamente en el III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española celebrado en Salamanca en 1994, con la ponencia «El léxico pinero». Durante varios años ha trabajado en el proyecto «Vocabulario del nordeste andaluz», de próxima publicación. En la actualidad se ocupa en la elaboración de su tesis doctoral en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, sobre un tema de carácter histórico-jurídico.

María Soledad LAZARO DAMAS es licenciada en Historia del Arte por la Universidad de Granada y profesora de Educación Secundaria en el I.E.S. de Baza (Granada). Su labor investigadora, centrada en la provincia de Jaén, se ha orientado hacia el estudio de la iconografía mariana y su representación en las artes plásticas —objeto de su tesis doctoral—, la arquitectura del siglo XVI, el patrimonio artístico monástico, la historia del urbanismo y las artes industriales. Dentro del campo etnográfico ha dedicado un especial interés al estudio de las ermitas y santuarios de la Edad Moderna. Entre sus publicaciones se encuentran *Las fuentes de Jaén* (1986); *Desarrollo histórico del casco urbano de Jaén hasta 1600* (1986); *Panorama de la arquitectura municipal giennense en el siglo XVIII* (1989); *Ermitas y santuarios de la ciudad de Jaén en el siglo XVI* (1989); *Cordobanes y guadamecés en la vieja tradición giennense* (1992); *Artesanía perdida en Sierra Mágina: las fábricas de vidrio* (1991); *Iconografía mariana en la sillería del coro catedralicio: el banco de los caballeros* (1992).

Juan Antonio LOPEZ CORDERO es diplomado en Enfermería, profesión que ejerce desde 1977 en el Hospital General de Especialidades Ciudad de Jaén, licenciado en

Filosofía y Letras y doctor en Historia por la Universidad de Granada con la tesis doctoral titulada «Jaén durante el reinado de Isabel II: las bases materiales y sociales», calificada de apto «cum laude». Ha participado como ponente en varios congresos y publicado artículos en las revistas: *La senda de los Huertos*; *Jaén, tu ciudad*; *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* y *Summuntan*. En 1989 recibió un accesit al Premio Rafael Ortega por su trabajo «Sociedad y economía en el Jaén isabelino», y en 1990 el Premio del mismo nombre por la obra realizada en colaboración con Angel Aponte Marín «Un terror sobre Jaén: las plagas de langosta (siglos XVI-XX)». Ha sido coautor de los libros *Pegalajar: aproximación histórica*, Jaén, 1987; *Historia de las calles de Pegalajar*, Jaén, 1993; *Pegalajar: nueva aproximación histórica*, Jaén, 1994. Es miembro del colectivo de Investigadores de Sierra Mágina y actualmente sus líneas de investigación se centran en esta comarca y en la ciudad de Jaén.

Manuel Urbano PEREZ ORTEGA es licenciado en Derecho, Director del Área de Cultura de la Diputación Provincial de Jaén y Secretario del Instituto de Estudios Giennenses. Su trabajo en el campo de la creación literaria, la crítica y la investigación ha dado como resultado una veintena de publicaciones de libros de poesía, arte, antologías y ensayos literarios. En el terreno de la cultura popular, ha publicado trabajos en las publicaciones periódicas: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, *Cuadernos Hispanoamericanos* y *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*. Sus obras sobre arte naïf y pintura popular han sido traducidas al francés, italiano y portugués. Entre sus obras publicadas destacan: *Pueblo y política en el arte flamenco*, Sevilla, 1980 (Premio de la I Bienal); *Grandeza y servidumbre del cante giennense*, Jaén, 1982; *El cante jondo en Antonio Machado*, Córdoba, 1982; *Bodas de Hierro con la sangre*, Sevilla, 1990; *Taranta*, Jaén, 1991; *Viaje por la mesa del Alto Guadalquivir*, Jaén, 1993. Ha realizado, así mismo, ediciones anotadas o reediciones de libros clásicos, tales como la *Colección de las mejores coplas de seguirillas*, *Tiranas* y *Polos que se han compuesto para cantar a la guitarra*, de Don Preciso, Córdoba, 1982; *La solera fina*, de Antonio Alcalá Venceslada, Jaén, 1982. Actualmente se encuentra en prensa *El libro despatarrado*, antología de cantares obscenos populares españoles, que publicará Ediciones Hiperión.

PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	700
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancero de la Tradición Moderna</i>	Fundación Machado, 1987	1.500
	<i>El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.</i>	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	<i>La Tierra de María Santísima</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.300
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas (Láminas)</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Alvarez Santaló, M ^a . J. Buxo y S. Rodríguez Becerra	<i>La Religiosidad Popular</i> Tomo I, Antropología e Historia' Tomo II, Vida y Muerte: La imaginación religiosa Tomo III, Hermandades, Romerías y Santuarios	Anthropos , 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consejería de Obras Públicas. Diputación de Cádiz, 1989	1.300
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	<i>El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX</i>	Universidad de Cádiz, 1989	5.000
José de la Tomasa	<i>Alma de Barco</i>	Procuansa, 1990	1.200
Hugo Schuchardt	<i>Los cantes flamencos</i>	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	<i>La flor de la florentena. Cuentos tradicionales</i>	Consej. Educación y Ciencia	1.800
J. Cobos y F. Luque	<i>Exvotos de Córdoba</i>	Diputación Provincial de Córdoba	2.000
Antonio Zoido Naranjo	<i>Al Señor de la calle</i>	Portada Editorial	900
P. Romero de Solís e I. González Tormo	<i>Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea</i>	Consej. de Cultura y Medio Ambiente	1.000
E. Rodríguez Baltanás	<i>Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno</i>	Fundación Machado	500
VV. AA.	<i>De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)</i>	Gallo de Vidrio Alfar	1.800
VV. AA.	Paco Tito: memoria de lo cotidiano	Consejería de Economía y Hacienda	1.500

PUBLICACIONES DE LA FUNDACION MACHADO

**Pedidos: Centro Andaluz del Libro, S.A., Polígono La Chaparrilla, Parcela 34-36.
41016 Sevilla. Telf. 95 - 440 63 66. Fax 95 - 440 25 80 y en las siguientes librerías:**

Algeciras (Cádiz)

Librería Praxis. Avda. Blas Infante, 4

Almería

Librería Picasso. Reyes Católicos, 17

Barcelona

Casa del Libro. Ronda de San Pedro, 13

Bilbao

Binario Libros, Iparreguirre, 55

Cádiz

Librería Falla. Plaza Mina, 2

Librería Quorum. Ancha, 27

Librería Mignon. Plaza Mina, 13

Córdoba

Librería Andaluza. Romero, 12

Librería Luque. Cruz Conde, 19

Granada

Librería Urbano. San Juan de Dios, 33

Librería La Casa del Libro. Recogidas, 13

Librería Urbano. Tablas, 6

Huelva

Librería Welba. Concepción, 20

Librería Saltés. Ciudad de Aracena, 1

Jaén

Librería Metrópolis. Carrera de Jesús, 1

Madrid

Librería Arqueológica Tipo. Claudio Coello, 32

Málaga

Librería Prometeo. Puerta Buenaventura, 3

Librería Denis. Santa Lucía, 7

Morón de la Frontera (Sevilla)

Librería La Carrera. Cánovas del Castillo, 28

Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)

Librería Pedro. Ancha, 42

Sevilla

Librería Al-Andalus. Roldana, 1

Librería Céfiro. Virgen de los Buenos Libros, 1

Librería Palas. Asunción, 49

Librería Repiso. Cerrajería, 4

Zaragoza

Librería Pórtico. Plaza San Francisco, 17

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Apellidos

Nombre..... Teléfono

Calle..... Núm..... C.P.

Ciudad..... Provincia

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de cultura tradicional**

Suscripción anual 2.500 ptas.

Números atrasados 1.500 ptas.

.....de.....de 199...

(Firma del suscriptor)

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla

Tel.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

DOMICILIACION BANCARIA

Muy señor mío:

Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de la revista **Demófilo. Revista de cultura tradicional**.

Banco o Caja de Ahorros

Agencia (Dirección y número)

Localidad.....C.P. Provincia.

Nº Cuenta Corriente o cartilla.....

Titular de la c/c o cartilla.....

.....de.....de 199...

(Firma del titular o persona autorizada de la cuenta)

Código Cuenta Cliente

--	--	--	--	--

NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de *Demófilo* (Antropología social y cultural, folklore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NUMEROS MONOGRAFICOS

La dirección de la revista está preparando varios números monográficos que irán apareciendo alternativamente con los ordinarios y serán coordinados por destacados especialistas.

- **Estudios de Antropología y Folklore en Almería** coordinado por Francisco Checa (en prensa).
- **Los santuarios andaluces: historia y antropología**, coordinado por Salvador Rodríguez y Enrique Gómez.
- **Los toros en las fiestas populares**, coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **La cultura tradicional en Huelva**, coordinado por Pedro Cantero.

Los interesados en participar en estos números monográficos pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.



DIPUTACION
PROVINCIAL
JAEN

 FUNDACION MACHADO

