16

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Santuarios andaluces

*

FUNDACIÓN MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

La presentación de originales (artículos, recensiones 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 20 páginas 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 un resumen de 10-15 líneas. El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que trabaja.
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). Éstas 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. Éstas tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
5. La **Bibliografía** se incluirá en páginas 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 entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y 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. Álvarez, 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. Las **fotografías** preferentemente en blanco y negro o diapositivas en color.
7. Las **recensiones** 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 recensión.
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, y a enviar un breve **curriculum vitae** (10-15 líneas).

40-1-2

99. 12809

JUNTA DE ANDALUCIA
Consejería de Cultura y Deporte
BIBLIOTECA DE ANDALUCIA
GRANADA

16

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Santuarios andaluces

*

Salvador Rodríguez Becerra
Enrique Gómez Martínez
Coordinadores

FUNDACIÓN MACHADO

1995

La FUNDACIÓN 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 1ª, 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 Folclore en Andalucía, Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893), creador y director de la revista «El Folk-lore andaluz».

***Demófilo**, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, es continuación de la revista «El Folk-Lore andaluz, 2ª Época»*

Este número ha contado con una ayuda de la
Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía

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
Diseño portada: Gonzalo Llanes
Producción Gráfica: Portada Editorial, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Director

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez
Virtudes Atero Burgos
Pedro A. Cantero Martín
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
José Ramón Moreno
Enrique Rodríguez Baltanás
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Álvarez 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 Sanchiz Ochoa
Juan Manuel Suárez Japón
Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

SANTUARIOS ANDALUCES *

SUMARIO

Editorial 9

Artículos

Concepto y función del santuario, *J.Mª. Díez Taboada* 13
Rituales en torno al santuario, *R. Briones Gómez* 29
Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía, *S. Rodríguez Becerra* 47
Los santuarios como centro de devoción. Siglos XIII al XV, *J. Sánchez Herrero* 59
Santos, patronos y santuarios: el circuito de la "seguridad" colectiva en el mundo "moderno", *L.C. Álvarez Santaló* 81
Evolución histórica del culto y devoción a la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena, *E. Gómez Martínez* 107
La tradicionalidad en la leyenda religiosa, *J.C. de Torres Martínez* 119
Manifestaciones barrocas de la religiosidad popular, *L. Coronas Tejada* 129
Religiosidad popular y devoción mariana. Aspectos teológicos y jurídicos, *F. Martínez Cabrera* 139
Los santuarios en la literatura popular, *A.J. Pérez Castellano* y *E.J. Rodríguez Baltanás* 165

Documentos

El santuario de la Virgen de la Cabeza y su romería en el siglo XVII 183

Noticias

Informe sobre la Fundación Centro Etnográfico «Joaquín Díaz» 223
La cátedra universitaria «Estudios sobre la tradición» 225
Premios «Marqués de Lozoya» de investigación cultural, 1994 227
Curso de Otoño en Andújar: La religiosidad popular y los ritos de iniciación 228

La religiosidad popular: concepto, método y problemática andaluza 229
La religión en una Europa nueva. Perspectivas en paz y riesgos de conflictos entre los fieles de las tres religiones del Libro 230

Recensiones

J. Camarera y M. Chevalier: *Catálogo tipológico del cuento folklórico español (Cuentos maravillosos)* (J.A. del Río Cabrera) 233
J.L. Anta: *Donde la pobreza es marginación: Un análisis entre gitanos* (F. Calvo Ortega) 235

Los Autores 237

Libros recibidos 240

EDITORIAL

El pasado mes de noviembre (1994) tuvo lugar en Andújar el Ier Curso sobre «La Religiosidad Popular en los Santuarios» a iniciativa del Área de Cultura de su Ayuntamiento, a la que se sumó la Fundación Machado. Durante el curso –que se justifica por estar en el término municipal de esta ciudad uno de los santuarios marianos más conocidos, el de la Virgen de la Cabeza, surgió la idea, sugerida por no pocos asistentes, de publicar las aportaciones que allí se presentaron, debido a su interés más allá de lo específicamente relacionado con Andújar y con el Santuario de la Cabeza, para la religiosidad de los andaluces. Este número monográfico que ahora presentamos recoge todos los trabajos allí expuestos.

En la sección **Documentos** hemos incluido parte de la obra de Manuel Salcedo Olid, *Panegírico historial de Ntra. Sra. de la Cabeza,* recientemente reeditada, en la que el historiador iliturgitano narra la leyenda de la aparición de la imagen y describe la romería en el siglo XVII.

Movidos por el impulso del Curso de Otoño de Andújar, invitamos a otros estudiosos de los santuarios andaluces a que se sumaran al proyecto de difundir nuestra geografía religiosa en el pasado y en el presente. La respuesta fue tan amplia que nos permitirá editar otro volumen sobre santuarios andaluces, que publicaremos a continuación de éste.

Desde aquí felicitamos al Ayuntamiento de Andújar por la feliz iniciativa de organizar el curso y nos ofrecemos a colaborar en el proyecto, que deseamos sea apasionado pero no beligerante, respetuoso con todos y con la verdad científica y abierto de miras y horizontes. Apostamos, así mismo, porque esta ciudad a orillas del Guadalquivir sea la sede de este tipo de cursos y encuentros por haber sustentado desde hace siglos este fenómeno cultural y religioso de dimensiones universales que tiene lugar en el Cerro de la Cabeza.

ARTÍCULOS

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

CONCEPTO Y FUNCIÓN DEL SANTUARIO

Juan María DÍEZ TABOADA
Instituto de Filología (C.S.I.C.)

Otras veces ya hemos tenido ocasión de intentar definir lo que es un santuario y difícilmente hemos podido llegar sino a la generalidad de que *un santuario es sencillamente un lugar sagrado*. Entrados de lleno en calificaciones, recordamos diversas: un político, Adenauer, decía que «son las secretas capitales de las naciones». Un obispo, Monseñor Estepa, que «son como centros quirúrgicos donde se atiende a las almas para reinsertarlas en la vida cristiana». Por ahí se dice, con una expresión más prosaica, que «son áreas de servicio en la autopista de la vida», y ya con un tono manifiestamente negativo que «son complejos turísticos» o «supermercados de lo religioso» (Díez Taboada, 1989: 268-269). Parece predominar en estas definiciones una idea del santuario como algo útil que pone de relieve, más que nada, que los santuarios son provechosos espiritual y psicosomáticamente para el hombre, pero que, a la vez, parecen querer ocultar o difuminar el trasfondo propio del santuario, el núcleo de su esencia: *el santuario es un lugar santo*, en el cual el hombre se encuentra con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad. Este hecho nuclear del encuentro del hombre con la divinidad afecta del todo al hombre y lo transforma, tanto en su dimensión espiritual, como en la cultural. Además, los santuarios son los *centros propios de la religiosidad popular*, y por eso toda reflexión sobre ellos «puede y debe apoyarse en una serie de consideraciones y de datos tomados de la fenomenología religiosa y de la antropología cultural, de la historia y de la teología» (Maldonado, 1985: 147). Se trata, pues, de una reflexión que se aplica sobre dos aspectos principales de los santuarios: la religiosidad y la fe, o sea, como se suele decir, la inculturación religiosa y la vivencia de lo transcendente. Las críticas negativas de los santuarios se han apoyado en la consideración del peligro de alienación que la vivencia del santuario podría producir, pero «la propia teología dialéctica ha reconocido también la posibilidad, única muchas veces, de que en el santuario se dé también una coyuntura singular de vivencia de fe» (Maldonado, 1985: 147). La fe, como decía Romano Guardini, sólo puede ser explicada, mejor aún relatada, desde la misma vivencia de fe, debido a su carácter existencial (Guardini, 1959-60: 10-11). «La fe no se opone a lo humano, ni lo destruye, sino que lo potencia y lo plenifica, menos aún puede decirse que la fe niega el sustrato religioso del hombre, sino que lo asume, lo purifica y lo eleva a un plano superior» (Maldonado, 1985: 147). Es lo que, hablando de un modo general, puede resumirse diciendo que lo *santifica*, a la letra, que lo hace *santo*, y este adjetivo,

precisamente, llena del todo la etimología de *santuario*. Es sabido que la noción de *santo* se aplica ya desde la Antigüedad a ciertos lugares apartados, *separados*, la idea de separación está en la misma etimología de *santo*, o sea, lugares delimitados y guardados para evitar una profanación, una vez que la divinidad se ha manifestado en ellos, es decir, una vez que en ellos se ha producido una *hierofanía* o *teofanía*. De hecho, estos términos griegos vienen a significar lo mismo que *santuario* y designan unos lugares *inviolables* que luego se hacen *venerables*, es decir, que en ellos se *venera* y *adora* a la divinidad. Que a la manifestación de la divinidad el hombre responde con un *culto*, visita esos lugares y en ellos realiza unos determinados *ritos*. Es evidente que para el hombre religioso, y aun para todo hombre, los lugares y los tiempos no son todos iguales ni igualmente significativos, los hay dotados de especial relieve porque en ellos se reveló la presencia o la acción de Dios, o también porque tienen una capacidad especial de evocación religiosa, lo que solemos decir porque llevan a Dios, o sea, porque hacen sentirlo y pensar en Él con mayor prontitud o facilidad. En general, según una consideración fenomenológica, cualquier lugar o realidad de la creación puede desencadenar una vivencia religiosa en el hombre, pero también es claro que algunos lugares tienen una mayor capacidad de despertar sentimientos religiosos específicos, o de dar lugar a experiencias concretas de este tipoG18

(Díez Taboada, 1989: 269 y Maldonado, 1985: 149).

Sabemos que en épocas pasadas, hace incluso siglos, los santuarios tenían gran éxito para los necesitados en general, creyentes y a veces aun no creyentes, que acudían a ellos en peregrinación para manifestar su fe, o hallar la salud espiritual, moral o física. Los santuarios siguen existiendo, pero desde mediados de este siglo y hasta hace muy poco tiempo venían haciendo el efecto de que eran un fenómeno que entraba en decadencia, e incluso que, «arrastrado por la marea de la Modernidad, la Ilustración y la Contemporaneidad, iba a desaparecer» (Maldonado, 1985: 148). Y sin embargo, en estos tiempos más recientes sentimos y observamos exactamente lo contrario: los santuarios renacen y cobran nueva fuerza y vigor. Ayer mismo, en el periódico, aparecía una noticia curiosa y sorprendente (*ABC*, 1994: 70):

> «San Sebastián de los Reyes (Madrid). Ayer tañeron por primera vez, tras trescientos años de silencio, las campanas de la ermita de Fuente del Fresno. Este templo, construido a finales del siglo XV, se encontraba en ruinas. Los vecinos de la zona decidieron un día reconstruir su espadaña, que es el frontal de la ermita. Tras recibir una subvención del Ayuntamiento de 700.000 pts., con la que costearán sólo parte del proyecto, se colocaron ayer las dos campanas que sonarán a partir de ahora en la zona. Fuente del Fresno era un municipio independiente cuando se fundó en el siglo XV. Sin embargo, tras varios siglos, fue incluido dentro del término municipal de San Sebastián».

Los tratadistas no dejan de ver una relación estrecha, inmediata, entre esta necesidad y querencia del santuario y «el tedio y el vacío que nos produce a millones de personas la megalópolis, la gran ciudad», y la extensión de los usos y costumbres

de la gran ciudad, a las ciudades pequeñas y hasta a los pueblos. «La urbanización y la masificación, las casas como colmenas, el cemento que nos aprisiona, la publicidad de los tubos de neón», la tecnificación estricta y rigurosa impuesta por las máquinas, los vehículos y la informática, que nos convierte a todos en robots de un mundo supermecanizado, produce en nosotros «una represión básica más o menos indefinible, pero ciertamente real, una represión que produce en nosotros tedio, y además violencia, que es reacción y violentación o violación de inclinaciones inextirpables del hombre» (Maldonado, 1985: 148). De aquí nace el ansia del reencuentro con la naturaleza y todo lo que envolvemos en el término de *ecología*. Pero de aquí también el ansia del reencuentro con lo sobrenatural, de lo sagrado, del santuario. La profanización del mundo urbano en que vivimos provoca en nosotros reacción y ansia de algo sagrado, de algo que podamos hacer sagrado, algo que podamos sacralizar de modo satisfactorio, algo que nace y surge con ímpetu de nuestro interior hasta arrastrarnos afuera de la ciudad, con la misma ansia con que los trabajadores de la gran ciudad huyen de ella el viernes de cada semana y el mes de vacaciones de cada año, buscando el campo, o la playa. Ocurre que el santuario puede estar dentro de la ciudad, pero en cambio, el más buscado, el más deseado, es el que «se halla fuera, en la montaña, en el valle, en el lugar solitario, agreste y apartado, en despoblado, en lo que los antiguos Padres llamaban el yermo. Son santuarios que se encuentran en una situación 'eremítica', solitarios, mudos e imperturbables, por muy inclemente que sea la meteorología que los circunde: y de ahí el nombre de 'ermitas'» (Maldonado, 1985: 149). Por esto muchos tratadistas dicen que el santuario se halla casi siempre en profunda comunión con el paisaje, que el santuario es culminación y consagración de su entorno natural. El paisaje ayuda a transmitir «un mensaje sagrado, *hierofánico*, comunicado al hombre de modo silencioso e inarticulado». Así han sido propicios para santuarios, desde la más remota antigüedad, los lugares imponentes e inabarcables para el hombre, aquellos en que la naturaleza muestra su grandeza y le manifiesta al hombre la inmensidad de lo divino: las montañas, los valles, las grutas, cuevas y cavernas, las selvas y bosques, el mar, las tempestades y tormentas, el sol y la luna, el arco iris, la noche y las estrellas, las cascadas y cataratas, las fuentes, los arroyos y los ríos, etc.

En estos santuarios naturales, o junto a ellos, el hombre ha construido después, a lo largo de los siglos, edificios, templos o ermitas, y los ha dedicado a la divinidad como su casa o morada, y también al margen de los santuarios naturales, en medio de sus casas y poblados, los hombres han construido su casa a Dios» (Maldonado, 1985: 149-150). Estos santuarios naturales poseen ciertos simbolismos, como la cueva, su carácter de habitación retirada e íntima, o la montaña, que representa elevación y unión al cielo, o el prado, que ofrece refrigerio y descanso placentero. Estos simbolismos pasan a los santuarios edificados, y a ellos pasaron también otras cosas, como, por ejemplo, las reliquias de un ermitaño, que vivió y murió en la cueva, y en cuyo honor y para albergar su sepulcro se construyó la ermita o santuario, que da fundamento y apoyo a su fama de santidad, y cobijo a los peregrinos que acuden a manifestar allí su veneración. Lo mismo ocurrió con las reliquias de los mártires y con otros objetos,

como una imagen, un *lignum crucis*, el cáliz de la Última Cena, el sudario de Cristo, el paño de la Verónica, etc. En realidad, el centro auténtico de todo templo cristiano y objeto por excelencia de adoración es la Eucaristía. Pero con ella o en ausencia de ella, estos otros objetos son también centro del santuario y atraen la veneración de los devotos, que se hacen peregrinos y dejan luego allí sus exvotos y sus testimonios por el favor recibido, y éstos tanto de carácter individual, brazos y piernas de cera, vestidos, cuadros, fotografías, certificados y diplomas, radiografías, análisis y certificados médicos, que atestiguan curaciones extraordinarias, etc., como de carácter colectivo y social, banderas, trofeos, armas, cuadros, estatuas, lámparas votivas, etc., que aluden por lo general a hechos más o menos trascendentales e importantes de la vida histórica del país.

El estudio etnográfico de la religiosidad popular se ocupa detenidamente de la morfología y de las circunstancias de todos estos hechos y objetos, pero nosotros, desde un punto de vista más bien sociológico, nos contentamos aquí con deducir de todo ello que el santuario tiene su origen y su razón de ser en un lugar, unos hechos y unos objetos, que son interpretados como religiosos por la fe de una comunidad, y que permanecen como centro del atractivo que experimentan unos devotos que se hacen peregrinos ocasionales o habituales de él (Arregi, Erkoreka, Lázaro, Prat, Straub, Torres, 1989: 211-267, 282-352).

> «El santuario se convierte así en centro, como punto de convergencia, de intersección (y por tanto de intercesión), de ordenamiento y coordinación, de equilibrio y armonía entre otros puntos diversos, planos y líneas, entre un arriba y un abajo, un detrás y un delante, o como en una circunferencia que tiene todos los puntos equidistantes del centro. El caos reducido a cosmos, o sea, a un universo con un centro, que es precisamente el lugar sagrado, como un ombligo que conecta el cordón umbilical que nos alimenta, y así nos salva, porque nos libera del caos, de las tinieblas, del abismo, de la confusión, de la ilimitación. El punto central, que es a la vez el primero, no tiene forma, ni dimensión, es invisible, indivisible, pero existe realmente, y así es símbolo eficaz de la presencia misteriosa del Dios creador y salvador, de lo sagrado y lo divino en el mundo. De la misma manera, el santuario resulta también eje del mundo, pilar o columna, poste de sacrificio, escala, árbol» (Maldonado, 1985: 156).

Ahora bien, visto desde otra perspectiva, el santuario no es sólo cruce o encrucijada de espacios, lo es también de tiempos; y así el santuario, y por tanto también la visita al mismo, en peregrinación o romería, es *kairós*, tiempo de sazón, coyuntura histórica o geográfica, ocasión única de encuentro salvífico, paso o pascua de encuentro con Dios. El santuario recoge los grandes ciclos solar y lunar del cosmos, los solsticios y equinocios, los plenilunios y novilunios, las primaveras y los otoños, los veranos y los inviernos, la Pascua y la fiesta del Patrono, las noche de San Juan y de Navidad... Cada uno tiene su momento de encuentro, de visita y romería, de peregrinación. Estos pasos, cambios, ritmos naturales y litúrgicos permiten al hombre madurar

en su camino hacia Dios, hasta pasar de este mundo al Padre (Maldonado, 1985: 157-158).

Todos estos caracteres simbólicos van logrando su lugar y su realidad en torno a un eje central que es la necesidad, a un tiempo espacial y temporal, de peregrinar. Es lo mismo que dice W.A. Christian, al referirse ya expresamente a santuarios cristianos y concretamente a los de nuestra patria, consiguiendo con ello una nueva definición de santuario que se puede añadir a las que recordábamos al principio:

> «Un santuario, que es en sí un lugar o espacio donde hay una imagen o reliquia que recibe una devoción particular y que se define precisamente por esa devoción de la gente y no por una característica histórica o artística inherente a un edificio o a una institución, en el lenguaje común es ante todo un lugar que es centro de peregrinación, un lugar al que se acude desde distancias más o menos largas: así Montserrat, El Pilar, Fátima o Lourdes» (Christian, 1976: 87).

De acuerdo con ese y otros puntos, el mismo autor se entretiene en distinguir las diferencias que hay, o que puede haber, entre santuario y *ermita* o pequeña capilla rural, entre santuario y *parroquia* o templo oficial de una feligresía, entre santuario y otros tipos de templo, y por fin entre la palabra santuario y la palabra inglesa *shrine*, que no coinciden con precisión. Es este un intento de definición y delimitación del concepto de santuario, pero dentro de los límites de un determinado estudio, tal como el mismo Christian lo advierte (Christian, 1976: 87). Como resumen, podemos sacar de esta definición los elementos que la constituyen, y de este modo podríamos llegar a decir que los santuarios son *lugares* que contienen una *reliquia* o una *imagen* que es *objeto de devoción* para la gente, y que por esto se convierten en *metas de peregrinación*.

Está claro, como hemos dicho, que para el devoto peregrino y su conciencia religiosa existe la convicción de que los espacios y los tiempos no son todos sin más iguales. Y no ya, como decíamos más arriba, porque algunos lugares son más propicios por sus cualidades o condiciones naturales para desencadenar una vivencia religiosa por la evocación de lo numinoso, de lo divino, sino porque están marcados por una especial presencia o toque particular de lo sobrenatural, de la divinidad, que tiene su origen en algún suceso que allí ha ocurrido en un momento determinado, en un hecho histórico maravilloso. Es decir, que en esos lugares se ha dado una especial, extraordinaria, revelación de la divinidad, una *hierofanía o teofanía*, que ha consistido en un milagro, una aparición, una curación, la preservación de un mal individual o colectivo, llámese este enfermedad, peste, guerra, hambre, terremoto, inundación, tempestad, etc. Este suceso o acontecimiento, atribuido por la fe a la acción de la divinidad en esos lugares, los ha convertido en *sagrados*, y así han sido seleccionados y construidos como expresión de esa fe que se ha hecho, a lo largo del tiempo, común y colectiva. El peregrino entonces acepta esta tradición y se incorpora a ella participando en las peregrinaciones y romerías que tienen lugar en las fiestas o festividades de los santos, de los santos patronos, tan importantes para las comunidades y los pueblos. La Iglesia,

por su parte, ante el hecho de la devoción de los fieles y las gracias que la fe de éstos atribuye a esos lugares y esos tiempos, los bendice y consagra como santuarios, con una misión y un culto particular a sus santos titulares, fijando además sus fiestas y teniendo en cuenta también su origen, que está en el hecho maravilloso fundante, sea aparición o milagro, curación, etc., y la presencia de la reliquia o imagen, que se ven confirmadas con el carácter de *sacramentales* que adquieren (Díez Taboada, 1989: 274-275).

El peregrino vive el santuario no como centro de un cosmos detenido y estático, sino dinámico y en permanente actividad interior y exterior, donde actúa la energía, la virtud que se desprende del contacto con lo sobrenatural. Esta actuación, esta energía, atrae al peregrino, hombre devoto y necesitado que acude a venerar lo sagrado, pero al mismo tiempo a buscar remedio a sus necesidades físicas de salud y bienestar y espirituales de perdón y de paz. El devoto sabe muy bien que esas necesidades le igualan con los demás hombres, y entonces se une a otros y juntos se acompañan mutuamente en su peregrinar con la misma finalidad de venerar y remediarse en lo espiritual y en lo físico, por grupos o como pueblo en marcha (Díez Taboada, 1989: 275-276). Todos sabemos lo que desde antiguo, tan antiguo como el hombre y como el santuario mismo, significan los santuarios como fuentes de salud, especiales para cada enfermedad por extraña que sea, a lo largo y ancho del mundo, y muy particularmente de nuestro país.

Ahora bien, un pueblo no es un conjunto cualquiera de hombres. Un colectivo humano «es pueblo cuando tiene un estilo de vida común, un conjunto de valores y símbolos, un proyecto de felicidad y una historia compartida, normas y estructuras, en una palabra: una cultura que es suya» y que se ha hecho tradición, que viene de sus antepasados. Es preciso recordarlo porque, como decía Baudelaire, «sólo a pocos se les ha dado darse un baño de multitud» (Alliende, 1984: 7). El santuario ofrece ocasión propicia para ello, y contribuye a conformar el carácter de una comunidad o pueblo. El santuario, como centro de peregrinación o romería, se convierte en eje integrador de la identidad, más allá de diversidades, de un grupo, comunidad o pueblo, y lo hace por la vía de lo vital, alegre, festivo, afectivo y emocional, donde todos participan y adoran, comiendo y bebiendo juntos, cantando y danzando unos con otros.

Una realidad como la de los santuarios, a pesar de ser tan antigua y tan constante en la historia de los pueblos, no resulta actualmente fácil de comprender para mucha gente, tampoco sus mitos y sus ritos ni las diferentes formas de piedad y de vida, romerías, fiestas, etc., abigarradas y chocantes, que en torno a ellos suelen darse y que repelen, a veces, sobre todo a dirigentes y tratadistas religiosos, que encerrados en sus normas y esquemas conceptuales o en sus prejuicios sociales alejados de la vida, han llegado a emitir recientemente juicios muy duros sobre ellos, o más bien contra ellos:

> «En torno a los santuarios sigue una situación folclórica, de subdesarrollo moral y religioso, de miseria e injusticia. En torno a ellos se mueve mucho dinero,

etc.». «Allí aumenta la clientela, las ofrendas y el opio del pueblo» (Marino, 1975: 20; Arribas, 1982: 304).

Ya recordábamos más arriba también los calificativos despectivos empleados por algunos que han llamado a los santuarios «complejos turísticos» o «supermercados de lo religioso». Hay que tener en cuenta que las manifestaciones impuras, desviadas, incluso aberrantes, son inherentes a todo fenómeno humano, y más todavía a fenómenos en que intervienen multitudes heterogéneas, de toda procedencia y educación. A algunos de estos fenómenos, como por ejemplo el de la ebriedad, se les ha querido dar o se les ha dado incluso un sentido religioso en determinados contextos de culturas y religiones más o menos primitivas. Pero, a pesar de que ciertas personas educadas en estamentos sociales más refinados y racionalizados rechazan muchos de los fenómenos que aún hoy se dan con frecuencia en los santuarios, la verdad es que el pueblo sigue con sus expresiones de fe y sus manifestaciones religiosas, de un modo paralelo y a veces aun al margen de las posturas religiosas que llamamos oficiales, o incluso en claro desacuerdo y en continuada polémica o conflicto con ellas. Lo que no se comprende, porque quizá falta sensibilidad suficiente para ello, o sobra paternalismo autosuficiente en los grupos de mentes dirigentes que miran al pueblo con desdén y tratan de conducirlo según sus esquemas, es que el pueblo no analiza, no disocia sus propias actitudes y manifestaciones religiosas, sino que las vive tal como son en su síntesis simbólica y natural, y las va uniendo e integrando en una tradición imaginativa y creadora que a lo largo de siglos ha venido a constituirse por un entreverado de vivencias de fe y de expresiones artísticas y culturales. La religiosidad viene a ser así una de las formas superiores, si no la más alta, entre las propias de la cultura de los pueblos, y por tanto se hace merecedora del máximo respeto y de la máxima atención por parte de los estudiosos y de los gobernantes. Por esto, entre los dirigentes religiosos actuales hay muchos, y cada vez más, que se dan cuenta de los valores psicológicos y sociológicos, además de los expresamente religiosos, que los santuarios tienen. Un obispo español decía no hace mucho en este sentido que

> «los santuarios están llamados a ser un elemento muy importante dentro de la vida religiosa, cristiana, de las comunidades y de los pueblos. Son lugares, unas veces, de reunión y de encuentro contra la dispersión y el anonimato de la vida moderna, y, otras veces, son lugares de reposo y de aislamiento donde es más fácil encontrar la serenidad, la libertad y el tiempo necesario y oportuno para orar, para hacer el balance de la propia vida, para buscar la reconciliación y la paz, para participar más intensamente en la celebración eucarística con sentido de apertura, de acercamiento, y con un aire festivo y jubiloso que no es fácil conseguir en otros contextos» (Díez Taboada, 1989: 277-278; Sebastián, 1980; Arribas, 1982: 306).

El santuario, por tanto, y a pesar de lo que pueda parecer a muchos actualmente, no es una realidad que pertenece sólo al pasado y que, por una rutina histórica más o menos inexplicable, ha llegado hasta nuestro tiempo. Ni mucho menos. El santuario es

también hoy una realidad presente, que pertenece por derecho propio a nuestra época, y que es en ella actual y actuante. Es más: quizá no fuese tan acuciante en épocas pasadas la necesidad de la existencia de los santuarios como lo es en esta nuestra la necesidad de un lugar teofánico y hierofánico donde se haga expreso y visible el acercamiento de Dios a los hombres y de éstos a Dios. Como dice J. Alliende Luco, el santuario plantea el núcleo mismo de la realidad religiosa no sólo en el sentido que le da un hecho sociológico específico, sino en el profundo que impone este encuentro con la divinidad:

> «Es esta la gran cuestión religiosa, la de mantener el equilibrio inestable, la tensión polar, entre trascendencia e inmanencia: el Dios infinitamente distinto y distante, para ligarse y religarse al hombre, debe avecinarse a él, tomar su estatura, su lenguaje, y atender a sus necesidades de salud, de bienestar, y sobre todo de supresión de su miedo y de donación de paz. En el cristianismo es clave fundamental este acercamiento por la misma encarnación del Hijo de Dios. El Absoluto entra en lo concreto, en el tiempo y en el espacio de la persona» (Alliende, 1984: 7-8).

Ninguna religión se había atrevido a tanto y en tal grado, en cuanto a compromiso de Dios en la vida de los hombres. Por eso toda otra manifestación de Dios en la naturaleza y la vida de los hombres queda referida a esta encarnación del Hijo de Dios, y queda marcada por un *hecho fundante*, ordinario o extraordinario, que está presente en la vida y en la evolución de todo hombre religioso y, por lo mismo, de todo lugar sagrado también. Puede ser una aparición de Jesús, de la Virgen, de un santo, puede ser un milagro que altere las condiciones habituales o normales del orden natural, de los fenómenos de la naturaleza o que afecten a la salud y el bienestar de las personas, o bien de un hecho histórico que se refiere de modo señalado a la vida de una comunidad, de un pueblo, como una peste, un terremoto, una inundación, una batalla, el sitio y la defensa de una ciudad, la aparición de una imagen oculta desde siglos, la llegada de las deseadas reliquias de un santo, etc.

Lo que suele ocurrir es que este *hecho fundante* se pierde en la bruma del pasado, y entonces se recuerda, se expresa y se conserva en el lenguaje más o menos poético de una *leyenda*. Pero como dice muy bien el mismo Alliende,

> «ia forma simbólica legendaria no debe llevarnos a descartar el núcleo histórico, ni tampoco su metamensaje mítico» (Alliende, 1984: 8).

El mismo concepto del carácter de lo que es o no es histórico, así como el desarrollo de los estudios modernos acerca de la antropología y de la literatura popular, exigen interpretaciones más finas y profundas de la naturaleza y la genealogía de las leyendas, que las que intentaba e imponía un racionalismo miope, para el cual la leyenda era mera negación de la verdad histórica, cuando hoy está claro que en ella se da siempre un núcleo y un mensaje histórico, por más que se oculte en su forma poética y su tendencia mítica. No obstante, se da también con frecuencia que el *hecho fundante*, el acontecimiento que dio lugar a la existencia de un santuario, está perfecta

o por lo menos suficientemente certificado e incluso históricamente documentado, como pasa, por ejemplo, con las apariciones modernas de la Vigen en el siglo XIX o en este mismo, o incluso en siglos pasados con la aparición de la Virgen de Guadalupe en México. Los protagonistas del hecho son los mismos personajes que luego dan lugar, con otras personas, sacerdotes, obispos, autoridades, etc., a la fundación del santuario, así Bernadette en Lourdes, los pastorcitos de Fátima, el indio Juan Diego, o el pastor de Colomera, Juan de Rivas (Alliende, 1984: 8-9; Torres Laguna, 1961: 56-60).

De todos modos, no basta el *hecho fundante* y la *leyenda*, más o menos desarrollada en su núcleo histórico o en su tipificación literaria y en su mitificación, es necesario también la *noticia*, a veces indudable y comprobada, otras veces menos clara y no comprobada, pero siempre comunicada, constantemente difundida y propagada, con celeridad o más bien con parsimonia, pero que en todo caso va haciendo la fama del santuario y de sus gracias. Los peregrinos mismos son los principales comunicadores y propagandistas, junto con los servidores y custodios del santuario, ermitaños, santeros, religiosos, sacerdotes, priores o abades. El *hecho fundante* no actúa por sí solo y mecánicamente en la conciencia de la colectividad. Es necesario el relato convincente que lleve y difunda la *noticia*, que la propague y que «ponga en contacto, como se ha dicho, la sed religiosa del pueblo con la fuente de gracias que mana del lugar santo fundado» (Alliende, 1984: 11-17).

Esto supone una transposición simbólica, que va de la mera narración concreta y anecdótica y aun de su misma historicidad específica a una elevación poética y religiosa, que se perfila y comunica en poquísimas palabras y en gestos sencillos, elementales, pero cargados de significado y exigencia.

La transmisión de la *noticia* se produce de acuerdo con una estructura tipo, que se puede reducir a un esquema, más o menos, como el siguiente (Alliende, 1984: 11-17).

Un devoto o peregrino del santuario encuentra a otra persona, un pariente o un amigo, y entabla una conversación, que nace de la experiencia que el primero acaba de vivir:

- Toma esta estampa, esta talla, esta reliquia o esta medalla.

- Dicen que es muy milagrosa, para esto o lo otro, según el *hecho fundante* del santuario o de su misma fama. También en tal problema moral o familiar, o en tal enfermedad física o psíquica, o en otras circunstancias, profesionales o laborales, por ejemplo.

- Consérvala en tu hogar, en tu dormitorio. Será importante la presencia del santuario por medio de su imagen representativa en los momentos de problemas o desgracias y también en los de alegrías y de fiestas.

- En caso de necesidad, recurre a ella, ora ante ella, incluso con frecuencia periódica, incluso cada día.

- Rézale, y naturalmente se concreta lo que hay que rezar. No hay que pensar siempre en una dependencia o rutina supersticiosa, se trata más bien del conocimiento del rito y su fórmula concreta. Muchas veces es el mismo receptor de la imagen el que pregunta: ¿Y qué tengo que hacer? ¿Qué tengo que rezar?

- Cuando el Señor, o la Virgen, o el Santo haya escuchado tu oración, ve a su santuario a darle gracias, su santuario que está en tal sitio, abierto en tales horas, con celebraciones o ritos en tales días.

- El comunicante entrega entonces la imagen, estampa o medalla, después de besarla devotamente, lo que es también un rito de veneración y bendición que el receptor repite, y al besarla demuestra su aceptación, su veneración y su incorporación también al rito. Después se la guarda, como prenda, y la hace suya, lo que significa un acogerse a lo que la imagen y el santuario representan, un abrirse y un agarrarse a lo sobrenatual, luego será quizás un entregarse a ello.

Las noticias se multiplican, y la frecuencia se hace cada vez mayor, aunque permanezca cierta dificultad en la transmisión de los detalles. No obstante, la fidelidad al contenido fundamental hace posible la permanencia del mensaje central y esencial del santuario. Con todo esto, podemos resumir que así el *hecho fundante* transmitido se tipifica elevado a símbolo, se amplía en su más propia significación y por último comienza a mitificarse, a pasar de tipo a arquetipo y de arquetipo a mito, o a ejercer por lo menos una función de mito, que viene a hacerse cada vez más creativo en cuanto va dejando entrar en marcha la actividad del hombre a partir de una concepción que podrá orientar su mente y su vida según unos supuestos de fe. Es lo que un creyente quiere expresar cuando dice: «yo tengo fe en esta imagen, creo en su eficacia, creo en un determinado rito que me hace entrar en comunión con ella y me lleva a creer en lo que esta imagen representa».

Ahora bien, en tanto en cuanto se hace social, común a todos, el mito aumenta su función y su valor, porque torna a hacer historia de un modo nuevo y desde una nueva perspectiva. Graciela Maturo habla precisamente de la «funcionalidad del mito como principio moral y social», y añade algo que viene a decir mucho sobre la validez actual del mito a nosotros como estudiosos y seguidores de un curso como este:

> «... quienes relegan el mito a las sociedades arcaicas no han indagado adecuadamente en el desarrollo de la cultura y de las culturas...» (Maturo, 1982: 13).

Por su parte, Luis Cencillo alude también a nuestra época, tan pobre en estos aspectos culturales, y su diagnóstico podría resumirse así:

> Si se anula el mito, se anula la cultura y el hombre se convierte en un ser absurdo, incoherente y hasta contradictorio, que se queda encerrado, atrapado, en meros esquemas utilitarios y tecnificados (Cencillo, 1970: 44-51; Maturo, 1982: 19).
>
> «Conocer los mitos de un pueblo es conocer a ese pueblo, pues en los mitos vigentes en una cultura nos es dado leer el destino individual y comunitario de una sociedad» (Maturo, 1982: 15).

Y no hace falta añadir que el mito no contradice a la historia, antes bien que la historia, vivida hondamente, crea mito, y el mito a su vez de nuevo historia, una historia con actitud y actividad renovada, conforme a una nueva ética, y lo sintetiza Paul Ricoeur, cuando dice que los pueblos y sus culturas tienen un «núcleo ético mítico» (Ferdinandy, 1961: 36-44; Ricoeur, 1964: 286).

De todas las respuestas, volvemos para describir la más frecuente y válida, y la de mayor carácter, la esencial, como hemos dicho más arriba con W. Christian, que es la visita al santuario, físicamente o por el recuerdo, en espíritu, o sea, la peregrinación. Bernhard Kötting dice que

> «la peregrinación forma parte de las expresiones religiosas extraordinarias de la vida» (Christian, 1976: 87; Kötting, 1980: 287; Alliende, 1984: 18-19).

Extraordinaria no sólo por su periodicidad menor o excepcional, sino porque ella saca al peregrino de lo ordinario, de su entorno cotidiano.

J. Alliende recuerda cómo hay un doble juego entre el *Heimweh*, la añoranza del hogar, del templo raíz, y la nostalgia por volver, y la búsqueda de lo lejano, incluso de lo más lejano, conforme al dicho popular que asegura «Santa María, cuanto más lejos, más devota», y que es el *Fernweh*, o sea el dolor que impulsa y proyecta hacia adelante a realizar un gesto complejo, que traslada al hombre completo, que lo despreocupa, que lo desocupa, y que lo libera: la peregrinación (Alliende, 1984: 19-20).

El peregrino no es un vagabundo, posee una meta ansiada, vivida y pregustada en su mente, anhela unas gracias determinadas que están ligadas a un tiempo y un lugar concretos. Como ya hemos dicho, para el hombre religioso no todos los lugares ni todos los tiempos son iguales, como no lo son tampoco para el hombre en general, ni para la misma naturaleza. Cada imagen, cada advocación, cada santo, cada acontecimiento son aspectos de un Dios infinito e inagotable en su misterio, que se hace presente de muchas formas:

> «La diversidad de los santuarios testifica la riqueza de Dios y la variedad del anhelo religioso de los pueblos» (Alliende, 1984: 21).

Cuando se escoge un santuario para peregrinar, antes incluso de pensar en iniciar la ruta, se está eligiendo y aceptando ya un determinado acceso al misterio de Dios.

La peregrinación, es evidente, supone un recorrido, un trayecto, un itinerario. Los grandes centros de peregrinación, Compostela, Roma, Palestina, han creado toda una red caminera y marinera, por la que ha fluido a lo largo de siglos la oración, el arte, la lengua, las costumbres, el comercio, la historia. Piénsese lo que es y supone el Camino de Santiago, aún hoy a tantos siglos ya de su iniciación. Ahora es perfectamente posible y fácil peregrinar en coche y aun sin salir de la ciudad, pero es curioso que ahora precisamente se pone cada vez más de moda hacer peregrinaciones a pie y a otras ciudades o pueblos, o lugares en el campo o en el monte. La ruta del peregrino es su cuaresma o su adviento: una jornada preparatoria, o varias o muchas, para poder

acceder al lugar de la revelación y del homenaje. Todo viaje produce fatiga, y exige coraje, decisión, tesón, etc. Es siempre un ejercicio de penitencia, un proceso de purificación. Durante el viaje se ensayan gestos y cantos, mimos y danzas, se practican ritos, se comparte abrigo, cama y alimento, se conversa continuamente. Cuando el camino es áspero, largo o peligroso, más estrecho se hace el vínculo entre los peregrinos. Por último, entre la duración del tránsito y del encuentro, puede haber desproporción, pero de todos modos hay que pensar que el tránsito es ya por sí un gran gesto religioso en el que se vive ya el encuentro (Alliende, 1984: 21-24).

De todos modos, el gran gozo del peregrino está en la llegada, y aun en ésta presentida, cuando se alcanza a divisar las torres, las fachadas, los pórticos, los atrios. Ese gozo está presente en muchos textos o situaciones, en el Monte del Gozo desde donde se divisa por primera vez la Catedral de Santiago antes de entrar en la ciudad, o en el grito de los hebreos peregrinos del salmo 122: «¡Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén!» El acceso al santuario se va dando poco a poco, no es un lugar donde todo está al alcance de la mano como en un supermercado. Los saludos, las danzas, los cánticos, el descalzarse, el arrodillarse, el besar el suelo como tierra sagrada, la euforia vuelta en risas o en lágrimas de gozo o de arrepentimiento... Dentro del santuario se dan ya los ritos de comunión, que constituyen por sí mismos el hecho culminante: el fin principal y esencial desde el punto de vista religioso, no es obtener la protección, la sanación, las gracias solicitadas físicas o espirituales, ni siquiera el bienestar y la paz, sino el diálogo y el encuentro con Dios, la intimidad con Él, la unión con Él y en Él... Esta unión se expresa en ritos, en oraciones, en gestos, en cantos y en danzas.

Con el rito ha pasado lo mismo que con el mito. En nuestros pueblos y en nuestras culturas, hemos asistido recientemente a una sistemática destrucción de mitos y de ritos. Pero sepamos que aquel que con frívolo desdén, a veces con saña incluso, maltrata o destruye el mito y el rito en un pueblo, en una cultura y sobre todo en un alma joven, está matando a ese pueblo y a esa cultura, y desangrando la savia vital de esa alma joven. No es que el mito o el rito sean un absoluto inmutable, son realidades dinámicas, creadoras, renovables, y renovadoras, pero sí que su tratamiento exige respeto, delicadeza, elegancia, estima y amor. Hay que tratarlos como los sabios conductores de los pueblos, los gobernantes y los consejeros supieron hacerlo en el pasado, formando cosmos, no reduciéndolos, como pasa ahora, a caos. Todo el mundo ritual de los santuarios es vivo y vivificante, el agua de las fuentes, la luz y el fuego de los cirios, las flores, los besos, las caricias, las plegarias, los cantos, las limosnas, las danzas, las procesiones, todo lo que es gesto ritual que actualiza y vivifica el *hecho fundante*, que recuerda en un drama el mito, que lo escenifica, y así revive la leyenda (Alliende, 1984: 27-29).

Junto al santuario, en su ámbito exterior, pero inmediato, se produce la *fiesta*, que no deja de ser, como ya hemos dicho, parte integrante de la vivencia del santuario y del gran rito de la peregrinación. Al igual que en otros ámbitos culturales y religiosos, también en el de España ha habido y hay razones sociológicas, comerciales y

prácticas, para que las ferias y las fiestas, los mercados, los mesones y los hostales, las casetas de ferias y cofradías, hayan surgido y sigan surgiendo en las inmediaciones de los santuarios: desde la misma fe cristiana, la presencia de Jesús, el Verbo de Dios encarnado, nacido de mujer, es el mejor motivo para hacer fiesta total. El escándalo de las elites que antes aludíamos, nace de su falta de comprensión del genio católico que ha plasmado los lugares de peregrinación como grandes recintos de la familiaridad de Dios con su pueblo y de éste con su Dios (Alliende, 1984: 33).

Comida y bebida, y cantos y danzas, colores y risas, y charlas y juegos, tienen aquí la mejor justificación, prescindiendo, claro está, de excesos y desviaciones: todo el sacrificio que ha supuesto la dureza del camino encuentra ahora en el prado o en el monte su compensación y su equilibrio.

En las despedidas vienen a darse las mismas paradojas que en las despedidas de los amantes: *parto y me quedo, me voy y vienes conmigo*. Es todo un juego e intercambio de palabras y de símbolos.

El ansia de *quedarse* se plasma al escribir el nombre y la fecha en las paredes del santuario, en el hecho de dejar el cirio votivo, o el ramo de flores, o la lámpara, o el exvoto, o la limosna... A su vez el deseo y el intento de que *vengas conmigo* se expresa en el hecho de llevarse una réplica del santuario, como recuerdo, o de la imagen para venerarla en casa, en un altar propio y familiar, en un santuario del hogar... *Que vengas conmigo* es también llevarse un hábito o una veste propios del santuario para usarlos en determinadas ocasiones, tanto en ceremonias litúrgicas, como en actos paralitúrgicos y desfiles procesionales..., o es llevarse asimismo cualquier otro objeto más o menos significativo, imágenes, cirios, flores, candelabros y floreros, medallas, bandejas, llaveros, pisapapeles, etc., como recuerdo permanente y actual (Alliende, 1984: 36-37).

Las visitas y las peregrinaciones se reiteran en determinados momentos y períodos posteriores, en conmemoraciones litúrgicas o celebraciones patronales, en aniversarios y festividades, pero, mientras tanto, el peregrino desde su misma vida cotidiana vuelve una y otra vez a visitar espiritualmente el santuario, en sus momentos de felicidad y también en los de pena y congoja, de recuerdo evocador o de nostalgia anhelante, al evocar la imagen y el ambiente o determinados perfumes y sonidos, o cantos y músicas que le devuelven al santuario, y al invocar, conmovido y agradecido a Dios, a la Virgen o al santo, todo le hará recibir de nuevo el favor, la gracia, la paz, la unión con Dios, y todo ello le moverá a volver a peregrinar para dar gracias o para renovar una vez más su confianza. Así el peregrino camina y vuelve a caminar, goza y aumenta su gozo, mientras otros le contemplan y le observan a la vera del camino, y se quedan atrás o al margen con toda su amarga censura o su torcida burla (Alliende, 1984: 38-39).

Como resumen, concluiremos repitiendo que el santuario no es una mera, preciosa si queremos, reliquia del pasado. Es una realidad histórica, no sólo porque es antigua, sino porque además permanece viva, y se hace así actual y actuante, como

hemos dicho, y por ello, tanto los dirigentes como los mismos devotos y peregrinos piden y exigen su permanencia y su renovación para que puedan conservar toda su vigencia en el futuro.

La época actual reclama, como lo vemos cada día, la revitalización de los santuarios, y todo un máximo de esa exigencia viene dado por el hecho casi imprevisible de que determinados movimientos y asociaciones modernos demuestran su originalidad y su vigor, al montar su espiritualidad, en estos tiempos, precisamente en torno a un santuario mariano, como templo propio para liturgias colectivas y como oratorio íntimo, como rincón religioso en la intimidad del propio hogar, como altar en la oficina y el taller, de modo que por este medio se pueda trazar y llevar a cabo todo un programa de renovación, a partir de la realidad y la vivencia de un colectivo peregrinante, de un pueblo en marcha, que exige que se respete su expresión original, que se pueda leer en sus símbolos la memoria de la evangelización, y reinformar su sustancia y dinamizarla, según las nuevas trayectorias trazadas por el Concilio Vaticano II: El concepto de Iglesia como pueblo de Dios peregrino, de María como icono de la Trinidad y síntesis de la Iglesia, y ésta, la misma Iglesia, como alma del mundo y afirmación de la identidad histórica de una comunidad a la vez local y universal, que busca los caminos de una mayor justicia y de una más auténtica libertad.

Bibliografía

ABC, Madrid, 15 de noviembre de 1994.

Alliende Luco, J.: *Los santuarios, lugares de evangelización*. Patris. Santiago de Chile, 1984.

Arregui Azpeitia, G.: «Rituales de protección en ermitas y santuarios de Bizkaia (País Vasco)». En *La religiosidad popular (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords)*. Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 327-352.

Arribas, M.M.: «Santuarios marianos. Religiosidad popular y pastoral». En *María en los caminos de la Iglesia*. CETE. Madrid, 1982.

Cencillo, L.: *El mito. Semántica y realidad*. BAC. Madrid, 1970.

Christian, W.A.: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». En *Temas de Antropología Española*. (Edición de C. Lisón Tolosana). Akal. Madrid, 1976. págs. 87 y ss.

Díez Taboada, J.M.: «La significación de los santuarios». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 268-281.

Erkoreka, A.: «Patologías por las que se recurre a Santuarios en el País Vasco». En *La*

religiosidad popular (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 338-352.

Ferdinandy, M. de: *En torno al pensar mítico*. Berlín, 1961.

Guardini, R.: «Lecciones sobre Filosofía de la Religión». Universidad. Munich, 1959-1960.

Kötting, B.: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. (Segunda edición). Münster, 1980.

Lázaro Damas, M.S.: «Ermitas y santuarios de la ciudad de Jaén en el siglo XVI». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 253-281.

Maldonado, L.: *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae. Santander, 1985.

Marino, F.L.: «Funerales y santuarios». En *Pastoral Misionera*, febrero de 1975. pág. 20.

Maturo, G.: «El mito, fundamento y clave de la cultura». En *Escritos de Filosofía*, núm. 3. Buenos Aires, 1979, y Centro de Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires, 1982.

Prat i Carós, J.: «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 211-252.

Ricoeur, P.: *Histoire et verité*. (Tercera edición). Paris, 1964.

Sebastián, F.: «Instrucción con motivo del cincuenta aniversario de la Coronación de la Virgen del Camino». *Boletín del Episcopado*, número especial, 21 de agosto de 1980.

Straub, L.E.: «La patrona, su santuario nacional y la ciudad de Cartago». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 253-281.

Torres, J.C. de: «Fe, cultura y entorno geográfico del santuario de Ntra. Señora de la Cabeza de Sierra Morena». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M. J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 302-326.

Torres Laguna, C. de: *La Morenita y su santuario*. Andújar, 1961.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

RITUALES EN TORNO AL SANTUARIO

Rafael BRIONES GÓMEZ
Universidad de Granada

La tradición de los santuarios, por sus colecciones de milagros, guías y otros textos, imágenes, esculturas y tradiciones orales, transmitió en los siglos XIII y XIV, y sigue transmitiendo a los que hacen la experiencia del ritual, una riqueza de inspiración religiosa cristiana que proviene de innumerables fuentes monásticas, apostólicas, clericales o laicas, locales o universales (Vicaire, 1980:39).

Quien habla de santuarios tiene que hablar de las peregrinaciones como de su obligado correlato, ya que la peregrinación o romería (1) es el ritual privilegiado del santuario. Peregrinación y santuario se completan semánticamente. Son dos conceptos que se implican y que se necesitan para la comprensión. El culto de los lugares, en determinados tiempos, se halla en el origen de los ritos de procesión y de peregrinación. Se trataría del desplazamiento hacia el lugar sagrado a la búsqueda de salud integral. Su tradición es muy rica en toda Europa e incluso en todas las religiones. A pesar de las enormes diferencias culturales que se levantan entre el pasado y el presente, y a lo largo de lugares y culturas diferentes, parece que hay ciertos rasgos comunes en la experiencia moderna del fenómeno del santuario.

Cuando parecía que este fenómeno iba a desaparecer, arrastrado o inundado por la marea de la modernidad, la Ilustración, la Contemporaneidad, vemos que renace con nueva fuerza. Los «hijos de la gran ciudad», víctimas de esa acedia colectiva que es el tedio urbano, salen al campo donde están los santuarios. Según esto, los santuarios «si bien presentan un común denominador con el pasado, tienen también su propia óptica y su peculiaridad que no debemos olvidar» (Maldonado, 1982:451). Según este autor, el término *a quo* para explicar esta revitalización de los santuarios estaría en «huir del tedio que produce la gran ciudad», mientras que el término *ad quem* sería la atracción hacia el campo que se concretiza en el movimiento ecologista que tiene también su expresión en lo religioso. En este redescubrimiento y revitalización de las peregrinaciones y de los rituales en los santuarios habría que buscar las causas explicativas del fenómeno en una línea *socio-cultural,* enmarcando aquí el hastío urbano del que se sale también con un fomento del turismo que curiosamente va unido a los santuarios en muchos casos (Dani, 1981:126-139), y al descubrimiento de la historia y de la tradición popular. Habría también que buscar una explicación en la línea *religiosa-institucional,* desde el punto de vista de la situación de la religión en la

sociedad moderna. La pastoral de la Iglesia relativa a ella (2) ha pasado por fases de desautorización y de condenación, de descuido y aguante hasta otra de cuidado y promoción como una importante herramienta de trabajo, que sería la fase del pontificado de Juan Pablo II. A esta luz se aclaran algunos grandes eventos eclesiales como el dogma de la Inmaculada, Lourdes, Fátima y la lucha contra el racionalismo y modernismo. En esta estrategia tiene también una fuerza real y simbólica el ejemplo personal de los últimos papas: Juan Pablo II, siguiendo el ejemplo de Pablo VI, como infatigable peregrino, es un testigo privilegiado del lugar y de la importancia de la peregrinación, no sólo por sus visitas pastorales, sino sobre todo por la catequesis que imparte en estas ocasiones. De esta forma reactualiza y amplifica el *leitmotiv* del «camino», ya presente en muchos textos conciliares.

Para aclarar la naturaleza del santuario-peregrinación se podrían hacer dos planteamientos. El primero, teológico-pastoral, se centraría en «lo que deberían ser» o «lo que se querría que fuesen» los santuarios y sus rituales consecuentes. Es la postura tomada por los documentos de la jerarquía católica ya apuntados y por ciertos teólogos y fenomenólogos que ven en ellos el contacto con Dios a través de la dimensión espacio-temporal (Maldonado, 1992; Molas, 1982 y Terrin, 1981). El segundo planteamiento es el propio de la antropología social y cultural que quiere ver lo que son hoy los santuarios, su naturaleza, tipología y funciones sociales y simbólicas. Este análisis, que no debe desligarse de la dimensión histórica, sería de gran valor para una gestión eclesial de este «turismo religioso» como alguien se ha atrevido a denominar. Este es mi plan.

Quiero empezar por un planteamiento general teórico sobre los santuarios y su conexión con la peregrinación como experiencia humano-religiosa presente y coincidente en el tiempo y en el espacio en muchas sociedades y culturas en una gran variedad que no quita sus semejanzas. En un segundo momento quiero describir los rituales que se desarrolan en estos espacios y tiempos sagrados. Quiero presentar su variedad y su naturaleza diferente, su morfología, los elementos que la componen y su conexión con grupos diferentes. Por último quiero hablar de las funciones sociales y culturales de estos rituales.

Los Santuarios

El santuario, etimológicamente, es el «lugar sagrado» (sanctus-area). Son aquellos lugares donde se manifiesta lo sagrado con especial intensidad y donde se produce el encuentro con él. El término está relacionado semánticamente con otro término griego, «hierofanía», muy utilizado por la fenomenología e historia de las religiones y que lo divulgó M. Eliade en su ingente obra (Eliade, 1985:25-62). La manifestación de lo sagrado por antonomasia se da en el santuario porque es el *símbolo del centro,* del eje del mundo y de otros símbolos que refuerzan su poder hierofánico y que se suelen dar en ellos. «La hierofanía asociada al santuario suele ser la de la naturaleza o paisaje. El renacer actual del santuario no se centra tanto en el santuario urbano cuanto en el

que se halla fuera de la ciudad, en la montaña, en el valle, en el lugar solitario, agreste, al menos apartado, es decir, despoblado y lo que los Padres de la Iglesia llamaban el *hiermo.* Son santuarios que se encuentran en situación «eremítica». De aquí su nombre frecuente de ermitas (Maldonado, 1982:452).

Tipología de santuarios

El rasgo central de los santuarios sería, pues, el encuentro con lo sagrado. Pero, si miramos al tiempo y al espacio, veremos que este encuentro se realiza en contextos muy variados. De esta forma se podría hablar de una variada tipología o formas particulares de santuarios en razón de diferentes criterios. Aunque, por encima de estas diferencias accidentales de matices, todos los santuarios coincidirían en cumplir una serie de funciones sociales y culturales, como señalaré en las hipótesis finales.

-Según el contexto socio-cultural del emplazamiento se podría hablar de santuarios *urbanos y campesinos.* Ya desde el siglo XVII se combinaban ambos. Su función será diferente así como algunos de los rituales que originan. A título de ejemplo se puede pensar en dos casos ampliamente conocidos en nuestra zona: la Virgen de la Cabeza en Andújar y el Cristo de Medinaceli en Madrid.

-Según el titular nos encontramos con santuarios *marianos, de cristos o de otros santos.* A este respecto resulta interesante la aportación de W. Christian que, partiendo del predominio en la actualidad de los santuarios marianos, hace ver su génesis y desarrollo histórico en la Península Ibérica. Según él, antes de que nuestros santuarios estuviesen dedicados a la Virgen María, lo estaban a santos que habían vivido y muerto allí. Eran ermitaños que mantenían un estrecho contacto con el pueblo y lo asociaban a su experiencia espiritual. «Antes del siglo once la devoción votiva de los laicos se dirigía a los santos casi exclusivamente por medio de sus reliquias... concentrados en los mártires locales, eremitas o santos obispos. Con la introducción de las imágenes en los siglos once y doce, esta devoción votiva se amplió a las catedrales, monasterios y parroquias; los lugares santos en el campo pueden ser sacralizados con imágenes. Anteriormente, María no podía ser un factor mayor de veneración de reliquias por la creencia popular en su Asunción. Pero, como madre de Dios, era un ideal que sucedía a la precristiana madre diosa de la tierra. Empezando en el siglo doce, los santuarios marianos, gradualmente, ganaron preeminencia sobre los cuerpos de los santos locales como fuentes importantes de ayuda práctica divina» (Christian, 1981:21).

-Según el ámbito de irradiación o de proyección geográfica tenemos santuarios *locales, regionales, nacionales e internacionales.* Es un hecho constatable el que algunos santuarios han empezado afectando a una comunidad local y se han ido difundiendo y dándose a conocer en otras áreas geográficas, en otros tiempos y en otras sociedades. Esta difusión e irradiación se ha dado y se sigue dando actualmente, si cabe más llamativamente, dado el aumento en la facilidad de conocer y desplazarnos por los medios modernos de comunicación. A este respecto es interesante el decir algo

sobre los mecanismos de irradiación. La información y la motivación circula en este fenómeno por el *rumor* que se extiende como mancha de aceite por caminos privados, de persona a persona en las redes familiares y sociales y por vía pública por los medios modernos de comunicación de masas. Su contenido principal será el milagro o prodigio que se cuenta y del que se esperan beneficiar también los futuros visitantes del santuario (Paul, 1980:138-151). No hay santuario sin presencia de lo sagrado y sin hierofanía salvífica, el milagro. El conocimiento de los hechos prodigiosos sucedidos es indispensable para la extensión de la devoción. La propagación por el rumor se caracteriza por tratarse de una historia que circula como bola de nieve que se acrecienta, que contiene afirmaciones de verdad que no se pueden confirmar con evidencia incontrovertible en el tiempo, pero que se consideran verdaderas o plausibles por el testimonio de testigos oculares (Victor, 1991:221-222). Una historia es un rumor cuando es una creación colectiva que proporciona una percepción y explicación o una solución que la verdad o la institución oficial no ofrece.

La irradiación se establece recogiendo los milagros o favores que se le atribuyen al titular del santuario y poniéndolos en un mapa. Con esto se puede ver su poder de atracción. El fiel que reclama la intervención de un santo se desplaza a su tumba o promete desplazarse tras haber sido escuchado. Antes o después del milagro hay peregrinación. La irradiación se ve por los viajes realizados para cumplir una promesa.

Las personas que acuden a los santuarios y sus motivaciones

La masa variopinta de los visitantes de un santuario acude por razones muy diversas que conviene aclarar. Niños de todas las edades, jóvenes de ambos sexos, personas de edad madura y ancianos. Capas sociales diferentes por sus ingresos económicos, por su diferente situación en las relaciones de producción, por su nivel de instrucción, por su poder y prestigio social, así como por su estado diferente de satisfacción frente a la salud global o bienestar. Todos están allí en amalgama, pero por razones diferentes, buscando sus intereses. Hay una motivación oficial, manifiesta que es la que todos dan si se les pregunta y que sería del orden de «lo que debe ser». Están allí porque le «tienen devoción», porque «son creyentes», porque «es la tradición» y «para honrar a la Virgen, Cristo o Santo». Pero, latentemente, cada persona y/o grupo busca sus intereses propios y diferentes que no siempre confiesan abiertamente. Esto se puede deducir de sus conversaciones informales y traslucirse en los gestos y acciones de su comportamiento. Dentro de esta gran variedad, podríamos hablar de tres grupos predominantes de motivaciones.

-Los que buscan el milagro o el favor

Una motivación predominante es la búsqueda de la salud y del bienestar corporal, síquico, familiar, laboral y social. Enfermos, atribulados, parados, enfrentados y otra serie de «necesitados» buscan en la experiencia del santuario una solución o

sentido a sus problemas o limitaciones, mejorando la calidad de vida. Este primer grupo es el predominante cuantitativa y cualitativamente. En él entrarían los fieles de la religión popular, los creyentes más elitistas y más cercanos a la iglesia institucional e incluso los alejados de la práctica religiosa tanto en sus manifestaciones institucionales como populares. La característica en la que coinciden es la de verse en «necesidad» más o menos extrema.

-Los que buscan el ocio y la diversión

En el fenómeno actual de la visita a algunos de los santuarios, y probablemente en otros momentos históricos también, se busca también en gran medida el tener una experiencia lúdica de ocio, una vivencia de sociabilidad, un salir de lo cotidiano por la excursión y el contacto con la naturaleza y un sumergirse en un mundo rico en significantes estéticos y humanos que excitan y deleitan los sentidos y remueven las emociones, los afectos y la memoria. Esta sería la motivación predominante en el grupo de no creyentes o no practicantes de la religión que, curiosamente, son también numerosos.

-Los que buscan la experiencia espiritual

Para los creyentes practicantes, en el resurgir actual de los santuarios, éstos se convierten en centros de espiritualidad que pueden contribuir a la profundización en la fe. Pablo VI definió los santuarios como una «clínica del espíritu». Allí se pueden vivir valores cristianos como la espiritualidad de la peregrinación, la acogida, el silencio, la oración personal y comunitaria, la reconciliación, la fraternidad y la fiesta. En resumidas cuentas, una manera de vivir el espíritu de la reforma del Concilio Vaticano II, con una experiencia sacramental del encuentro salvífico con Jesús que realiza la ciudad nueva y el Reino de Dios.

Como ejemplo de este grupo podrían aducirse muchas iniciativas pastorales que, partiendo de asociaciones y movimientos ligados a la jerarquía eclesiástica, quieren reorientar la funcionalidad de los santuarios en una pastoral de reforma. Ciertos santuarios regentados por franciscanos o capuchinos (pienso, por ejemplo, en la iglesia de los capuchinos de Granada donde está la tumba de Fray Leopoldo de Alpandeire o la basílica del Cristo de Medinaceli en Madrid o el famoso monasterio franciscano del Padre Pío en S. Giovanni Rotondo en Italia), se han convertido en centros de espiritualidad y de pastoral donde se organiza toda una oferta de confesiones, comuniones y otro tipo de encuentros de profundización de la fe (Scarvaglieri, 1987).

-Los que buscan la celebración de rituales de paso

Habría, finalmente, otra motivación por la que se acude a los santuarios que es la de realizar en ellos ceremonias y rituales en algunos momentos socialmente impor-

tantes de la existencia. Bautizarse, celebrar la primera comunión y, sobre todo, casarse en la ermita del patrón o la patrona está haciendo que los santuarios funcionen como sustitutos funcionales de la parroquia. Esta motivación se manifiesta principalmente en los santuarios locales. Valga como ejemplo, que se podría repetir según las localidades, la preferencia por casarse en Granada en la basílica de la Virgen de las Angustias o en Lucena (Córdoba) en el santuario de la Virgen de Araceli, patrona de la ciudad. Sus clientes favoritos serían, en gran medida, los que R. Pannet (Pannet, 1974) llamó los «católicos festivos», es decir, aquellos que acuden a la iglesia cuando la campana toca para ellos porque celebran algún acontecimiento importante en sus vidas, algún «rito de paso». En los santuarios estas ceremonias «quedan mejor» (Scarvaglieri, 1987:30-31; Molas, 1982:473-484).

El conjunto simbólico de los santuarios

La antigüedad, la pervivencia y la revitalización de los santuarios se debe a que en ellos se configura una oferta de significantes que movilizan los sentidos, los afectos, la mente y el espíritu del individuo y de los grupos y que favorece el entramado de la interacción. Esta plataforma es capaz de generar una experiencia simbólica rica en significados humanos y religiosos. Se trata de una serie de elementos que forman un conjunto perfectamente *estructurado* en torno a la imagen central de lo sagrado y a la búsqueda de salvación y otros objetivos, conscientes e inconscientes, y estructurante de la experiencia de los peregrinos. Si el santuario es un lugar sagrado es por la acumulación y entramado de estos elementos. ¿Cómo está constituida esta plataforma simbólica?

-Los grandes símbolos cósmicos

El espacio: El emplazamiento del santuario es de gran importancia. Suelen ser lugares especialmente bellos, raros, evocadores. Si recordamos algunos de los santuarios conocidos veremos que están situados en montañas, en marismas, juntos a ríos o lagos, en desiertos o en bosques. A veces el espacio cobra su valor evocador no por sus características ecológicas sino históricas. El hecho de haber sido lugar de grandes acontecimientos humanos o divinos (una victoria, una aparición, un prodigio) o que han sido recalificados por la presencia en vida o por el sepulcro de algún mártir o santo. Los santos lugares serían para los cristianos el analogado principal de esta recalificación del espacio. La tumba de Fray Leopoldo sería otro ejemplo conocido actualmente. Su belleza, su rareza o su ligazón a la historia de la manifestación de lo sagrado les dan su capacidad de funcionar simbólicamente.

Los lugares de emplazamiento de los santuarios configuran esta impronta y personalidad bella, atractiva y significativa en muchas ocasiones por otra serie de realidades presentes en los lugares: árboles, ríos, arroyos, lagos, nacimientos de agua, montañas, etc.

El tiempo: El santuario irradia más fuerza simbólica y religiosa en determinados tiempos. Tiempos que, lo mismo que el espacio, se salen de lo ordinario. Son los tiempos sagrados frente al tiempo profano. Esta sobredeterminación de determinados tiempos del santuario, lo mismo que en el espacio, puede venir de la calidad misma del tiempo: la primavera, el verano, el día, la noche, etc. Hay momentos que también están cargados de valencias significativas y evocadoras porque se las ha dado la tradición del grupo que ha ido creando historia. Un ejemplo de esto lo tenemos en nuestra tradición española y europea con las doce de la noche del 31 de diciembre y los rituales que la acompañan. Son momentos sublimes asociados al santuario (piénsese en el salto de la reja en el Rocío) que se esperan a lo largo del año, en los que el santuario irradia emociones y significados más que en la cotidianidad. Incluso en el mismo ritual hay momentos de clímax que nadie procura perderse. Es clásico ya el momento de la salida y la entrada de una procesión.

La importancia del tiempo y del espacio pueden explicar la revitalización e incluso invención de nuevos rituales veraniegos en torno a los santuarios. Por poner un ejemplo, pienso que la reactivación del Camino de Santiago en el que participan creyentes y no creyentes estaría muy influenciada por estos factores.

-Los templos

Además del emplazamiento ecológico y del paisaje, el recinto mismo del santuario constituye un elemento determinante en el conjunto simbólico. Tanto por su riqueza arquitectónica, que en muchos casos ha incorporado las mejores aportaciones del arte de la época, como por su riqueza tradicional-cultural. El grupo, a lo largo de los años y de los siglos, ha ido depositando e impregnando el recinto sagrado de su vida y de su relación con lo sagrado. Emociones, crisis resueltas por el contacto con lo sagrado, milagros, apariciones, han ido quedando plasmadas en el altar mayor, en las capillas laterales, en las fachadas, en los muros y en los alrededores.

-Los objetos y la decoración

Esos espacios están llenos, adornados, apropiados, socializados y enculturados por el grupo por medio de una serie de objetos que son altamente significativos. Todos ellos son testimonios que actualizan y recuerdan una historia salvífica de relación con la Virgen, Cristo, los santos, de una parte y los devotos de otra. Estos objetos-signo tienen también la doble dimensión estética e histórica. Sirven para identificar al grupo y al santo, al mismo tiempo que para recordar su eficacia. Aquí entrarían el mobiliario, los órganos, el coro, las lámparas, los cuadros, los elementos decorativos que casi siempre aluden a la tradición cristiana y a la local o regional, los sepulcros que testimonian de los grandes hombres, clérigos o laicos, los instrumentos de culto y los ornamentos que están expuestos en el templo o custodiados como un tesoro y que fueron donados en tiempos pasados por devotos significados socialmente, los exvotos

que dan fe de los milagros y favores, los *souvenirs* y todos los objetos que se venden para llevar como testimonio de la visita, las ofrendas que se traen o los recordatorios que se llevan. Todos estos objetos, y algunos más que no menciono, no sólo tienen la dimensión utilitaria y decorativa sino que tienen una fuerza simbólica identificadora. Recuerdan a las personas que los pusieron o fabricaron dentro de los valores y búsquedas del grupo.

-La imagen central y las imágenes secundarias

En ella está la condensación suprema de lo sagrado. Ella es la que da coherencia a todo el conjunto simbólico-religioso. Se tratará de una Virgen, de un Cristo, de un santo, de un sepulcro. Habrá otras imágenes secundarias y otros motivos significantes que tienen el sentido de preparar, acompañar, completar y desarrollar la experiencia ineludible del encuentro y el contacto con esta imagen (abrazarla, tocarla, rezarle). Ella será la protagonista y centro y el objetivo de toda la peregrinación y de la procesión o el ritual colectivo de la estancia en el santuario. En la relación con la imagen intervienen los mecanismos de proyección, identificación y sustitución para causar un intercambio a la manera de los humanos. La imagen se comporta como un buen amigo que comprende, «si estás triste parece que te mira triste», me han confesado gente en repetidas ocasiones (Briones, 1993:57-68).

En todos los santuarios se van acumulando a lo largo del tiempo una serie de imágenes complementarias que son traídas por los peregrinos. Imágenes de otros santuarios que se van hermanando con el de este santuario por deseo de los visitantes. Poco a poco se van integrando en el conjunto hasta llegar a veces a un estado de gran abigarramiento. Ejemplo elocuente de esto lo pude comprobar en mi visita al Santuario de la Virgen de la Cabeza en Andújar, donde hay una galería con las fotos innumerables de todas las Virgenes de Cabeza existentes a lo largo de la geografía, sobre todo andaluza.

-Las cofradías

En torno a muchos santuarios gravitan una serie de hermandades que reúnen a devotos de la imagen, que se organizan a lo largo de todo el año en una serie de actividades y, particularmente, con ocasión de la peregrinación anual. Se trata de una asociación de laicos insertada y reconocida por la jerarquía eclesiástica. La cofradía principal o matriz está formada por devotos locales y es la que organiza bajo la supervisión de la autoridad eclesiástica las diferentes actividades y rituales del santuario. En los santuarios de ámbito local es la única existente. Pero cuando se trata de santuarios con una gran irradiación existen también otra serie de cofradías de la región o de la nación que colectivamente acuden cada año al santuario en peregrinación. Es un factor de suma importancia en la dinámica del santuario. No se puede olvidar si se quiere conocer su significación y utilidad global.

Los rituales en los santuarios: la peregrinación

Los rituales son las acciones institucionalizadas, estereotipadas y sancionadas por el grupo social por medio de las cuales se realiza el contacto y el encuentro con lo sagrado para la solución que se busca a los problemas o para otras finalidades manifiestas o latentes que persiguen los diferentes actores. Sin el ritual de la peregrinación no habría santuarios porque por su medio se gestionan las búsquedas de las personas y grupos y se asegura la eficacia.

El ritual principal es la *peregrinación,* es decir, el desplazamiento individual, familiar, grupal o colectivo desde el lugar de la existencia profana y cotidiana hasta el lugar sagrado que es el santuario. Pero la peregrinación, aunque sea el ritual del santuario, está arropada por *otros rituales* que se integran en la peregrinación como partes de la misma o como especializaciones. No pueden reducirse a una sucesión de actos aislados sin relación alguna entre ellos. Al contrario, se trata de la totalidad de una acción simbólica.

El término peregrinación, a lo largo de su historia, ha registrado una multiplicidad de significados. El significado primigenio se aplicaba a los que andaban por los campos: «per agros ire»; sucesivamente ha sido usado para los que dejaban su casa, su patria, obligada o voluntariamente y por razones muy variadas (necesidad, ocio, relax, castigo o pena, etc). Sin embargo ha prevalecido un significado místico-religioso de visita a lugares sagrados por motivos de piedad y de devoción, con un perfil penitencial y ascético aunque en algunas circunstancias estaban presentes también diferentes formas de alegría y de fiesta. La connotación espacial ha sido siempre importante. También el significado fenoménico de la provisionalidad y precariedad de la condición humana que se relaciona con lo bien fundado de lo sagrado. Esto hace que la peregrinación pueda ser estudiada y lo haya sido tanto por la antropología cultural como por la teología y la pastoral.

La peregrinación es una práctica religiosa universal que se puede constatar en todos los tiempos y lugares. En los paganismos clásicos tenía una gran importancia. Religiones muy espirituales como el budismo la conocen. En el Islam es una de las cinco prácticas fundamentales. Y en el cristianismo la peregrinación ha tenido sus fuentes de inspiración particulares que le confirieron sus formas y sus características propias. Habría cuatro figuras o modelos fundamentales. 1.- La figura de Abraham, a quien Dios dice un día: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré... Abraham llevó consigo a Saray, su mujer, a Lot, su sobrino... y a todos los esclavos que habían ganado... y se pusieron en camino» (Gen, 12, 1-5). 2.- La figura más colectiva aún del pueblo del Éxodo, que tomó el camino por orden del Señor a través del desierto y se vio beneficiado durante su larga marcha de una proximidad insospechada de su Dios, en adelante modelo del pueblo en acto religioso, ante todo de Israel y también de la iglesia peregrina aquí abajo: *peregrinans civitas Dei* (ciudad de Dios en acto de éxodo). 3.- La figura más individualizada de los justos y de los profetas «que andaban errantes, cubiertos de pieles de ovejas o de cabras,

pasando necesidad, apuros y malos tratos: el mundo no se los merecía. Andaban por despoblado, por los montes, por cuevas y oquedades del suelo» (Heb, 11, 37-38). 4.- Finalmente, el modelo de Cristo y de los apóstoles «dando vueltas por ciudades y pueblos predicando y anunciando la Buena Noticia del Reino de Dios», sin lugar que les perteneciera, sin término donde pararse y «reposar la cabeza» (Mc, 6; Lc, 8, 1 y 9, 58). El papel de estos modelos ha sido decisivo. Han dominado la historia de la peregrinación cristiana, dándole características propias y posibilidades de interiorización que se pueden encontrar aún hoy vigentes. En todo caso la peregrinación medieval en los siglos XIII y XIV conserva estas características comunes que se van particularizando y matizando según las diferentes regiones de Europa (Vicaire, 1980: 17-18).

Tipología de la peregrinación

Desde el punto de vista fenomenológico, el antropólogo V. Turner ha propuesto una tipología, presente en la historia de las religiones, que, aunque sea perfectible entre otras cosas porque ha sido elaborada en razón de las grandes religiones históricas, obviando las formas religiosas entre los «primitivos», nos puede ayudar a comprender mejor este fenómeno universal de la peregrinación (Turner y Turner, 1978:18).

-La peregrinación prototípica

Tiene una fisonomía muy característica. Se trata de la peregrinación que tiene su origen y razón de ser en dirigirse a visitar los lugares santos del fundador de una religión particular o a visitar los lugares originarios en que surgió la religión. Según esto, los peregrinos cristianos iban a Jerusalén o a Roma, los islámicos a La Meca, los hinduistas a Benarés o los budistas a Kandy o Kapilavastu (país de origen de Buda). Estas peregrinaciones aparecen ligadas al deseo de reencontrar una fe más auténtica poniéndose en contacto físico con los lugares en que históricamente tuvieron lugar los inicios. Su desarrollo y sus rituales secundarios están llenos de particularidades en que se diferencian más allá de estas coincidencias.

-La peregrinación arcaica

Frente a las peregrinaciones prototípicas V. Turner distingue aquellas en que la intención originaria se ha perdido, en que no se sabe el suceso originario que dio lugar a la peregrinación a aquel lugar. Ante la ausencia de datos históricos se constatan elementos sincréticos poco clarificables históricamente. Como ejemplos aduce las peregrinaciones a Glastonbury en Inglaterra, donde se asocian elementos celtas; a Chalma en México, en que se encuentran residuos de la civilización y religión azteca; a Pandarpur en India, en que la divinidad llamada Vithoba Bhave podría ser de origen dravídico, y anterior por ello a la constitución de la civilización indo-europea.

-La peregrinación cristiana

En el interior de la tradición cristiana se distinguirían, según Turner, dos tipos fundamentales de peregrinación, no tanto en relación al lugar o a la divinidad o sacralidad atribuida al mismo sino en relación a su nacimiento en un contexto histórico determinado. Así, distingue la peregrinación *medieval* que nace en la época medieval y la *moderna* que nace en el período moderno postridentino. Entre los centros de peregrinación más importantes de la cristiandad medieval se podrían nombrar Canterbury y Walsingham en Inglaterra, Compostela en España, Chartres en Francia, Loreto y Asís en Italia, Einsiedeln en Suiza, Colonia y Altöting en Alemania y Czestochowa en Polonia. El número de santuarios de peregrinación moderna sería imposible de enumerar. Habría que decir que surgen en un período apologético, en el siglo XVII y XIX, en un clima de fuerte piedad personal y frente a una sociedad racionalista y positivista que buscaba librarse de la tutela de la teología. Por las peregrinaciones a santuarios nuevos que se erigían se trataba de luchar contra la secularización implícita en las teorías imperantes del positivismo, el comunismo y el evolucionismo.

Con esta tipología, construida sobre todo a partir de la evolución histórica de las grandes religiones institucionales y que no cuenta con los datos etnográficos de las religiones de otras culturas y de la situación *contemporánea,* pretendo aportar algunas claves que ayuden a comprender el fenómeno universal de la peregrinación.

Los momentos de la peregrinación actual

El ritual de la peregrinación, más allá de la diversidad espacio-temporal, social y cultural, presenta un esquema común que tendría tres fases:

a.- *Los preparativos* en el lugar de origen. Esta etapa se lleva a cabo en privado o en la familia, en el grupo o en la parroquia o comunidad. Tienen gran importancia y ocupan intensamente a las personas que van ya anticipando la vivencia ritual.

b.- *El camino* que realiza el paso de la existencia cotidiana al espacio sagrado. Según la distancia, las jornadas que se empleen en recorrerlo y el medio de desplazamiento será más o menos intenso y lleno de pequeños rituales, todos ellos en torno a los símbolos móviles del santuario que se llevan consigo (por ejemplo, el simpecado en algunas romerías, las banderas y estandartes y otros signos propios del grupo o cofradía que se desplaza). Cada grupo social ha ido generando una serie de acciones simbólicas, ligadas a los lugares por los que se pasa y con la mente puesta siempre en el deseo de la llegada al santuario.

c.- *La llegada y el encuentro.* Es el rito propiamente dicho que realiza el encuentro por medio de una panoplia de rituales secundarios. La llegada es un momento de exaltación emocionada. El final de las esperanzas que se han afrontado en la austeridad y la impaciencia del camino. Cuando hay promesa se trata de la liberación y rehabilitación del penitente. Me referiré más extensamente a este momento al hablar de los rituales secundarios.

d.- *La despedida y vuelta* a la existencia cotidiana, normalmente con un objeto que testimonie de la visita.

Según M. Eliade toda experiencia religiosa se nutre de una experiencia simbólica. El ritual de la peregrinación tiene una profunda connotación simbólica que la hace atrayente y significativa actualmente para creyentes y no creyentes. Tanto en el *camino* como en el lugar del santuario se ofrecen a los peregrinos un conjunto de significantes. La peregrinación, en su fase de hacer el camino, fenomenológicamente se presenta como un paradigma nuclear, una estructura íntima para la conciencia y la experiencia humana y religiosa. Los significantes principales serán el *andar* y el *buscar.* Ponerse en camino, andar de un lugar a otro en nombre de una realidad más grande que es necesario buscar porque no está aquí, no está presente; está en otra parte, en otro lugar... en el más allá pero que, sacramental o simbólicamente, se hace accesible (Terrin, 1981:97).

Según V. Turner se trataría de un ritual cuasi *liminal, la «quintaesencia de la liminalidad voluntaria»* (Turner y Turner, 1978:9). La peregrinación es salir de lo propio, cotidiano, estructural para ir a lo otro, a la «communitas» desde la «estructura». Y, como todos los rituales de paso, conlleva penitencia o prueba a superar. Hay separación y período de liminalidad y marginalidad donde ocurre la experiencia de «communitas». El viaje conlleva dificultad cuando se hace a pie. Cuando hoy en día se hace el desplazamiento en coche, autobús o avión se exige una ofrenda que compense, «algo que cueste». De esta forma la ofrenda sustituiría la penitencia o el sacrificio físico.

Podríamos hablar de la *sicología del peregrino* como una serie de rasgos comunes a todos los que comparten esta experiencia. El peregrino pide un milagro en la tumba de un santo. Se trata de ir hasta la tumba. Hay que tocar formulando un deseo o petición precisa. Pero, a través de este gesto, se produce un contacto con el santo, su poder sobrenatural y, al mismo tiempo, el de Cristo. El encuentro no es del orden sensorial ni intelectual, sino existencial. Es un contacto en la existencia con un dato que sobrepasa nuestra existencia y que esta existencia procura.

Los rituales secundarios de la peregrinación en el santuario

Dentro de este esquema fundamental, el ritual ofrece la posibilidad de una amplia gama de ritos secundarios o complementarios que cada santuario va creando e incorporando a su tradición según las características y las posibilidades que ofrecen el contexto ecológico y según la creatividad de los grupos de visitantes. En este sentido habría que analizar en cada santuario las modalidades concretas de rituales. No obstante, se puede hablar de tendencias o configuraciones tipo. Además la difusión cultural tiene mucha influencia en este terreno, como en otros de la cultura. Las fórmulas de ritos secundarios que se practican con éxito en algunos santuarios de fama terminan copiándose en otros. Piénsese, por ejemplo, en la influencia que han tenido ciertas costumbres practicadas en la romería del Rocío en el área cultural andaluza.

Todos estos rituales secundarios son coherentes con la finalidad de la peregrinación que es la de ponerse en contacto con lo sagrado. Y ese contacto será expresado lo más significativamente en el registro de lo sensorial. Este contacto pretende *alabar, pedir una gracia o favor, pedir perdón o dar gracias por algo recibido (cumplir una promesa).*

Estos ritos secundarios que concretizan estos objetivos generales y específicos se expresan o individualmente o colectivamente. Para ello basta observar las acciones de los participantes que se desarrollan en esta doble modalidad.

-Los rituales de los clérigos

Dentro de la modalidad de los ritos colectivos habría que distinguir entre aquellos que organizan y gestionan los clérigos responsables del santuario y que son programados por la pastoral de la institución: la participación en la misa, las confesiones, la procesión, las paraliturgias para escuchar la palabra de Dios y llevar a cabo una catequesis, los rosarios en la quietud del santuario o con desplazamiento procesional, el vía crucis por los alrededores del santuario, entre los más frecuentes. Estos ritos suelen ser presididos por los sacerdotes y, sobre todo la misa, suelen ser presentados como lo esencial y el centro de la actividad ritual.

-Los rituales de las cofradías y otros grupos

En contraposición, hay otros ritos colectivos de las cofradías o de grupos aislados que se presentan desde la jerarquía como secundarios o accidentales cuando no como un tanto heterodoxos. Se dirigen a todos los visitantes y tienen la función de constituirlos en un grupo armónico donde se expresa toda una estructura y jerarquización social en clave ritual. Habría que señalar dos momentos: la *eucaristía o misa principal,* que sería el acto que privilegian los clérigos como más auténtico, y la *procesión,* que dentro de la perspectiva de la religión popular sería lo más importante. En ella, aunque la legitima la presencia de la jerarquía, sin embargo, el protagonismo estaría de parte de los laicos, concretamente de la hermandad local del santo, Virgen o Cristo. La procesión integra una serie de ritos individuales cuyo nervio es el cumplimiento de las promesas individuales: ir descalzos, llevar velas o, simplemente, acompañar.

Los clérigos también ratifican y legitiman con su presencia algunos ritos propios de grupos aislados, por ejemplo cofradías de otras localidades diferentes a la matriz. Porque los grupos aislados tienen interés en reforzar con sus ritos la identidad particular de su grupo. Se puede tratar de una misa particular de su grupo o de algún otro tipo de concentración en torno a la imagen o a algún otro motivo que signifique lo sagrado. En ellos estarán sus signos identificadores (simpecados, banderas, vestidos, pendones, distintivos, canciones, gestos, etc).

Otras veces estos grupos organizan sus propios ritos en ausencia de los clérigos. De esta forma se puede constatar que en el ámbito del santuario y por mediación de rituales simbólicos se establece, además de los rituales de unificación, un espacio de confrontación, de expresión de las diferencias de identidades locales y grupales en una lucha competitiva por el prestigio y poder social en el grupo global. Esta es la función que pueden tener esos desfiles de cada grupo con todos sus signos identificadores. Aquí hay todo un campo de creatividad y de derroche de exhibición. Dentro de estos ritos entra todo un campo de gran importancia en las peregrinaciones y romerías que es el de la comensalidad, la fiesta y el ejercicio de la hospitalidad. El comer y beber juntos y el divertirse juntos hay que considerarlo como un ritual que aunque su clave sea lo profano no se puede considerar desligado del conjunto ritual porque no lo está en las mentes de los participantes.

-Los rituales individuales

Y queda todo el campo de los ritos que realizan las personas individualmente pero que están moldeadas, formalizadas y reconocidas por el grupo y por su tradición cultural. Todos ellos buscan la expresión del contacto y del intercambio con lo sagrado. Aquí habría que incluir la visita o visitas individuales a la imagen para rezar, tocarla, besarla. A veces estos ritos se llevan a cabo en algunos recintos particulares complementarios: beber de la fuente santa o milagrosa, visitar lugares sobredeterminados (casa del santo, lugar de apariciones, etc). Otras veces será el ir a depositar una ofrenda: velas o dinero que se deposita o en determinados cepillos destinados a fines particulares (reconstrucción o mejoras del santuario, obras benéfico-sociales) o a los mendigos que llenan los santuarios como forma de «dar para recibir», constituyéndose esta obra en signo anticipativo de lo que se espera resulte en el intercambio con lo sagrado. A veces también se deja una señal de la propia presencia (un escrito con una súplica, un exvoto). Otras se va a las tiendas de *souvenirs* para comprar y llevarse un recuerdo de la presencia. Estos han sido algunos de los ritos secundarios observados en el trabajo de campo. Pero son muchos más. En todo caso, todos ellos se integran en la dinámica global de la peregrinación.

Funciones sociales y culturales de los santuarios y de la peregrinación

Si pasamos de una descripción de los santuarios y de su ritual principal, la peregrinación, a una interpretación de los mismos, habría que decir que, a lo largo del tiempo y en la actualidad, están cumpliendo una serie de funciones de tipo cultural, social y eclesiástico. Habría, pues, que plantear la pregunta de la eficacia de los santuarios-peregrinaciones. ¿Para qué sirven, por qué se siguen haciendo e incluso están en alza? En ellos los diversos individuos y frupos se estructuran socialmente, resuelven sus problemas y la institución religiosa católica desarrolla su pastoral.

-Función cultural: A ellos se acude para buscar la salud del cuerpo, del espíritu,

del sentido de la vida, de la familia, de las relaciones laborales y de la vida social y política. Se da una reafirmación de las normas, de los valores y de la cosmovisión por medio de la experiencia simbólica.

-*Función social:* En ellos se realiza la sociabilidad por rituales de solidaridad. Funcionan también como instancias de identidad a diversos niveles (grupal, local, regional, nacional). También en ellos se lleva a cabo una estructuración social por el hecho de que los santuarios reflejan y producen una determinada estructura social estratificada, jerarquizada y dialéctica.

-*Función pastoral:* Los santuarios son, finalmente, un lugar social y un ritual donde la institución católica lleva adelante su pastoral de evangelización, catequesis y sacramentalización y resuelve sus problemas con la religión popular en una relación dialéctica.

Estas hipótesis se aplicarían, en general, a todas las manifestaciones de la religión popular. Pero en los santuarios y en la peregrinación, por su gran riqueza de significantes particulares, se pueden verificar de forma prototípica ya que la peregrinación sería la manifestación más plena de la llamada religión popular.

No en vano el actual papa Juan Pablo II, que ha adoptado la Religión Popular como estrategia clave de una pastoral de recristianización, con el nombre de «segunda evangelización», ha puesto en el centro de sus objetivos a los santuarios con su teoría y práctica pastoral. W. Christian afirma que «hoy, lo mismo que en el siglo XII, los santuarios son las instituciones esenciales de la religión local» (Christian, 1981:125). Y la razón explicativa es que los santuarios a los que se peregrina son un capital simbólico, una plataforma polivalente de actividades a los que acuden individuos y grupos por su demostrada eficacia simbólica.

Notas

(1) Según el *Diccionario del uso del español* de M. Moliner, *romería* es sinónimo de peregrinación. «Romero/a» sería un derivado semiculto del latín que se aplicaba a los peregrinos por ser Roma, como cabeza de la Iglesia, el lugar de las primeras peregrinaciones.

(2) El tema de la Religiosidad Popular entró en una fase nueva desde 1975 en la pastoral y en la teología católica, tras una primera época postconciliar en que se intentaba soslayar como algo secundario en la renovación programada. Desde esta fecha se empezó a prestar atención en varias revistas. Cfr. Briones, R.: «Panorámica de la pastoral de la Religiosidad Popular», en *Proyección,* 96 (1976) 169-177; y Briones, R. y Caston, P.: «Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la ReligiónPopular», en *Communio,* vol. X (1977) 1-38. En 1982, la revista *Phase,* en su número 132, publicó un monográfico sobre la Renovación Pastoral de los Santuarios y la Peregrinación, que coincidió con la visita de Juan Pablo II como peregrino a los grandes santuarios de España:

Guadalupe, el Pilar, Montserrat, Santiago... Aquí se pueden encontrar interesantes aportaciones teológico-pastorales de Luis Maldonado, P. Llabrés, J. Moles, J. Urdáix. Diez años después, en 1992, de nuevo la revista de liturgia *Phase* saca otro número sobre Santuarios, Peregrinaciones y Liturgia, donde se recoge, junto con otros interesantes artículos para ver la pastoral católica, el «Documento final del I Congreso Mundial de Pastoral de los Santuarios y Peregrinaciones», tenido en Roma. Cfr. *Phase,* 191 (1992) 407-412.

Bibliografía

AA.VV.: *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Andalucía Occidental.* Ed. Encuentro, 1992.

Baldasar, A. y Zachinelli, M.: *Il Santuario. Ricerca socio-religiosa.* Città Nuova. Roma, 1981.

Basurko, J.: «Los santuarios hoy: claves de interpretación teológico-pastoral». En AA.VV.: *Santuarios del País Vasco y Religiosidad Popular. Segunda Semana de estudios de Historia.* Ed. del País Vasco. Caja Provincial de Álava. Vitoria, 1982.

Briones, R.: «La experiencia simbólica de la Semana Santa. Funcionamiento y utilidad». *Gazeta de Antropología,* 10 (1993) 56-68.

Colloque International 1970: *Les religions populaires.* Les Presses de l'Université Laval. Québec, 1972.

Chelini, J. - Branthome, H.: *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens.* Hachette. Paris, 1982.

Christian, W.: *Local religion in sixteenth-century Spain.* Princeton University Press. Princeton. New Jersey, 1981.

—— «De los santuarios a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días». En *Temas de Antropología Española.* Akal. Madrid, 1976.

Dani, L.: «Pellegrinaggi laici et turismo sacro». En *Pellegrinaggio e religiosità popolare.* Ed. Messaggero. Padova, 1981.

Dupront, A.: «Pèlerinages et lieux sacrés». En *Encyclopaedia Universalis XII.* págs. 729-734.

Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano.* Ed. Labor. Punto Omega. Madrid, 1985.

Engelmann, H.: *Le Bâton du pèlerin.* S.O.S. Paris, 1982.

Kötting, B.: *Peregrinatio religiosa.* Walfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der antiken Kirche. Regensburg-Münster, 1950.

Maldonado, L.: «La religiosidad popular y su dinamismo evangelizador». *Phase,* 1990 (1992). págs. 333-340.

—— «El hecho de los santuarios desde la fenomenología religiosa». *Phase,* 132 (1982). pág. 451-464.

Molas, J. «La renovación pastoral de los santuarios». *Phase,* 132 (1982). págs. 473-484.

Pannet, R.: *Le catholicisme populaire.* Le Centurion. Paris, 1974.

Paul, J.: «Le rayonnement géographique du pèlerinage au tombeau de Louis D´Anjou», en *Cahiers de Fanjeaux,* 15. C.N.R.S.: *Le pèlerinage.* Ed. Edouard Privat. Fanjaux, 1980. págs. 137-158.

Scarvaglieri, G. (ed.): *Pellegrinaggio ed experienza religiosa.* Ricerca socio-religiosa sul santuario Santa Maria delle Grazie (P.Pio). Ed. Padre Pio da Pietrelcina. San Giovani Rotondo. Italia, 1987.

Terrin, A.N.: «Il pellegrinaggio in chiave fenomenologico-religiosa». En *Pellegrinaggio e religiosità popolare.* Ed. Messaggero. Padova, 1981, págs. 89-113.

Turner, V. y Turner, E.: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspective.* New York, 1978.

Vicaire, M.H.: «Les trois itinéraires du pèlerinage au XIIIe. et XIVe. siècles». *Cahiers de Fanjeaux,* 15. C.N.R.S: *Le pèlerinage.* Ed. Edouard Privat. Fanjaux, 1980. págs. 17-41.

Victor, J.S.: «The Dynamics of Rumor-Panics about Satanic Cults». En *The Satanism Scare* (J.T. Richardson, J. Best y D.G. Bromley, ed.). Aldine de Gruyter. New York, 1991. págs. 221-237.

Zunzunegui, J.M.: *Religiosidad Popular. Segunda Semana de estudios de Historia.* Ed. del País Vasco. Caja Provincial de Álava. Vitoria, 1982.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

SANTUARIOS Y MILAGROS EN LA RELIGIOSIDAD DE ANDALUCÍA

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla
Fundación Machado

El conocimiento de los santuarios españoles es muy desigual en nuestro país. Andalucía no es desde luego de las mejores conocidas (Christian, 1976:87). En este tema parecen regir las mismas razones que han marginado el estudio de aquellas expresiones de la religión de carácter más popular y menos ortodoxo, y ello a pesar de la antigüedad de algunos de estos centros y de las peregrinaciones que a ellos se dirigen desde hace siglos. Piénsese que la romería que anualmente se celebra al Santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar) en Sierra Morena, ya se realizaba en el siglo XIV, y que en el XVII constituía una de las aglomeraciones más notables de devotos en torno a una imagen en toda España, lo que llevó a Cervantes a escribir: «Hasta hacer tiempo de que llegue el último domingo de abril, en cuyo día se celebra en las entrañas de Sierra Morena, tres leguas de la ciudad de Andújar, la fiesta de Nª Sª de la Cabeza, que es una de las fiestas que en todo lo descubierto de la tierra se celebra tal. Bien quisiera yo, si posible fuera, sacarla de la imaginación donde la tengo fija y pintárosla con palabras y ponerla delante de la vista, para que comprendiéndola viérades la mucha razón que tengo de alabárosla; pero esta es carga de otro ingenio no estrecho como el mío. *El lugar, la peña, la imagen, los milagros, la infinita gente que de cerca y de lejos, el solemne día que he dicho, la hacen famosa en el mundo y célebre en España,* sobre cuantos lugares las más extendidas memorias se conservan» (*Los trabajos de Persiles y Segismunda*, libro III, cap. VI) (cursivas nuestra).

Tampoco existe una historia general sobre la evolución de los santuarios españoles así como de la geografía devocional de los mismos. En los últimos años se han publicado numerosas monografías de carácter local o comarcal, nacidas más de la devoción que del interés científico, pero que a fin de cuentas aportan datos históricos y etnográficos de utilidad para el investigador de la religión. El intento más serio que hasta el momento se ha realizado para toda España es el llevado a cabo por William Christian entre 1967 y 1975, del que ya ha publicado algunos avances, y de cuyos resultados esperamos una gran obra, ya anunciada. Joan Prat ha trabajado durante varios años en la Cataluña Vieja y en Tarragona con fuentes etnográficas e históricas. Para el País Vasco es necesario tener en cuenta las aportaciones de Gurutzi Arregui y las de Mariño Ferro para Galicia. El repertorio de carácter general para toda España en relación a santuarios de la Virgen, Cristo y los santos, se encuentra en el *Diccio-*

nario de historia eclesiástica (1975). Con motivo del Año Santo Mariano celebrado en 1987-88, se inició la publicación por comunidades autónomas de unas *Guías* para visitar los santuarios marianos, que, en el caso andaluz, sólo se ha publicado hasta el momento el volumen correspondiente a Andalucia occidental y es de escaso interés.

Los santuarios andaluces están ligados originalmente al hecho repoblador y de conquista. El marianismo dominaba los sentimientos religiosos de los conquistadores -al menos de sus cuadros de mando-, de forma que la mayoría de las mezquitas principales -aljamas- de las ciudades fueron puestas bajo la protección de la Virgen María, y los propios reyes conquistadores, Fernando III y Alfonso X, participaron en la creación de santuarios marianos, tal es el caso de la Virgen de los Reyes de Sevilla, de las Huertas en Córdoba y del Rocío en Huelva, o bien inspiraron leyendas en las que las imágenes favorecieron las armas reales, como es el caso del santuario de Valme (Dos Hermanas, Sevilla), o surgieron en los primeros años del proceso repoblador, en algunos casos sobre antiguas ermitas mulsumanas o morabitos. El caso más conocido es sin duda el de Santa María del Puerto (Cádiz), fundada por Alfonso X en torno a 1260, según queda referido en las *Cantigas de Santa María* (González, 1988). Andújar, según la tradición historiográfica, fue conquistada en 1219 y la Virgen se apareció, según la leyenda, en el Cerro de la Cabeza en 1227 (sobre esta problemática cronológica ver el trabajo de E. Gómez Martínez en este mismo número). En Andalucía -también en Extremadura y La Mancha-, el culto a María no tropezaba con la existencia previa de otras devociones ya arraigadas, hecho que sin duda favoreció la difusión. La órdenes religiosas, si bien no intervinieron en sus orígenes en la creación de santuarios, sí lo hicieron en su consolidación. Éstas, en claro proceso expansivo durante la Edad Moderna y una vez obtenida la licencia para establecerse en una población, recibían para su alojamiento alguna ermita que ellos se encargaban de engrandecer tanto en su fábrica como en la devoción a la imagen que allí tenía su residencia. Si no se recibían apoyos suficientes solían abandonarla por lugares mejor situados. Tales fueron los casos de los carmelitas que, en 1556, se establecieron en la ermita de Consolación (Utrera), ocupando su lugar posteriormente los mínimos; y el de los jerónimos que se instalaron en la ermita de Gracia (Carmona, Sevilla), en 1477, por indicación de los Reyes Católicos, y anteriormente lo habían hecho los franciscanos en la de Santa María del Alcor (El Viso, Sevilla).

Las hermandades y cofradías han sido las instituciones más generalizadas en el mantenimiento de las ermitas y santuarios, aunque cuando éstos han cobrado notoriedad, con lo que ello conlleva de visitas, limosnas, donativos, misas, etc., han estado siempre expuestos a las embestidas de otras instituciones o intereses que los han intentado someter a su control. En el Cabildo de la catedral de Sevilla existía desde el siglo XIII un cargo o *dignidad* entre los canónigos, llamado *Prior de Sevilla o de la Villa* y vulgarmente *Prior de las Ermitas,* «porque son a su cargo todas las del Arzobispado, que gobierna y disfruta parte de sus emolumentos» (*Anales eclesiásticos,* I:240). No escapó a estas intenciones la cofradía de la Cabeza que, en 1517 y 1552, tuvo que pleitear con otros tantos clérigos que intentaron establecerse como capellanes

con bulas y con los carmelitas descalzos que llegaron a fundar en el Santuario, siendo desalojados por sentencia de 1593. De esta forma consiguió conservar sus privilegios, que mantenían a la Iglesia al margen y la cofradía ejercía su exclusiva autoridad (Salcedo Olid, 251-257). Esta situación se quebró en 1931 cuando se concedió la custodia del Santuario a la orden trinitaria. Igual pugna se dió en Guaditoca (Guadalcanal, Sevilla), en la que S.M. reconoció en 1722 el Patronato en favor de D. Alonso de Ortega y Ponce de León, marqués de San Antonio, y sucesores, como administrador de bienes y limosnas, marginando así a la cofradía y mayordomos (Muñoz Torrado, 85 y sigts.).

Casi nada ha quedado en Andalucía del primitivo culto a las reliquias de los santos y mártires de la época visigoda; asimismo son excepcionales las devociones a varones apostólicos y mártires cristianos de la época romana o mulsumana, cuyos restos fueron descubiertos o rehabilitados en los siglos XVI y XVII con ocasión de un renacido interés por las tradiciones y devociones antiguas; de esta manera surgió el culto a las reliquias de Santa Justa y Rufina en Sevilla; los jesuitas hicieron traer a Carmona algunos huesos de san Teodomiro mártir, natural de esta ciudad, ejecutado en Córdoba en época musulmana, consiguiendo que fuese declarado patrón; en Arjona, creyeron encontrar entre los imnumerables restos exhumados en el Alcázar de la villa, los de san Bonoso y Maximiano, a los que se erigió capilla, relicario y cripta y se les nombró patronos; san Torcuato, uno de los siete varones apostólicos y primer obispo de Guadix, martirizado posteriormente, también patrono de la ciudad. Igual suerte parecen haber seguido las reliquias de Santa Potenciana en Villanueva de la Reina. En todos los casos carecen de relevancia fuera de las localidades afectadas, y en ellas algunos ocupan lugares secundarios.

La abrumadora mayoría de santuarios de todos los niveles en nuestra región están dedicados a María, aunque no faltan algunos dedicados a Cristo. Todos ellos surgen, en algunos casos resurgen -pues se ha constatado la existencia de santuarios precristianos en los mismos lugares-, tras la conquista cristiana. En alguna circunstancia se han producido refundaciones o instalaciones de nuevas imágenes sobre viejas ermitas, en todos los casos existía previamente un lugar sagrado. Esto nos lleva a plantearnos la hipótesis de que en la relación imagen-santuario, este último es más permanente que la propia imagen, sin embargo el santuario no se justifica por sí mismo; éste, sin una imagen que resida en su interior, carecería de sentido y función.

Las ermitas surgieron, en su inmensa mayoría, en momentos inciertos sin que dejaran testimonio de ello, sin duda por su carácter marginal y ajeno al interés eclesiástico, y como resultado de decisiones individuales de ascetas, eremitas o devotos de una imagen determinada. La leyenda de la Virgen de Consolación, quizá pueda ser representativa de los orígenes de otras tantas. Cuenta Rodrigo Caro (1604) como una imagen de propiedad privada, tras varios cambios de mano, terminó recibiendo culto en una pequeña ermita construida por un eremita en las proximidades de Utrera. Esta imagen sin nombre conocido recibió el de la ermita, que ya era conocida como de Consolación.

Casi cada pueblo de Andalucía tiene una o varias ermitas en el núcleo urbano o en sus inmediaciones, y bastantes menos en lugares apartados y alejados. De éstas sólo algunas alcanzan el reconocimiento de santuario porque la imagen que lo habita se muestra poderosa en obrar milagros; se vinculan primariamente a una localidad -todo santuario es originalmente, y a pesar de su posterior desarrollo, identificador de la localidad en la que se ubica-, y secundariamente a un área de influencia de mayor o menor amplitud, territorio de devoción o gracia, que fluctúa con el tiempo. El *Diccionario* de Pascual Madoz es para el siglo XIX una fuente imprescindible para localizar ermitas y los santos titulares de las mismas; para el siglo anterior es igualmente valioso el llamado Diccionario de Tomás López. El siglo XVI ofrece una información muy valiosa, cuando existe, en las *Relaciones geográficas* de Felipe II. Originalmente parece que la distinción entre ermita y santuario se centra en la naturaleza del lugar y el ser que lo habita u ocupa. La ermita se refiere a capilla u oratorio, lugar de oración, e incorpora la residencia del ermitaño o eremita; ambos, ermitaño y actividad que realiza, son de naturaleza humana; por el contrario, el santuario es lugar sagrado o santificado por haberse aparecido allí la Virgen o por haber manifestado el ser sagrado que lo ocupa de forma inequívoca su deseo de permanecer y manifestar su poder sobrenatural obrando milagros; en este caso, tanto por su origen como por su función, el santuario es de naturaleza divina.

¿Por qué ciertos santuarios han conseguido ensanchar la zona de devoción o territorio de gracia superando los límites de la comunidad en la que están situados? ¿Cuáles son las fuerzas y los mecanismos que permiten dar este salto cualitativo? Vamos a analizar algunos casos que pueden ayudarnos a responder a estas preguntas.

Los milagros, la capacidad de obrar por encima de las limitaciones humanas, aparece en el nivel *emic* de los cronistas y narradores que cantan las excelencias de una imagen. Sólo las imágenes y los santuarios que superaron el nivel local han atraído el interés de aquéllos. Sin milagros no hay posibilidad de crear devoción; éstos son la expresión del poder de la imagen y a ella acuden todos los necesitados en busca de soluciones, lo que sin duda redunda en curaciones, limosnas, mayor difusión de los favores, mejores edificios y así sucesivamente. Puede ocurrir, sin embargo, que este ascenso se trunque y empiece un declinar, circunscribiéndose paulatinamente a los límites locales. Así ocurrió con la Virgen de Gracia (Carmona), que floreció su devoción a los pocos años de haberse hecho cargo del santuario los jerónimos (1477) y que declinará cuando una aguda crisis conmueva a la orden (1567), al tiempo que otra imagen, la Virgen de Consolación de Utrera, inicia su despegue, reduciendo a aquélla a los límites de su exclusiva localidad. A los pocos años de este suceso, una crónica referida a la Virgen de Gracia refleja claramente esta crisis al afirmar que «hacía muchos milagros en el principio de su sagrada invención y aparecimiento... y duró en muchos hasta había cuarenta años, que de todos los lugares comarcanos acudían a pedir las gentes remedio de sus necesidades a esta Señora...» (*Quaderno*, 1602, págs. 199-200). Pero «la devoción *se encendió* ayá [Utrera] y se *resfrió acá*... [Carmona]», y así la Virgen de Consolación de Utrera, a los pocos años de hacerse cargo de ella

los frailes mínimos (1561), era ampliamente conocida, «la cual resplandece maravillosamente mediante el fervor y continuas romerías de toda la gente de España, que continuamente visita su santa casa» (Morgado, 1587). La devoción de la Virgen de Consolación fue creciendo hasta el punto que en el siglo XVII llegó a ser la más importante romería de la Baja Andalucía, a la que acudían 28 hermandades de la Campiña, el Valle y el Aljarafe, comarcas colindantes con la ciudad, y de la que llegó a decir un cronista de la orden: «Es tanto el concurso de gente que acude de toda Andalucía y Portugal, que testifican personas de mucho crédito, que ningún santuario de España lleva en esto ventaja como tampoco en los milagros; y algunos curiosos que han querido contar los coches y carros certifican que pasan de mil y quinientos los más años». La prohibición del Consejo de Castilla (1770) y la exclaustración después (1835) redujeron el área devocional y su expresión romera a la sola ciudad de Utrera y algunos lugares cercanos. Quedan los testimonios materiales de las limosnas: un soberbio edificio barroco con riquísimo artesonado, cientos de exvotos pictóricos y un convento que llegó a albergar a más de sesenta religiosos; y la feria de Utrera, que se celebra en el lugar y en la fecha de la fiesta. Guadalcanal, sin embargo, trasladó la feria del Santuario al pueblo.

Este «resfriarse» de las devociones parece estar en estrecha relación con la competencia que se hicieron unas imágenes a otras. El expresivo verbo «encenderse» que utiliza el fraile cronista es suficientemente elocuente. Pero el enfriamiento de la devoción a una imagen no puede deberse exclusivamente a la capacidad de obrar milagros. Desde el punto de vista de la ortodoxia es claro que esta capacidad no la pierden las imágenes, pero desde la creencia del pueblo, incluidos no pocos, y quizá muchos frailes y clérigos, unas imágenes son más milagrosas que otras. «No sé que tienen las aparecidas y guardadas [las imágenes de la Virgen] que a ellas se les inclinan los milagros...», se interroga el ya citado Baptista de Arellano sobre el por qué unas imágenes hacen más milagros que otras. Las aparecidas o encontradas poseían una legitimidad de la que carece cualquier imagen salida de la mano de un escultor o pintor conocido. Éstas revalidaban su carácter sobrenatural ejerciendo actos milagrosos. Los datos expuestos en este párrafo nos conducen a una sencilla constatación, pero que conviene no dejar de reflejar expresamente, las devociones a las imágenes en sus santuarios crecen y se elevan sobre otras, pero también se debilitan hasta desaparecer, o quedan relegadas a un altar secundario o incluso son sustituidas por otra imagen en la titularidad de la misma ermita. En otras palabras, las ermitas cuya titular comienza a obrar milagros y a alcanzar notoriedad pasan a ser reconocidas como santuarios; al parecer, y en esto coincidimos con Christian, posteriormente surge o se crea la leyenda de origen o aparición, a la que no son ajenos fundamentalmente los frailes. En los últimos años hemos sido testigos de como la sede de la Virgen del Rocío ha pasado de ser conocida como ermita -y muchas letras de sevillanas así lo cantan- a ser reconocida como santuario. El caso inverso, según hemos testificado anteriormente, también es posible.

La capacidad de obrar milagros está en la base de ampliación de su área de

gracia, aunque esta explicación no parece suficiente. Es digno de observar que los milagros originarios no están ligados al beneficio de personas sino que constituyen demostraciones *per se* del poder de la imagen para trasladarse de un lugar a otro, emitir luces o destellos, mantener la lamparilla del altar sin necesidad de renovar el aceite, en otros casos es su propia conservación, porque permanecer enterrada o sumergida sin deterioro, constituye en sí mismo un hecho milagroso. Las leyendas de aparición y/o hallazgo ilustran claramente este propósito, la imagen se manifiesta con prodigios que no favorecen a nadie salvo a ella misma, y en todo caso el testigo es una sola persona que ha de convencer a los demás del hecho prodigioso, naturalmente con la poderosa ayuda de la imagen. En el caso del pastor de Colomera, tullido, recibe la curación que le da crédito ante los vecinos de Andújar.

Aunque la capacidad de obrar milagros es condición *sine qua non* para que la fama de una imagen supere los *límites* de la comunidad en la que surge -recuérdese que éstos no han sido siempre coincidentes con los actuales e históricamente han estado sometidos a litigio, y sin duda constituyen razón necesaria pero no suficiente-, existen otros factores objetivos que encontramos en numerosos santuarios y que contribuyen a explicar el fenómeno considerado sobrenatural. Veámos algunos que nos parecen especialmente relevantes a continuación:

1) Estar situados estratégicamente en vías de comunicación muy frecuentadas, que en no pocas ocasiones originaban verdaderas ferias comerciales. El caso del santuario de la Cabeza, situado en el camino que unía desde la antigüedad el Guadalquivir con las minas de Almadén y Castilla y que era, además, camino de los ganaderos trashumantes de la Mesta. El del Rocío, entre el Algarve y Huelva y Sanlúcar de Barrameda, Jerez y la bahía de Cádiz; o el de Guadiatoca (Guadalcanal, Sevilla), en el camino arriero que enlazaba Extremadura con Andalucía.

2) Favorecer la interrupción temporal del control social. A los santuarios también se acudía en un tono festivo y erótico, sin obviar el carácter penitencial, lo que sin duda ha sido un factor importante en el desarrollo de estas romerías y devociones. Es pública la gran aceptación que el Rocío tiene todavía entre los homosexuales por cuanto encontraban una ocasión de liberación a sus tendencias reprimidas socialmente, así mismo está comprobada la relación entre el aumento de niños expósitos en la Casa cuna de Andújar y la romería de la Virgen de la Cabeza. La costumbre inveterada de insultar a los varones adultos al regreso de la romería en sus localidades de origen con frases que hacen referencia a su honorabilidad como maridos, también apunta en esta línea de liberación sexual, como la creencia de que en el santuario se propiciaba la fertilidad de las casadas (Gómez Martínez, 1987 y Pérez, 1994). Ambos santuarios se encuentran aislados a más de 20 kms. de la población más cercana y requerían pernoctar en el campo varias jornadas.

3) Haber sido puestos bajo el control de alguna orden religiosa. Los frailes a través de las misiones populares, de la difusión homilética en sus conventos, de la publicación de libros exegéticos y de milagros y de otros medios se convirtieron en los

mejores propagandistas del poder milagroso de las imágenes. La exclaustración o supresión de las órdenes provocó en no pocos casos la paulatina disminución del área devocional. La trasmisión boca a boca, los romances de ciegos, los pliegos de cordel, la difusión de objetos identificativos, las estampas y grabados, y, recientemente, los medios de comunicación social han jugado un papel decisivo.

4) Hacer público el poder sobrenatural. La expresión pública y permanente del poder de una imagen que constituyen los exvotos ha de valorarse adecuadamente. Las salas de los milagros, lugar donde se almacenan los exvotos de todo tipo, es un espacio de visita obligada. Con este motivo las familias tienen ocasión de ver, leer, comentar y tratar de explicarse las razones de los objetos y textos que cuelgan de las paredes. Estas visitas quedan muy grabadas por cuanto a la curiosidad se une el rechazo que éstos provocan, lo que permite que el mensaje cale más hondo. Los exvotos ofrecidos a la imagen son una muestra de los múltiples favores que los devotos han recibido de ella, consecuentemente el visitante ocasional deducirá que ante una situación de necesidad también podrá acudir en su ayuda, convirtiéndose de esta forma en un nuevo devoto. Las velas, cirios y lampadarios juegan un papel similar, aunque su mensaje es más inespecífico. En el pasado, las canciones de ciego y los pliegos de cordel hubieron de jugar una función semejante en la propagación de la fama de una imagen.

Aunque las imágenes pueden actuar sobrenaturalmente en favor de sus devotos fuera del marco del santuario, es este el lugar privilegiado de intervención. Ya desde sus comienzos cada imagen cuando se apareció, dio muestras inequívocas de querer permanecer en el lugar -generalmente agreste- escogido para recibir culto, y aunque durante todo el año los devotos acuden a pedir o agradecer favores, es el día de la fiesta y en el santuario la ocasión más favorable para pedir favores y ayudas. «...Dios tiene diputado el día de la fiesta principal para hacernos mercedes en la procesión», dice Salcedo Olid con referencia a la Virgen de la Cabeza, y el mismo cronista pone en boca de la Reina de los Ángeles, como se la denomina con frecuencia, la promesa de que «...haciéndome en este sitio donde estoy un templo en que se han de obrar portentos y maravillas en beneficio de las gentes» (Salcedo Olid, 304 y 214).

* * *

El diálogo necesario entre los hombres y los seres sobrenaturales, que según la teología oficial debe expresarse a través de la oración que implica el reconocimiento de todos los poderes en Dios, la Virgen y los santos por parte de los hombres, criaturas débiles y necesitadas de ayuda, encuentra, entre las gentes comunes, formas que no responden a este único modelo. Esta comunicación, que no excluye a la oración, se realiza también a través de promesas, exvotos y actos propiciatorios. La importancia de esta forma de relación en la vida cotidiana de los españoles no ha sido debidamente valorada, y, aunque para algunos constituyen formas ya periclitadas, la realidad es que están plenamente vigentes y responden a una concepción cultural de la sociedad en la que nada es gratuito y, por tanto, la reciprocidad entre las partes es la forma de relación más adecuada y permanente. Así mismo, este modelo de comunicación, que reconoce

la desigualdad de poder entre el ser sobrenatural y el hombre, incluye nociones de transacción e intercambio mutuo y la conveniencia de llamar la atención del ser sagrado sobre la situación individual como más beneficiosa que el anonimato igualitario.

Una buena muestra de la actuación positiva de las imágenes son los numerosos objetos que cuelgan de las paredes de los santuarios, dando cuenta de los favores recibidos o de los que se espera obtener en el futuro. Se trata de textos, pinturas, réplicas de órganos corporales, y un sinfín de objetos de la más diversa índole, traídos al lugar para cumplir el compromiso contraído por el devoto con la imagen, para agradecer el beneficio recibido o para propiciar nuevos favores. En el primer caso, es la culminación de un voto o promesa, hecho por una necesidad perentoria en relación con la salud u otra circunstancia inesperada o de consecuencias imprevisibles, ante una imagen a la que se prometió hacerle una ofrenda o penitencia si ésta impedía lo irremediable o mejoraba la situación considerada irreversible. Si la imagen cumple, a juicio del devoto, éste se ve obligado a satisfacer su compromiso realizando una ofrenda pecuniaria, una penitencia física o cualquier otra forma de compensación. La naturaleza de las promesas es tan variada que es difícil someterlas a una tipología, máxime cuando su contenido suele reservarse a la intimidad o confiarse a un reducido número de personas, y que, además, cada individuo formula libremente, a sabiendas que no va a ser conocida y en relación a lo que considera valioso y satisfactorio en proporción equivalente a la necesidad sentida. A pesar de ello, hay formas estandarizadas tales como la de acudir caminando al santuario o hacer descalzo o de rodillas parte del itinerario, en el supuesto de promesa penitencial. Las ofrendas pecuniarias, de velas u oraciones, se encuentran entre las más frecuentes promesas. Las fuertes circunstancias emocionales que crean los acontecimientos provocan, a veces, promesas que en la práctica son difíciles o imposibles de cumplir, siendo necesario conmutarlas por otras más realizables, tales como misas; la Iglesia se ha erigido históricamente en la única autoridad capaz de convalidarlas.

En cualquier caso la promesa supone ofrenda o acto penitencial; en el primer caso, el autor de la promesa ofrece algo valioso, desprendiéndose de ello, que lleva aparejado un costo económico; en el segundo, supone una mortificación del propio cuerpo. En cierta ocasión me contaban que cierta señora de la burguesía de un pueblo prometía con frecuencia ir caminando hasta el santuario de la Virgen de su devoción y se lo hacía cumplir a una de sus criadas. La importancia del voto o promesa en la vida cotidiana de los españoles no ha sido debidamente valorada y aunque, para algunos, consituyen formas de relación con lo sobrenatural ya periclitadas, la realidad es que corresponde a una concepción cultural y práctica todavía muy generalizada. Esta práctica presupone una concepción de la sociedad en que nada es gratuito y, por tanto, es necesaria la reciprocidad entre las personas y llamar la atención del que tiene poder es más positivo para los intereses individuales que perderse en el anonimato igualitario. Entendemos que es la forma más frecuente de relacionarse con los seres sobrenaturales entre gente común y que, aunque se reconoce la desigualdad de poder entre ser sobrenatural y ser humano, la naturaleza de las relaciones incluye nociones de transacción, intercambio y reciprocidad.

Cuando la promesa supone la ofrenda de un objeto relacionado con las circunstancias en las que se cree ha participado positivamente el ser sagrado y se deposita en el santuario, estamos ante un exvoto. Éste cumple así mismo una función publicitaria a diferencia de la promesa, que es secreta o privada por cuanto explicita públicamente la capacidad de obrar milagros de la imagen. Un exvoto puede ser cualquier objeto ofrecido como consecuencia de una promesa llegada a feliz término a juicio del devoto; aunque existe cierta tendencia a estandarizar las ofrendas, y así recientemente los nuevos conductores tienden a ofrecer el manual/libro en que aprendieron las reglas del Código, la letra L que el Código de la Circulación les obliga a llevar en su coche, aunque también podamos encontrar un cinturón de seguirdad por considerar que fue la causa mediata de la salvación en un accidente de tráfico que sin duda evitó la imagen a la que se encomendó.

Sin embargo hemos de advertir que no todos los objetos expuestos en las salas de los milagros constituyen exvotos; son también oraciones, ofrendas propiciatorias y expresiones de agradecimiento por un favor ya recibido. El objeto ofrecido para que sea considerado exvoto ha de reunir los siguientes requisitos:

a) Nace de una promesa ante una necesidad.

b) Supone haber logrado la satisfación total o parcial.

c) Es de naturaleza material.

d) Ha de ser público, dando a conocer el favor recibido y los datos del beneficiario.

e) Ha de tener una relación con la persona beneficiada y/o con el suceso.

f) No tiene carácter sacrificial pues no se pretende que se consuma, sino por el contrario que permanezca en el tiempo, aunque tampoco parece que preocupe excesivamente el destino.

En síntesis, exvoto es todo objeto ofrecido públicamente a un ser sobrenatural como respuesta a un favor recibido y cuya donación había sido prometida anteriormente; la ofrenda tiene siempre una estrecha relación con la persona y/o con el suceso

De todos ios santuarios andaluces sólo dos extienden su área de influencia más allá de la comarca y la provincia, el de la Virgen de la Cabeza y el de la Virgen del Rocío; al primero, con mayor incidencia en Andalucía oriental, especialmente en Jaén, acudían desde los siglos XVI y XVII a la romería de Andújar sesenta y siete cofradías de las provincias de Jaén, Córdoba, Granada, Málaga, Sevilla y Ciudad Real, con claro predominio de las primeras, alcanzándose en la actualidad, una vez superado el bache de los siglos XVIII y XIX por causa de la prohibición de Carlos III (1771) y la desamortización de 1835, los trescientos mil peregrinos, organizados en torno a las setenta y una cofradías filiales y un número indeterminado de peñas. Por su parte, el Rocío fue ermita de carácter local hasta mediados del siglo XVIII, y a ella acudían en romería sólo siete hermandades filiales de pueblos de las Marismas del Guadalquivir

(Sevilla y Huelva), permaneciendo esta cifra hasta la coronación canónica, en 1919, en que se produce un suave crecimiento, que se intensifica durante la Segunda República y que aumenta vertiginosamente a partir de los años sesenta, hasta alcanzar la cifra de noventa hermandades en 1993; éstas se localizan mayoritariamente en las provincias de Huelva, Sevilla y Cádiz, con representación en el resto de la región y en ciudades españolas de acogida de emigrantes. La prensa habla en los últimos años de un millón de asistentes en el lunes de Pentecostés, aunque es razonable pensar que no se haya alcanzado esta cifra.

Bibliografía

Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópolis de Andalucía, de Diego Ortiz de Zúñiga. Madrid, 1667 (Sevilla, 1988).

Anónimo: *Quaderno de noticias que pertenecen a la invención de Ntra Señora de Gracia y a la ciudad de Carmona...* Biblioteca Colombina, Ms. Sevilla, [1602].

Arregui Azpeitia, G.: *Ermitas de Bizkaia*. Instituto Labayru. Diputación de Bizkaia. Bilbao, 1987.

Baptista de Arellano, Fray J. S.: *Antigüedad y excelencias de la villa de Carmona y compendio de historias*. Simón Faxardo. Sevilla, 1628.

Christian, W.A.: «De los santos a María: panorama de las devociones y santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». *Temas de Antropología Española*. (Lisón, ed.). Akal editor. Madrid, 1976.

—— *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Ed. Nerea. Madrid, 1990.

—— Voz: «Santuarios». *Diccionario de Historia Eclesiástica* (Aldea y otros, dirs.) C.S.I.C. Madrid, 1975.

Gómez Martínez, E.: *Los niños expósitos en Andújar*. Universidad de Córdoba, 1987.

González Jiménez, M.: «Devociones marianas y repoblación: aproximación al caso andaluz». 1988.

Mariño Ferro, X.R.: *Las romerías y peregrinaciones y sus símbolos*. Ed. Xerais de Galicia. Vigo, 1987.

Morgado, A.: *Historia de Sevilla*. Sevilla, 1587.

Muñoz Torrado, A.: *El santuario de Ntra. Sra. de Guaditoca*. Sevilla, 1918.

Pérez Ortega, M.U.: «Liberación, procacidad y sexo en la romería al Cerro de la Cabeza de Sierra Morena». *Demófilo*. Fundación Machado. Sevilla, 1995. págs. 91-105

Prat y Carós, J.: «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía». En *La religiosidad popular*. III: 211-252.

Rodríguez Becerra, S.: «La romería del Rocío, fiesta de Andalucía». *El Folk-lore andaluz.* Homenaje a J. Pitt-Rivers, 3: 147-152. Sevilla, 1989.

—— «Análisis histórico-cultural de la devoción a la Virgen de Gracia». En *Carmona* (Romero de Solís, ed.) 199-224. Universidad de Sevilla, 1992.

—— «Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas». «Formas de la religiosidad popular. El exvoto». En *La religiosidad popular.* I: 123-124.

Ros, C.: *Consolación de Utrera.* Anel. Granada, 1982.

Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de N.S. de la Cabeza de Sierra Morena.* Madrid, 1677 (Edic. facsimilar de 1994).

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

LOS SANTUARIOS COMO CENTRO DE DEVOCIÓN. SIGLOS XIII AL XV

José SÁNCHEZ HERRERO
Universidad de Sevilla

Origen de la devoción y santuario de la Virgen de la Cabeza

La existencia del Santuario de la Virgen de la Cabeza desde el segundo cuarto del siglo XIII es la causa que motiva la celebración de este Curso de Otoño y, también, esta ponencia sobre los Santuarios como centros de devoción a partir de aquellas fechas.

Aunque nada nuevo podemos aportar sobre el origen de la imagen, ermita y devoción de la Virgen de la Cabeza, si nos parece conveniente partir de los datos conocidos, expuestos de manera resumida, como base y para mejor entender de manera directa todo el contenido de nuestra ponencia (1).

Los hechos, muchas veces repetidos, los podemos resumir en los siguientes. En la noche del 11 al 12 de agosto de 1227, dos años después de la reconquista de Andújar por Fernando III, la Virgen María se aparece, en una imagen concreta, a un pastor. La aparación y hallazgo tiene lugar en la sierra de Andújar, en el monte del Cabezo. La Virgen habla al pastor y le pide que se le edifique un templo. La imagen de la Virgen es llevada a Andújar para darle allí culto, pero desaparece de la iglesia donde había quedado depositada y regresa al lugar de la aparición. Ante este hecho milagroso el pueblo de Andújar decide edificar una ermita en el camino por donde se accede al lugar en que la había encontrado el pastor, pero la imagen de María desaparece de nuevo y es hallada en el lugar donde se había aparecido. Con todo ello los vecinos de Andújar comprendieron que era allí donde María quería que se le construyera su casa. Finalmente, se edifica la ermita y el pastor se convierte en el primer ermitaño.

No están de acuerdo los historiadores sobre la fecha de la construcción de la primera ermita. Unos la ignoran y otros señalan las fechas de 1287 ó 1304. Apartir de 1534 poseemos noticias documentadas. Indudablemente, lo que debió ser en sus orígenes una pequeña ermita ha tenido a lo largo de los siglos múltiples modificaciones, que la ampliaron y engrandecieron. De todos modos, de la antigua ermita y santuario apenas quedan vestigios en la actualidad tras su destrucción durante la Guerra Civil, 1936-1939.

Algo similar ha ocurrido con la misma imagen. No se conserva documentación gráfica de la talla de época medieval. El testimonio más antiguo relacionado con la

primitiva imagen pertenece a la segunda mitad del siglo XVI y se trata de una *madonna* de corte renacentista italiano, de gran serenidad y elegancia, que aparece en un tondo en la parte superior de la reja que cerraba la capilla mayor del santuario. La imagen primitiva era una talla muy pequeña de la Virgen madre con el niño en el brazo izquierdo y el derecho libre aunque portador de una manzana, que el Barroco en el siglo XVII vistió con túnica, mandil y manto. También esta imagen desapareció en los sucesos de la Guerra Civil. La que hoy se venera es una escultura realizada en la posguerra, en la que se imita el original desaparecido.

Tampoco se conservan fuentes documentales medievales. Los archivos de Andújar «nos han privado del correspondiente apoyo documental» (de Torres, 1989: 302). «En cuanto a los documentos más antiguos sobre el culto, había un manuscrito del año 1433 en el Archivo de Santa Catalina de Baeza, desaparecido en la actualidad, que vio en el siglo pasado don Manuel Muñoz Garnica» (de Torres, 1989: 306). Pero en la actualidad nadie ha visto ni conoce el citado manuscrito. Tampoco hemos encontrado referencia expresa alguna ni en la famosa crónica jienense *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo,* escrita hacia 1460, ni en los sínodos de Jaén, a los que más adelante nos referiremos.

Ante esta carencia documental, tanto en documentos manuscritos como en la imagen o en la ermita, no dejan de llamarnos la atención las expresiones de William A. Christian: «Los santuarios de Las Cortes y La Cabeza (Andújar) aparentemente fueron creados en el siglo XIII. La Cabeza ya era un centro de romerías en el siglo XIV, como Guadalupe» (Christian, 1976: 65), afirmaciones que no documenta.

La imagen, el santuario, las cofradías y la devoción de la Virgen de la Cabeza entran plenamente en la historia documentada en la segunda mitad del siglo XVI. Por las noticias que hasta el presente nos han llegado, conocemos la fundación durante la segunda mitad del siglo XVI, a partir de 1555, de 58 cofradías. En Andalucía, 1555: Aguilar, La Rambla; 1556: Baena, Úbeda; 1558: Benamejí, Cabra, Rute; 1559: Baeza, Bujalance, Teba; 1560: Martos; 1561: Alcalá la Real, Écija; 1562: Montoro; 1564: Baños, Castro del Río, Linares, Mengíbar, Priego, Vilches, Torredonjimeno; 1565: Torres; 1566: Alhama, Archidona, Loja, Monturque; 1567: Alcaudete, Bailén, Mancha Real, Pedrera; 1568: Estepa; 1570: Guadix; 1576: Cañete, Lopera, Villacarrillo; 1583: Huelma, Iznájar; 1584: Calzadilla, El Carpio, Santiago; 1589: Íllora, Villafranca; 1591: Montilla; 1592: Espejo, Montemayor; 1593: Torredelcampo; 1595: La Hinojosa; 1596: Montalbán. Se desconoce la fecha, pero siempre del siglo XVI, de las cofradías de: Andújar, Antequera, Arjona, Colomera, Córdoba, Lucena y Osuna. También se fundaron cofradías fuera de Andalucía: Almodóvar del Campo (Ciudad Real) y Toledo (Christian, 1981: 151 y 185).

El auge de la devoción y cofradías de la Virgen de la Cabeza durante la segunda mitad del siglo XVI debió ser tan grande que Don Miguel de Cervantes pudo tomar parte en la romería en 1592 y la recordó en su obra *Los trabajos de Persiles y Segismunda,* libro III, capítulo VI. También Lope de Vega se refiere a la romería en

su comedia *La tragedia del rey D. Sebastián y bautismo del príncipe de Marruecos.* Se trata del suceso histórico de la conversión del príncipe musulmán Muley Xeque al cristianismo, después de asistir a la romería en 1593, y de su bautismo en El Escorial el día 3 de noviembre con asistencia y padrinazgo de la familia real.

Estos son, muy resumidos, los hechos documentados conocidos. Como vemos, nada poseemos sobre los siglos XIII, XIV y XV. Las escasas noticias sobre la aparición de la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza se escriben por primera vez en la obra de Salcedo Olid: *Panegírico Historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena.* Madrid, por Julián de Paredes, impresor de libros, año 1677, del que todos los demás han copiado.

Pero si ciertamente, como se cree, la imagen se apareció o se halló en 1227 y a continuación se levantó una ermita, que a mediados del siglo XVI se había convertido en santuario, después de este largo período de tiempo, durante el cual la imagen se había mostrado milagrosa y eficaz, atrayendo, poco a poco, a las gentes no sólo de toda Andalucía, sino de otras regiones peninsulares, podemos estudiar cómo fue el desarrollo de la devoción en los otros santuarios hispanos de los siglos XIII al XV, y algo similar hemos de concluir pudo ocurrir en la ermita, después santuario, de Nuestra Señora de la Cabeza durante los mismos siglos.

Los santuarios marianos hispanos como centro de devoción durante los siglos XIII, XIV y XV

Las fuentes utilizadas

Nos parece necesario comenzar por determinar y describir las fuentes que utilizamos para nuestro estudio. Las reunimos en tres grupos.

1) Dos tratados castellanos, muy importantes, sobre la devoción a María en España en el siglo XIII, que describen a María, sus prerrogativas, virtudes y acción benévola para con los hombres, sus iglesias, capillas, ermitas, santuarios, y las devociones y sus manifestaciones:

-*Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, c.1196-c.1268, escrito hacia 1240.

-*Cantigas de Santa María* de Alfonso X y su corte literaria, 1221-1284, escritas entre 1257 y 1284.

2) El segundo grupo lo componen las normas que sobre ermitas, santuarios y devociones populares encontramos en los sínodos diocesanos castellano-leoneses de 1215 a 1553.

3) El tercer grupo la componen las noticias que sobre esos mismos temas hemos hallado en el sínodo de Jaén de 1492, el único sínodo diocesano jienense que conservamos de los siglos medievales.

Una cuestión previa: La evolución de las devociones dentro de la Iglesia Católica

No todas las devociones cristianas en torno a los santos, María o Cristo nacieron en el siglo I de la era cristiana y han perdurado hasta nuestros días, ni mucho menos. Unas nacieron antes, otras después; unas se perdieron y otras perduraron hasta nuestros días. Simplificando mucho, podemos presentar el siguiente esquema:

-Siglos II y III. Las primeras representaciones utilizadas en el cristianismo fueron simbólicas: el pastor, el cordero, el pez, el pan, el pan y el vino, las uvas, el racimo de uvas, la leche, la miel, las ovejas; la viña espiritual con los sarmientos (los santos), los racimos (los mártires), los viñadores (los ángeles), el lagar (la Iglesia), el vino (la fuerza del Espíritu); la nave o la Iglesia que atraviesa el mundo como el Arca de Noé pasa entre las aguas del Diluvio, con los remos (las iglesias particulares), el piloto (Cristo), el mástil (la Cruz); el Paraíso que representa a la Iglesia, con los árboles (los santos), las estrellas (los apóstoles), el sol (Cristo); el hombre liberado por Cristo representado por diferentes tipos de liberación tomados del Viejo Testamento: Daniel en medio de los leones, los tres jóvenes liberados de las llamas del horno, José liberado del pozo, Susana liberada de la concupiscencia de los viejos, etc.

-Siglos III y IV. Comienzan a pintarse imágenes de Cristo (pero casi exclusivamente el Cristo-Dios) y de María (la Madre de Dios con el Niño en los brazos). Pero el objeto fundamental de devoción son las *reliquias* y lo serán hasta el siglo XVI. En las procesiones celebradas hasta el siglo XVI no se llevaba ninguna imagen de santo, María o Cristo, sino exclusivamente el Arca de las Reliquias que portaban los clérigos y se cantaban las Letanías.

-Siglo VIII. Con el edicto del emperador de Oriente, León III Isaúrico, 717-741 comienza la lucha entre iconoclastas (enemigos del culto a las imágenes) y los iconódulos (defensores). Los iconoclastas no eran, como a veces se les ha querido presentar, racionalistas, sino reformadores religiosos. Les parecía idólatra y degradante la reverencia rendida a las imágenes sagradas. La devoción popular había llegado en este terreno a extremos inverosímiles y, por ejemplo, escogían iconos para padrinos de un niño. El partido imperial consideraba como una blasfemia representar lo divino con formas humanas o simbolizar los misterios del mundo del espíritu por medio de la materia.

Los defensores de las imágenes tenían también argumentos válidos. La imágenes sagradas constituían la Biblia del ignorante. La imagen es el monumento, habla a la vista como las palabras al oído, hace comprender. Las imágenes visibles nos llevan al conocimiento de lo invisible, todo en el cristianismo tiene una doble significación: material y espiritual. El bautismo es doble: de agua y de espíritu, y lo mismo la comunión, el rezo y la salmodia. Por esta razón recibió Cristo un cuerpo y un alma.

La controversia se mantuvo en Oriente durante más de cien años . La emperatriz Irene, 797-802, apoyada por el patriarca Tarasio, partidaria del culto a las imágenes, organizó en el otoño del 787 el séptimo concilio ecuménico, en Nicea, que en ocho

sesiones anuló las decisiones de los iconoclastas y definió como dogma de fe que es lícito representar en imágenes a Cristo, a la Virgen, a los ángeles y a los santos, pues su vista estimula a recordar y a imitar los modelos representados.

En Occidente se había repudiado constantemente el iconoclasto. Pero algunas consecuencias se dejaron sentir. Las actas del Concilio de Nicea llegaron a Occidente en una traducción latina muy poco fiel, sin una distinción clara entre veneración y adoración, y Carlomagno, que no se creía menos protector de la fe ortodoxa que el emperador de Bizancio, hizo combatir el supuesto error de los bizantinos en un escrito teológico polémico, los *Libri Carolini,* que disputaban al Concilio de Nicea el carácter de ecumenicidad. Carlomagno pensó oponerle en Frankfurt, el año 794, un concilio general de Occidente. Las decisiones del Concilio de Nicea de 787 fueron rechazadas como no ecuménicas, pero carecieron de éxito positivo, pues el papa Adriano I, 772-795, no revocó el reconocimiento de Nicea, ni excomulgó al emperador bizantino, como lo reclamaba Carlomagno.

En Oriente, otra emperatriz, Teodora (842-866), actuando como regente en nombre de Miguel III, aseguró la victoria final de los defensores de las imágenes en 843.

-Siglo IX. Se produce un auge de la devoción de la Cruz, pero a la Cruz sola, signo de victoria y salvación, no instrumento de dolor. El movimiento nace dentro de los monjes y al frente Alcuino de York, quien escribió un oficio de la Santa Cruz. En el mundo carolingio aparecen las primeras representaciones del Crucifijo.

-Siglos X-XI. Auge de la devoción a los santos. Devoción a las reliquias ya no sólo de los mártires, sino también de los confesores.

-Siglos XII-XIII. Son los siglos del auge popular de la devoción a María, lo que aparece claro con la proliferación de colecciones de milagros marianos: Gualterius de Cluny, 1133, Guillermo de Malmesbury (+1147), Gautier de Coincy, 1117-1236, Cesáreo de Heisterbach, 1180-1240, Jacobo de Vitri (+1240), Esteban de Bourbon (+1261), Vicente de Beauvais, c.1190-1264, Guiraut Riquier, que pasó un decenio en la corte de Castilla, 1270-1279, Gonzalo de Berceo, Juan Gil de Zamora, franciscano, confesor y amigo de Alfonso X que nos dejó uno de los pocos mariales hispanos de la época, el *Liber Mariae,* en el cual se recogen 70 milagros, de ellos 50 coincidentes con otros tantos de las *Cantigas* (Montoya, 1981: 56-74).

-Siglos XIV-XV. Auge de la devoción a Cristo crucificado, a la Pasión de Cristo, a los dolores que Cristo padeció durante su Pasión, a los que se une el dolor de María. Auge que, de algún modo, podemos afirmar se inicia en Francisco de Asís, 1181-1226, y Clara de Asís, 1193-1253 y concluye en España con la aparición de las cofradías de Semana Santa o de Pasión, que contemplan la Pasión de Cristo y la imitan incorporando flagelantes en la procesión pública que tiene lugar en la noche del Jueves al Viernes Santo desde 1520 en adelante.

La devoción de María durante el siglo XIII a través de los «dos tratados mariológicos»

1) María en la devoción del español del siglo XIII

Nos lo cuentan indistintamente Gonzalo de Berceo y Alfonso X. Gonzalo de Berceo habló mucho de María, especialmente en su obra *Los Milagros de Nuestra Señora,* pero también en otras. También Gonzalo de Berceo habla de los santos. Curiosamente no habla ni cita ninguno de los santuarios marianos, pero sí habla de santuarios de santos, como el de Santo Domingo de Silos.

María es presentada por Berceo tanto en su realidad histórica del Nuevo Testamento, como en su prefiguración en el Viejo Testamento y en su desarrollo teológico (2). Presenta Berceo algunas prefiguraciones de María en el Viejo Testamento, por ejemplo, a propósito del libro del Génesis María es la segunda Eva; en el profeta Isaías aparece la virgen grávida y la vara de Jesé; en el profeta Ezequiel María es la puerta del Templo.

Berceo muestra la presencia de María en algunos momentos especiales de la vida de Jesús: Anunciación-Encarnación, Nacimiento de Cristo, las bodas de Caná, la Pasión de Jesús y después de la Resurrección de Jesús.

Capítulo especial merece el desarrollo teológico de la persona y actuación de María. Ella es ante todo la Madre de Jesús, la Madre de Dios y la Madre de todos; es la Esposa de la Divinidad, aunque también lo es de San José; es la Hija de Dios; es la Gloriosa, uno de los epítetos más empleados; igualmente y con la misma amplitud Gloriosa y Señora; María es Reina, Emperatriz, Virgen, Estrella; María es puerta, cordera, salud y mil epítetos más que definen ampliamente su personalidad.

Las *Cantigas de Santa María* nos proporcionan tanto el concepto de la personalidad de María como la noticia de sus santuarios y de las devociones populares. El conjunto de las *cantigas de loor,* la una, diez y sus múltiplos, nos proporcionan una de las más bellas y completas definiciones de María. «La imposibilidad de loar a María adecuadamente se ilustra por una serie de imágenes (ctg.110). Un tema tradicional es la oposición entre el amor mundano y el amor de María. La Virgen es perfecta e incomparable, es la Madre de Dios y al mismo tiempo su *filla, esposa, criada, ama, amiga,* es *don e ancela, Virgen e Madre, reyna, emperadriz.* Nos asiste como *avogada y padrona,* vence al diablo, repara las injusticias y las consecuencias de la caída de los primeros padres y nos muestra el camino derecho. Dios, los ángeles y los santos la honran. Es *lume, luz, aurora, estrela (madodinna, do mar, do dia),* y su nombre se adorna con una larga serie de epítetos *(santa, gloriosa, celestial, espiritual, coronada, beneita,* etc.). Se celebra la misión del arcángel Gabriel (ctg. 210). Los ocho nombres, que el estribillo de la cantiga 180 presenta en forma antitética *(Vella e Minyna, Madre e Donzela, Pobre e Reynna, Don e Ancela),* se comentan en sendas estrofas. Eran muy divulgadas en la literatura marial, al lado de la oposición *María/Eva* (ctg. 320), el juego de palabras *Ave-Eva* (ctg. 70) y la explicación de las cinco letras del nombre *María* (ctg.140). La cantiga 80 consiste en una paráfrasis de la salutación angélica.

Frecuentes son repeticiones en forma de letanía al comienzo (ctgs. 40, 90, 140, 240, 340, 350, 390, 406) o al fin (ctg. 260) de cada estrofa, también en forma de contraste (ctg. 290: *Beneito seja-Maldito seja).* Cada estrofa de la cantiga 330 propone un enigma, cuya solución se da en el estribillo...

De especial importancia es el valor simbólico del número siete. Las dos cantigas sobre los Siete Gozos (ctg. 1), tema muy popular en la literatura medieval, y los Siete Dolores (ctg. 403) siguen un esquema idéntico (ocho estrofas; una de introducción y una para cada gozo o dolor). A los siete dones del Espíritu Santo corresponden los siete dones que Dios ha dado a la Virgen (ctg. 418)» (Mettmann, I, 1986: 15-16).

Las *Cantigas de Santa María de Alfonso X* cantan las cinco fiestas de Santa María que se celebraban en el siglo XIII. Las cinco fiestas marianas tienen unos antecedentes hispanos. Una sola fiesta de María se celebraba en España durante el siglo VII. La fiesta de la Expectación del Parto o de la «O», 18 de diciembre, fue fijada por el Concilio X de Toledo, c. 1 (Vives-Marín-Martínez, 1963: 308-309). El Calendario de Córdoba de 961 incluye las cinco fiestas marianas: Purificación o Candelaria, Encarnación de marzo, Asunción, Natividad y Expectación del Parto o Anunciación de diciembre (Dozy, 1961: 58 y 62).

Las *Cantigas de Santa María* presentan las mismas cinco fiestas marianas: Prólogo a las Cantigas de las Cinco Fiestas de Santa María (ctg. 410); Purificación o Presentación del Niño Jesús por María en el templo (ctg. 417); Encarnación (ctgs. 124, 415), Asunción (ctgs. 12, 77, 227, 419, 420), Natividad (ctgs. 324, 411); Expectaciòn del Parto, 18 de diciembre (ctg. 413).

Los santuarios marianos y su devoción durante el siglo XIII

Mucho más desarrolladas en las *Cantigas de Santa María* están las noticias relativas a los santuarios marianos y las devociones populares en torno a ellos.

Podemos observar que las advocaciones de la Virgen María en las Cantigas van siempre acompañadas por el lugar donde se veneran: Nuestra Señora de Atocha, de Salar, de Vila Sirga. Después aparecerán estas mismas con otro adjetivo determinativo: Nuestra Señora la Blanca de Villalcázar de Sirga, Nuestra Señora de los Reyes. Finalmente aparecerán las advocaciones populares de Refugio, del Socorro, de la Salud, del Milagro que describen la función que cada imagen ha ejercido hacia sus devotos. Otras, como la Virgen del Camino, de los Peligros son advocaciones oportunistas, relacionadas con las dificultades físicas o morales que el hombre padece en su vida cotidiana (Montoya y Juárez, 1988: 32).

Por orden alfabético se citan en las Cantigas los siguientes santuarios marianos (citamos solamente los españoles, portugueses y alguno francés cuya devoción pasó a España):

-Albesa. Santuario de Santa María de Albesa (Lérida) o Albeta (Zaragoza),

donde se veneraba desde los tiempos de Alfonso I de Aragón una milagrosa imagen de la Virgen (ctg. 146).

-Alcázar. Nuestra Señora del Alcázar, imagen de María en la capilla del Alcázar de Jerez (ctgs. 235, 345, 374).

-Arrixaca. Santa María de Arrixaca en Murcia (ctg. 169).

-Atocha. Santa María de Atocha (Madrid) (ctgs. 289, 315).

-Ayamonte. Santa María de Ayamonte, imagen de una pobre iglesia que estaba dentro del castillo.

-Benamejí (Córdoba). Nuestra Señora de Venexi (Bemexit) (ctg. 353) (Montoya, 1988: 37) (3).

-Cañete (Cuenca). La cantiga 162 se refiere al tema de la imagen que retorna por sí misma al lugar anterior cuando es trasladada. En este caso se trata de una imagen de María venerada en Cañete, que había sido cambiada de lugar, por orden del obispo de Cuenca. También nos recuerda algo para el caso de la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza.

-Carrizo de la Ribera (León). Monasterio cisterciense femenino de Santa María fundado en el siglo XII. Se prendió fuego en la iglesia, pero la imagen de María con el niño en los brazos que estaba en el altar no permitió que ésta se quemara (ctg. 332).

-Castrogeriz (Burgos). Colegiata dedicada a la Asunción de Ntra. Sra., la imagen de Nuestra Señora del Manzano realiza diferentes milagros (ctgs. 242, 249, 266).

-Elche. Santa María de Elche resucita a una moza (ctg. 133).

-Faro (Portugal). Se llamó esta ciudad «Santa María» a causa de su iglesia, famosa en la época en que la población tuvo una importante comunidad mozárabe. La cantiga muestra un milagro realizado por la imagen de María (ctg. 183).

-Grande. Santa María la Grande de la catedral de Córdoba. La mezquita fue consagrada, en 1236, bajo la advocación de la Asunción de María y se le dio el nombre de Santa María la Mayor. La imagen realiza un milagro (ctg. 368).

-Las Huelgas. Abadía cisterciense femenina de Las Huelgas (Burgos). Imagen de Santa María (ctg.361).

-Lugo. La Virgen de los Ojos Grandes. La imagen realiza un milagro, en el mes de agosto, en el día escogido de su fiesta grande (ctg. 77).

-Mártires. Sta. María de los Mártires de Alcázar de San Juan (?) (Ciudad Real). Se trata de la devoción a María en sábado, facilitada por la misma Virgen (ctg. 246).

-Martos. Santa María de Martos, o más bien de una aldea junto a Martos. Había una imagen que los musulmanes quisieron destruir.

-Monsarat (Portugal). Santuario de Nuestra Señora de Monsaraz, en el Alemtejo (ctgs. 52, 113).

-Monserrat. Santa María de Monserrat (ctgs. 48, 57, 302, 311).

-Oña. Santa María de Oña en el Monasterio benedictino del mismo nombre (Burgos), que curó a Fernando III siendo niño (ctg.221).

-Prado. Santa María de Prado. «No puedo documentar un santuario de este nombre en las cercanías de Segovia. A. Rey (BRAE, 14, 1927, 351) propone un lugar de Matamala de Almazán, pero entonces tendríamos que suponer que *Segovia* es un error por *Soria.* Se trata tal vez de un antiguo nombre de S. M. la Real de Nieva, al Noroeste de Segovia» (ctg.276) (Mettmann, III, 1989: 46).

-Puerto. Santa María del Puerto o Puerto de Santa María (verdadera colección de cantigas: 328, 356, 357, 358, 359, 364, 366, 367, 368, 371, 372, 375, 377, 378, 379, 381, 385, 389, 391, 392, 393).

-Puy. Iglesia de Santa María de Le Puy en Velay (Francia) (ctgs. 127, 341).

-Ribela. Santa María de Ribela. Hay varios lugares con este nombre en las provincias de La Coruña, Lugo, Orense y Pontevedra. Tal vez Santa María de Ribela, provincia de Pontevedra (ctg. 304) (Mettmann, III, 1989: 104).

-Rocamador. Santuario de Santa María de Rocamadour (Francia) uno de los más famosos santuarios de la Edad Media, cuya devoción se extendió por toda España (ctgs: 8, 157, 158, 159, 343).

-Salamanca. Iglesia de Santa María (catedral) (ctg. 116).

-Sevilla. De la ciudad de Sevilla se citan en las Cantigas: Nuestra Señora de los Reyes (ctg. 292); una imagen de María que un fraile de la Orden Militar de Santa María de España, fundada por Alfonso X, traía al cuello y Santa María le mandó que se la regalase «a un rey» (ctg. 299); la cantiga 349 lleva por título «Como Santa María mostrou muitos miragres por huna sa omagen que tragia un rei en sa capela», ¿será la Virgen de las Batallas de Sevilla?; la Virgen de la Sede a la que probablemente hace relación la cantiga 324.

-Salas. Santa María de Salas (Huesca) que ofreció a Alfonso X temas para una veintena de cantigas (ctgs: 43, 44, 109, 114, 118, 129, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 189 y 247).

-Sopetrán. Un vecino de Lucena sale milagrosamente de la prisión, en que lo tenían los moros, por intervención de la Virgen, venerada en la abadía de Sopetrán, cerca de Hita (Guadalajara) (ctg. 83).

-Terena. Santa María de Terena, en el Alemtejo portugués (ctgs: 197, 198, 199, 224, 275, 283, 319, 334, 353).

-Toledo. Imagen de María «na ssaa capela» en Toledo (ctg. 122).

> Desto direi un miragre que vi
> que en Toledo' a Virgen fe ali
> na ssa capela, e creed' a mi (Mettmann, II 1988: 67).

-Tudía. Santa María de Tudía. Santuario erigido por la Orden de Calatrava en la Sierra de Tudía. Hoy santuario de Tentudía en Calera de León (Badajoz) (ctgs: 325, 326, 344, 347).

-«Vella». «Santa María a Vella» (Sigüenza) (ctg. 383).

-Villasirga. Imagen de Santa María del santuario de Villalcázar de Sirga (Palencia) (ctgs: 31, 217, 218, 227, 229, 232, 234, 243, 253, 268, 278, 301, 313, 355).

-Viso. Santa María de Viso (Pontevedra) (ctg. 352).

Pero las *Cantigas de Santa María* nos proporcionan otros muchos datos relacionados con todos los actos de devoción practicados en torno a los santuarios marianos.

Encontramos, en primer lugar, recogidos diferentes motivos por los cuales los cristianos del siglo XIII emprendían la marcha hacia los santuarios. Un motivo muy general fue presentar una petición a Santa María, por ejemplo: recuperar algo perdido (ctg. 366), tener un hijo y, después de muerto, conseguir su resurrección (ctg. 347), buscar la salud corporal (ctgs: 166, 319, 323), librarse del demonio que permanecía en el cuerpo (ctg. 109), etc.

Pero antes de partir había que preparar el viaje convenientemente. En primer lugar, preparación espiritual confesando y comulgado (ctg. 253); después preparación material: se debían dejar ordenados los propios asuntos personales y familiares; a continuación era bueno buscar compañía, aunque algunos iban solos, sin temer los peligros que les pudieran asaltar, pues iban con la Gloriosa (ctg.189); por fin se fija la fecha de la partida. El peregrino utiliza bordón (ctg. 253), lleva víveres para el camino, en algún caso se recuerdan o preparan los propios del lugar: fritos con queso fresco y harina (ctg. 157). Las *Cantigas* no dan más detalles del vestido del peregrino que sí está completamente descrito en el *Libro de Buen Amor:* esclavina, sombrero, bordón, esportilla, medalla o insignia del monasterio que se visitaba, zapatos con sobresuelas y la talega con mendrugos y panecillos. El peregrino lleva dinero para entregarlo como ofrenda en el santuario, para pagar el hospedaje y comprar lo que necesitara (ctg. 159).

El viaje se realizaba a pie (ctg. 53), a caballo o sobre otra bestia (ctgs. 121, 135, 171), en carro o carreta (ctg. 179). Hay un caso que parece emparentado con la literatura oriental, una mujer de Gascuña, de poca vergüenza, afirmó: «que yo no me iré de aquí, si no siguiese en esta silla mía, en la que estoy sentada, y ella me lleve allá cómodamente. Por lo que acaeció que se erguía luego la silla con ligereza y bajó ante el altar de la mano de la Gloriosa». Así, la mujer de Gascuña, sentada en su silla, como en alfombra voladora, viajó desde su casa al santuario de Rocamador (ctg. 153) (Filgueira Valverde, 1985: 257).

El viaje no estaba exento de peligros. Peligros procedentes de las adversas condiciones metereológicas: el viento (ctg. 191), la lluvia, la tormenta y el rayo (ctg.311), los ríos que debían pasar o que se desbordaban (ctgs. 171, 243), la noche donde podían acontecer diferentes peligros, por ejemplo, extraviarse y perderse (ctg.

49). Peligros de los ladrones y malhechores (ctg. 7), que en algunos casos son los otros peregrinos acompañantes (ctg. 302), aunque en todos los casos los ladrones de peregrinos reciben un castigo (ctg. 57). Peligros de los malos hospederos (ctgs. 157, 159). Peligros del demonio que en todo momento y de mil modos asalta al peregrino (ctgs. 26, 175, 189).

El peregrino presenta al santuario diferentes ofrendas y exvotos: candelas, cera en bruto (ctg. 376), cera en figuras que representa el objeto o animal perdido, la persona para quien se pide la salud, etc.; un azor (ctg. 352); colmenas (cera y miel) (ctg. 326); animales: cerdos (ctg. 197), capones, pequeños gansos, ovejas y carneros (ctg. 389), novillos (ctg. 31), una tajada de carne (ctg, 159); especias y comino (ctg. 389); elementos litúrgicos: un cáliz (ctg. 313), un paño de púrpura y oro (ctg. 374), un estandarte anual (ctgs. 247, 385); dinero y medallas de oro; los cautivos entregan sus cadenas (ctgs. 158, 227); todos dan algo, cada uno da lo que tiene (ctg. 244).

El peregrino esperaba de Santa María el milagro que podía tener lugar en diferentes momentos (Christian, 1991: 125-126), las *Cantigas* recuerdan el que tenía lugar durante la realización del camino (ctg. 367).

Finalmente, los peregrinos veneraban las reliquias propias de cada santuario o se llevaban los objetos propios de cada uno de ellos: la casulla de San Ildefonso de Toledo (ctg. 2), la camisa de Santa María de Chartres (ctg. 148), leche y cabellos de María unidos a la veneración de la Virgen de la leche (ctgs. 35, 46, 54, 77, 93, 138, 404, 420), medallas propias de cada santuario, como las que se encontraban en el santuario de Tudía (ctg. 329).

En ocasiones, los peregrinos recogidos en las *Cantigas* no se dirigen a santuarios marianos o apostólicos sino a conocer a un hombre santo (ctg. 95). Por otra parte, no se puede confundir a los peregrinos con los pobres que van pidiendo por todos los lugares (ctg. 258).

Las Cantigas además de la visita a los santuarios marianos recogen otras devociones marianas, como la devoción especial de María en todos los sábados (ctg. 151).

Las devociones populares en torno a las ermitas y santuarios durante los siglos XIV y XV a través de los Sínodos

1) La existencia de ermitas y santuarios. Su situación. Su atención

La existencia de las ermitas es manifiesta, algunas de ellas contaron desde el principio con la autorización episcopal. Es muy curiosa en este sentido la carta del obispo de Orense, de 1454, por la que autoriza la erección del oratorio y ermita de Nuestra Señora de la Sierra de Xerés o Xurés, en el coto de Riocaldo, que pertenecía a la Mitra. El documento es muy largo. Afirma que la ermita se comenzó a edificar sin licencia del obispo por algunas personas devotas, quienes afirmaban que la Virgen por revelación había declarado su voluntad de que allí le fuese levantado un oratorio.

Hecha la debida averiguación, el obispo fundamenta su decreto, no tanto en algunos «indicios» de la citada revelación, como en el principio general de la conveniencia de promover la devoción a Nuestra Señora y a su hijo Jesucristo. Autoriza continuar la edificación de la ermita y a decir misa en ella en altar portátil, nombra ermitaño que cuide y alumbre la ermita y mayordomo que recoja y administre las ofrendas y limosnas, exige juramento de fidelidad al ermitaño y al mayordomo y rendición anual de cuentas. Se coloca un ejemplar del instrumento en el tesoro de la iglesia catedral y se entrega otro al ermitaño, con la obligación de traerlo cada año «a la nuestra santa sígnodo» (Synodicon I, Orense 15 [1454], 109-112). Pero de manera casi constante los obispos en sus sínodos disponen: «conformándonos con el derecho común, sancta synodo approbante, estatuymos y mandamos no se edifique yglesia ni hermita, ni se dé capilla en yglesia, ni altar, a persona particular, sin licencia del prelado o de su provisor» (Synodicon IV, Plasencia 2 [1534] 79, 460; Coria 6 [1537] 38, 1, 269).

Con frecuencia los seglares, a quienes «se ha prohibido, según derecho, tratar o administrar cosas eclesiásticas», tienen cofradías, iglesias o ermitas, se apropian los bienes, heredades, ganados, rentas y limosnas de dichas ermitas, ponen en ellas ermitaños y mayordomos, y toman las cuentas de sus rentas. Cuando alguna vez el obispo hace merced de tales ermitas a alguna persona, no la admiten ni la quieren recebir, afirmando que pertenece a ellos, a los seglares, el gobierno y administración de tales ermitas, con lo que se infringe y quebranta la jurisdicción e inmunidad eclesiástica, y dan razones y evasivas afirmando que lo pueden hacer por cuanto ellos hacen limosnas a las ermitas. Ante esta situación «Por ende nos... mandamos que..., en adelante, ninguna persona, de qualquier estado, ley o condición que sea, no se entremeta de proveer ni ponga hermitaño en la yglesia y hermita del dicho nuestro obispado sin nuestra licencia y expresso mandato. Pero queremos que los pueblos elijan entre sí dos buenas personas, que estén presentes quando se tomaren las cuentas a los hermitaños de los bienes que las tales hermitas tuvieren; y si por ventura los hermitaños no administraren algunos bienes ni recaudaren rentas, que sean presentes al tomar de la cuenta al mayordomo que administre los tales bienes» (Synodicon VI, Ávila 7 [1481] 2.1.8, 85-86).

Estas ermitas estaban situadas normalmente fuera del pueblo o lugar y en ocasiones muy distantes de ellos «e fazerse por los pueblos a hermitas e lugares muy lexos, de tres e quatro e aun cinco leguas e más» (Synodicon VI, Segovia 19 [1478] 9, 488-489).

Los obispos piden en sus sínodos que las ermitas y sus devociones no se pierdan (Sínodo de Segovia de 1478, 9, Synodicon VI, 488-489), pero que sean también visitadas en el momento de realizar la visita pastoral y sean atendidas: «Otrosí, mandamos que los visitadores visiten las hermitas e inventarien sus bienes y rentas, y las manden reparar y retengan de las rentas dellas como se reparten, y estén çerradas con sus puertas y llaves, y donde no oviere retor dellas las encomienden cada año a quien tenga cargo dellas y de su reparo y cuenta» (Synodicon I, Tuy 6 [1488] 1, XI, 1, 425).

Aunque el término más frecuente es el de ermita en más de una ocasión hemos hallado el de santuario: «Fue ordenado por el derecho comunal que non fuesen reçebidos los quistores y demandadores de alguna demanda e santuario» (Synodicon IV, Salamanca 6 [1496] 12, 41), «a los bienfechores y coonfrades de aquella casa y sanctuario cuya demanda ellos traen» (Synodicon VI, Ávila 4 [1481] 5, 192). Por donde podemos deducir que ya en el siglo XV se apreciaba una distinción entre una simple ermita local y el santuario de mayor importancia.

2) La limosna y demanda popular en favor de las ermitas y santuarios

Un tema muy repetido en los sínodos castellano-leoneses es el de la demanda de limosna ejercida de forma popular por ciertos demandadores seglares que visitaban todos los pueblos y lugares.

Las primeras o más antiguas referencias a este tipo de demandas son favorables a ellas y las defienden. La petición de limosna a favor de una ermita, santuario u otra institución eclesiástica siempre se realizaba con la contrapartida de conseguir por parte del que entregaba la limosna unos perdones o favores espirituales que anunciaban los que solicitaban la limosna. Para que esta petición de limosna fuera justa el demandador debería presentarse al clérigo del lugar y presentarle el permiso del obispo y «las cartas de los perdones». A continuación el mismo clérigo del lugar leería al pueblo ambos documentos y amonestaría benignamente y sin poner mucha urgencia a los feligreses para que entregasen sus limosnas y así ganasen los perdones. Los obispos prohíben a los clérigos tomar parte de la limosnas y a los demandores decir mentiras cuando pidan la limosna y anuncien los perdones (4). Así se manifiestan los sínodos de León de 1303, 1306, 1318 y 1526, Oviedo 1377 y 1450 (Synodicon III, León 3 [1303] 22, 269; León 4 [1306] 18, 285; León 5 [1318] 5, 289; León 16 [1526] II, 319, VI, 321, XL, 4, 364; Oviedo 6 [1377] 14, 404; Oviedo 15 [1450] 2-3, 452-453).

Pero pronto comenzaron los abusos y, por ello, su condena por parte de los obispos y sus sínodos. Los demandadores en ocasiones carecían de permiso para pedir, expedido por el obispo, e incluso de la concesión de «cartas de perdones» (5); pasaban de unas diócesis a otras, de aquellas donde sí tenían permiso de los obispos para pedir a aquellas otras donde carecían del mismo, ampliaban el número de indulgencias o perdones concedidos y, a veces, careciendo de los mismos, predicaban otros muchos abusos que perjudicaban la fe de los feligreses (6); dispensaban votos, perdonaban perjurios, homicidios y otros pecados graves, absolvían y dispensaban de la restitución de las cosas robadas, siempre y cuando el dispensado o absuelto les entregase una cantidad de dinero o una parte de lo que debían restituir, relajaban o dispensaban la tercera o la cuarta parte de la penitencia impuesta por el confesor o juez, afirmaban que, mediante la limosna que les entregaban, sacaban tres o cuatro o más almas del Purgatorio «y que los envían a los gozos del Parayso», otorgaban indulgencia plenaria y absolvían de culpa y de pena a los bienhechores y cofrades de la ermita o santuario en favor de los cuales solicitaban la limosna (7). Sínodos Santiago de Compostela 1320

y 1439, Orense 1454, Tuy 1482, Salamanca 1396, 1451 y 1487, Plasencia 1499, Badajoz 1501, Coria 1537, Ávila 1481 y Segovia 1478 (Synodicon I, Santiago 8 [1320] 7, 298; Santiago 22 [1439] 2, 230; Tuy 1 [1482] 48, 376; Orense 16 [1454] casi al final, 112; Synodicon IV, Salamanca 6 [1396] 12, 41; Salamanca 11 [1451] 17, 327 y Salamanca 12 [1487] 22, 376; Synodicon V, Badajoz 6 [1501] 97; Coria 6 [1537] L, 6-7, 287-288; Plasencia 1 [1499] 14-15, 352-353; Synodicon VI, Ávila 7 [1481] 5, 192; Segovia 12 [1529] 5, 13, 532).

3) Prácticas devocionales en torno a las ermitas y santuarios

Entre los diferentes documentos que hablan sobre las procesiones a ermitas y santuarios, apartados de los pueblos, para celebrar en ellos una fiesta, ninguno tan completo como el Sínodo de Segovia de 1478, que se refiere a unas celebraciones que tenían lugar en ermitas muy apartadas, como, en caso que ya entonces se celebrara esta fiesta, podía ocurrir en relación con Andújar y el Santuario de Nuestra Señora de la Cabeza a finales del siglo XV.

Establece el sínodo: «Cómmo e quánto lexos del lugar do salieren se puedan fazer las proçesiones». Comienza por confirmar que en la diócesis de Segovia se acostumbra a hacer en las diferentes villas, pueblos y lugares procesiones «assy de Letanías commo de otras devociones» a ermitas situadas muy lejos, a tres, cuatro, cinco leguas y más de distancia. Esta larga, larguísima, procesión daba lugar a que las gentes de los diferentes pueblos que acudían perdieran la devoción, y cayeran en diferentes daños, cansancios y fatigas, pues «non solamente se falla en las tales proçesiones non se servir Dios nin se honrar los santos, más cometerse males e pecados, cosas deshonestas, enemigas, renzillas entre ellos después que en ellas comen e beven».

El obispo se decide a remediar semejante situación. Establece que no se hagan procesiones a ermitas que disten del pueblo que la celebra más de media o a lo sumo una legua, de manera que se puede ir a la ermita, celebrar la misa y regresar al pueblo antes de comer, y puedan comer en sus casas, de donde salieron. Prohíbe el sínodo que en adelante las personas que fueran a tales procesiones «non llieven nin fagan llevar para comer carne nin vino nin pan» para que no se impida la devoción y la oración. Estas prohibiciones no suponen la desaparición de las ermitas, al contrario se deben mantener con la advocación y la imagen del santo al que estaban dedicadas o que allí se encontraba. Igualmente, tampoco prohíbe el sínodo que se sigan recogiendo las limosnas y rentas establecidas o fundadas en favor de tales ermitas y devociones (8).

Recuerdan los sínodos otra práctica devocionl realizada por los devotos en las ermitas e iglesia, la celebración de novenarios «y otros van a tener novenas en las dichas yglesias». Esta celebración debía llevar consigo la permanencia en la iglesia o ermita durante los nueve días del novenario, de manera que en la iglesia, ermita o cementerio contiguo se comía, bebía y otros actos condenables a los que nos referimos en la siguiente devoción.

Una de las devociones más extendidas y, sin duda, más condenada por los sínodos fue la celebración de la vigilia de la fiesta del santo o de Santa María. Las gentes «así varones como mugeres, clérigos y legos», como describen los mismos sínodos, acudían a las ermitas e iglesias para celebrar la vigilia, que se extendía durante toda la tarde y noche de la víspera de la fiesta. Durante la noche había de todo menos devoción y oración: «comeres y beberes superfluos y demasiados», «juegos y representaciones», «cantares suzios y feos», «dançaș y bauyles», «maleficios y excessos, especialmente fornicaciones y adulterios» «y otras muchas cosas deshonestas», de las que se seguían o se podían seguir muchos actos escandalosos y grandes pecados (9). Una larga lista de sínodos condenan este modo de proceder: Salamanca 1410, 1451 y 1497 (Synodicon IV, Salamanca 9 [1410] 31, 218; Salamanca 11 [1451] 8, 314, Salamanca 12 [1497] 21, 375), Ávila 1481 y Segovia 1529 (Synodicon VI, Ávila 7 [1481] 3.1.5, 133; Segovia 12 [1529] 3.14, 521), Plasencia 1499, Badajoz 1501 y Coria 1537 (Synodicon V, Plasencia 1 [1499] 16, 354; Badajoz 6 [1501] 11.2, 77; Coria 6 [1537] 38.1, 269), León 1526 (Synodicon III, León 16 [1526] XI.1, 328), Tuy 1528 (Synodicon I, Tuy 6 [1528] 3.16.44, 497).

Las devociones populares en torno a las ermitas y santuarios durante los siglos XIV y XV a través de los sínodos de Jaén

En la diócesis de Jaén se celebraron durante los siglos XIV y XV tres sínodos en 1368, 1478 y 1492, sólo de este último poseemos sus actas (Rodríguez Molina, 1981) que, a continuación, estudiamos.

No son muchas las noticias que contiene sobre ermitas y santuarios, algunas son ciertamente muy interesantes, pero en ningún caso cita expresamente la ermita o santuario de Nuestra Señora de la Cabeza.

En relación con Santa María establece el sínodo sus fiestas:

-Januarius.	Sante Marie de Pace	VI caparum.
-Februarius.	Purificatio Sante Marie	VI caparum.
-Martius.	Anunciacio Sancte Marie	VI caparum.
-Julius.	Visitatio Sante Marie	VI caparum.
	Octhava Sante Marie (Visitatio)	IIII caparum.
	Ave Matris Marie	IIII caparum.
-Augustus.	Sante Marie de Nibibus	VI caparum.
	Vigilia Sante Marie	II caparum.
	Asunpcio Sante Marie	VI caparum.
	Octhava Sante Marie	IIII caparum.
-Setenber.	Vigilia Nativitatis Sante Marie	II caparum.
	Nativitatis Sante Marie	VI caparum.
	Octhava Sante Marie	IIII caparum.

-Novenber.	Presentatio Virginis Marie	VI caparum.
-December.	Conceptio Sante Marie	VI caparum.
	Anunciatio Domine, que dicitur Marie de la O	VI caparum.

Todas las fiestas de María se debían celebrar con el acompañamiento de seis clérigos revestidos de capa pluvial; las fiestas de la Visitación, Asunción y Natividad tendrían octava solemne; la vigilia de la Asunción se debía guardar con ayuno, la de la Natividad se dejaba a la devoción particular; eran fiestas de guardar: Purificación, Anunciación de marzo, Asunción, Natividad y Concepción. Cuando en sábado no ocurría otra fiesta alguna se diría el Oficio de Santa María (Sínodo de Jaén de 1492, 10). Todos los días, después de puesto el sol, se tocaría en todas las iglesias de la diócesis el Ave María, en Jaén y Baeza primero se tocaría en la catedral y después en el resto de las iglesias de ambas ciudades; en Úbeda primero en la iglesia colegial; en Andújar primero en la iglesia de Santa María (Sínodo de Jaén de 1492, 17).

Es muy interesante todo lo que se refiere a las ermitas y las reuniones y fiestas en ellas celebradas. Admite el sínodo la existencia de tales ermitas dentro de la diócesis de Jaén. A ellas acuden las cofradías, cuyos cofrades y otras gentes comen y beben en ellas y tratan de sus negocios. Acuden, también, algunos cazadores y pescadores que venden secretamente en las ermitas sus cazas y pescado. De manera especial se celebran las vigilias, a las que asisten hombres y mujeres dando lugar a la realización de danzas, bailes y otros actos deshonestos, de manera que en ocasiones ocurren riñas y peleas, llegando hasta el derramamiento de sangre, con lo que se violan las iglesias. Todo lo cual es condenado por el sínodo (Sínodo de Jaén de 1492, 15) (10). Esta prohibición se completa más adelante cuando prohíbe que las mujeres vayan de noche, como acostumbran, a las iglesias catedrales o colegiales, parroquias, monasterios, casas de San Lázaro, ermitas y otras casas de devoción con intención de ganar «los perdones» de lo que se siguen muchos inconvenientes (Sínodo de Jaén de 1492, 66) (11). ¿Entre estas ermitas donde tenían lugar tales celebraciones estaba la de Nuestra Señora de la Cabeza? Es algo que no se afirma expresamente.

Notas

(1) Seguimos los trabajos de M. Salcedo Olid, Enrique Gómez Martínez, Juan Vicente Córcoles de la Vega, José Carlos de Torres y otros.

(2) Véase sobre este punto la obra de Juan Antonio Ruiz Domínguez.

(3) El milagro narrado en esta Cantiga proporcionó materia para el guión cinematográfico del film *Marcelino, pan y vino* (Montoya, 1988: 37).

(4) «22. De penitentiis et remissionibus. Item, stablecemos que nengún clérigo non sea osado nin tomar algo de los demandadores de qualquier que sea, maes que el clérigo mismo lea la nuestra carta primeramente et después las cartas de los

perdones, et moneste benignamente et sen premia a los feligreses que fagan suas almosnas et ganen los perdones, et otórguen los perdones a aquellos que algo dieren. Et non sean osados de detener los pueblos, nin dexar dezir a los demandadores mentiras nin baraterías» (Synodicon III, León 3 [1303] 22, 269).

(5) «12. "Cuestaciones". Fue ordenado por el derecho comuncal que non fuesen recibidos los quistores y demandadores de alguna demanda e santuario, syn ser primeramente examinados por los perlados e oviesen su carta de liçencia. E commoquier que después fue ordenado por el obispo don Juan, en el synodo que celebró en Topas (Juan Lucero, 1339-1361) que non fuese reçebido los quistores e demandadores de alguna demanda a poner su negocio nin recaudar lo que les fue mandado, syn ver primeramente su carta de liçencia, so çiertas penas en la su costytuçión contenidas, "e" algunos clérigos de nuestro obispado, según que nos fue denunçiado, resçiben a los tales quistores e demandadores en sus yglesias a proponer su negoçio, e procuran sus demandas, sin ver nuetra carta de liçencia para ello... (Synodicon IV, Salamanca 6 [1396] 12, 41).

(6) «7. Preterea quia ad nos peruenit quod multi questores prouenientes de aliis partibus ad diocesim nostram, excedentes fines mandati indulgentiae sibi concesse uel quadonque mullam indulgentiam siue potestatem habentes, multas abusiones predicant per quas multe anime dampnabiliter sunt decepte» (Synodicon, Santiago de Compostela 8 [1320] 7, 298).

(7) «De que manera los questores y demandadores han de proponer sus demandas para que sean recebidas en los pueblos por los curas y juezes eclesiásticos. Deseando, en quanto a nos es posible precludir y obviar a la carrera y abusiones y maneras que algunos quaestores y demandadores (que más propiamente se pueden dezir echacuervos) traen y usan en la proposición de sus demandas con subtil y engañoso ingenio: con grande temeridad y audacia, por su propio motu, otorgan indulgencias a los pueblos, y dispensan sobre los votos y perjuros y homicidios y otros pecados, quantoquier graves; absuelven y facen remissión de las cosas tomadas furtadas o robadas, a los que las tomaron y robaron, por alguna parte de dinero que les dan; y relaxan la tercia y quarta parte de las penitencias injunctas, por cierta limosna que les sea dada; e dizen y affirman, manifiestamente mintiendo, que sacan tres o cuatro ánimas y más de Purgatorio, de los padres y parientes y amigos de aquellos que las tales limosnas les dan, y que los envían a los gozos de Parayso; y otorgan yndulgencia plenaria, absolviendo a culpa y a pena, a los bienfechores y coonfrades de aquella casa y sanctuario cuya demanda ellos traen; y fazen y dizen y fingen otras muchas maldades y milagros que diffícile sería de se escrebir (Synodicon VI, Ávila 7 [1481] 5, 192).

(8) «9. Commo e quanto lexos del lugar do salieren se puedan fazer las proçesiones, e que manera se tengan en las proçesiones antiguas, commo quier que fasta aquí se fiziesen por voto o promesa, devoçión o juramento.

Otrosí, por cuanto fallamos acostumbradas fazer en las villas e lugares deste nuestro obispado muchas proçesiones, asy de las Latenías commo de otras devocionesss e votos, e fazerse por los pueblos a hermitas e lugares muy lexos, de tres e aun quatro e aun çinco leguas e más, de manera que los pueblos e vezinos dellos por la largeza del camino pierden las devoçiones e resçiben danpños e fatigas, e non solamente se falla en las tales proçesiones no se servir Dios nin se honrar los santos, más cometerse males e pecados e cosas deshonestas, enemigas, renzillas entre ellos después que en ellas comen e beven, lo qual ha paresçido deverse remediar.

Por ende, approbante sacra synodo, establesçemos e hordenamos que de aquí adelante en el dicho nuestro obispado proçesión alguna non se faga nin vaya más lexos de la villa o logar donde se fiziere o saliuere, de media legua o a lo más que sea una legua, de manera que se pueda fazer la tal proçesión e yr a la devoçión e logar donde oviere de yr e fazerse e dezir misa, e poder bolver a comer al logar e a sus casas donde salieren.

Lo qual hordenamos e establesçemos se faga e guarde asy, non enbargante qualquier promesa, voto, estatuto o juramento e penas que por las dichas proçesiones e para yr en ellas a los dichos lugares, yglesia o hermitas fasta aquí designadas tengan fechos e estén puestas. Con las quales promesas, votos e estatutos e juramento e penas... dispensamos e absolvemos e fazemos la comutaçión en esta nuestra constitución contenida e declarada.

E mandamos que villa o logar o otra qualquier universidat o conçejo del dicho nuestro obispado de aquí adelante a las tales proçesiones nin a alguna dellas non llieven nin fagan llevar para comer, las personas que fueren en las dichas proçesiones carne nin vino nin pan, porque se non ynpida la devoçión e oraçión, pues se han de venir e bolver a comer en la dicha proçesión a sus lugares e casas.

E por que las devoçiones de las dichas proçessiones e memorias dellas non se pierden e del santo e cuya honra fueron establesçidas, establesçemos que en la hermita e yglesia do se ovieren de aquí adelantede fazer (que sea, commo dicho es, a media legua o a una legua e non más) se aya de poner e fazer e pongan la devoçión e ymagen del tal santo a cuyo honor e reverençia fue establesçida antiguamente, por que se cumpla la devoçión a cuyo respecto las dichas proçesiones se establesçieron e hordenaron.

E, asymesmo, mandamos que sy a causa de las dichas proçesiones fueron estatuydas algunas rentas o limosnas, dedicadas a las tales yglesias donde fasta aquí las dichas proçesiones se han fecho e acostumbrado fazer, mandamos que las dichas limosnas o rentas asy estatuydas çiertas a las tales yglesias, se les den enteramente e paguen, non embargante que las dichas proçesiones por esta nuestra constitución ayan de dexar e dexen de yr a las dichas yglesias». Sínodo de Segovia de 1478, 9, Synodicon VI, 488-489.

(9) De todos estos sínodos incluimos alguna muestra documental que nos parece más completa:

Sínodo de Salamanca de 1410. «31. Del tercero mandamiento... Item, si en tales días fue a dançaș o a ver correr toros o otros juegos; item, si fue a la eglesia en vegilia de algund santo al cantar o baylar, segund que es costumbre en algunas tierras; item, si canto cantares caçurros e desonestos, que es grave pecado».

Sínodo de Ávila de 1481. «5. Que no velen ni tengan vigilias ni novenas en las yglesias y hermitas, y de como se ha de conmutar en otra obra piadosa. Por quanto es costumbre en algunos lugares de nuestra diocesi que en las vigilias de los sanctos, muchos, así varones como mugeres, clérigos y legos, por devoción van de noche a las yglesias donde son vocación de los tales sanctos, y otros van a tener novenas en las dichas yglesias. Y porque por relación fidedigna avemos sabido que, so título de devoción, se cometen en las dichas yglesias y en sus cementerios maleficios y excesos, especialmente fornicaciones y adulterios, y, demás desto, que se fazen muchos comeres y beberes superfluos y demasiados, y dizen muchos cantares suzios y feos, otrosí, dançaș y bayles y otras muchas cosas deshonestas, en que nuestro Señor Dios no es servido ni loado, ni sus gloriosos sanctos, de lo qual se siguen y pueden seguir cosas y actos mucho escandalosos y grandes pecados... Y si por la ventura alguno uviere fecho voto de ya a fazer las tales vigilias o tener novenas, por la presente damos licencia y nuestro poder a todos los clérigos que tienen cura de ánimas en nuestro obispado o tienen nuestro poder para oyr confesiones, que puedan conmutar los dichos votos en otras obras pías, según bien visto les fuere, sobre lo qual les encargamos las conciencias...»

Sínodo de Plasencia de 1499. «16. "Que en las veladas no aya juegos ni bayles en las iglesias". Otrosí, que en las veladas que se hazen en las yglesias los días de nuestra Señora e otras fiestas, no aya juegos ni representaciones ni bayles ni otras cosas deshonestas de regozijos en las yglesias ni hermitas ni en sus cimenterios...»

(10) «Titulo XV. Que en la nuestra iglesia ni en otras iglesias e hermitas de nuestro obispado se non fagan juegos nin representaciones desonestas.

E, asimismo, fallamos que en las dichas iglesias e hermitas se fazen dançaș e bayles e otras deshonestidades, de manera que para esto concurren a ella ombres e mujeres, especialmente a las vigilias, de lo qual se sigue mucha confusión; e, a las vezes, discordias e derramamiento de sangre e otros peligros e inconvenientes asaz deshonestos, e violación de las tales iglesias, segunt por esperiençia fallamos acontesçer.

E, asimismo, fallamos que en ellas concurren las cofradías donde los cofrades e otras gentes se allegan a comer e beber, e entenden en otras negoçiaçiones e mercaderías tocantes a sus congregaciones; e, asimismo, que algunos caçadores

e pescadores, secretamente venden en las dichas iglesias sus caças e pescas, lo qual todo, nin parte de ello non se debe permitir nin tollerar».

(11) «Título LXVI. Que las mujeres non vayan de noche a las iglesias después de tañida el Ave María. Fallamos, otrosí, en la dicha visitaçión que en las çibdades, villas e lugares del dicho nuestro Obispado, las mujeres acostumbran ir de noche a las iglesias cathedrales e collegiales, parrochiales e monasterios, e casas de Sant Lázaro e otras hermitas e casas de devoçión, so color de ganar los perdones, de lo qual se sigue asaz inconvenientes, segunt por relaçión de personas dignas de fe somos informados».

Bibliografía

Alfonso X, el Sabio: *Cantigas de Santa María.* Versión de José Filgueira Valverde. Editorial Castalia «Odres Nuevos». Madrid, 1985.

Alfonso X, el Sabio: *Cantigas de Santa María.* Edición de Walter Mettmann. Clásicos Castalia. Tomos I, II y III. Madrid, 1986, 1988 y 1989.

Berceo, Gonzalo de: *Obra Completa.* Espasa Calpe-Gobierno de la Rioja. Madrid, 1992.

Christian, W.A., jr.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI).* Nerea. Madrid, 1990.

——— *Religiosidad local en la España de Felipe II.* Nerea. Madrid, 1991.

Córcoles de la Vega, J.V.: «Aproximación a la iconografía de la Virgen de la Cabeza de Andújar». En *La Religiosidad Popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo II. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 505-519.

Gómez Martín, 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* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo II. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 487-504.

Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV). Ed. y estudio por J. de M. Carriazo. Madrid 1940.

Le Calendrier de Cordoue. Publié par R. Dozy. Nouvelle édition. Leiden. E.J. Brill, 1961.

Montoya Martínez, J.: *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario).* Universidad de Granada, 1981.

Montoya Martínez, J. y Juárez Blanquer, A.: *Andalucía en las Cantigas de Santa María.* Universidad de Granada, 1988.

Rey, A.: «Índice de nombres propios y de asuntos importantes de las CSM». BRAE, XIV, 1927. pág. 351.

Rodríguez Molina, J.: *Sínodo de Jaén en 1492.* Instituto Estudios Giennenses. Jaén, 1981.

Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena.* Madrid, por Julián de Paredes, impresor de libros, año de 1677. (Edición, introducción y notas de Peláez del Rosal, M., Gómez Martínez, E. y Fuentes Chamocho, F., Andújar, 1994).

Sánchez Herrero, J.: «La Iglesia Andaluza en la Baja Edad Media. Siglos XIII al XV». En *Andalucía Medieval. Actas I Coloquio Historia de Andalucía. Córdoba, noviembre 1979.* Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982. págs. 265-330.

—— «Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media». En *La Religiosidad Popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 268-307.

Synodicon Hispanum I Galicia. B.A.C. Madrid, 1981.

Synodicon Hispanum III Astorga, León y Oviedo. B.A.C. Madrid, 1984.

Synodicon Hispanum IV Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora. B.A.C. Madrid, 1987.

Synodicon Hispanum V Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia. B.A.C. Madrid, 1990.

Synodicon Hispanum VI Ávila y Segovia. B.A.C. Madrid, 1993.

Torres, J.C. de: «Fe, cultura y entorno geográfico del santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena». En *La Religiosidad Popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 302-314.

Vives, J., Marín, T. y Martínez, G.: *Concilios Visigóticos e Hispano Romanos.* Edición preparada por... Barcelona-Madrid, 1963.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

SANTOS, PATRONOS Y SANTUARIOS: EL CIRCUITO DE LA «SEGURIDAD» COLECTIVA EN EL MUNDO «MODERNO»

León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ
Universidad de Sevilla

«Destruyendo los bosques sagrados y sustituyendo el culto de las fuentes por el de los santos, la Iglesia se lanzó, desde las postrimerías de la antigüedad, a una empresa de largo alcance cuyo fin era, nada menos, que el de antropomorfizar el universo y someter al hombre el mundo natural. Los santos desempeñaron un papel importante en este proceso».

André VAUCHEZ

«Lo que a mí me parece... a juzgar por tus palabras es que tampoco crees que haya dioses, si en verdad no aceptas que no puedan producirse curaciones por medio de nombres sagrados»

Luciano de SAMOSATA

Hablar de un circuito de aseguración social puede proponer reminiscencias de diseños elitistas, conscientes, dirigidos y elaborados y asunciones obedientes y pasivas; en realidad, y sin que tales diseños resulten absolutamente ajenos, deberían entenderse, en mayor y menor medida, como una construcción laboriosa y en cierto modo confusa, procedente de la percepción social de la necesidad y la oportunidad y en la que, de diversos modos, élites y masas comparten las experiencias, las técnicas y los objetivos, de modo general. La percepción aludida de la necesidad y la oportunidad se refiere a las reacciones «de supervivencia» (neta, relativa, directa o metafórica) ante las dificultades coyunturales del proceso vital (tanto en la percepción individual como en la social) y las probabilidades-posibilidades de mejorarlas, consolidarlas o «inventarlas» de acuerdo con las tramas «reales» de la organización social y las de sus justificaciones psicológicas; estas últimas, al constituir el modelo más generalizado, exigido y prestigioso de la interpretación del mundo, deben proporcionar también la medida y la funcionalidad que «garantice» el éxito, la conveniencia o la incompatibilidad de cualquier operación de «seguro» vital (1).

La coyuntura del hambre de seguridad: las huellas de una demanda social creciente

La constatación de un proceso ascendente y generalizado de exigencia progresiva (y su prestigio social concomitante) de status de «seguridad» coincide, básicamente, con la bisagra-dintel de los mundos bajomedieval y moderno (2). Engloba parámetros tan distintos como la cristalización y difusión de las «devociones» religiosas propiciatorias (con especial intensidad en algunos modelos como el del Purgatorio), la puesta a punto y la generalización de las fórmulas de seguro comercial (con especialización significativa en el «marítimo»), el desarrollo e intensificación del prestigio socio-vital de los espacios y formas de conducta privados, el éxito aparente de fórmulas de reorganización de las relaciones de autoridad hacia una supuesta mayor eficacia en la eliminación de la arbitrariedad, el incremento del orden y las garantías de la vida sociocotidiana (concentrando el poder y afinando los instrumentos para ejercitarlo unidireccionalmente) y otras cuantas manifestaciones de idéntica tendencia (3). La explicación «razonable» de tal proceso parece tener bastante que ver con tres vectores fundamentales de la historia occidental en aquella bisagra-dintel a la que hemos aludido. En primer lugar con el impacto socio-cultural de las crisis demográficas desorbitadas (y su sustrato de crisis de subsistencias estructurales) con un extenso y variado corolario de miedos y violencias sociales, urbanas o rurales; en segundo, las crisis y rupturas de las paulatinas, confusas y convulsivas transformaciones de las tramas políticas desde los modelos de monarquía feudal a los modernos (parto crispado de algunas fórmulas de autoritarismo exigente que hoy tendemos a sugerir como un estadio pre-estatal); semejante alumbramiento multiplicó, en el siglo XV, por ejemplo, guerras «civiles», banderías, clientelismos irreductibles, violencia exhaustiva y percepciones «evidentes» de vacíos de poder, muy inquietantes, o, a lo menos, de grandes agujeros inasequibles al remiendo o el control eficaz. En tercer lugar, la crisis de las estructuras del organigrama de la jerarquía eclesiástica, al más alto nivel, y las primeras quiebras generalizadas tanto de la ortodoxia prácticamente monolítica como de la estructura intelectual y universitaria que explica y garantiza el sistema. En efecto, la cúpula jerárquica del Papado, tanto en el período «de Avignon» como en el posterior gran «Cisma de Occidente», ofreció una imagen escandalosa y casi agónica que coincidió, en gran parte, con latigazos de milenarismo religioso-social, de suma violencia (lollardos, fraticelli, dulcinistas y taboritas-husitas) cuya desembocadura «natural» se produciría a comienzos del siglo XVI con las grandes rasgaduras reformistas (luteranismo, anabaptismo, calvinismo, anglicanismo, sacramentarios suizos...); simultáneamente, la arquitectura escolástica se escindía (con menos escándalo pero no con menor virulencia) en las dos vías preeminentes de la comprensión de la divinidad y su consecuente impacto en la del mundo-naturaleza: la tomista, racional-inmovilista-cerrada, y la franciscana, sentimental-dinámica-abierta. Con esta última, se generalizaba el avance irresistible de la interiorización eficaz de la comunicación religiosa con la divinidad y la vía mística del conocimiento (4).

El desarrollo de estos parámetros y su «trabajo» en las tramas de la percepción

social, en conjunto y de la «popular», específicamente, deberá ser tenido en cuenta de acuerdo con precisiones características del tenor de las siguientes.

Por lo que atañe a las terribles hecatombes epidémicas de la segunda mitad del siglo XIV, que arrasaron una población que vivía ya, prácticamente, en el techo de la subsistencia (desde finales del siglo anterior), con pérdidas estimadas del orden de un 30 o un 40% de la población total, es evidente que desencadenaron una imagen social de intensidad dramática inusual y de presión constante y memoria imborrable. La muerte-sorpresa y la muerte desmesurada (con presencia cuantitativamente abrumadora) se situaron en el eje de la percepción del tiempo y el sentido estupefaciente de la vida. Ello provocará la implantación obsesiva de estilísticas socio-culturales, de rápida y generalizada popularización, desde el macabrismo al hedonismo, pasando por una estética morbosa y con harta frecuencia alucinada, y siempre en torno a la inseguridad acuciante y la fuga. En todos los casos, se trató de un ejercicio dividido entre el miedo y la esperanza que es lo mismo que decir entre el sentimiento de indefensión y el de aseguración y socorro. Las «respuestas» culturales, *ad hoc,* pueden leerse, entonces, bien como sistemas de domesticación de la muerte (rituales fúnebres y tics culturales respecto a la muerte asumida e incluso ventajosa, como en el caso de las *Danzas de la Muerte)* o bien como sistemas para negarla-sobrepasarla por el hedonismo y la exaltación de la vida (si breve, placentera) en el *carpe diem.* Por cierto, la coincidencia, en el siglo XV, con el asentamiento creciente del capitalismo comercial y su corolario de proliferación de riqueza acumulada, presta a la vertiente hedonista un mayor y más «realista» porcentaje de posibilismo práctico, en las dimensiones, capacidades y ámbitos de la satisfacción; pero también excita, por contraste, la angustia ante la posibilidad de una nueva presencia de *la muerte de Europa* (5).

Por lo que se refiere a las sacudidas del parto de las monarquías «modernas», con sus etapas de domeñamiento nobiliario, control creciente y visible de la actividad social, erosión de privilegios «tradicionales» y uniformización de muchas secciones de la vida cotidiana (igualmente «palpables», como en el caso de la impartición de la justicia), mientras se decantó el proceso, mejor o peor, produjeron un sentimiento generalizado de inseguridad y una notable difusión de las cuotas sociales de percepción de caos, inestabilidad, precariedad de las vidas y desconcierto. Una razón prudente para explicar tales sensaciones procede, en buena parte, del impacto decisivo, asequible e irreconciliable de las redes de violencia civil. La sumisión nobiliaria, por ejemplo, exigió una extensión y una intensidad tan común de desorden y banalización de la violencia que difícilmente podía pasar desapercibida, incluso para los generosos baremos de la época; el frecuente y rápido transfuguismo de los señores de un campo de autoridad a otro, eliminaba no sólo alguna mínima razonabilidad en la comprensión del vasallo sino la posibilidad probable de que éste dispusiera, alguna vez, de protección y seguro en una zona estable. A añadir a lo largo de todo el proceso y en su desembocadura final, el cambio de los referentes de autoridad (por el reparto «definitivo» de los despojos del poder) con la consecuente sensación de inexperiencia y desconcierto; el clamor «evidente» (o inducido) en favor de una corona autoritaria (o

percibida como tal) que pusiese fin a semejante precariedad y conflictividad, sería, después, perfectamente aprovechado por la nuevas monarquías como justificación de las pesadas exigencias que su nueva propuesta política hacía necesarias. Una segunda consecuencia del debilitamiento del andamiaje político de inserción de los colectivos sociales y del equiparable fortalecimiento de algún tipo de centralismo y «estatalismo», es que tales situaciones incentivan y agudizan los problemas de autoreconocimiento y autoidentificación. En efecto, la paulatina disolución y confusión de las fracciones clientelares y vasalláticas, la progresiva disolución o debilitamiento de los límites interterritoriales y, por el contrario, la deliberada tendencia uniformadora del «estado» (social, según los criterios estamentales y territorial según los administrativos) va a determinar una exigencia plausible de tramas de identidad sustitutivas de las militares, lingüísticas, étnicas o de matizaciones religiosas. Con bastante probabilidad, algunas de las más eficaces, sin duda, serán las de prestigio intervecinal, zonal o de *hinterlands;* una parte perceptible de tales prestigios la proporcionará la «envidiada» eficacia de sus «sistemas de aseguración» y protección, como luego veremos (6).

Por lo que respecta a las quiebras del organigrama eclesiástico y al debate, agrio, sobre la oportunidad, veracidad y eficacia de las propuestas de vivencia religiosa, fácilmente se comprende que su capacidad de impacto sobre la percepción social había de ser mayor, y mayor la inquietud y recelos provocados. En parte porque, prácticamente, todo el sistema vital (economía, jerarquización social, justificación política, distribución de roles colectivos y relaciones con la Naturaleza) estaba irremisiblemente comprometido con el modelo ideológico religioso de modo que cualquier fractura percibida, allí, repercutiría directamente en las demás secciones de la comprensión-interpretación del mundo. En parte, también, porque el susodicho modelo religioso se percibía, justamente, como la única posibilidad de consolación y remedio frente a la dureza insoslayable de la vida y de la muerte. De este modo, sus convulsiones, contradicciones, debilitamiento y pluralidad de pautas ofertadas (todas ellas reclamándose incompatibles y todas exigentes) no podían por menos que suscitar pánico, indefensión, perplejidad temerosa y angustia. Se percibe, en tal situación, que la seguridad del credo único (que es la seguridad en la acepción unánime, en el grupo «universal» correcto y en la complicidad protectora adecuada) se enarbolase como imprescindible y que después de las resquebrajaduras reformistas más divulgadas y de mayor aliento, cada una de las fracciones se esforzase denodadamente, en transmitir la «seguridad» de que era ella la heredera única y legítima del modelo unitario. Con todo, el recelo de la permanencia simultánea y militante de varias de estas propuestas, no dejaría de ejercer su efecto disolvente mientras crecía la violencia de su mutua incompatibilidad.

Para agravar la confusión (o su sensación social) y con ella los umbrales de la inseguridad percibida, la propuesta «directiva» de una religiosidad íntima y literalmente silenciosa (relativamente alejada de los mecanismos tradicionales de resolución del precepto y de las reglas del juego de las salvaciones) tenía que producir una

sacudida de alto voltaje en las dos caras de la moneda de la sociología religiosa: la percepción del clero-intermediario-pastor y la del fiel-oveja-intermediado. En efecto, la vía de una religión íntima, de contacto personal con la divinidad, proponía algunas inseguridades evidentes. Para los pastores, la dificultad de hacer prevaler su papel de intermediarios monopolísticos, cualificados e indispensables, frente a un fiel que tomaba el «atajo» de la vía interior mística para negociar-resolver directamente con Dios las peculiaridades de su perfeccionamiento y salvación; dificultad acrecentada por su generalizada falta de experiencia y entrenamiento (la del clero, va de suyo) en las nuevas «técnicas» y sus corolarios. Para los fieles, la dificultad de una «comprobación» segura de su status respecto a la gracia y la ortodoxia, al no disponer de las «pruebas» tradicionales de efectos supuestamente automáticos (oración vocal, cumplimiento litúrgico, asesoramiento confesional..) que, en su nueva opción, no resultaban ya ni tan seguros ni siempre tan clarificadores. Por otra parte, la estilística de la religiosidad interior le tenía que parecer, en promedio, más próxima al misterio y, por ello, estaba «obligado» a asociarla con la exigencia de una presencia más frecuente e intensa de lo maravilloso, espectacular, sobrenatural e inesperado-excepcional. Dividido entre la fascinación y el temor, su índice de incertidumbre podía crecer hasta la paralización permanente de su capacidad de comprensión (7).

La percepción socio-popular de «la Seguridad»

Entendemos por tal la matriz de las tramas de prácticas cívico-religiosas que fueron intuidas y «enseñadas» como socialmente factibles en orden a una eficaz protección. Es decir: de una parte tenemos el criterio de protección eficaz, de otra las posibilidades reales de alcanzarla y por último el rol de las distintas secciones sociales en los objetivos y diseños puestos en pie.

Respecto al sentimiento de protección, en primer lugar, su percepción por el colectivo social podría definirse, con probabilidad, como moderadamente optimista; lo era, de acuerdo con las claves cristianas de la interpretación del mundo y, quizá, con mayor intensidad, con las católicas ya en el siglo XVI (8). Tales claves explicaban con absoluta seguridad y simplicidad (dos armas de reconocido éxito en la transmisión de mensajes sociales a los que se espera una adhesión inequívoca y rápida) que la naturaleza y sus avatares (que incluyen a las tramas sociales organizadas) constituyen en realidad un mero escenario del plan-voluntad divinos y, por ello, situación de menor cuantía y orden absolutamente subordinado al poder de Dios. Es cierto que la disputa entre las dos tendencias de la filosofía escolástica sobre los límites que Dios se había «impuesto» en orden a los motivos y frecuencias para desordenar sus propias reglas «naturales» suponía un interrogante de alguna importancia, pero para la mentalidad social común tales disquisiciones no constituían un referente eficaz; en consecuencia, el mensaje aludido y socialmente percibido era sencillo y «seguro»: Dios hace y Dios deshace. Las conclusiones, en vistas a protegerse de las constantes razzias y acosos de la naturaleza en la vida social, no parecían, así, muy dudosas (9): era imprescindible

conseguir que la providencia primero, en general, y la voluntad divina específica, en particular, después, estuviesen atentas y favorables al colectivo social acosado. En esta línea, no podían esperarse más que diferencias de matiz entre la percepción rural o urbana, elitista o popular. De este modo, parece evidente que las claves explicativas del modelo religioso, para una útil interpretación del mundo vital, aseguraban la posibilidad «técnica» de la protección; lo que no aseguraban, en cambio, era ni la frecuencia, ni la oportunidad, ni la probabilidad de esa protección. Es cierto que, de una forma general, el modelo había descrito un método aparentemente eficaz para garantizarla, aunque quizás una mentalidad social acosada por la desgracia y la incertidumbre (y también asesorada por alguna experiencia reiterativa) se mostrase reacia a confiar en él al pie de la letra: pedid y recibiréis, se proponía, pero tal vez la «traducción» social apuntaba a soluciones más matizadas. Al fin y al cabo también proponía el modelo explicado (mejor o peor y con mayor o menor énfasis en la coherencia), de forma inquietante, que la voluntad divina, en relación con la satisfacción directa de necesidades humanas y con el efecto «escudo» frente a una naturaleza invasiva excepcional o desmesurada, no podía ser prevista ni comprendida directamente por los humanos; era así tanto porque la naturaleza de tal voluntad era un misterio, como porque el concepto de bien-beneficio de los humanos respecto a los humanos no tenía por qué coincidir con los criterios de Dios (10).

Sobre este cañamazo debemos ocuparnos, ahora y en segundo lugar, con la percepción social de las probabilidades reales de conseguir poner en marcha el sistema de seguro y protección haciendo que su oportunidad y extensión coincidieran con el diseño divino, incógnito. Naturalmente, el tema que subyace en el fondo de la cuestión es el de las peculiaridades de las relaciones con el PODER; a saber, cómo pueden articularse, de la forma empírica menos gravosa, más funcional y (hasta donde resulte posible) más satisfactoria, según resulten las probabilidades de equilibrarlas entre la necesidad-obediencia y la independencia-eficacia. Es este un campo en el que cualquier sociedad dispone de una amplia panoplia de experiencias y, supuestamente, de una extensa cultura práctica «oficial» y popular.

Tal cultura exponía y enseñaba (de una forma más o menos explícita y con una percepción más o menos consciente) que, en tales tramas, disponen de una importancia sustancial algunos elementos-situaciones fácilmente detectables y relacionados entre sí de forma, digamos, dialéctica. Tales elementos parecían ser: en primer lugar, el diagrama de la relaciones de autoridad-obediencia y dominio-sumisión, que resultando parecidas terminan por no serlo exactamente ya que el primer par alude a una dialéctica percibida más bien como moral y el segundo más bien como cotidiano-pragmática; en segundo, el juego de relaciones costo-beneficio y precio-favor, parámetros todos respecto a los que la difusión constante de las prácticas del capitalismo comercial había intensificado la sensibilidad y la percepción neta colectivas; en tercer lugar, el sistema de «fuerzas» entre gracia-merecimiento y justicia-generosidad, sistema con toda evidencia confuso porque incorpora vectores de incertidumbre y subjetivismo que, simultáneamente, cambian de dirección (o pueden hacerlo con alta probabilidad) en la per-

cepción de lo que atañe al yo-nosotros y al él-ellos (en el sentido de qué es justo para el obediente y qué para la autoridad o hasta dónde es justicia y a partir de dónde, generosidad) (11).

Manipulando estos sistemas de relaciones «visibles» (mejor o peor, correcta o incorrectamente interpretadas) el resultado, en la percepción social más probable, al ponerlas «en juego», a la vez, es que se reconocerá que las tramas de tratos con el PODER constituyen, obligatoriamente, un sistema de negociación desigual. Por dura que ésta aparezca siempre parecerá más fértil que su contrario y toda negociación se perfila, en la mente social, como un juego de posibilidades con riesgo (12). Aumentar el índice favorable de las primeras y disminuir el segundo constituye una trama de técnicas en las que se supone que los colectivos tienen «saberes» porque es a lo que se dedican, permanentemente, cualquiera sea el grado de conciencia en que lo hagan. Estos saberes les avisaban, a su vez, que los elementos decisorios en dichas técnicas parecían ser: el talante (autoritario, generoso, justo, incógnito, presumible, probable, riguroso, distanciado) del *partenaire*-protagonista en la negociación (quien dispone del poder) y el del polo que asume la debilidad y la necesidad (obediente-sumiso-honrado-merecedor) y que negocia su seguridad; en segundo lugar, el nivel de accesibilidad del «poder» en paralelo (previsible) con el mérito del solicitante, pero también con esquinas de incertidumbre sobre la existencia de tal paralelismo; y, en tercer lugar, la oportunidad y equiparación entre la demanda y la contraprestación (exigida-ofrecida).

Una percepción como la que acabo de resumir no puede considerarse ni compleja ni arcana; está al alcance de la experiencia vital más sencilla y, para la época que nos ocupa, disponía, evidentemente, de una larga cultura práctica y también de reforzamiento «doctrinal», tanto en el feudalismo como en la monarquía señorial y el capitalismo incipiente. Justamente, experiencia y doctrina tendían a producir, con intensidad y duración, distintos «modelos» aparentemente útiles y favorables para solventar semejantes tratos y contratos negociadores; sustancialmente, creo, pueden reducirse a tres. El primero, presumiblemente, de mayor comodidad y más larga garantía: establecer de una vez por todas (o, al menos, para períodos vitalmente significativos) un pacto-contrato de «estilo» vasallático-feudal, reconociendo explícita y ritualmente un patrono-protector, permanente, y estableciendo, con idéntica carga ritual, el catálogo de los derechos y deberes comprometidos (la equiparación «visible» de lo que se obtiene respecto a lo que se ofrece). El segundo, mantener opciones alternativas, permanentemente abiertas, y elegir protectores distintos, de acuerdo con las circunstancias, siendo entonces estas últimas las que condicionan los términos de la negociación en lo que a «oferta» y «demanda» se refiere. El tercero, resultaría de fundir los dos modelos anteriores en un sistema de «reaseguro», con la adopción de tratos específicos para situaciones «especializadas», manteniendo incólume el «seguro» general indefinido; ello representaría, con evidencia, disponer de un protector permanente y estable que no resultaría incompatible con protectores «especialistas» a quienes se recurre en circunstancias precisas y en relación con necesidades y urgencias específicas. Aunque dé la impresión de que acabo de referirme a un sistema religioso-devocional, no es así,

en absoluto; estaba haciéndolo respecto a tramas generales de tratos cotidianos con el poder y con las secciones banales de su ejercicio: justicia, relaciones económicas, padrinazgos, situaciones de clientelismo señorial o urbano, relaciones con las oligarquías locales, con el diagrama de la autoridad familiar... (13).

Por último, debemos aludir también, en este breve esquema de la percepción social de la seguridad, a los papeles que se supone asumen los distintos grupos sociales significativos en tales diseños y previsiones. En primer lugar, parece útil recordar, aquí, que el concepto de inseguridad (preocupación, angustia, miedo, indefensión, confusión, frustración o desesperación) evidentemente no resulta unívoco y neto para la percepción de un conjunto de conjuntos tan heterogéneos como el que denominamos sociedad; por ejemplo y al respecto, va de suyo que los segmentos que detentan los más altos porcentajes de recursos, autoridad y prestigios sociales (que es lo mismo que decir los detentadores del poder) «sentirán» la inseguridad y la incertidumbre (frente al acoso de la naturaleza-vida) con una intensidad menor y afectando a menos tramos y campos vitales que como afecte a los colectivos más inermes y desposeídos. Desde luego parece razonable, pero, aún así, no podemos ni debemos olvidar que la parte del león de las causas que se perciben como motoras de miedos, angustias y ansiedades (el cañamazo de la inseguridad) corresponde a situaciones de supervivencia neta, material y espiritual, frente a las que no es posible establecer ventajas sustanciales de unos conjuntos sociales respecto a otros; no lo es, al menos filosóficamente aunque, con seguridad, algunas ventajas accesorias o relativas son más probables. En efecto, la muerte, la enfermedad, el accidente, la catástrofe «natural» (sequía, inundación, incendio, pedrisco, langosta, tormenta y rayo, terremoto), la epidemia, no tienen, supuestamente, en cuenta ni status ni jerarquía. Con seguridad, tal afirmación debe ser matizada (y líneas atrás he aludido a ello) pero, en promedio y como tópico cultural de curso corriente (es decir, como versión de la realidad asumida por un porcentaje mayoritario de la sociedad), una percepción semejante disponía, en nuestra época de referencia, de un nivel de veracidad fuerte y extenso. Y no digamos respecto a los vectores sobrenaturales para los que existía, incluso, doctrina oficial reiterada y divulgada: Poder, jerarquía, riqueza y dominio no sólo no representan «seguros» en el orden espiritual sino más bien estorbos y desventajas (14).

Bajo tales premisas puede comprenderse, fácilmente, que se produzca una, llamémosle, complicidad, entre las secciones dominantes de la sociedad y las dominadas, para aproximarse o coincidir en la configuración de estrategias protectoras. Ello no supone, desde luego, desconocer que tal coincidencia, además, y por su mera existencia, puede redundar en una ventaja añadida para los dominadores: el reforzamiento de su status. En todo caso, la coincidencia se producirá en el diseño «técnico» del sistema de seguridad pero no necesariamente (ni probablemente) en el reparto de roles en tal sistema. No lo hará, desde luego, porque la «construcción» de un sistema de seguridad-protección está reproduciendo, con toda probabilidad y como acabamos de ver, el esquema socio-vital de las redes de poder-dominio-autoridad, de modo que, en líneas generales, no sólo le es imposible desmentirlo sino que tenderá a reforzarlo (15). Como

en el diseño de cajas sucesivas, contenidas respectivamente en la de mayor tamaño, la reiteración de los test de jerarquización tiende a proporcionar la sensación de orden y equidad que, en el fondo, es lo que está en juego, precisamente, en la negociación protectora; su objetivo básico se dibuja, efectivamente, como el esfuerzo-deseo por y de mantener a la naturaleza en sus «justos» límites y salvar la jerarquía «natural» de Dios en la cúspide del organigrama.

Pero tampoco existirá igualitarismo de roles (y menos confusión) en el reparto del ciclo de la protección, porque al convertirse, sustancialmente, en una negociación con la divinidad (origen y símbolo de todo orden y todo baremo de autoridad) se percibe, socialmente, que la presencia imprecativa del colectivo, correctamente encuadrado, con sus élites civiles y religiosas «naturales», al frente, constituirá una mayor garantía de «éxito»; porque el conjunto se ofrece, así, como una prueba del cumplimiento de las reglas previas de la negociación (emanadas de la voluntad misma del solicitado), porque la complicidad (más o menos eminente) de las élites avala la verdadera necesidad y elimina la probabilidad de abuso, error o capricho ignorante y porque el compromiso de las autoridades sociales garantiza, supuestamente, la justicia de los términos negociados. En resumen, una nueva repetición mimética de la conducta cotidiana media en los tramos vitales en que tales prácticas se producen. Sin embargo, esta tendencia general puede presentar leves retoques y matices oportunos en las ocasiones de necesidad en las que se produzcan o perciban posibilidades accidentales de mejor eficacia; en tales ocasiones, presenciaremos la debilidad (y hasta la supresión) de la presencia-rol de la jerarquía política, social o incluso la religiosa, en casos muy peculiares; tendríamos, entonces (o podríamos tener), o bien un eje bipolar, pueblo-jerarquía eclesiástica, (puenteando la cívico-política) o bien uno, pueblo-líderes sociopolíticos (puenteando la élite eclesiástica) o bien, por último, un solo polo negociador, el pueblo, con ausencia de todo liderazgo oficial que sería trasladado a alguna reproducción de jerarquías populares «autónomas» y todo ello con o sin la complicidad de los desplazados.

Por último, y para cerrar la cuestión del reparto de roles, debemos recordar, ahora, la alusión que hicimos páginas atrás (en el análisis de los vectores de inseguridad) cuando sugería el papel creciente de la necesidad de prestigio de identidad frente-contra otros colectivos próximos o lejanos, concretos o abstractos. En tales planteamientos, las élites participan de las cuotas de éxitos percibidos bien de forma directa y como ventajas materiales (caso muy frecuente en las eclesiásticas, depositarias de las cristalizaciones económicas de tales prestigios) o bien de formas más sutiles y difusas como resultan los test de imagen, promoción y autocomplacencia; por todo ello, parece evidente que su complicidad queda asegurada. Con todo y sin embargo parece bastante probable que las marañas de la identidad colectiva resultan, en líneas generales, más evidentes y acuciantes para el conjunto popular y, por ello, muy probablemente, tenderá éste a implicarse en ellas con mayor entusiasmo y protagonismo. Como resultante de este supuesto, podría darse, en su caso, un juego permisivo de las élites que parecerían conceder al «pueblo» llano responsabilidad y protagonismo en los

rituales de exhibición de las «negociaciones» (que supuestamente conducen a tales ejercicios de identidad colectiva) dejándose intercambiarlos roles de dirección-organización-iniciativa (que les son propios) con los de subordinación-pasividad-colaboración (que atañen al «pueblo»); bien entendido que ambos sujetos saben que semejantes fugas de representación no alteran la sustancia del diseño real y permanente de la jerarquía y la autoridad (16).

El circuito «construido»: Patronos-Santuarios-Intercesores

El resultado de las circunstancias-clima de la inseguridad percibida y la indefensión constatada en nuestro punto de partida y su cruce con las experiencias en el tratamiento de las relaciones con el poder-los poderes, así como el posibilismo práctico que se intuye-sabe al alcance de la voluntad social (es decir, las posibilidades de «defensa» que se reconocen como verdaderamente posibles-probables) produjo el que hemos llamado circuito de la seguridad colectiva y el afianzamiento de las supuestas técnicas de su consecución.

Tal circuito establecía, en el mundo católico, una densa red de patronazgos celestiales como primer círculo de murallas estables; disponía, además, de un segundo cinturón de devociones imprecativo-intercesoras, inestable, intercambiable según oportunidad y ampliamente optativo de acuerdo con simpatías, tradiciones y supuestas pruebas de «rentabilidad» demostrada y renovable; por último, todo el sistema quedó salpicado con una malla de Santuarios, generalmente con notables connotaciones de especialización en rendimientos sectoriales mayoritariamente vinculados con la salud y la fecundidad pero también (y en no menor medida precisamente) como construcciones visibles del prestigio, la identidad simbólica y el imaginario social. Sus peculiaridades y tipicidades así como la historia de su aparición y avatares no constituyen el objeto de este trabajo y pueden encontrarse en otros lugares (17). Por el contrario, me gustaría proponer algunos puntos de reflexión sobre la adecuación de las técnicas utilizadas, para la selección de objetivos de seguridad y de los interlocutores más convenientes con las que acabamos de sugerir como más evidentes en las negociaciones sociales entre el poder y la necesidad (tramas cotidianas) y también en las de los tratos precapitalistas o pristinocapitalistas de la época.

El primer punto alude al proceso de selección de los interlocutores celestiales en función del grado de accesibilidad bien que éste presupone, a su vez, un nivel esperado-sabido de confianza, familiaridad y, en cierto sentido, de aproximación relativa de los niveles de status en los que se hallan los dos polos de la negociación, el solicitante y el *partenaire* sobrenatural.

La primera técnica, al respecto, evidente es prescindir de DIOS-PADRE, demasiado lejano y terrible, entidad eminentemente teológica, generalizadamente arcana y presumiblemente inaccesible; tales «cualidades» lo convirtieron en un elemento protector difícilmente incorporable a la red devocional pese a los constantes esfuerzos

iconográficos (que venían realizándose desde el gótico) que multiplicaban los mensajes visuales de aproximación y confianza: aspecto de ancianidad bondadosa y protectora, insistencia en la cadena afectiva (simultaneando su presencia con la del Hijo y la Virgen), facilidad y reiteración de los referentes simbólicos que aluden a la apacibilidad, la espera atenta y hasta la pasividad reflexiva y comprensiva (características todas vinculadas con la vejez familiar).

Cuando se elige a CRISTO, cuyas connotaciones de juez a nadie escapan, la elección se decantará, precisamente por ello, hacia las facetas de más evidente proximidad con la humanidad cotidiana: pasión, muerte, infancia y relaciones afectivo-familiares; se tenderá a prescindir de otras cuyas claves teológicas resultaban inquietantes como las de juez, creador-heredero del mundo y cúspide del poder incluso temporal. El dolor de Cristo es percibido, llanamente, como una muy presumible ventaja en una negociación en la que el dolor o la muerte colectiva constituyen, precisamente, el núcleo central de lo negociado; ventaja de doble percepción, porque, de una parte, se comprende fácilmente que la experiencia personal (y del mismo nivel «humano») de quien detenta el poder facilitará la correcta valoración de la demanda y, de otra, la erosión o pérdida de dignidad-autoridad que todo gran sufrimiento comporta, parecería que «iguala» o, al menos, acerca el status de ambos polos de la negociación, dando la impresión de una esperada y benefactora complicidad en la indefensión y la angustia. Desde luego y con todo, sobre esta perspectiva planeará siempre el recuerdo acuciante, motor de incertidumbre culpable, de que el sufrimiento del Hijo es el resultado directo de la conducta de los solicitantes. En este sentido, toda la negociación quedará sometida a una dialéctica equívoca e incierta entre el miedo-culpa-desventaja y la complicidad-garantía-ventaja con resultados técnicamente imprevisibles; con todo, son muy visibles las técnicas utilizadas para reducir el peligroso polo de la culpabilidad haciéndolo deslizar hacia otros que aparezcan estructuralmente alejados del demandante: judíos, herejes, paganos o, simplemente, vecinos y extraños con «evidentes» indicios de superior culpabilidad.

Respecto al ESPÍRITU SANTO, su presencia es prácticamente nula en estas tramas de aseguración; su rol teológico escapó siempre a la percepción socio-mayoritaria (como el arcano por antonomasia del diseño del poder sobrenatural) pese a su amable iconografía simbólica de paloma que, probablemente, incluso colaboró, con mayor fuerza, a situarlo en el más alto nivel de hermetismo y abstracción tanto por la ausencia de antropomorfismo visual como por su evidente distancia conceptual con los otros dos polos de la tríada sagrada, Padre e Hijo. No es concebible que la mentalidad colectiva (la «popular», desde luego, pero con toda probabilidad igualmente la elitista) acepte con entusiasmo y confianza un interlocutor tan incógnito y sorprendente.

De este modo, en el más alto nivel de la accesibilidad convincente y veraz quedan la VIRGEN y el resto de la RED FAMILIAR divina: Padre humano, tíos y «primos». Se proyecta, así, con toda coherencia de mentalidad social (insisto en que no es sólo un hallazgo popular ni mucho menos), el modelo de la presumible mayor

eficacia de accesibilidad «experimental», proporcionado por la percepción de la experiencia cotidiana.

Por último los SANTOS. Su nivel de accesibilidad, en general, se percibe como muy satisfactorio. De entrada, tienen la ventaja (en realidad la tienen los solicitantes) de no pertenecer a la cúpula divina o para-divina; son humanos y, por ende, cómplices seguros como tales. Es cierto que, en una alta proporción, han formado parte (supuesta o verídicamente) de la aristocracia e incluso de la realeza pero aún así, hay que suponerlos en decidida situación favorable respecto al «pueblo», entre otras cosas porque en ello residió, en su momento, la calidad excepcional que los llevó a la santidad. Su selección va a depender, fundamentalmente, de criterios diferentes al de su accesibilidad: nivel de difusión popular de su biografía, supuestas o reales implicaciones benéficas espacio-temporales con la localidad o colectivo en cuestión, nivel de propaganda eclesiástica y de asimilación con órdenes religiosas socialmente militantes, coincidencia de las necesidades percibidas respecto al segmento de especialización del santo, tal como se haya difundido, etc. (18).

El segundo punto de reflexión al que antes aludía se refiere a las técnicas de selección de los protectores-intercesores-garantes, en función de la eficacia previsible. Constituye éste, me parece, uno de los niveles de mayor complejidad y riqueza en cuanto a la mentalidad negociadora se refiere. Se detentan, efectivamente, comportamientos sociales oscilantes que van desde técnicas de humildad y sumisión imprecatorias a las de exigencia radical e incluso coacción. Los rituales de selección real de patronos y las alternativas para sus cambios ocasionales así lo confirman; las exigentes expectativas que la necesidad promedio despierta y una cierta «práctica», una vez más, de elementos que presta la vida en las técnicas de intermediación públicas o privadas, aconsejan la comprensión de tales prácticas entre las que se detentan, con alguna frecuencia, rituales de amenaza y chantaje a los que no escapa ni el propio Jesús niño (19).

Desde luego, las «dudas» sobre la presumible eficacia protectora no alcanzan a la Virgen, en abstracto, aunque sus distintas advocaciones puedan «competir» en excelencia y generosidad. En situación similar se sitúa su esposo San José a quien su relativa modestia representativa mantuvo al margen de oscilaciones espectaculares. Pero de ahí abajo, incluida la abuela Santa Ana, no existe, en principio, una jerarquía intocable aunque es evidente que sí existió una de popularidad respecto a la presumible eficacia protectora. Junto a tal popularidad, una antigua y tradicional tabla de especializaciones, de uso común y difusión garantizada por la hagiografía, explica algunos de los éxitos y àlternancias constatables: San Cristóbal y Santa Lucía como especialistas de los ojos, San Mateo de la garganta, San Andrés de las hernias, San Martín de las fiebres, San Antón de los animales, San Roque y San Sebastián de la peste, Santa Bárbara del rayo y la tormenta... Va de suyo que la Virgen es polivalente pero respecto a los Santos conviene recordar al respecto la contaminación que se percibe desde los prestigios de la maestría gremial (un experto para cada actividad y una jerarquía de

expertización contrastada), normal garantía de la eficacia, cristalizada sociovisualmente y jurídicamente en la obra maestra; también se intuye una similar contaminación desde la mentalidad mercantil: adecuar los medios a los fines, las técnicas a los objetivos programados y las misiones a quienes estaban entrenados para ellas, constituyeron características definidoras de las nuevas actitudes capitalistas. Quede, aquí, en apunte.

El tercer punto se refiere a las técnicas de la demanda misma; un afinado sistema de prestigio, atesorado desde la más elemental experiencia y que se fundamenta en el equilibrio eficaz, sui generis, entre el costo y el beneficio, la petición y la oferta, el don y la contraprestación. Nada nuevo, ciertamente; la historia bíblica constituía una fuente inagotable de enseñanzas al respecto en tono fuerte y claro. La evidencia cotidiana refuerza el mensaje con la lógica de los hechos indiscutibles; el «pedid y se os dará» es, sin duda, un buen principio, pero todos los demás indicios apuntaban, inequívocamente, a la ventaja de una transacción más «equitativa». El arco de las ofertas-costos (el platillo de la contraprestación) resulta extenso y casi inabarcable. Puede resumirse, con todo, en el genérico VOTO-PROMESA, con su abanico de especificaciones personales, familiares y colectivas y con los avales precisos (imprescindibles en el caso de las colectivas) de la jerarquía civil y eclesiástica. Todo el conjunto presenta un alto nivel de contaminación procedente de las prácticas contractuales mercantiles, incluso en el esquema mental mismo que las percibe y organiza pero también, indudablemente, otra, desde los esquemas-organigramas de la percepción de las relaciones de honor y bonhomía; en ella se implican elementos que pueden ser percibidos como más o menos rigurosos pero que casi siempre lo son como imprescindibles: de una parte el merecimiento, de otra la seguridad, generosidad y eficacia del cumplimiento de la contraprestación ofertada. De este modo, el voto ofrecido no es sólo un signo de reconocimiento de la sumisión sino casi todo lo contrario; el voto establece, en efecto, las pautas de un honor compartido entre el oferente y aquel a quien se ofrece, un cierto esquema de equidistancia entre «iguales» que si no lo son en su sustancia lo serán en la justicia de los cumplimientos y en las pruebas visibles de la culminación del pacto. En el trascenio de la situación, se dibuja la confirmación de los merecimientos de las partes: quien recibe la oferta demostrará, con el milagro, que «merecía» el voto, la dignidad y el patronazgo; el oferente, con su voto, que merecía, igualmente, la concesión del milagro (y con ella el respeto en su ámbito social) y que es persona (individual o colectiva) fiable para semejantes tratos (20). Pero más interesante, si cabe, es que tal contaminación se predique también respecto al poder intercesor sobrenatural. En efecto, con harta frecuencia, la contraprestación no es ofrecida sino exigida, rigurosamente, por el intercesor como condición indispensable para sellar el»contrato» protector; así se hace constar en relaciones y hagiografías y así es «comprendido» por la base social negociadora a quien no puede ni debe extrañar esta minuciosidad comercial, y también de las tramas del honor, en perfecta coherencia con su experiencia reiterada. Se trata, por tanto, de una fórmula cultural que «garantiza» la veracidad de las situaciones y confirma la más alta probabilidad de éxito

en las demandas de acuerdo con el cumplimiento eficaz, por cada parte, de los costos asumidos. Es cierto que muchas de estas exigencias (previas o posteriores a la concesión del favor impetrado) corresponden a niveles «espirituales» (reforma de conductas, eliminación de impedimentos para la «conversión» o la conversión misma) pero en muchos otros casos se trata de costos económicos, institucionales o litúrgicos (erección de ermitas, santuarios, altares, capillas, donaciones, consagración de fiestas de exaltación, imágenes, fundaciones religiosas, dedicaciones de todo tipo). Todo encaja muy convenientemente en los recovecos de la negociación «desigual» en la que el superior tiene un derecho, que ejerce, a establecer claramente la superioridad modulando la dimensión de lo que aceptará (más o menos simbólicamente) como reconocimiento expreso de su status y su honor. Pero también en las tramas menores (menores pero no menos eficaces) de los intereses de segmentos eclesiásticos «propuestos», supuestamente, por el intercesor como sus representantes y beneficiarios de la contraprestación exigida o aconsejada. Para redondear este diseño «capitalista» de las tramas de la protección, tal como la percepción social entiende que funciona, en frecuentes ocasiones la obligaciones-voto contraídas y olvidadas (por tanto favor no «pagado» o condición previa no cumplida) son recordadas por el intercesor-poder, con advertencias perentorias, avisos reiterados y castigos explícitos, en un nuevo mimetismo de las reglas capitalistas que regulan el crédito y el negocio. Semejantes «adaptaciones» de conductas comerciales no proceden sólo de la experiencia común; predicadores y hagiógrafos utilizan con abundancia este recurso (por su previsible capacidad de apelar a prácticas y saberes básicos de la sociedad) para convertir el mensaje en evidente y cargado de la razonabilidad de los hechos económicos imprescindibles. En todo caso, el «modelo» evangélico resultaba ya suficientemente entreverado de parábolas y metáforas economicistas (los talentos, el administrador infiel, las vírgenes necias -sutil dialéctica sobre el consumo y el ahorro- el costo del perfume y su derroche, la transacción monetaria de la traición, la «imposible» cesión de bienes del joven que quería seguir a Cristo, el apóstol cambista...). En todo caso, merece la pena resaltar alguna ráfaga interesante, en la mentalidad social, con respecto a estas tramas y técnicas de negociación «mercantil» y de honras respectivas. Me refiero, por ejemplo, a un cierto sentido del favor recíproco (con tendencia a equilibrar el intercambio de dones) que no debería esperarse, supuesta la explícita afirmación doctrinal de la distancia insalvable entre la prestación humana y el favor divino; semejante tendencia aparece de forma bastante evidente en la «negociación colectiva» y en bastante menor medida (curiosamente) en la individual. Parece apuntar a la convicción sociopopular (quizá nebulosa y subconsciente) de que el conjunto de intercesores «sobrenaturales» mantiene, en sus tramas propias, una cierta competitividad respecto a algún status de la jerarquización celestial; en tal situación se intuye que podrían aplicarse, con eficacia, las «leyes» de la oferta y la demanda; el colectivo social «supone» que tiene capacidad, con su elección, de intervenir en aquella competencia celeste. En cierto sentido, les parece que si algún colectivo importante (ciudad, región, oficio o país) selecciona un santo patrono, le confieren una categoría de «influencia» que él «podrá utilizar» entre sus iguales como un distintivo de calidad y «mejorar» su posición relativa en las supuestas cortes

empíreas; de este modo se tiende un puente de equiparación de favores que redunda, al fin y al cabo, en una mayor «garantía» de que el santo se esforzará cuanto pueda en no perder una clientela que lo honra y lo avala. Como en otros aspectos del sistema, esta idea estaba sólidamente arropada por la predicación y la hagiografía producida por las órdenes religiosas, en su particular batalla por apropiarse preeminencias y sobreinfluencias atribuidas a sus fundadores y sus respectivos escuadrones de santos, mártires o venerables (21); la desembocadura lógica de tales vericuetos, bien se sabe, no resultaba ser sólo el aumento de imagen y prestigio social de la orden sino la acumulación de servicios remunerados y donaciones altruistas con las que mejorar las respectivas cuotas de importancia local y los niveles de liderazgo y dirección en la red social.

Para concluir, me referiré a los resultados de los circuitos de seguridad diseñados, aunque sea brevemente. Vistas las circunstancias anteriores y las técnicas que codifican la negociación, parece bastante evidente que el éxito está ya garantizado por la existencia misma del sistema, independientemente, en promedio, de que se alcancen, puntualmente, los favores concretos y coyunturales en cada caso. En efecto, el sistema se levanta sobre un doble andamiaje: los esquemas de la necesidad-inseguridad y los de la confianza-incertidumbre. Hay dos seguridades, pues, en su fundamento: de una parte, la desprotección absoluta y la correspondiente y evidente ineficacia del no-sistema; de otra, la confianza en que el sistema puede funcionar (dispone de posibilidades reales) y quizá va a funcionar (dispone de probabilidades prometidas). Si en su momento concreto no lo hace, ello no demuestra la inoperancia ni de sus posibilidades ni de sus probabilidades, sino con la mayor probabilidad, la de sus diseñadores; algún fallo en la negociación, algún error en el cálculo de la contraprestación y, en último término, siempre queda el misterio como referente final. El sistema mantiene intactas sus capacidades para la próxima ocasión e, incluso, la ausencia de ocasiones para ponerlo a prueba podría ser percibida como un éxito silencioso del sistema que protege sin aspavientos y continuamente.

En segundo nivel, el éxito del sistema también puede aplicarse al fortalecimiento de las tramas de identidad gracias al «trabajo» de colaboración y maclaje empleado en «construirlo» y a la complicidad necesariamente desarrollada entre las élites y «el pueblo» para mantenerlo a punto y exhibirlo. Esta última faceta resulta imprescindible tanto para el autoconvencimiento como para su utilización como factor visible de algún tipo de «superioridad» relativa respecto a vecinos, extraños y, en general, los foráneos del sistema. Los rituales de exhibición constituyen, así, uno de los pilares (si es que no el pilar por antonomasia) de la seguridad; no solamente porque, con cierta frecuencia, resultan ser la contraprestación misma negociada (fiestas de exaltación patronal, de conmemoración de apariciones o cumplimiento de votos, de manifestación de la penitencia o la ofrenda colectiva) sino porque garantizan, frente a los demás, la excelencia y eficacia del «seguro» poseído y, por ello, la equidad y calidad de la «negociación» realizada para obtenerlo. En el trasfondo de la exhibición ritual devota se transparenta casi siempre la autosatisfacción y el orgullo no sólo por las excepcionales

condiciones de supuesta «seguridad» proclamadas sino (y probablemente sobre todo) por el status de «merecimiento» del colectivo exhibidor, representado por la generosidad de la contraprestación ofrecida: su costo material, la polivalencia y la frecuencia de las exaltaciones, la masiva 'presencia de adherentes, la corresponsabilidad «militante» de las élites, el entusiasmo de la realización, la constancia en las donaciones o el permanente ejercicio de memoria colectiva. Con toda evidencia el circuito de la aseguración funcionó (y probablemente sigue funcionando) independientemente de que se obtuviesen éxitos concretos para graves necesidades coyunturales. El circuito mismo ya era el seguro.

Notas

(1) Desarrollé un esbozo de esta propuesta en Álvarez Santaló, L.C.: *La construcción social de universos mentales: un bricolage psicológico.* En *Actas del Congreso Internacional A Historia a debate,* vol. *El Retorno del Sujeto,* págs. 1-13, Santiago de Compostela, 1994-95. Por supuesto, el trasfondo lo constituye el de la obra de Delumeau, J.: *Rassurer et Proteger. Le sentiment de securité dans l'Occident dautrefois,* Paris. Fayard, 1989; y, algo más indirectamente, los del mismo autor Le péche et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siécles, Paris, Fayard, 1983, y El miedo en Occidente (1978), Madrid, 1989.

(2) Vid. Delumeau, J.: *La peur en Occident (XIVe- XVIIIe siécles),* Paris, Fayard, 1978; igualmente, Delumeau, J.: *Rassurer...* op. cit., Introducción de las págs. 9-33.

(3) Un conjunto de alusiones tan extenso exigiría una bibliografía de referencia excesivamente voluminosa; puede recurrirse a algunas síntesis de especial nivel de información y lucidez de interpretación como: Delumeau, J.: *La civilisation de la Renaissance,* Paris, Arthaud, 1967 (trad. española); Heers, J.: *Occidente durante los siglos XIV y XV: aspectos económicos y sociales,* Barcelona, 1968; Guenée, B.: *Occidente durante los siglos XIV y XV: los Estados,* Barcelona, 1973; Contamine, PH.: *La guerra en la Edad Media,* Barcelona, 1984; Genicot, L.: *Europa en el siglo XIII,* Barcelona, 1970; Biraben, J.N.: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et mediterranéens,* Paris, Mouton, 1975 (2 vols.); Rapp,F.: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media,* Barcelona, 1973; Tenenti, A.: *La formación del mundo moderno (siglos XIV-XVII),* (1980), Barcelona, 1985.

(4) Vid. Rapp, F.: *La Iglesia...* op. cit. especialmente los seis primeros capítulos (págs. 5-120); también, Chaunu, P.: *Le temps des Reformes, histoire religieuse et systeme de civilisation: La crise de la chretienté (1250-1550),* especialmente los capítulos III y IV (págs. 147-215 y 215-293); Hilton, R.: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*

(1973), Madrid, 1978, especialmente toda la segunda parte (págs. 179-308); Macek, J.: *La revolución husita* (1973), Madrid, 1975; Chelini, J.: *L'Eglise au temps des schismes (1294-1449),* Paris, 1982.

(5) El tema del impacto psicológico está detalladamente analizado en las noventa páginas que le dedica Vovelle, M.: *La mort et l'Occident de 1300 á nos jours,* Paris, 1983, segunda parte, capítulos 5 al 10, págs. 89-179; desde un punto de vista más técnico, Biraben, J.N.: *Les hommes...,* op. cit., especialmente el capítulo II (págs. 22-130) y los primeros epígrafes del capítulo IV (págs. 155-190), su impacto social en el volumen segundo (capítulos V y, sobre todo, VI, págs. 7-56 y 56-85); también en Chaunu, P.: *Le temps...,* op. cit., en el capítulo III, págs. 181-196. Otra forma de aproximación a las estilísticas de la reacción social ante la muerte (la epidémica y la «normal») en Tenenti, A.: *La vie et la mort á travers lart du XVe siécle,* Paris, 1983 o el clásico de Ariés, P.: *La muerte en Occidente,* (1977), Barcelona, 1982. Por lo que respecta al ámbito español, de la docena de monografías que han aparecido en los últimos años, pueden recomendarse dos títulos por su ámbito más generalizado, las *Actas del Congreso de Zaragoza de 1990,* Serrano Martín, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII al XVIII* y Martín Gil, F.: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias,* Madrid, 1993. Como aproximación filosófica, será útil Delpierre, G.: *La peur et letre,* Toulouse, 1974.

(6) Las quiebras de la relaciones de autoridad y sus consecuencias urbanas, por ejemplo, constituyen una de las tramas más abundantes y representativas de las convulsiones sociolaborales relacionadas, también y desde luego, con el parto del capitalismo. Vid. al respecto: Rutenburg, V.: *Movimientos populares en Italia (siglos XIV-XV),* Madrid, 1983; Valdeón, J.: *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Madrid, 1975; Hilton, R.: *Siervos liberados...,* op. cit.; Mollat, M. y Woplff, P.: *Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les revolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siécles,* Paris, 1970 (trad. española, Madrid, 1976). Ahora bien, tales quiebras deben integrarse en una crisis general de transición de sistemas (en este caso del feudal al capitalista) y, en este sentido, resultará sumamente clara la síntesis de Bois, G.: *La crisi del feudalisme a Europa a la fi de l'edat mitjana,* Barcelona, 1986; pocas veces puede encontrarse en ochenta páginas un análisis tan sugestivo que puede ponerse en correlación con otras interpretaciones historiográficas en el número 5 de la revista *Debats* (Institució Alfons el Magnanim), Valencia, 1982, tanto en el Dossier sobre el feudalismo mediterráneo (artículos de P. Iradiel, P. Guichard y A. Furió) como en la sección *Historia oberta* con aportaciones de R. Brenner, Guy Bois, Le Roy Ladurie, M. Postan y D. Parke), págs. 8-42 y 61-118 respectivamente.

(7) Para la explanación de este conjunto de parámetros, y además de las referencias bibliográficas de la anterior nota número 4, vid. Egido, T.: *Las Reformas pro-*

testantes, Madrid, 1992; Delumeau, J.: *El Catolicismo de Lutero a Voltaire,* Barcelona, 1973; Cantimori, D.: *Humanismo y religiones en el Renacimiento* (1975), Barcelona, 1984; Hill, C.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII* (1972), Madrid, 1983, en el que se pasa revista a una suculenta colección de respuestas religiosas heteróclitas a los problemas de las rupturas reformistas (especialmente en los capítulos VI al XI, págs. 76-257); igualmente, los dos volúmenes de la *Historia de la Iglesia en España,* dirigida por R. García-Villoslada (III-1° y 2°), B.A.C., Madrid, 1980, sobre todo la Cuarta Parte redactada por J. García Oro *(La Reforma de las Órdenes religiosas en los siglos XV y XVI,* págs. 211 y ss. del III-1°) y la Quinta, redactada por J.L. González *(Religiosidad y reforma del pueblo cristiano,* págs. 351-385), así como el capítulo III de la Octava Parte (en III-2°), del mismo autor, sobre el alumbradismo, o la Novena Parte (Ibídem) de M. Andrés Martín *(Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española. 1400-1600),* págs. 269 y ss.

(8) Quizá sería más correcto decir las post-tridentinas (vid. nota 10). Por supuesto en esto (como en otras facetas) el cristianismo había reelaborado las tramas y protagonistas del «paganismo» clásico que en los siglos II y III d.C. había presenciado una notabilísima intensificación de sus propios mundos devocionales; vid, por ejemplo, Gascó, F.: *Devociones demónicas (siglos II y III d.C.)* en *Héroes, semidioses y daimones,* Madrid, 1990, págs. 231-243, Alvar, J., Blánquez, C. y Wagner, C.G. (eds.) o, del mismo autor, *El asalto a la razón en el siglo II d. C.* en Canda, J.M., Gascó, F. Ramírez de Verger, A. (eds).: *La conversión de Roma,* Madrid, 1990. Sirva de muestra del paralelismo de la época aludida con la de la crisis renacentista un párrafo de F. Gascó en el segundo de los artículos citados: El contenido del mensaje de este asalto a la razón que se manifiesta de forma tan diáfana en la segunda mitad del siglo II d. C., es típico de una circunstancia de cambio. Porque en sí mismo suponía un cambio de perspectiva y porque el mensaje que aporta, en buena medida, es depositar la confianza de los hombres, su paz interior, esperanzas y anhelos en fuerzas y entidades que no son humanas (págs. 40-41, op. cit.).

(9) J. Delumeau resume estas expectativas, puede servir de ejemplo un párrafo como el siguiente: La necesidad de seguridad es, por tanto, fundamental; está en la base de la afectividad y la moral humanas. La inseguridad es símbolo de muerte y la seguridad símbolo de vida. El compañero, el ángel guardián, el amigo, el ser benéfico es siempre aquel que difunde seguridad en *El Miedo en Occidente,* op. cit., pág. 30.

(10) La verdad es que la cuestión de qué podía resultar seguro para el cristiano había sido «explicada» de forma harto equívoca desde San Agustín y luego por Santo Tomás; desde la otra orilla, la reformista, Lutero y Calvino también habían predicado en dirección inquietante, si es que el concepto de «seguridad» que

utilizaban tenía algo que ver con las angustias «materiales» del colectivo social. Ni unos ni otros apostaban por la seguridad y la confianza y más bien les parecía una sensación mental peligrosa porque tendería a posturas espirituales de pereza, inoperancia, orgullo y pasividad. Cuántas de estas «dudas» que las, a veces, duras invectivas de los teólogos podían sembrar contra el «estado» de seguridad, fueran compartidas por el común social es materia de poca probabilidad afirmativa; la seguridad que necesitaban, antes que la de la salvación, era la de la vida cotidiana y, en esa dirección, no podían esperarse muchas paciencias y preciosismos conceptuales.

(11) Las complejidades de interrelación de tales vectores pueden rastrearse en un libro como el de Pitt-Rivers, J. y Peristiany J.G. (eds): *Honor y gracia,* Madrid, 1993, especialmente en las aportaciones de María Pía di Bella *(El nombre, la sangre y los milagros...,* págs. 201-221) y el epílogo del propio Pitt-Rivers *(El lugar de la gracia en la Antropología,* págs. 280-323) que ya había abordado el tema en Álvarez Santaló, L.C., Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La Religiosidad Popular,* Barcelona, 1989, 3 vols., vol. I, págs. 117-123; por supuesto en los tres volúmenes de la obra que acabo de citar pueden encontrarse toda clase de análisis al respecto, tanto teóricos como casos ejemplares.

(12) Vid. al respecto García, J.L.: *Rituales con los que vivimos* en García, J.L. y otros: *Rituales y proceso social,* Madrid, 1991, págs. 9-23; también Álvarez Santaló, L.C.: *Los árboles y el bosque: la maquinaria ritual* en Álvarez Santaló y Cremades Griñón, C.M. (eds.): *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen,* Murcia, 1993, págs. 15-27. Que tales procesos no son limpios ni automáticos es hipótesis que no debería exigir garantías bibliográficas, vid. con todo y por ejemplo Morin, E.: *El Método. Las ideas* (1991), Madrid, 1992, especialmente la primera parte (págs. 27-107); afirmaciones como la siguiente (referidas en el autor a los intelectuales) pueden extrapolarse a categorías sociológicas: Además, las mismas experiencias comportan, simultáneamente, caracteres progresivos (de elucidación) y regresivos (de ceguera), así como ambigüedades e inestabilidades que desafían a cualquier determinismo mecánico de situación, status y habitus (op. cit. pág. 69). Aunque la cruzada de Morin en favor de la posibilidad (e incluso de la probabilidad) de la libertad de producir ideas fuera de o en el marco de los «determinismos» socioculturales, le condiciona en su esfuerzo por matizar tales determinismos, no tiene la menor intención de negar su existencia y su potencia: Existe... una unidad primordial en las fuentes de la organización de la sociedad y en las de la organización de las ideas, creencias y mitos... las ideas, creencias, símbolos y mitos no sólo son capacidades y valores cognitivos sino también fuerzas de unión-cohesión sociales (op. cit. pág. 20) y también: La cultura, que es lo propio de la sociedad humana, está organizada-es organizadora, mediante el vehículo cognitivo que es el lenguaje, a partir del capital cognitivo colectivo de los conocimientos adquiridos, de los saber-hacer aprendidos, de las experiencias vividas, de la memoria histórica, de

las creencias míticas de una sociedad. De este modo se manifiestan «representaciones colectivas», «consciencia colectiva», «imaginario colectivo». Y al disponer de su capital cognitivo, la cultura instituye las reglas-normas que organizan la sociedad y gobiernan los comportamientos» (op. cit. pag. 19).

(13) Podría resultar pertinente recordar aquí afirmaciones como la siguiente de F. Laplantine en un libro que cruza constantemente los vectores «religiosos» y los «políticos», *Mesianismo, Posesión y Utopía: las tres voces de la imaginación colectiva* (1974), Barcelona, 1977: No se trata de negar la especificidad de lo político en nombre de lo religioso, ni de lo religioso en nombre de lo político, sino, muy por el contrario, de mostrar que la confrontación entre estos dos regímenes culturales, a través de los cuales se despliega la imaginación colectiva de los hombres, se encuentra arbitrariamente bloqueada en un enfrentamiento histórico... absolutamente estéril y caducado (op. cit. pág. 70). También resultará eficaz recordar que las «reglas» de las negociaciones desiguales constituyeron un tópico sociocultural en los siglos XVI y XVII y que, desde la literatura «moral» a la costumbrista el eco de tales prácticas y «saberes» inunda casi cada alusión, referencia o aviso. Pueden comprobarse desde Cervantes y el Padre Pedro de León hasta Liñán y Verdugo y Salas Barbadillo, pasando por el gran Quevedo. En fín, para que sirva de ejemplo liso y llano, tomemos unas líneas de A. Vauchez quien refiriéndose a los patronazgos a partir del siglo XIII sugiere. «Pero no nos dejemos engañar: no se trataba de devoción popular sino de una religiosidad política, ligada al patriciado ciudadano...»; o estas otras: «...el culto de los santos se habían integrado tanto en la vida social que había llegado a ser un elemento esencial de ella y corría el riesgo de banalizarse. ¿Pero no es precisamente esa inextricable superposición de lo sagrado y lo profano, de lo político y lo religioso, en el marco de la religión cívica y de las cofradías lo que le ha permitido mantenerse y expandirse durante largos siglos en Italia y en Francia así como en la Península Ibérica?». Vauchez, A.: «El Santo». En *El Hombre medieval,* Le Goff, L. y otros (1987), Madrid, 1990, págs. 353 y 354 respectivamente.

(14) Naturalmente esta complicidad de la percepción entre dominantes y dominados no es suficiente para eliminar las tramas generales de la dominación y, con toda probabilidad, como se pone de relieve en las líneas siguientes puede desembocar en reforzarlas; vid. Lombardi Saatriani, L.: *El hombre como derrota de Dios* en Álvarez Santaló, L.C., Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S.: *La Religiosidad popular,* op. cit. págs. 55-69, especialmente págs. 57-60. Ya Le Goff, en su clásico sobre la aparición de la idea del Purgatorio en la cultura occidental *(La naissance du Purgatoire,* Paris, 1981) había dedicado un breve epígrafe al purgatorio y la política (págs. 428-430) y había insistido, con toda intención, en su relación con los tramos de la justicia terrestre y las frustraciones de su experiencia (págs. 284 y siguientes): Cette procedure sinspire, evidemment, des notions et des practiques de la justice terrestre. Or, le XIIe siecle est un siecle de la

justice en un double sens: la justice -comme ideal- est lune des grandes valeurs du siecle tandis que la practique judiciaire se transforme considerablement... Face aux seigneurs féodaux qui accaparent la justice en tant que droit, instrument de domination sur les membres de la seigneurie et en tant que source de profits financiers, les rois et les princes territoriaux revendiquent lideal et la realité de la justice... (págs. 285-286). Establece así, desde fecha tan temprana, diversos intereses entre los dominantes, algunos de los cuales pueden «favorecer», de rebote, a los dominados. Esta relaciones nunca son tan netas como afirma Satriani y su percepción social mucho menos; la dominación tiene siempre una faceta de «protección» que podría percibirse como ventajosa en determinadas coyunturas y tramas sociales. Por otra parte, se olvida, con frecuencia, que la simbiosis medieval, muy generalizada, entre santidad y alto linaje acostumbró a las élites sociales a promocionar padrinazgos respecto a los santos como sus «familiares», primero, y como a su «pares», después, en tanto que élites del mérito y el poder sobrenatural.

(15) Christian, W.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)* (1981), Madrid,1990, dice expresamente al respecto: Por tanto las relaciones con los Santos constituían una serie de obligaciones, muchas de ellas explícitas o contractuales, no muy distintas a sus obligaciones con los señores seculares (op. cit. pág. 28), y Delumeau, J. *(Rassurer et protéger,* op. cit.) nos recuerda: Ce n'est sans doute pas un hasard si le renforcement du culte des saint a coincidé avec celui des structures de sociabilité dans l'Occident des XIVe-XVIIe siécles. Ne sexpliquent-ils pas lun et lautre -lun poussant lautre- par un besoin accru de protection? Dou la nécessité de mettre en relief ce qui a eté plus quune coincidence chronologique (pág. 248). A. Vauchez, por su parte, se muestra, también, sumamente preciso: El culto de los mártires se «democratiza» a través del santo patrono que basa sus propias características en las nociones mismas de la relación de clientela: lealtad del protegido, «amistad» y deber de protección por parte del patrón *(El Santo,* op. cit. pág. 328) y recurriendo de nuevo a William Christian, esta vez en su *Religiosidad local* (op. cit.), encontramos explicaciones como la siguiente: Los pueblos de Castilla la Nueva estaban sujetos a muchas jerarquías no sólo a la Corte celestial. Esa aplicación del término abogado a sus santos valedores era muy acorde con las circunstancias en que se desarrollaba su vida terrena. Las comunidades tenían constantemente pleitos... Muchos de estos pleitos los llevaban procuradores pagados por todos los vecinos, en los lejanos tribunales de Granada y Valladolid... de la misma manera que pagaban esos abogados... estas poblaciones hipotecaban sus recursos... para pagar a los santos que habían de ser sus abogados ante Dios (pág. 76) y, por último, unas líneas después: Con sus invocaciones a tan gran variedad de santos e intercesores, con su amplio repertorio de plegarias, procesiones y promesas, tal vez el pueblo castellano no hizo otra cosa que aplicar a la esfera celestial las lecciones aprendidas en los tribunales seculares (Ibídem, pág. 76).

(16) Una introducción general, clara y eficaz sobre las tramas de la «identidad» colectiva, Moreno Navarro, I.: *Identidades y rituales*. En Prat, J., Martínez, V. y otros: *Antropología de los pueblos de España,* Madrid, 1991, págs. 601-630; en cierto sentido, el tema de los «juegos» de permisividad de las élites sociales respecto al intercambio de roles aparece como técnica útil, por ejemplo en Norbet Elias: *La sociedad Cortesana* (1969), México, 1982, en donde pueden leerse cosas como la siguiente: que dicha técnica útil es el fruto de la planificación calculadora de la propia estrategia respecto de las posibles ganancias o pérdidas de oportunidades de status y de prestigio (op. cit. pág. 126); desde un punto de vista más preciso respecto a nuestro tema Mazzacane, L.: *Struttura di Festa; forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali,* Milán, 1985, passim, vid. por ejemplo págs. 80-90 o, de nuevo el profesor Moreno Navarro, I.: *Niveles de significación de los Iconos religiosos,* en Córdoba, P. y Etienvre, J.P. (eds.): *La Fête, la ceremonie, le rite,* Granada, 1990, págs. 91-103, donde dice expresamente: En cualquier sociedad y momento histórico, los rituales festivos colectivos han tenido como una de sus funciones fundamentales la de ser un medio para la reproducción de identidades para el establecimiento y reproducción de un NOSOTROS en contraste con uno o varios ELLOS (Ibídem, pág. 91) o también: ...los iconos en torno a los cuales el ritual festivo se celebra, sin perder ese carácter adquieren dos dimensiones fundamentales más, que no dimanan directamente de su significación religiosa. Una de estas dimensiones se produce mediante un proceso de abstracción y profundización simbólica; la otra, por un proceso de concreción y antropomorfismo. Por el primero se pasa del nivel del signo (los iconos...) al nivel del símbolo de identificación de colectivos sociales: de barrios, pueblos, comarcas, grupos étnicos o sociales (Ibid. pág. 93), o ya por último: La situación más frecuente es aquella en la que la asociación... que tiene a su cargo el cuidado... y la organización de los rituales litúrgicos y festivos... se halla presidida, en sus cargos directivos, por personas de estrato social alto, las cuales refrendan su estatus con ocasión de estos actos... Pero no siempre es este el caso. En ocasiones, los rituales de reproducción de identidad comunitaria son, a la vez, rituales de afirmación de sectores subalternos dominados y ocasión, incluso, de invertir simbólicamente el orden social mediante la apropiación del símbolo (Ibid. págs. 99-100). Por su parte, Gómez García, P. en su trabajo *Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas* (en V.V.A.A.: *La Fête, la ceremonie...,* op. cit.) confirma: Las relaciones entre fiesta y realidad social, a través de las que aquélla cumple su función, son frecuentemente relaciones de homología: las estructuras sociales tienden a marcar la pauta de las estructuras de la fiesta... de manera que se traslucen unas en otras. Aún admitiendo que esto sea lo más común no hay que darlo siempre por supuesto, porque las fiestas pueden distorsionar, en su despliegue, las estructuras cotidianas hasta invertirlas simbólicamente... (Pág. 58). Conviene recordar, por si acaso, que la fiesta religiosa es, con toda frecuencia, la escritura pública de los tratos de protección y seguro.

(17) Vid., por ejemplo, para el caso español, Willian, A. Christian, JR.: *Religiosidad local en la España de Felipe II,* Madrid, 1991 y, del mismo autor, *Apariciones en Castilla...,* op. cit.; también, de forma sinóptica, y para una zona concreta, Gelabertó Vilagrán, M.: *Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen,* en *Historia social* (Rev.), nº 13, Valencia, 1992, págs. 129-145. Casos concretos y específicos en los trabajos de J. Prati i Caros, L. Ellen Sraub, J.M. Díez Taboada, M.s. Lázaro Damas, J.C. de Torres P.M. y A. Fernández Ortega y G. Arregui Azpeitia, todos ellos en *La Religiosidad popular...,* op. cit. vol. III, págs. 211-353.

(18) Todo el trasfondo de la accesibilidad de las cúpulas santorales constituye, en telón de fondo, uno de los temas clave de la religiosidad y la piedad como interpretación del mundo sagrado puesto que trae a colación, justamente, las técnicas de contacto con las tramas sobrenaturales y con sus expertos; desde esta óptica la bibliografía puede resultar abrumadora cubriendo una sección especializada que, para nuestra cultura occidental, se remonta a los primeros siglos (sobre todo el II y el III d.C.) con el debate del santo como heredero de los daimones paganos u otra divinidades intermedias. Una excelente síntesis, con todo, puede encontrarse en Brown, P.: *Le culte des saints* (1981), Paris, 1984; a su vez, un «esquisse» bastante significativo en Delumeau, J. *Rassurer...,* op. cit., cap. V, págs. 179-219.

(19) El problema de fondo, al respecto, tiene que ver sin duda con afirmaciones como la siguiente de W. Christian: En estos tratos con los santos, la fe no era un factor que contara per se. Con su peregrinar de santo en santo, en tiempo de necesidad, cuando al fin obtenían el objetivo perseguido, aquellas gentes no veían en ello una confirmación de sus creencias básicas sino más bien una prueba de la intercesión de determinado valedor *(La Religiosidad local...,* op. cit. pág. 88), pero, probablemente, en no menor medida, con transparencias confusas sobre el juego entre honor y gracia, tal como sugiere M.P. di Bella en las siguientes líneas: La descripción de los conceptos que nos interesan (honor y gracia) ha hecho hincapié en la simetría entre la relación que los individuos establecen con su entorno para desarrollar su honor y la que mantienen con lo santos para conseguir la gracia (en *El nombre, la sangre y los milagros,* op. cit. pág. 216). Respecto a las relaciones de «castigo» a los santos «que no cumplen», es decir, cuya intercesión no ha sido eficaz, la misma autora explica: La ruptura de relaciones también sucede cuando el santo no realiza el milagro que se le ha solicitado, la reacción individual consiste en rebelarse contra el santo amenazándole, insultándole y golpeándole; imponiéndole un castigo peor como es colgar la imagen cabeza abajo o cambiarle de su sitio privilegiado a otro inferior o guardarle bajo llave, en un cajón, hasta que el ruego sea concedido. Si el santo no cumple, repetidamente, con su parte del pacto se toma la última medida: sustituirle (Ibid. pág. 215). Vid. más explícitamente aún Salomone Marino, S.: *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia* (1879), Bolonia, 1970.

Las prácticas sicilianas, con matices de frecuencia, peculiaridad e intensidad, son extrapolables a todo el ámbito mediterráneo por lo menos.

(20) Además de las obras de W. Christian, repetidamente citadas, y del trabajo de M.P. Di Bella, también anotado, vid. J. Delumeau *(Rassurer...,* op. cit. cap. VI, construído en parte con los datos de W. Christian) que dice terminantemente: Il faut mettre en relief la logique interne qui liait entre eux les éléments de ces exempla, tous batís sur le même modele. Les saints... ils jouent en faveur de ceux qui les invoquent et qui respectent les contracts passés avec eux cest-a-dire les voeux qui sont des échanges de dons *(Rassurer...,* pág. 225). J. Pitt-Rivers, por su parte, realiza un análisis mucho más sofisticado en el epílogo de la obra que coordina *(Honor y gracia,* op. cit.); observemos la sutilidad de estas relaciones tal como él las presenta: Hay pues dos modos de conductas paralelos que corresponden a la antigua oposición entre el corazón y la cabeza: lo que se siente y lo que se sabe, la visión subjetiva y la visión objetiva del mundo, lo misteriorso y lo racional, lo sagrado y lo profano. Están gobernados, respectivamente, por el principio de la gracia y por el principio de la ley (pág. 288). Desde luego, no comparto semejante reduccionismo que, probablemente, ni siquiera terminológicamente parece adecuado pero resulta útil, a pesar de todo, para comprender el carácter «especial» de los tratos que nos ocupan y la no esperable «regularidad predecible» (la ley, en sus propias palabras) de sus resultados y planteamientos; en cualquier caso, mejora mucho, después, en el desarrollo de su reflexión sobre el don como demuestran las líneas siguientes: Si un regalo no es devuelto, el donante no puede quejarse ya que ha puesto su honor en manos del destinatario. Si lo hiciera se deshonraría aún más puesto que implicaría, por tanto, que hizo su regalo sólo para obtener un dominio sobre el destinatario para explotarlo y obligarle a corresponder; en ese caso, merecería ser desairado (pág. 305) o también este otro ejemplo: Las únicas sanciones que garantizan la necesidad de devolver un don son mágicas, y sociales sólo en tanto que la negativa a devolver la gracia conlleva automáticamente la gracia negativa y la ruptura de la sociación... el desaire que representa la negativa a devolver la gracia provoca un resentimiento (malevolencia) que sobrepasa con mucho, en su virulencia, a aquéllos que inspira la simple evasión de las obligaciones contractuales (pág. 308). Si aplicamos estos ángulos de análisis a nuestro tema presenciaremos un notable cambio de espectro hacia su complejización. Que tales extremos fueron correctamente percibidos y «explicados» por la literatura correspondiente de su época puede comprobarse, en sus distintas perspectivas, en las descripciones, de cada caso específico. Como ejemplo, y por razones obvias, podemos advertirlo con toda claridad en la descripción en que el tratadista Salcedo «justifica» la aparición «moderna» de Ntra. Sra. de la Cabeza, dice así: ...quando la misericordia de Dios quiso pagar de contado las oraciones que se hacían a su Santísima Madre en su nuevo templo y el obsequio que le hicieron en esconder su Imagen de la furia de los Africanos, manifestándola a

los Ciudadanos de Andújar ocho años después que se cobró de los moros... (Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena (1677),* reed. Baena, 1994, pág. 207; he subrayado los términos que aluden al esquema: don-oferente (interpretado como «obsequio») y respuesta del receptor de la oferta (interpretada como «pago al contado»). Con las variaciones pertinentes (oferta antes o después de la petición concedida, toma de decisión divina previa o posterior a la oferta... etc.), los ejemplos pueden repetirse casi en cada caso.

(21) Ya hemos aludido, suficientemente, en la nota anterior, a las «reglas» del don y sus equidistancias en las tramas del concepto de honor. Por lo que respecta a la propaganda eclesiástica sobre tales niveles de competencia pueden encontrarse ejemplos paradigmáticos en Bertelli, S.: *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco* (1973), Barcelona, 1984, muy especialmente en el cap. 5° que tiene por título *Santos contra Santos* (págs. 89-111); también alude, aunque con suma brevedad y su mesura característica, Caro Baroja, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa; religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII,* Madrid, 1978, en el cap. 3° *(Santos y hombres)* y en especial en las págs. 100 y 101.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CULTO Y DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE LA CABEZA DE SIERRA MORENA

Enrique GÓMEZ MARTÍNEZ
Instituto de Estudios Giennenses

La leyenda

Tradicionalmente los historiadores de Andújar, conocidos desde mediados del siglo XVII, han aceptado como fecha de la aparición o hallazgo de una imagen de la Virgen de la Cabeza, por un pastor de Colomera (Granada), la del año 1227 (1), dos años después de haber sido reconquistada la ciudad por el rey Fernando III (2). Sin embargo, en un libro publicado en 1659 por Salcedo Olid (3) apunta la de 1233, la cual fue desechada por el mismo autor cuando en 1677 edita su conocido *Panegírico Historial de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena.*

La diferencia entre ambas fechas viene dada al considerar que la reconquista fue en 1219, por lo que si le sumamos 8 años, número cabalístico (4), nos da el año aceptado como bueno. Si hacemos lo mismo con la de 1225, probada científicamente, llegamos a la otra fecha que no prosperó. Lo que sí está claro es que aún nos movemos en un terreno carente de documentación fiable para asegurar el momento de la aparición.

Debemos de tener en cuenta que la leyenda, de posible origen medieval, sobre el hallazgo de esta Virgen, no se conoce hasta el siglo XVII, lógicamente adaptada al gusto del barroco.

Hoy día se ha relacionado que la devoción y culto a Ntra. Sra. de la Cabeza, de ahí el hombre de ella, con la existencia en aquel lugar –actual ubicación del Santuario– de un dolmen en el que se daba culto a una Diosa Madre (5) de la fecundidad por parte de otras culturas antiguas, como la íbera, para más tarde sacerdotes cristianos transformarla en María Madre de Dios.

Al dolmen se le llamaba en Jaén campana, en cuyo interior se encontraba una piedra conocida como badajo, al que se le nombraba por «cabeza». Luego todas las Vírgenes dolménicas que sustituyeron a la Diosa Madre, que estaban sobre la «cabeza», eran Vírgenes de la Cabeza (6).

Pueden que al lector los últimos planteamientos le resulten sorprendentes, sin embargo tienen muchos puntos en común con la leyenda conocida del siglo XVII. Incluso la supervivencia actual de los «pitos» (7), recuerdos de la romería, unidos a la

figura de animales hechas en barro cocido y profusamente decorados, son la evolución de los exvotos íberos que eran ofrendados a la Diosa Madre.

No debemos olvidar que próxima al Santuario existe una vía romana y diferentes restos de enterramientos íberos.

Las cofradías

La atracción que la Virgen de la Cabeza provoca en muchos fieles y devotos dará lugar a que se agrupen en cofradías, las cuales irán en incremento a lo largo de los siglos.

Una concordia dada en el año 1555 señalaba el puesto que le correspondía a cada cofradía por antigüedad o privilegio. Así el orden en el siglo XVII era: Andújar, Arjona, Colomera, Lucena, Aguilar, Antequera, Almodóvar del Campo, Almagro, Córdoba, La Rambla, Osuna, Ciudad Real, Iznájar, Baena, Úbeda, Rute, Benamejí, Cabra, Bujalance, Baeza, Teba, Martos, Alcalá la Real, Montoro, Torredonjimeno, Écija, Torres, Alhama, Loja, Archidona, Monturque, Alcaudete, Mancha Real, Pedrera, Bailén, Estepa, Guadix, Montefrío, Castro del Río, Priego, Baños, Mengíbar, Vilches, Linares, Torrenueva, Valdepeñas, Puente don Jimeno, Cañete, Villacarrillo, Lopera, El Carpio, Cazalilla, Santiago, Huelma, Almadén, Villafranca, Íllora, Montilla, Montemayor, Espejo, Torre del Campo, La Hinojosa, Vélez Málaga, Montalbán, Cambil, Alhabar, Luque, Montefrío, Arjonilla (8).

En total 69 cofradías a finales de dicha centuria.

La cofradía de Andújar, la primera en crearse según la tradición, vio confirmados sus estatutos en 1505 por el obispo Alonso Suárez de la Fuente del Sauce, haciendo lo mismo en 1537, Diego de Tavira y Diego de los Cobos, año 1565, ambos también prelados de la diócesis de Jaén (9).

Los estatutos

En las ordenanzas o estatutos de la cofradía se recogen las normas bajo las que desarrollan su actividad.

La elección de los cargos rectores: Prioste o Hermano Mayor, Alcaldes, Tesorero, Mayordomo, Seises, etc., se hacía de distintas formas: por votos o sorteo. Este último caso era el de la cofradía de El Carpio. Se reunían los cofrades y echaban en un sombrero las cédulas con el nombre de quienes deseaban ocuparlos y llamaban a un niño de la calle para que sacara una de éstas (10).

Con este sistema electivo podía cualquier miembro de ellas ocupar una función.

Para pertenecer a una de éstas, tal es el caso de Úbeda, Arjonilla y Andújar, se requería ser «cristiano viejo». Aunque tal vez sólo era letra impresa, si tenemos en cuenta que otras no hacen alusión alguna al tema.

El capítulo 7 de los estatutos de Andújar, mandaba, a quienes pretendían pasar a formar parte de ella, el someterse al informe de unos cofrades, designados al efecto, sobre la no existencia de familar judío, árabe, berberisco, hereje o penitenciado por la Inquisición (11).

Cuando una persona, hombre o mujer, era aceptada por cofrade, debía aportar una vela y arandela; ésta para proteger la mano de posibles quemaduras por cera, empleándose cuando asistían en corporacion a la romería y a otras fiestas (12).

En la hermandad de Aguilar era obligatorio, para ser admitido en ella, el visto bueno de su Cabildo general, para evitar el ingreso de alguien no aceptado por todos.

El traje de estatutos, para concurrir a la procesión en el Santuario, era el compuesto de alba y roquete, ambos de color blanco.

La acción caritativa o asistencial de las cofradías era importante, al igual que las sanciones impuestas a quienes no abonaban las cuotas, provocaban escándalo público, infringían el capítulo de «limpieza de sangre», etc.

Todas ellas llevaban sus banderas, de vistosos colores y tiendas de lona blanca encerada, para alojarse si no tenían casa en los alrededores del Santuario.

Estandartes y cetros, portados por el Prioste y Alcaldes, arcas para las limosnas, andas para la procesión de la Virgen en sus localidades el 8 de septiembre –festividad de Ntra. Sra. de la Cabeza– y en otras ocasiones. Libros de cabildos, cuentas y cofrades, etc., eran algunas de sus pertenencias (13).

Supresión de la romería

Las cofradías dejaban de venir cuando había alguna epidemia o posibilidad de ello, con el fin de evitar el contagio ante la multitud de gente que en cada romería se congregaba. En 1681 el Ayuntamiento recibió una Real Provisión para que en ese año se suprimiera la fiesta en Sierra Morena, procediendo a escribirles para que no asistieran (14).

Pleitos

Un pleito mantenido entre las cofradías de Arjona y Andújar, fue provocado cuando la primera pretendía tener la propiedad de la Virgen, basándose en que el pastor había sido vecino de aquella villa. Los tribunales dictaminaron a favor de la andujareña. Igualmente hicieron cuando los Teatinos y Carmelitas quisieron instalarse en el Santuario (15).

Accesos al Santuario

Quienes a la Casa de Ntra. Sra. en Sierra Morena llegaban por cualquier motivo,

procedentes de Andalucía, lo hacían por un camino de herradura que partía de Andújar y atravesaba el río Jándula en el Lugar Nuevo, donde existía un puente de madera que resultaba inseguro porque las aguas solían destruirlo, hasta que en 1651 se construye uno de piedra (16), lo cual sirvió para fomentar el culto y devoción a esta Virgen y para que su Santuario recibiera más personas, que con sus limosnas favorecieran el mantenimiento del mismo.

A lo largo de dicho itinerario se encontraban las ermitas de San Amancio, San Ginés –donde había una fuente, lo mismo que en la bajada al Jándula, conocida por El Madroño (17)–, Santa Quinteria, Santo Domingo de Cádiz y en las inmediaciones del Santuario, la de Ntra. Sra. del Rosario. Un cuadro de la Virgen, colocado por un sastre en 1613, junto al convento de Jesús María, Monjas Mínimas, servía de partida de romeros y demás devotos que se encaminaban a visitarla desde Andújar. Era el inicio del llamado camino del humilladero.

El resto de los que llegaban allí, procedentes de La Mancha, venían por el camino de Almodóvar del Campo a Andújar, a través de Mestanza y Solana del Pino, según recoge Pascual Madoz en su Diccionario (18). Ruta seguida por los ganados trashumantes que pasaban el invierno en las dehesas de Sierra Morena (19), cuyos pastores llevaron el culto de esta Virgen a sus lugares de origen. De ahí que lo encontremos en Ávila, Terzaga (Guadalajara) o en Velero de la Sierra de Francia (Salamanca) (20).

Supresión de las cofradías

Durante el reinado de Carlos III, ante los memoriales que le son enviados sobre la romería de la Virgen de la Cabeza, en los que se ponen de manifiesto la pérdida de su carácter religioso, que como exclusivo no existió nunca, y un aumento de lo lúdico cercano al paganismo (21), en el año 1773, se suprimen las cofradías (22) y se prohíbe la fiesta de abril, procediendo la autoridad civil a retirar los estatutos u ordenanzas de las cofradías. Han de pasar 9 años para reorganizar de nuevo y comenzar su actividad, tras previa autorización.

Debemos destacar que, durante dichos años, la romería se siguió celebrando, siendo tolerada por el Ayuntamiento que se limitaba a no enviar representantes para imponer el orden entre los romeros. Lo que sí supuso este período fue una pérdida de importancia y esplendor para todo lo relacionado con Ntra. Sra. de la Cabeza, en referencia con siglos anteriores. En la siguiente centuria el declive será en la misma línea, debido a los efectos de la Guerra de la Independencia contra los franceses. Aunque no se vio afectado el Santuario por las desamortizaciones de 1841, gracias a la intervención oportuna de varias cofradías y el Ayuntamiento de Andújar (23).

Conviene aclarar que el proceso de organizar nuevamente la cofradía más antigua se inicia en 1782, estando integrada la Junta de Gobierno por los marqueses de Bilanos, Santa Rita y Cerro de la Cabeza, entre otros. Contaba con 72 cofrades, los

cuales procedieron a admitir a otros, llegando a tener en 1807 un total de 264 personas (24). Cifra muy pequeña indudablemente.

Visitas reales y títulos

En septiembre de 1862 se trajo la Virgen a la ciudad, siendo depositada en la iglesia de Santa María, para que la reina Isabel II la visitara con motivo de su viaje por Andalucía. De nuevo en 1916 ocurrió lo msmo para que el rey Alfonso XIII se postrara ante la sagrada imagen. Sin embargo, al pueblo no le gustó esto; al pensar que era el monarca quien debía ir a su Santuario serrano, lo cual hizo en el año 1926.

En 1909 el Papa Pío X declaró Patrona de Andújar a Ntra. Sra. de la Cabeza, siendo coronada canónicamente. Para lo cual se celebraron unas solemnes fiestas, a las que fue invitado S.M. el Rey, como Hermano Mayor perpetuo de la cofradía local, siendo designado, para que le representara en las mismas, al Marqués del Puente de la Virgen, natural de esta localidad.

Con motivo del «VII Centenario de la Aparición» o hallazgo de una imagen de la Virgen, tuvieron lugar a lo largo de un año toda clase de fiestas y celebraciones para conmemorar tan importante efemérides. Debemos destacar el rosario monumental instalado en las calzadas del Santuario y un monumento en la ciudad.

Tras la destrucción del Santuario durante la Guerra Civil de 1936 a 1939 y la desaparición de Ntra. Sra., se edificaría uno nuevo por la Dirección General de Regiones Devastadas y el escultor Navas Parejo realizó una nueva imagen. Ésta recibiría en 1950 el título de Capitán General del Ejército Español, en 1959 el Papa Juan XXIII la nombró Patrona de la Diócesis de Jaén y el año 1960 fue recoronada por el obispo de Jaén, actuando de madrina Carmen Polo, esposa del entoces Jefe del Estado, Francisco Franco, siendo alcalde de Andújar Argimiro Rodríguez Álvarez (25).

Privilegios

El 10 de diciembre de 1518 el Papa León X dio una Bula confirmando a la cofradía de Andújar la posesión del Santuario. Un nuevo pontífice, Julio III, otorgó otra en 1552 por la cual se derogaba cualquier derecho que pretendieran tener sobre el patronato los señores obispos de Jaén (26).

La prohibición de pedir limosnas para el Santuario en el entorno del mismo, sin permiso de la cofradía local, era otro de los muchos privilegios que se le otorgaron a ésta. Con dicha medida se evitaban fraudes y abusos por parte de quienes utilizaban el nombre de la Virgen para obtener dinero.

La romería

Durante siglos la fiesta romera tenía lugar exclusivamente en torno al Santuario.

Las cofradías, procedentes de Andalucía, llegaban a Andújar el viernes del último fin de semana de abril, para partir de inmediato el sábado por la mañana hacia la casa de Ntra. Sra. de la Cabeza.

En la ciudad eran recibidas a su entrada por el puente sobre el Guadalquivir, asitiendo los vecinos en masa con sus mejores galas. A la mañana siguiente los romeros salían por la Pontanilla a pie o en caballerías.

Toda clase de instrumentos musicales, estandartes y banderas les acompañaban. Los caballeros diputados o hermanos mayores, llevaban anchas bandas de color rojo sobre el pecho, que les identificaban ante el pueblo espectador. Igualmente, los miembros del Cabildo Municipal, con bandas verdes, acompañaban al Corregidor, con el fin de imponer orden en la romería. En el Santuario se arrendaba una casa para dedicarla a cárcel durantes estos días.

La muchedumbre era numerosa, caminaba junta sin distinción de estatus social, los penitentes, innumerables, con el rostro descubierto, túnicas nazarenas y cruces sobre los hombros, siempre en total silencio.

En la tarde-noche del sábado las gentes iban llegando, ocupando sus casas o tiendas de campaña, que colocaban por todas partes, en cuyas puertas situaban las banderas y estandartes.

Al mediodía las campanas del Santurio tocaban a vísperas. Las cofradías, en orden, con sus insignias y música, subían para presentarse ante Ntra. Sra. de la Cabeza. Los cofrades con sus vestidos blancos. Acabado el acto litúrgico regresaban a los alojamientos. Cerca de la iglesia jugaban con las banderas durante un buen espacio de tiempo.

Los romeros, que se cifraban a principios del siglo XVIII en más de veinticuatro mil (27), en la noche, visitiaban a la Virgen y se divertían en aquel paraje, iluminado por múltiples lumbres. Además contaban con un lugar destinado a espectáculos al que llamaban bordegoncillo.

Prueba del volumen elevado de personas que aquí concurrían la tenemos en que la Casa Cuna (28) de Andújar, dedicada a atender niños y niñas abandonados en los pueblos comarcales, principalmente, acogían a los nueve meses de la romería el mayor número de éstos, en relación a otras actividades lúdicas y agrícolas anuales.

El domingo, antes del amanecer, comenzaban las misas de las cofradías en el altar mayor de Santuario. Tras la última, a la que asistía la de Andújar, se desocupaba el templo y se retiraban los velos del altar, abriéndose el tabernáculo se bajaba la imagen de la Virgen y se colocaba en las andas. Entonces subían dos sacerdotes revestidos con casullas, los cuales procuraban acomodar a los ciegos, cojos y lisiados que irían de rodillas. Dichos religiosos portaban unos largos bastones, llamados bordones, con los que daban en la cabeza a quienes trataban de acercarse en tropel a tocarla. De esta manera la cofradía andujareña la sacaba hasta la puerta. Aquí, la multitud daba

gritos de alegría, teniendo que intervenir los diputados y prioste, así como toda la autoridad del Corregidor, para contenerla.

A partir de este momento cada una de las cofradías se iba pasando las andas por tramos (29), previamente señalados, para ser de nuevo la de Andújar quien volviera a su lugar la sagrada imagen.

Era costumbre que el Ayuntamiento contratara a alguna persona para que recitara poesías a Ntra. Sra. durante el recorrido procesional (30).

Terminada la fiesta, las calzadas de aquel cerro y la plaza se quedaban vacías. La gente partía hacia sus lugares de origen. Los que pasaban por Andújar eran recibidos con insultos y gestos hechos con las manos, referidos a la infidelidad conyugal y sus consecuencias. Para evitarlos, un sacerdote formó un grupo de niños que recorrían las calles cantando (31).

Los romeros llevaban de recuerdo medallas, medidas y estadales, «pitos», etc., comprado todo en la feria allí instalada.

La feria

Toda romería suele tener una repercusión económica. En ésta venía dada por la feria, que en torno al Santuario, se celebraba por espacio de tres días. A ella asistían toda clase de tratantes, buhoneros y lenceros, en definitiva cuanto podía interesar a los allí congregados.

La autoridad municipal solicitó en 1614 al rey una provisión para que ésta fuera libre de impuestos (32), lo cual contribuiría a un aumento de compradores y vendedores, beneficiando al propio culto y devoción a esta Virgen serrana.

En 1631 el Ayuntamiento acordó que los ganados forasteros no pagaran alcabalas, ni duante los días romeros, ni en la otra feria que por espacio de siete días tenía lugar en la propia ciudad.

Sin embargo, en 1674 se pone de manifiesto que nunca la feria había sido franca, amenazando la Real Hacienda con cobrar a las arcas locales todo el dinero que hubieran defraudado en años anteriores (33).

La romería de Granada

Al margen de las cofradías que asisten anualmente a la romería, existen lugares donde la celebran a similitud con la de Sierra Morena, contando con sus propias peculiaridades; tanto en la leyenda que dio origen a ella, como de sus fiestas.

En la provincia de Granada, el último domingo de abril se celebra la romería del Valle del Zalabí, en honor de la Virgen de la Cabeza. A ella asisten peregrinos de los pueblos del valle y de la comarca limítrofe del Marquesado del Zenete, aunque de esta última sólo aquellos pueblos que no han perdido el derecho de acompañamiento.

El valle del Zalabí es una pequeña franja de vega a orillas del río Verde o Guadix. En el margen izquierdo del río Verde, se asentaban los dos pueblos más antiguos: Zalabí y Cigüeñí; en el derecho, Exfiliana y Alcudia de Guadix, pueblos de creación posterior.

El origen de la romería parece surgir con la llegada de los nuevos colonos en el Marquesado y en el valle del Zalabía. Tras el levantamiento morisco y posterior derrota (1571) el Marquesado perdió gran cantidad de habitantes. Más tarde, a finales del siglo XVI, fue repoblado por colonos procedentes de distintas zonas de España, especialmente del Reino de Jaén.

Hay dos versiones sobre cómo la Virgen de la Cabeza es encontrada: una proveniente de Jerez del Marquesado y la otra de Exfiliana, ambas tienen en común el ser pastores a los que se les aparece o encuentran la imagen de la Virgen.

Coinciden ambas con la leyenda existente en Andújar sobre tal hecho, puesta de manifiesto como antes indicamos por Salcedo Olid. Es más, la de Exfiliana tien algunos puntos en común con la de Sierra Morena, salvo ciertas variantes. «Así, un pastor de Jerez, cuidando ovejas en el Valle del Zalabí, se encontró una especie de muñeca que guardó y pensó llevar a su hija como regalo, pero al ir a entregársela, ante su sorpresa, vio que no estaba. Al día siguiente, volvió al mismo lugar para comprobar si estaba allí, volviéndosela a encontrar; ahora sí que no te vas a escapar, se dijo. La envolvió y ató con la servilleta, pero al ir a dársela a la niña, había desaparecido de nuevo. El tercer día y en el mismo lugar que los anteriores, encontró la imagen, que de nuevo guardó, pero con los mismos resultados obtenidos anteriormente. Extrañado, el buen señor pasó por el mismo lugar y encontró la imagen, a la que preguntó de quién era y qué quería. La imagen respondió que era la Virgen de la Cabeza y que deseaba le construyeran una ermita en el lugar de la aparición, para culto y en su honor. La ermita se edificó pero un poco más allá del lugar de la aparición, derrumbándose por dos veces, por fin se realizó en el sitio de la aparición y así existe hasta nuestros días» (34).

La Virgen en Hispanoamérica

La aportación más importante que Andújar hizo a América, como colectividad y en representación de su cultura, fue la expansión del culto y devoción a Ntra. Sra. de la Cabeza en aquellas tierras (35).

En Perú la encontramos con el nombre de la Virgen de las Cabezas, en lugar de «cabeza». Ello es debido a que los bajo Pontinos le pusieron éste en plural para darle su propia peculiaridad. Igualmente aparece esta advocación, en denominación normal, en Santiago (Chile), llevada allí por los franciscanos en el siglo XVII, en México y Argentina.

A la vez que se venera a esta Virgen en tierras americanas, se pedirá limosna para la conservación de su Santuario en Sierra Morena. De ahí que el año 1631 hubiese

dineros retenidos en la Casa de Contratación en Sevilla, por lo que el Ayuntamiento, en nombre de la cofradía local, pedirá que se levante el embargo. Incluso esta última solicitó autorización al rey, en 1664, para obtener limosnas allá, lo cual muestra la popularidad que debía haber alcanzado.

Pero quienes siendo devotos de esta Virgen iban a Indias y tenían medios económicos, no la olvidaban, enviando a lo largo de los siglos XVI al XVIII dineros y objetos valiosos para el Santuario. Uno de ellos fue Juan Álvarez Serrano, Oidor decano de la Audiencia de México, que mandó un negrito llamdo Hipólito, tratándose de un pájaro exótico, con el fin de llamar la atención de los visitantes sobre aquel lugar, atraídos por las curiosidades que allí se podían contemplar.

Lámparas y atriles de plata, coronas de oro, candelabros, etc. fueron muchos de los enseres que llegaron del nuevo continente.

La Guerra Civil

El 1 de mayo de 1937 las tropas republicanas, al mando del coronel Cordón, concluían con el asedio al Santuario de la Virgen de la Cabeza, donde se habían refugiado, desde agosto del año anterior, mil doscientas personas procedentes de Jaén, al mando del capitán de la Guardia Civil, Santiago Cortés, afecto a los nacionalistas sublevados bajo la dirección de Francisco Franco (36).

Al margen de las víctimas humanas que este episodio bélico supuso, debemos destacar la destruccion del Santuario, con la consiguiente pérdida de cuantas obras de arte existieran y de su arquitectura, teniendo que ser edificado de nuevo por la Dirección General de Regiones Devastadas. Además de la desaparición de la imagen de la Virgen (37), cuya talla actual es del granadino Navas Parejo.

Notas

(1) Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena.* Julián de Paredes. Madrid, 1677. Existe edición facsímil realizada en Córdoba en 1994. Reproducimos la leyenda en la sección Documentos.

(2) Gómez Martínez, E.: *Aproximación a la historia de Andújar.* Casa Municipal de Cultura. Andújar. La Rambla (Córdoba), 1989.

(3) Torres Martínez, J.C. de: «Fe, cultura y entorno geográfico del Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena». En *La Religiosidad popular* (C. Álvarez, J.M. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. pág. 304.

El año de 1233 lo ha tomado del libro de Salcedo Olid, M.: *Relación de la traída a Andújar de la imagen de la Virgen de la Cabeza con motivo de la peste de Sevilla de 1650.* Impreso en 1657.

(4) Eslava Galán, J.: *El enigma de la mesa de Salomón.* Barcelona, 1988.

(5) *Ibídem.* pág. 118.

(6) *Ibídem.*

(7) Gómez Martínez, E.: «Los "pitos" en la romería de la Virgen de la Cabeza». En *Historia 16,* 222. Madrid, 1994.

(8) Gómez Martínez, E.: «Aspectos históricos y sociales en torno al culto a Ntra. Sra. de la Cabeza en los siglos XVI y XVII». En *Cuadernos de Historia,* Andújar, 1. Torredonjimeno, 1984. pág. 9.

(9) *Ibídem.*

(10) 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 *La religiosidad popular.* Tomo II. *op. cit.* pág. 488.

(11) *Ibídem.* pág. 489.

(12) *Ibídem.* pág. 489.

(13) *Ibídem.* pág. 490.

(14) Torres Laguna, C. de: *Andújar a través de sus actas capitulares.* I.E.G. Jaén, 1980. pág. 191.

(15) Fe y Jiménez, L.: *Historia de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena.* Madrid, 1990. pág. 191.

(16) Domínguez Cubero, J.: «La cofradía y hermandad de San Lorenzo». En *Estudios de Historia de Andújar.* Ayuntamiento de Andújar. Jaén, 1985. pág. 76. Gómez Martínez, E.: «Aspectos históricos y sociales en torno al culto a Ntra. Sra. de la Cabeza...». *op. cit.* pág. 25.

(17) Torres Laguna, C. de: *Andújar a través de sus actas... op. cit.* pág. 150.

(18) Torres Martínez, J.C. de: «Fe, cultura y entorno geográfico...». *op. cit.,* pág. 308.

(19) Gómez Martínez, E.: «Ganado trashumante castellano en tierras del Alto Guadalquivir. El arrendamiento de pastos y su repercusión socioeconómica durante la primera mitad del siglo XVIII». En *Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha.* Ciudad Real, 1987. pág. 340.

(20) Gómez Martínez, E.: «Aspectos históricos y sociales en torno al culto...». *op. cit.* pág. 5.

(21) Piñar González, I. y Rubio Lapaz, J.: «Aspectos sociológicos de la romería de la Virgen de la Cabeza a lo largo de su historia». En *Actas de la III Asamblea de Estudios Marianos.* Andújar, 1986. Córdoba, 1987. pág. 259.

(22) Toribio Fernández, J.C. y Córcoles de la Vega, J.V.: *Andújar y la romería de la Virgen de la Cabeza.* Everest. León, 1982. pág. 86.

(23) Torres Laguna, C. de: *La Morenita y su Santuario.* Madrid, 1960. pág. 200.

(24) Gómez Martínez, E.: «La cofradía de Ntra. Sra. de la Cabeza de Andújar de 1782 a 1807. Estudio estadístico de las solicitudes para ser cofrade». En *Actas de la III Asamblea de Estudios Marianos. op. cit.* pág. 189.

(25) Gómez Martínez, E.: *Aproximación a la historia de Andújar. op. cit.* pág. 118.

(26) Torres Laguna, C. de: *La Morenita y su Santuario. op. cit.* pág. 116. Calzado Gómez, F.: *La Virgen de la Cabeza y Sierra Morena.* PP. Trinitarios. Torredonjimeno, 1994. pág. 46.

(27) López Molina, M.: «La romería de la Virgen de la Cabeza en 1702». En *Mirando al Santuario,* 6. Época II. Córdoba, 1992.

(28) Gómez Martínez, E.: *Los niños expósitos en Andújar.* Universidad de Córdoba y Cajasur. La Rambla, 1987.

(29) Frías Marín, R.: «Una visión de la romería en el siglo XVIII». En *Mirando al Santuario,* 7. Andújar, 1993.

(30) Gómez Martínez, E.: «Aspectos históricos y sociales en torno al culto...». *op. cit.* pág. 27.

(31) Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de Ntra. Sra. de la Cabeza... op. cit.*

(32) Gómez Martínez, E.: «Aspectos históricos y sociales en torno al culto...». *op. cit.* pág. 26.

(33) Gómez Martínez, E.: «La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza...». *op. cit.* pág. 498.

(34) *Ibídem.* págs. 490-491.

(35) Gómez Martínez, E.: «Contribución de Andújar a la evangelización de América». En *Actas Ponencias II Congreso Provincial de Cronistas.* Diputación Provincial. Jaén, 1994. pág. 67.

(36) Toribio García, M.: *Andújar en la guerra civil española (1936-1939).* Alcance Editorial. Segunda edición. Córdoba, 1994. Gómez Martínez, E.: *Aproximación a la historia de Andújar. op. cit.* pág. 92.

(37) Calzado Gómez, F.: *El enigma de la Virgen de la Cabeza.* Torredonjimeno, 1991.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

LA TRADICIONALIDAD EN LA LEYENDA RELIGIOSA

José Carlos de TORRES MARTÍNEZ
Instituto de Filología del CSIC

«A la Virgen bella
rosa y flores
de Jaén y Andújar
los labradores»

(Lope de Vega)

Literatura y Folclore

La leyenda está considerada por alguno de sus estudiosos como la expresión más delicada de la literatura popular. El filólogo V. García de Diego valora de este modo el papel histórico de tales relatos:

Como en las creencias médicas del vulgo hay que ver muchas veces la supervivencia de una medicina tradicional, que fue la medicina técnica de otros tiempos, así en las leyendas actuales, de pura curiosidad y recreación, hay que descubrir todo un mundo de creencias religiosas y filosóficas entrañadas en la vida social de los pueblos antiguos (García de Diego, 1958: 3-4).

En este mismo edificio donde estamos, antaño la alhóndiga de Andújar, hay en la pared exterior a la calle que lleva tal nombre aún, una hornacina dedicada al Cristo de la Providencia con una leyenda fechada en el siglo XIV y que por las *Actas Capitualares* conocemos que el suceso extraordinario, vivido por una persona cuya existencia corrió serio peligro, acaeció más modernamente (Torres Laguna, 1966 y 1981).

El estudio comparativo de las literaturas occidentales fue proporcionando el mejor conocimiento de los temas y las formas literarias. Si nos fijamos en el Romanticismo, se ha podido investigar la historia comparada de las formas francesas, inglesas, escandinavas, eslavas, etc., así como ir descubriendo las fuentes de tal período cultural. A la par se fue logrando la mayor amplitud y profundidad en el estudio del horizonte literario. Cobraron protagonismo en su ámbito las canciones de gesta, los viejos poemas como el *Cantar del Mío Cid,* los Nibelungos, etc. Walter Scott logró interesar a los «buenos burgueses» de Gran Bretaña en el conocimiento de la sensibilidad, costumbres y producción literaria propia de las clases más populares. En Ale-

mania hay que recordar el esfuerzo compilador de los hermanos Grimm. De España hay que mencionar imprescindiblemente a Juan Nicolás Böhl de Faber (1770-1863) y a Agustín Durán (1793-1862). Con el paso de los años las recolecciones que se fueron formando en Europa de los cuentos, leyendas, canciones y costumbres populares dio lugar a una nueva disciplina: el *folclore* o *folklore* (1). En nuestro país destaca la figura de Antonio Machado y Álvarez (1848-1892).

Arnold van Gennep, el mejor tratadista del tema, recuerda que «asimismo al investigar las fuentes reales de los poemas románticos de personajes y sentimientos presentados como orientales, se encontraron en presencia de compilaciones, sin nombre de autor en la mayor parte, sin fecha designada, difícilmente precisable, y circulando por todo el Cercano Oriente en árabe, persa o turco» (van Gennep, 1943: 19). En esta cita queda manifiesta la estrecha relación que existe entre la Historia de la literatura y el folclore. El mismo desarrollo de las civilizaciones del pasado consiste en que la producción incesante de técnicas, arte, ideas y sentimientos que la generalidad de los hombres reciben y transmiten inconscientemente, la minoría lo analiza y transforma substancialmente para que, de nuevo, la colectividad vuelva a usarlo en la nueva forma, sin más preocupación de averiguar el origen de la mejora, cuyo cambio revolucionario o leve alteración tratarán de averiguar los estudiosos de la materia.

En un país como el nuestro, tan rico en variedad de geografía, pueblos, lenguas y dialectos, etc., el folclore tiene una presencia muy activa por su enorme campo de cultivo.

El tercer motivo del desarrollo de esta clase de investigaciones fue el auge de los medios de comunicación y la formación de los imperios coloniales durante el siglo XIX. Ocurrió en el estudio que se fue pasando de considerar el mar Mediterráneo como cuna exclusiva de la civilización, para ir abriéndose horizontes de atención hacia el Asia septentrional. Por consiguiente se fueron incorporando a las fuentes occidentales los estudios árabes y bereberes del norte de Africa, y se profundizó en mil años con la recogida de los cuentos populares del antiguo Egipto respecto a la civilización conocida de la antiquísima India. También resultó evidente la imposibilidad de aclarar el lugar de origen de los cuentos populares (se suponía erróneamente que era único) cuando se procedió a recolectar las producciones literarias de otros continentes (Oceanía, Australia, América, Indonesia, etc.).

En relación con el tema de las leyendas, la atracción para Occidente (por la transmisión de alto grado de espiritualidad en buena parte de las mismas) se concreta en la India. Los *Vedas*, el *Mahabarata* y el *Ramayana* son fuentes hindúes inexcusables. En nuestra literatura medieval la leyenda del Buda se transmitió a través del *Barlaam y Josaphat* (debió de divulgarse en textos romances anteriores a 1608, fecha de la traducción publicada por Juan de Arce). El *Calila y Dimna* procede de una versión árabe de cuentos de las obras del *Panchatantra* y el *Hitopadesha*. El *Sendebar* y la *Disciplina clericalis* de Pero Alfonso tienen también origen en la India. Y los muy populares cuentos de las *Mil y una noche* sus fuentes son hindúes, árabes y persas.

Concepto de leyenda

El término *leyenda* en su sentido etimológico significa 'acción de leer y género literario' y procede del latín *legenda*. Esta forma latina (2) significa 'las cosas que han de leerse': *leenda* 'narración tradicional' ant. cast. salmantino Lamano; *leyenda* 'narración tradicional' cast., 'lectura' salm. Lamano; *lienda* ant. aragonés *BRAE*, 52, 34.

Por consiguiente el sentido antiguo de *leyenda* es el de las lecturas que debían de hacerse y, de modo general, las lecturas piadosas de vidas de santos y de milagros que se escuchaban en los refectorios religiosos, al igual que en la intimidad de las familias piadosas.

Las leyendas que más admiraban las gentes sencillas y candorosas, en su búsqueda de una espiritualidad extraordinaria, eran los relatos maravillosos de las vidas y hechos superiores a lo más común. Con el paso de las generaciones fue formándose la idea de que lo más destacable de la narración no era fácil que aconteciera en la existencia cotidiana. Se fue formando una costumbre que se hizo *tradición* en el pueblo. El citado *DEEH* la estudia como 'comunicación', del lat. *traditio*, *-onis*, 'entrega', siendo un cultismo la forma castellana *tradición* (3).

El *Diccionario* de la *RAE* cataloga en su artículo *leyenda* (4) hasta cinco acepciones que conviene recordar:

1) f. Acción de leer.

2) Obra que se lee.

3) Historia o relación de la vida de uno o más santos.

4) Relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos.

5) Composición poética de alguna extensión en que se narra un suceso de esta clase.

Y más adelante en el artículo, el *DRAE* registra *leyenda áurea*. Compilación de vidas de santos hecha por Jacobo de Vorágine en el siglo XIII.

La misma fuente lexicográfica cataloga tres acepciones en *tradición*:

1) Transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación.

2) Noticia de un hecho antiguo transmitida de este modo.

3) Doctrina, costumbre, etc., conservada en un pueblo por transmisión de padres a hijos.

Tradicional lo define como «Adj. Perteneciente o relativo a la tradición, o que se transmite por medio de ella».

De toda esta exposición lexicográfica resulta evidente que el mundo conceptual de *leyenda* va unido al de *tradición*, y que aquella esboza una evasión de lo cotidia-

namente común. El aspecto cultural de la misma no matiza concretamente el milagro como clave del mundo religioso, pero el *DRAE*, en *milagro*, recoge el contexto que se registra en las acepciones 3) y 4) de *leyenda*: «*Milagro*. (De *miraglo*). m. Hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a intervención sobrenatural de origen divino. 2. Cualquier suceso o cosa rara, extraordinaria y maravillosa».

Junto a la literatura que entrañan las leyendas, éstas ofrecen un carácter utilitario para la interpretación histórica. Los monumentos históricos de la Edad Media son un complemento de los relatos de aquellas gentes que los vivieron y crearon, por lo mismo que el patrimonio literario enriquece el conocimiento histórico del pasado. Las viejas leyendas arraigadas en los pueblos (García de Diego, 1958: 3) llegan a ser su historia y su ley. Las leyendas nebulosas de los orígenes son, a veces, el eje de la vida secular de un pueblo.

Leyenda, mito, fábula y cuento

Difícil de explicar en la leyenda es el proceso de cómo se transmite el relato de un individuo a la colectividad. Pues las leyendas, contra lo que se creyó en un principio, han sido siempre creadas por una persona, aunque parezcan anónimas y atribuibles a una colectividad. La ambientación de las mismas ayuda a precisar el lugar y la fecha posible de la creación, así como el estudio de la lengua empleada en el texto. El fenómeno de la aceptación social de la leyenda (su difusión) me hace pensar como lingüista en el paralelismo evidente con la creación de las palabras y su fortuna social para poder incorporarse al patrimonio léxico de la lengua, un código social regulado por la comunidad y sus normas lingüísticas (culta y popular). El posible paralelismo del funcionamiento de la leyenda y del sistema lingüístico está basado en el patrimonio tradicional literario de una sociedad, que se expresa en un código lingüístico en el que se narran las leyendas, parte de la cultura de tal comunidad hablante.

Para precisar más el concepto de la *leyenda*, hay que hablar algo del *mito*, de la *fábula* y del *cuento*.

El *Dictionnaire grec-français* de Anatole Bailly (1833-1911) (5) define *mito* en dos acepciones principales:

1) Como palabra expresada; discurso; relato, rumor; diálogo, conversación, discusión filosófica, etc., es decir, algo muy relacionado con *logos*.

2) También significa algo opuesto a *logos*: fábula, leyenda, relato no histórico, relato fabuloso, cuento, apólogo.

En Homero *mito* está usado en ambos sentidos sin distinción.

El *DRAE* llega a catalogar tres acepciones:

1) Fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa.

2) Relato o noticia que desfigura lo que realmente es una cosa y le da apariencia de ser más valiosa o más atractiva.

3) Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima.

El mito se inscribe en un tiempo cíclico y no lineal; Salustio comentaba del mito de Attis que nunca había acaecido, pero existía de siempre. Clemente de Alejandría (6) escribe que el hombre griego antiguo pensaba en forma de mito, mientras el cristiano se guarda de pensar de modo mítico, ya que para él lo importante en sentido religioso es el acontecimiento real.

La *fábula* o *apólogo* es una narración breve de carácter didáctico-moral protagonizada con gran frecuencia por animales, y de la que se desprende una enseñanza o moraleja de validez universal.

El *DRAE* registra hasta nueve acepciones de fábula:

1) Rumor, hablilla.

2) Relación falsa, mentirosa, de pura invención, carente de todo fundamento.

3) Ficción artificiosa con que se encubre o disimula una verdad.

4) Suceso o acción ficticia que se narra o se representa para deleitar.

5) Composición literaria, generalmente en verso, en que por medio de una ficción alegórica y de la representación de personas humanas y la personificación de seres irracionales, o bien inanimados o abstractos, se da una enseñanza útil o moral.

6) En los poemas épicos y dramáticos y en cualquier otro análogo, serie y contexto de los incidentes de que se compone la acción, y de los medios por que se desarrolla.

7) *mitología.*

8) Cualquiera de las ficciones de la mitología: la *fábula* de Psiquis y Cupido de Prometeo, de las Danaides.

9) Objeto de murmuración irrisoria o despreciativa: Fulano es la *fábula* de Madrid.

Nos queda tratar ahora del *cuento* (del lat. *computus* 'cuenta') (7); se puede considerar como una narración breve, generalmente empresa de hechos e historias curiosas inventadas, cuyo duplicado culto es *cómputo* 'cálculo numérico'. El citado *DRAE* cataloga hasta cinco acepciones en su artículo correspondiente:

1) Relación de un suceso

2) Relación de palabra o por escrito, de un suceso falso o de pura invención.

3) Breve narración de sucesos ficticios y de carácter sencillo, hecha con fines morales o recreativos.

4) *Cómputo*: el cuento de los años.

5) Embuste, trápala, engaño: ser mucho *cuento*, tener mucho cuento, vivir del *cuento.*

De estos términos considerados, es el *mito* el que más relación guarda con *leyenda* y *tradición*.

La leyenda religiosa

Las leyendas religiosas no implican la invención fantástica de los relatos. Para comprender la religiosidad popular en el cristianismo hay que valorar como actitud humana el anhelo de los fieles de conocer lo más posible ciertos temas que inciden en la vida de Cristo, de la Virgen María, de los Apóstoles y de tantos santos que forman parte del núcleo religioso del cristianismo. Y tales leyendas, sin ser su origen falso, lo que cuentan del hecho real ha sido subjetivamente adornado en la transmisión con detalles imaginativos, lo que técnicamente se denomina *megalosia* o deformación de la realidad histórica por la leyenda.

El engrandecimiento imaginativo convive además con el retroceso cronológico de un hecho histórico o de un acontecimiento más o menos legendario (*arqueosia*) y con la explicación por el milagro de hechos insólitos (*taumatosia*); esta última se corresponde en la Literatura con la técnica de *deux ex machina* (8).

Nos parece apropiado para esclarecer el tema reproducir lo que un gran tratadista del arte mariano en España, Manuel Trens, escribió al referirse al retrato de María.

Con el fin de rellenar la sobriedad de estilo y el laconismo biográfico de los Evangelios, surgió ya en el siglo II, y oralmente con toda probabilidad mucho antes, una literatura popular destinada a saciar la curiosidad de los fieles que con devoto ahínco se empeñaban en conocer y sublimar la figura y la vida de la que era la Madre de Dios y suya. Esta literatura, turbio poso de recuerdos y fantasías, es conocida de una manera genérica con el nombre de *Evangelios apócrifos*, así llamados para distinguirlos de los cuatro canónicos que la Iglesia considera inspirados por el Espíritu Santo. Gracias a dichos evangelios, se conocieron los principales pormenores, verídicos o confabulados, de la vida y muerte de María.

Este piadoso fenómeno folclórico se repitió también en el arte plástico, para satisfacer a la imaginación popular, ansiosa de llenar el enorme vacío que había dejado la figura de la Virgen y consolarse de su ausencia. Y he aquí que surgieron, como por encanto, unas pinturas atribuidas con espontánea agudeza a San Lucas, que es el autor sagrado que trazó en su Evangelio el retrato espiritual más fiel y vivo de la Madre de Dios (Trens, 1947: 14).

En la literatura castellana medieval son verdaderas joyas las obras de Berceo (*Los milagros de Ntra. Señora*) y de Alfonso X (*Las Cantigas*), inspiradas en leyendas marianas.

La leyenda de la aparición de la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena

La imagen antigua de Nuestra Señora (que nunca fue estudiada para datar la fecha de la talla) desapareció cuando el asedio y destrucción del Santuario en la pasada contienda civil (1936-37). La fuente documental más antigua conocida es la catalogada por D. Manuel Muñoz y Garnica en 1430 (9). Y desde el siglo XVI hay bibliografía abundante sobre la leyenda tradicional de la aparición de la imagen a un pastor, tanto en Cervantes y Lope de Vega como en varios tratadistas cuyas obras estudiamos en nuestro *Pregón* de la Romería de 1983 (10). En esta ocasión sólo vamos a recordar lo imprescindible para que el lector comprenda la tradicionalidad de la leyenda mariana, que está viva entre los numerosísimos fieles que veneran a Nuestra Señora de la Cabeza. Pues es en la tradición oral donde basan los tratadistas el cómo y cuándo de la aparición:

«Con estos tan proporcionados discursos se verifica en mucha parte la tradición continuada q[ue] tenemos derivada de vnos en otros tiempos, de que la sacratíssima imagen de Nuestra Señora de la Cabeça de Sierra Morena, que con tan justa causa venera toda España, es reliquia que el bienaventurado San Eufrasio nos dexó en esta ciudad, y todos saben que las tradiciones antiguas en estos casos valen tanto como escrituras auténticas; porque la tradición es vna dotrina derivada de padres a hijos bocalmente, y de los que vieron las cosas a los que no las vieron, y de ellas son hijas las historias. Y quando nuestra tradición se assegura en fundamentos que parecen irrefragables, devemos conformarnos con ella, pues no de todas las verdades se puede hazer demostración infalible y evidente, y lo demás fuera rebeldía y dureça de coraçón» (11).

El tratadista doctor Gaspar Salzedo de Aguirre, prior de la iglesia parroquial de Arjonilla y lector de Theología en la Cáthedra de Prima de la Universidad de Baeza, cuenta de este modo la aparición:

«Cerca del modo de la aparición desta deuotíssima imagen ay tradición en la misma ciudad de Andújar y en toda la comarca, y se refiere en la Bula que el Sumo Pontífice Iulio Tercero concedió a esta Cofradía de Nuestra Señora en el año tercero de su Pontificado [hay otra del patronazgo dada por León X el 10 de diciembre de 1518], que vn pastor buscando vna vaca (casi como en la aparición de San Miguel en el Monte Gárgano) subió a aquel cerro, y dentro de la concauidad de vna peña vido claridad, y pareciéndole cosa nueua y estraordinaria se acercó al lugar adonde le auía visto, y dentro de la concauidad de la misma peña vido y halló a esta imagen, la qual le habló diziendo: «Ve a la ciudad y darás auiso como me as visto, y que me edifiquen vna casa o iglesia en esta sierra». El pastor, admirado de la nueua visión, dixo como otro Moysén en semejante ocasión: «Señora, no me creerán» (era el pastor manco de vn braço), respondiéndole la soberana Virgen diziendo: «Tiende esse braço y abre essa mano»; y quedando sano de su braço y mano fue a la ciudad refirie[n]do la visión y la sanidad de su braço fue creído; acudieron clérigos y mucha gente y hallaro[n] la

imagen en el mismo lugar que el pastor auía dicho, adorándole con mucha veneración; desde entonces se le edificó la iglesia, aunque pequeña y aora es muy capaz y fortalecida, que se acabó su edificio como oy está en el año de mil y quinientos y nouenta y seys. Desta misma manera, o en semejante forma se descubrió la deuotíssima imagen de la Peña de Francia, la de Monserrate, la de Guadalupe, la del Puig de Vale[n]cia, como más piadosamente parece en sus historias, y lo refiere el Maestro Alo[n]so de Villegas en la segunda parte de su *Flosantorum*, y la imagen de Nuestra Señora de la Yedra de la misma manera se descubrió, como queda arriba referido» (12).

A este mismo tratadista de Nuestra Señora de la Cabeza se debe la interpretación más profunda del tipo mariano de devoción al rodear el grabado de Nuestra Señora con la leyenda del *Cantar de los Cantares* «veni dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis»: «Ven, amado mío, salgamos al campo, habitemos en las aldeas» (13).

La misma leyenda religiosa no habla de cuándo fue la aparición, pero los tratadistas del Siglo de Oro la sitúan en la época fernandina de la Reconquista, con la particularidad de que el mismo Salcedo Olid, en sus dos obras marianas sobre la Virgen, varía el año: 1233 en el *Epílogo de la solemnísima y muy festiva translación...* (1650) y 1227 en el *Panegírico Historial* (1677). Salcedo, que se muestra más literato que historiador en sus escritos, transcribe en su *Epílogo* unas quintillas, a las que considera «las más inmediatas a el Aparecimiento», versos que vienen a ser contemporáneos de la época del manuscrito de 1430 que dio a conocer Muñoz Garnica. La forma *maleza* (verso 17) en el sentido de 'espesura de arbustos' lo fecha el *DCECH* en el siglo XV (14). La diferencia temporal, muy acusada, entre las fechas del siglo XIII y XV no se pueden en este momento despejar. La desaparición de la imagen, la destrucción del Santuario y la falta de documentación histórica sobre la época en Andújar, imposibilitan la aproximación de los datos de los tratadistas de los siglos XVI y XVII, que lo afirman, y lo conocido en la actualidad. Es posible que alguna vez se pueda fechar con mayor exactitud. Lo importante es que la leyenda tradicional de la aparición en sí, además de toda la parte de la misma que hace referencia a la predicación de San Eufrasio en Iliturgi (aunque los últimos datos históricos señalan la población de Isturgi en Los Villares de Andújar en lugar de Iliturgi), forma parte de la historia de la imagen de Nuestra Señora y su devoción secular por los fieles. Y toda la religiosidad popular se corresponde en su esfera espiritual con los niveles socioculturales que en lingüística se usan para el estudio de la lengua. María, como madre de Jesucristo, es única, pero las advocaciones marianas populares son a millares en la geografía española. Y muchas de las imágenes medievales tienen su leyenda religiosa tradicional, que forman parte de su tesoro espiritual y cultural. Por lo menos esta es mi comprensión de todo este riquísimo tema de nuestro pueblo y su patrimonio religioso, histórico y cultural.

Notas

(1) Tomado del inglés *folk-lore* íd., compuesto de *folk* 'gente, vulgo' y *lore* 'erudición', 'conjunto de hechos y creencias' (de la misma raíz que *learn* 'aprender'). 1ª documentación: Academia 1925. En inglés desde 1846 (*DCECH*, II, 925). El *DEEH*, 298, lo considera como 'cultura popular', del inglés *folklore*.

(2) *DEEH*, 3821.

(3) *DEEH*, 6788. El *DCECH*, II, 426, considera su significado etimológico como 'transmisión' y está ya registrado en el caudal léxico del castellano a mediados del siglo XVII, así como incorporado en el *Diccionario de Autoridades*: «Noticia de alguna cosa antigua, que se difunde de padres a hijos, y se comunica por relación sucesiva de unos en otros» (VI, 314).

(4) «(Del lat. *legenda*, n. pl. del gerundivo de *legere*, 'leer')».

(5) París. 1950[16].

(6) *Paedagogus*, 3, 11, 3.

(7) *DEEH* 1792.

(8) M. Benigni, citado por van Gennep, 1943: 211-212.

(9) *Cartas sobre el origen, aparición y culto de la imagen de la Santísima Virgen de la Cabeza, Patrona de Andújar* (1865).

(10) «Las raíces populares en el culto a una Virgen serrana y romera».

(11) *Panegírico historial* de Salcedo Olid (1677), folios 74-75.

(12) *Relación de algvnas cosas insignes qve tiene este Reyno y Obispado de Iaén* (1614), folios 38r. a 39r. Consúltese nuestro trabajo «Las raíces populares...», donde hay mayor exposición de textos literarios e históricos.

(13) Para más comentario de la leyenda del Doctor Gaspar Salzedo de Aguirre, consúltese «Las raíces populares...», 16.

(14) Consúltese nuestro artículo «D. Manuel Salcedo Olid, escritor de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena», que se publicará en el *BIEG* en el Homenaje a D. Manuel Caballero Venzalá.

Bibliografía

Corominas, J. y Pascual, J.A.: *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico* (*DCECH*). Gredos. Madrid, 1980-1991. 6 tomos.

García de Diego, V.: *Diccionario etimológico español e hispánico* (*DEEH*). Madrid. SAETA, 1954.

—— *Antología de leyendas de la Literatura Universal*. Barcelona. Labor, 1958. 2 tomos.

Muñoz y Garnica, M.: «Cartas sobre el origen, aparición y culto de la imagen de la Santísima Virgen de la Cabeza, Patrona de Andújar». [Son 5 cartas]. Madrid, 1866.

Real Academia Española: *Diccionario de Autoridades*. Madrid, 1726-39.

—— *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, 1992.

Salcedo de Aguirre, G.: *Relación de algvnas cosas insignes qve tiene este Reyno y Obispado de Iaén*. [...]. Baeça, 1614.

Salcedo Olid, M.: *Panegírico historial de N.S. de la Cabeza de Sierra Morena*. Madrid, 1677.

Torres Laguna, C.: *Hª de la ciudad de Andújar y de su Patrona la Virgen de la Cabeza*. Libro cuarto: *Leyendas y tradiciones iliturgitanas*. Andújar, 1966.

—— Libro quinto. *Andújar a través de sus Actas capitulares*. Jaén, 1981.

Torres Martínez, J.C.: «Las raíces populares en el culto a una Virgen serrana y romera (Pregón de la romería, 1983)». Jaén, Ateneo de Andújar, 1986.

—— «D. Manuel Salcedo Olid, escritor de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena». *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, (*BIEG*), Homenaje a D. Manuel Caballero Venzalá (en prensa).

Trens, M.: *María. Iconografía de la Virgen en el Arte español*. Plus Ultra. Madrid, 1947.

van Gennep, A.: *La formación de las leyendas*. Futuro. Buenos Aires, 1943. [La edición francesa *La formation des Legendes* registra impresión de 1910 y 1937-38].

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

MANIFESTACIONES BARROCAS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Luis CORONAS TEJADA
Universidad de Jaén

La religiosidad popular es un interesante fenómeno de espiritualidad que se manifiesta de mil formas. Esa religiosidad en tiempos del Barroco se muestra de acuerdo con la época y toma las características propias de una etapa caracterizada por una especial sensibilidad que puede ser originada por una fuerte tensión emocional que viven no sólo los españoles del Seiscientos, sino todos los europeos, al menos los de Occidente.

Lo barroco es desde luego una forma de sensibilidad que aparece tras une etapa clásica, lo helenístico en Grecia, lo flamígero en el otoño del gótico y el Barroco a continuación del esplendoroso Renacimiento. No debe ser considerado despectivamenete lo barroco, ni el Barroco. Son actitudes y períodos históricos con plenos valores humanos, artísticos, literarios, religiosos. Se dice que en lo barroco predominan los impulsos del subconsciente y que afloran los sentimientos más profundos. Se habla de irracionalidad, de exceso de vitalidad con movimientos viscerales, con expresiones no contenidas de las emociones. Hay interés por el misterio y todo lo sobrenatural arraiga en el hombre de forma inusitada.

Si nos fijamos ya ex profeso en la religiosidad barroca apreciamos que gustaba de manifestaciones exteriores con culto suntuoso y solemne. Esa exteriorización no es sólo en cuanto a las manisfestaciones de los sentimientos que afloran por medio de gesticulaciones, movimientos de cabeza, brazos, etc., sino también exteriorización buscando amplios horizontes, tanto en la plaza mayor de la localidad, como aún más en la campiña que rodea a la población aprovechando santuarios y ermitas.

El sermón

La religiosidad en la población de escaso vecindario estaba alentada por la vigilancia que unos a otros se hacían. Por ello la asistencia se cumplía en la casi totalidad de los creyentes. Y precisamente esa presencia masiva de fieles hacía que fuese la ocasión más propicia para el sermón. El fiel analfabeto recibía en las predicaciones todo un caudal de conocimientos de tipo religioso; y como el analfabetismo estaba generalizado, era en las homilías y en las misiones donde los fieles se instruían a la vez que se arrepentían de sus pecados. Evidentemente existía una gran

diferencia entre la homilía en la misa parrroquial, el sermón en una fiesta religiosa, ya novena, quinario, septenario o triduo y una misión, pues en ésta se buscaba de una forma efectiva la contricción del pecador.

La religiosidad popular barroca respecto del sermón buscaba tanto en el hecho la efectividad como la ampulosidad en la exposición. Los fieles podían ser grandes pecadores contra la moral, pero en el conjunto de los españoles poco se pecó contra la fe. A los asistentes a estos actos les movía un interés por todo lo religioso, aún cuando después su conducta no respondiese a aquel interés.

Se conservan miles de sermones, guías de sermones, sermonarios... y en todos ellos podemos encontrar dos tendencias que responden a lo barroco, pero con intencionalidad distinta.

Es precisamente en las palabras de los predicadores donde encontramos las más claras manifestaciones del barroco ya sea en sentido conceptista, ya en culteranista. Hay un tipo de sermón caracterizado por el vitalismo, en el que la exposición se hace con crudeza, con verdadero dramatismo; se quiere llegar al corazón del hombre barroco sin los medios que otros empleaban.

Pero es la otra tendencia la que verdaderamente responde al gusto popular, en la que la oratoria adquiere todas las características barrocas. Es aquella en la que la exagaración es fundamental en la pieza de oratoria; latines inextricables, gesticulaciones para impresionar, diálogos desde el púlpito con un crucifijo, los cambios de voz, desde lo más atronador a lo más cadencioso. Era moda del tiempo, que se va generalizando desde comienzos del siglo XVII; a veces se rompe el verdadero sentido del sermón, instructivo, formativo, para quedar en una oratoria inextricable, muy del gusto de los devotos aunque no comprendieran gran cosa de lo manifestado.

Así son los grandes predicadores; las imágenes, las metáforas, las hipérboles jugaban de tal modo que dejaban embelesado al auditorio. Llevar a un novenario, quinario, o triduo un predicador que hablase a lo llano no era procedente. Para esto quedaban los párrocos en sus misas dominicales, que eran los que verdaderamente trataban de formar a los fieles.

La misión

Y cuando se organizaba la misión los efectos religiosos eran muy positivos aunque de poca duración. La misión es un revulsivo en la sociedad local. Responde a la necesidad de reforma moral de los fieles y en el desarrollo hay unas técnicas muy conformes con el barroquismo de la época. Hay sacerdotes especializados en misiones, que suelen ser jesuitas y capuchinos; se buscaban lugares adecuados, no sólo la iglesia, sino también santuarios en el extrarradio de la localidad, los cementerios, humilladeros, etc. Las misiones tuvieron auge en los tiempos barrocos y en ellas, a diferencia con aquellos ampulosos sermones para lucimiento exclusivo del predicador y embelesa-

miento de los fieles, se busca la mayor efectividad en el alma pecadora, pues la finalidad era la salvación del cristiano. En la misión todo el vecindario debía estar implicado; los señores, los trabajadores, los campesinos, todos los que vivían en el núcleo de población como los que habitaban en su alrededor. Eran una o dos semanas en las que todo el pueblo vivía para la misión. El misionero buscaba los mayores efectismos para conseguir el arrepentimiento de los fieles; los llevaba al cementerio, predicaba con una calavera en la mano, atemorizaba con las penas del infierno con palabras duras, crudas, dialogaba con un crucifijo, y conseguía la contricción, la confesión, el propósito de llevar una vida nueva después de reconciliación con los vecinos antes enemigos, se casaban los amancebados, se cerraban casas de juegos, mancebías, etc. El pueblo había cambiado tras la misión; poco tiempo después se volvería a las andadas, pero reiteradas misiones en el siglo XVII ejercían su efecto en la religiosidad del pueblo.

Rosarios de la aurora y misas del alba

En la religiosidad popular hay una especial atracción por la aurora, por el alba. El amanecer del día supone en la simbología un vencimiento de la muerte, un triunfo del bien sobre el mal. Sobre esta simbología está seguramente la promoción al despuntar el día de actos religiosos comunitarios que en las pequeñas poblaciones convocan a todo el vecindario. Entre esas devociones se encuentran los rosarios de la aurora; no son específicamente devoción barroca, pero en tiempos barrocos se inician y toman toda la parafernalia propia de lo barroco, con lo que se puede considerar así una manifestación con todas las características de lo barroco. Suele ser una devoción ligada a una cofradía-tipo, que en todas las ciudades y villas existían en los tiempos barrocos, tuteladas y promocionadas por los dominicos. Desde el siglo XVI se generaliza la fundación de cofradías del Rosario, así como el culto a la Virgen del Rosario, que a partir de la batalla de Lepanto, con la victoria de las armas cristianas sobre las turcas, encuentra una razón más para extenderse. No era necesaria la existencia de un convento dominico para que se estableciera la cofradía y el culto a la Virgen del Rosario. Los dominicos difundían la devoción allí donde llegaban para predicar y promovían la devoción y fundación de la cofradía. Así se comprende que esos rosarios de la aurora se celebrasen por todas partes y que todo un conjunto de oraciones y cánticos marianos, que completaban aquel rosario por las calles o el contorno de la villa, fuesen los mismos en poblaciones muy distantes. Eran indiscutiblemente los dominicos también los difusores de ese adorno en letra y música del rosario de la aurora. En muchas localidades el rosario se enriquecía con una variedad grande de actuaciones típicas, ya sea con utilización de instrumentos musicales, ya por determinadas escenas a las puertas de las iglesias o en altares improvisados.

Otra manifestación en el amanecer del día era la misa del alba. Era frecuente la asistencia a esas misas de aquellos que después iniciaban su trabajo diario, muchas veces saliendo al campo, pero también se daba la circunstancia contraria, la llegada de

mujeres envueltas en sus mantos a la ciudad o villa desde los caseríos próximos para asistir a esa misa del alba.

Procesiones y vías crucis

La religiosidad popular siempre se manifiesta en tiempos barrocos con la exteriorización de los sentimientos, como hemos visto ya de algún modo. Pero otras formas de esa expresión de religiosidad la encontramos en las procesiones, vías crucis y romerías. Las procesiones tienen tanto protagonismo en el Barroco que se puede decir que no se entiende una ciudad sin un número crecido de ellas al año. Las procesiones conforman y animan la vida de la ciudad o villa y unas veces sirven para pedir misericordia a Dios, generalmente a través de la Virgen María, o de determinados santos protectores de la localidad especializados en desgracias. Procesiones generales o particulares se suceden a lo largo del tiempo litúrgico o al compás de las calamidades que en el Barroco fueron tan frecuentes en España. Unas veces se pedía la lluvia, otras lluvias serenas, bien el cese del temporal, de una plaga de langosta, de una epidemia. Había también procesiones festivas, en honor de los patronos de la localidad, y en especial la del Corpus Christi. Esta procesión era incluso motivo de rivalidad entre poblaciones vecinas, que se emulan, con toda una parafernalia ajena al hecho religioso, por medio de una mayor participación de danzas, gigantes y cabezudos, tarasca, más los vistosos ropajes, artísticas custodias, representaciones de autos sacramentales, etc.

Los víacrucis son motivo para revivir la pasión del Señor. En muchas localidades, en tiempos del Barroco, se instala permanentemente en las afueras de la población un calvario con las cruces espaciadas para ir hasta él e ir conmemorando los momentos pasionales de Jesús. En muchos sitios los hubo ya a comienzos del siglo XVII, y la idea de tener un «calvario» se extendió sobre todo por los devotos de la Orden Tercera de San Francisco.

Romerías y santuarios

La romería es la manifestación de religiosidad popular más atractiva. Romerías se celebraban en los tiempos del Barroco con gran éxito en determinadas poblaciones, pero no había pequeña localidad en donde no tuviese lugar al menos una romería; es la salida al campo, hasta una ermita, un santuario. A la misa y procesión, religiosidad popular, se le añaden otros festejos profanos. A veces el desenfado de los romeros, incluso inmoralidades, quiere ser atajado por los eclesiásticos, con poco éxito, como parece desprenderse de las repeticiones con que atacan algunos religiosos los llamados desórdenes con motivo de esta religiosidad popular. En la provincia de Jaén son numerosas las romerías, unas con mayor radio de atracción, otras con menos, pero todas con el mismo denominador común de fiesta religiosa en el campo.

El interés del pueblo que da un especial valor a un lugar o sitio determinado crea el santuario, casi siempre lejano del núcleo de población. Los motivos de sacra-

lización pueden ser variados; unas veces es el lugar donde se encuentra enterrado un santo, otras el de la aparición de una imagen, que el pueblo considera que procede de ocultación en tiempos de la invasión árabe, otras puede ser el sitio donde vivió una persona con fama de santidad o incluso puede darse el caso de la cristianización de lugares en donde en tiempos primitivos hubiera un santuario pagano. En este último aspecto, es frecuente que se relacione el santuario con manantiales o fuentes a los que la tradición adjudica uno o muchos milagros.

El santuario lejos del núcleo casi siempre lleva consigo la celebración de una romería que aglutina no sólo en determinados casos a los pobladores cercanos a aquel lugar sagrado, sino que en un radio mucho más amplio atrae a fieles a rendir el culto que el santuario reclama en especiales fechas.

Hay santuarios cuyo radio de acción es muy amplio; basta pensar en los de la Virgen de la Cabeza y Virgen del Rocío. Pero la religiosidad popular tiene un número elevadísimo de santuarios por todo el territorio nacional. Algunos dan ocasión, cuando en ellos se conserva la imagen de la Virgen cuya advocación es patrona de una población, a festejos inusitados, como en Lucena la Virgen de Araceli o en Cabra la Virgen de la Sierra.

En la provincia de Jaén son muchos los santuarios rurales, por llamar así a aquellos establecidos fuera de núcleos de población; en la serranía cerca de Quesada está el de la Virgen de Tíscar, próximo a Bedmar el de la Virgen de Cuadros, no lejos de Villanueva del Arzobispo el santuario de la Virgen de la Fuensanta... y así podríamos presentar un rimero de santuarios marianos de este tipo. Algunos de estos santuarios, como dijimos, están ligados a una fuente, como el citado de Villanueva, pero esa fuente tiene su protagonismo por cuanto su agua fue vehículo de un milagro en ocasión de tiempos de las relaciones estrechas entre moros y cristianos, cuando estas tierras fueron frontera. Con el nombre de Fuensanta se repiten por el territorio español distintos santuarios.

Por ahora basta tener presente que en la religiosidad popular esos santuarios tienen un valor singular de concentración de culto en determinadas fechas, de visitas esporádicas de romería y que fue precisamente en tiempos barrocos cuando esa religiosidad popular tomó especial auge.

Además, muchos santuarios que en otros tiempos quedaban en el extrarradio de las poblaciones fueron englobados al crecer éstas, como ocurrió con el de la Virgen de la Capilla en Jaén, realzado por la tradición del descenso de María, en 1430, para la defensa de la ciudad contra los moros. La Virgen de Linarejos es devoción que viene de muy antiguo, primero con la advocación de las Nieves, desde tiempos barrocos con el actualmente conocido de Linarejos. Es en esta etapa del Barroco cuando se construyó un nuevo santuario, inaugurado en 1668 con fiestas barrocas profanas y religiosas.

Ermitas y ermitaños

Estamos viendo como las devociones populares se orientaban en buena parte hacia el campo, en torno a la ciudad, en la cercanía de los pueblos. Las ermitas, generalmente de modesta fábrica, de reducidas dimensiones, servían para dar culto a santos protectores de la comarca. En los tiempos del Barroco se mantienen muchas ermitas que vienen de tiempos anteriores y se reconstruyen y se cuidan algunas que tienen especial significación para la devoción popular. En tiempos barrocos se construyen nuevas ermitas nacidas de cultos recientes o renovados. Se puede decir que en la mayoría de las ciudades y pueblos figuran ermitas dedicadas a San Roque, San Sebastián, San Clemente, San Marcos, San Lázaro... más otras levantadas en honor de la Virgen María con distintas advocaciones, aunque es frecuente que se repitan algunas en muchos lugares, como la dedicada a Virgen de la Peña, que por no citar más que dos podemos recordar una en Segura de la Sierra y otra en Mijas (Málaga); otro tanto ocurre con la advocación de Virgen Blanca.

El Barroco es una etapa de profunda devoción mariana. Por eso proliferaran, aparte los santos protectores, las ermitas dedicadas a María por todo el campo andaluz, por toda España.

La religiosidad popular se manifiesta también en el fervor hacia el ermitaño. La retirada del mundo, la vida ascética, provoca admiración en los espíritus. La vida eremítica ha existido siempre en el cristianismo desde los primeros tiempos; recordemos a los ermitaños de la Tebaida en Egipto. En las edades Media y Moderna prolifera la vida eremítica y precisamente en los tiempos barrocos se manifiesta con fuerza, hecho comprensible dada las propias características de esa etapa.

Cerca de Córdoba, en la Sierra, los ermitaños tenían ya a fines del siglo XV merecida fama en Andalucía. En el siglo XVI empezaron también a establecerse en la Sierra de Mata Begid, en Jaén, ermitaños que algún tiempo después acordaron, con licencias eclesiásticas, formar monasterios bajo la orden de San Basilio; así surgen tres monasterios, dos de ellos en intrincado y bello paisaje serrano, ocultas las edificaciones de aquellos modestos monasterios en las espesuras de los bosques: son el de la Virgen de la Esperanza en Cazalla y el de Santa Maria de Oviedo, mientras que el tercero ya posterior, del siglo XVII, se funda en Villanueva del Arzobispo.

Los ermitaños proliferaban por caminos y recorrían y visitaban ciudades pidiendo dinero para mantener sus ermitas y santuarios, y esto, que unos hacían desinteresadamente, por religiosidad, sirvió para que muchas personas pedigüeñas, falsos ermitaños, encontrasen un *modus vivendi* ajeno por completo a la vida de piedad, pidiendo y reclamando limosnas sin objetivo piadoso. Pero aquellos verdaderos ermitaños conocidos por las poblaciones vecinas eran respetados por el pueblo, pues veían en ellos todas las trazas de la santidad. A comienzos del siglo XVII, por poner un ejemplo giennense, Lázaro de San Juan, vivió en una ermita que él mismo se preparó en un aljibe en la fortificación de Zumel. Prueba del fervor popular que disfrutó lo podemos ver por las muestras de dolor que expresó la ciudad de Jaén en los ocho

últimos días de este ermitaño, del que se divulgaban milagros, llegando el caso de ir a su ermita el mismo obispo don Sancho Dávila para llevarle los sacramentos.

En el Barroco tardío se continúa dando muestras en la provincia de Jaén de ermitaños, como los que se establecieron a mediados del siglo XVIII junto al monasterio de la Fuensanta en Huelma con el propósito de vivir dedicados a la piedad y al trabajo, según el tipo de vida que seguían los ermitaños de la sierra de Córdoba, aún cuando la impresión que se obtiene de algunos documentos es que la vida de edificación que pretendían al retirarse del mundo no era todo lo ascética que debía ser.

Milagros y reliquias

En diferentes momentos he citado la palabra milagro; milagros que muchos de ellos han sucedido en tiempos antiguos, pero también en el Barroco los milagros se suceden muchas veces por efecto de las reliquias. La devoción por las reliquias ha estado siempre presente y la Iglesia la ha propiciado. En los tiempos del Barroco esa devoción multisecular se acrecienta. Hay un interés coleccionista de reliquias que se nos hace presente si recordamos a don Sancho Dávila, que, según se decía, tenía miles de reliquias; prueba de esto es el número tan grande de relicarios conservados de la época barroca. Pero, además, este interés por las reliquias a veces se convierte en pasión e incluso en búsqueda arqueológica, como ocurrió con el hallazgo de restos humanos junto a las murallas de Arjona, alentada la búsqueda por ciertos milagros que se decía que allí ocurrían, lo que permitió la creencia de que aquellos restos pertenecían a los santos Bonoso y Maximiano. El cardenal Moscoso y Sandoval, entusiasmado, visitó las excavaciones y se hizo un expediente sobre ellas en el que intervino el historiador eclesiástico Martin Ximena Jurado.

Bajo el mismo episcopado, en relación con reliquias y milagros, está el proceso o expediente realizado en relación con la tumba, restos y milagros de Santa Potenciana, ligados a la localidad entonces llamada Villanueva de Andújar. Para comprender mejor el ambiente basta pensar que en 1628 declararon en ese proceso sobre Santa Potenciana 70 personas, y entre ellas aparecen de diferentes grados de cultura, formación y edad, pues las hay desde 83 hasta 20 años, desde escribanos, sacerdotes, regidores hasta labradores; naturalmente, el caso se llevó por vía de «culto inmemorial», demostrándose con numerosos testigos que el sepulcro de Santa Potenciana era visitado por gente de muchos lugares comarcanos.

Tal vez no haya ninguna reliqua de más devoción e importancia en tiempos del Barroco por estas tierras del sur de España que el Santo Rostro, conservado en la catedral de Jaén. La devoción popular se manifiesta de muchas formas de modo que era visitado el templo en determinadas fechas, Viernes Santo y Virgen de Agosto, por una gran multitud y en tiempos del Barroco expuesto en algunas ocasiones para la veneración de algunos personajes que pasaban por la ciudad en fecha distinta a la de la exposición.

Los milagros son aceptados, aun cuando falte la aprobación eclesiástica, por el pueblo, que lo difunde entusiasmado. Vamos a recordar un milagro de la época barroca que impulsará la devoción popular a la Virgen de la Sierra. A mediados del sigloXVII un tullido llamado Pedro Martín se cura y el prodigio se relaciona con la imagen de la Virgen de la Sierra, en una ermita próxima a Cabra. Esto provoca la asistencia masiva de devotos organizándose fiestas en torno al santuario. Así, vemos como crece una devoción popular en la que lo profano va a tener mucho protagonismo, tanto que el obispo Salazar, de Córdoba, dispondrá en 1679 que en el santuario no se hagan comidas, bebidas y bailes y que los festejos profanos se hicieran en torno a la iglesia del santuario sin asistencia de clérigos.

Cofradías piadosas y gremiales

Objeto de devoción popular y manifestación de la misma son las cofradías gremiales, que existieron en todas las ciudades. Organizaban fiestas en el día del patrón, tanto piadosas como lúdicas, llegando algunas a celebrar corridas de toros. La cofradía tenía también un claro sentido asistencial, preocupándose de viudas y huérfanos de agremiados así como de funerales por las almas de éstos. La cofradía gremial tenía, pues, una vertiente piadosa y otra lúdica y unida a la primera iba la actividad asistencial.

Las cofradías piadosas son numerosísimas en las ciudades y villas en tiempos del Barroco; algunas se repiten en casi todas las parroquias, como ocurría con la del Santísimo Sacramento y Benditas Almas del Purgatorio. En las cofradías piadosas se agrupaban los feligreses mas devotos, pero hay algunas que son exclusivamente de clérigos.

A mediados del siglo XVI empiezan a tener gran predicamento las cofradías penitenciales ligadas a actos piadosos de Semana Santa y a una manifestación exterior: la procesión penitencial. Los franciscanos promovían la cofradía de la Vera Cruz, pronto los dominicos, en competencia, difundirán la de las Angustias y Cinco Llagas. Los pasos procesionales originarán una artística imaginería barroca, con dos escuelas, la castellana con Gregorio Fernández, como imaginero central, la sevillana, con Martínez Montañés, entre otros.

Las procesiones penitenciales eran un verdadero contraste entre religiosidad popular y penitencias, con actos piadosos y otros poco edificantes, pues en algunos casos se originaban desenfrenos de variada índole. En determinadas localidades se hacían «Pasos» de la Pasión del Señor con la intervención de actores y diálogos más o menos literarios.

Religiosidad a la hora de la muerte

Por otra parte, la religiosidad del pueblo la podemos conocer también a través

de los testamentos. En la declaración de últimas voluntades aparece la profesión de fe, porque en los tiempos barrocos se concedía más importancia en el testamento a lo espiritual que a la transmisión de bienes. Hay en el testamento una parte de tipo religioso en la que, además de la citada profesión de fe, se disponían cláusulas relativas al número de misas en sufragio por su alma y familiares, la elección de sepultura, que podía ser un lugar de predilección devota del testador, la mortaja expresiva de su devoción por una determinada orden religiosa, limosnas para pobres, cautivos, Santos Lugares y determinados acompañamientos al entierro, tanto de clérigos como de cofrades, etc. con el fin de que aquéllos que le acompañasen en su entierro, con las oraciones, propiciaran la misericordia divina para su alma. Hay una preferencia por la mortaja de hábito franciscano, seguida por la del hábito carmelitano, y son más escasos aquellos que disponen que su mortaja sea el hábito dominico o mercedario.

En cuanto al número de misas, varía según posibilidades económicas, llegándose en algunos casos a miles. La devoción del pueblo es tal que no se concibe pasar al otro mundo sin sufragios, de modo que las modestas economías se permiten disponer en torno a cincuenta misas por su alma. La Iglesia se encargaba de que tuviesen las correspondientes misas los que no habían testado y si eran pobres decirles dos al menos sin estipendio.

Religiosidad popular inmaculista

Hemos dejado para el final la devoción popular hacia el misterio de la Inmaculada Concepción, por el que se llega a veces a conflictos de consideración como ocurrió en Sevilla o en Granada. En honor de María se levantan triunfos, se formulan votos por las autoridades municipales, por todos los habitantes de las localidades. En las instituciones se exige para ocupar cargos u oficios, previo juramento, defender, incluso con la vida si fuera preciso, la Inmaculada Concepción de María. Se pide la proclamación del dogma por el pueblo español, pero si no se consigue al menos queda un ambiente bien estimulado por los francisanos, aunque con reticencias de los dominicos, que muestran su fervor por María con la difusión del rosario, como ya dijimos.

En muchas ocasiones hubo altercados porque algún predicador no inició su sermón con una jaculatoria alusiva a la Inmaculada Concepción, y es seguro que los franciscanos defensores inmaculistas estuvieron más cercanos al pueblo que los cultos dominicos, por eso disfrutaron de mucho mayor éxito entre las masas.

Precisamente, la iconografía inmaculista se fija en el Barroco, con destacadas obras de los artistas, ya escultores, ya pintores.

En consecuencia, la religiosidad popular, manifestada de muchas formas en los tiempos del Barroco, tiene en muchos casos especial significación, aunque en algunas manifestacionesc sea continuidad de tiempos anteriores.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

RELIGIOSIDAD POPULAR Y DEVOCIÓN MARIANA. ASPECTOS TEOLÓGICOS Y JURÍDICOS

Félix MARTÍNEZ CABRERA
Deán de la Catedral de Jaén

Nos hemos preguntado con frecuencia sobre el origen de la devoción mariana en Andalucía y en nuestra diócesis.

¿Cómo, cuándo y por qué nació con tanta intensidad esta devoción?

¿Cuál es la razón por la que está revestida de unas características determinadas, fundamentalmente en su aspecto festivo?

¿Qué hechos explican que haya arraigado tanto en las gentes sencillas de nuestro pueblo hasta el extremo de que la imagen de María, en sus múltiples advocaciones, sea signo de identidad de muchos de nuestros pueblos y ciudades?

En el culto a María, el protagonista es un pueblo sencillo y un grupo de personas, integrado en una cofradía, que organiza las procesiones y, en ocasiones, atiende los santuarios, donde suele estar durante la mayor parte del año la imagen de la Virgen. La devoción a la Virgen no podemos separarla de los santuarios y de las cofradías, que son como el núcleo central que organiza y cohesiona la dimensión ritual y festiva de esta devoción. No podemos comprender plenamente el tema, sin tener en cuenta estos diversos aspectos. Por este motivo los vamos a tratar unitariamente.

Las explicaciones que se han dado al origen de esta devoción a María, en los escasos estudios publicados, han sido múltiples. Debemos de agradecer las aportaciones que han hecho a este tema la ciencias sociales, ya que nos ayudan a comprender mejor este fenómeno religioso en lo que tiene de cultural. No obstante, no podemos olvidar la dimensión religiosa e histórica, ya que en ocasiones el análisis se hace partiendo de una determinada ideología, que filtra los datos en una sola dimensión.

No obstante quiero resaltar que en la religiosidad popular aparece un rasgo propio de todas las religiones primitivas... El hombre se siente impotente y limitado tanto en relación a las fuerzas de la naturaleza como al mundo que le rodea... Vive el misterio. Necesita acudir al alguien que le libere en su impotencia y le dé lo que necesita.... Cuando el hombre se siente enfermo, cuando tiene una necesidad o urgencia en su vida, cuando tiene un problema familiar, necesita acudir a alguien que le preste consuelo y ayuda. Ese alguien en las diversas culturas han sido los dioses y las diosas, no como seres abstractos, sino hechos carne en la cercanía de una imagen o símbolo. Por este motivo en estas religiones aparece un oración de petición más que de acción de gracias....

Cada cultura ha inventado su panteón de dioses y diosas, como nos explica la Historia de las religiones. En el cristianismo, por razones históricas y teológicas, la religiosidad popular ha quedado polarizada en torno a la figura de Jesús y de María. Con un acento especial: se ha centrado más en los misterios de su pasión que en su resurrección gloriosa.

¿Ello es debido a que el andaluz vive obsesionado con el drama de la muerte, o es fatalista y sumiso como herencia de la cultura grecorromana o árabe?

Sin excluir otras explicaciones, la respuesta creo que hay que darla fundamentalmente desde la historia y desde la teología, como veremos posteriormente.

¿Cuál ha sido la razón por la que la figura de María aparece con tanta fuerza en el cristianismo...?

Me parece también que el origen habrá que buscarlo en razones de tipo histórico. El espacio, la luz, el ambiente, la imagen, la alimentación, la historia vivida y desgranada en el devenir de los siglos, configuran la vida del hombre y dejan unos rasgos imborrables en su ser personal... No obstante, el hombre, aunque es historia, es libertad y no está atado a la historia, sino que él también hace y construye la historia.

Aspectos históricos

La España precristiana

Se ha querido relacionar la devoción a María con el culto a la Gran Diosa Madre, que se fue imponiendo en toda la cuenca mediterránea. Los fenicios, los griegos, los romanos nos trajeron su galería de dioses y diosas: Artarté, Artemisa, Diana (1). No obstante, los romanos, en su estrategia conquistadora, no arrinconaron a los dioses indígenas. Para Presedo *Andalucía sigue siendo un reducto cerrado de los cultos de signo matriarcal* (2). No creo, que pueda establecerse una relación entre estos cultos y el culto a María, entre otras razones, porque cuando se implanta esta devoción en el pueblo, el cristianismo está muy asentado y estos cultos habían ya desaparecido, aunque quedaran algunas manifestaciones en su dimensión festiva (3).

En nuestra diócesis son muy conocidos los santuarios ibéricos del Collado de los Jardines y de Castellar de Santisteban, construidos respectivamente al pie de un acantilado y al abrigo de una gran cueva: *«El estudio de los exvotos de estos santuarios indica que, en general, sus divinidades carecían de caracteres específicos y tendrían más bien unas características milagreras acusadas, pues a ellos acudían los devotos para pedir la curación de las enfermedades de los ojos, de los pies, de las piernas»* (4).

Estos santuarios eran lugar de encuentro en la celebración de romerías y procesiones. Dice Ramón Menéndez Pidal al respecto: *«La función social de estos santuarios debió de ser importantísima en la España ibérica y su prestigio rebasaría ampliamente el marco de la ciudad o tribu en donde se alzaban. A ellos acudían*

indistintamente devotos de todas las clases sociales (patente en la diferencia de exvotos), ya individualmente, ya en romerías anuales que, sin duda, existieron en estas zonas levantinas y del sudeste, cuya tradición se mantendrá viva hasta nuestros días. Creemos muy posible que una buena parte de las escenas pintadas en la maravillosa cerámica de Liria responden a romerías y procesiones a estos santuarios» (5). *«En estos pueblos ibéricos se celebraban gran número de fiestas con motivo de los ciclos agrícolas y los solsticios veraniegos»* (6).

Sin lugar a duda, estas manifestaciones religiosas, coincidentes con los cambios de estaciones y con la siembra y recolección de las cosechas, va a incidir en el calendario litúrgico de las fiestas cristianas, como sustitución de las profanas. Como sugiere Menéndez Pidal, la dimensión festiva, que aún pervive en muchas de nuestras devociones populares, tal vez tenga su origen en este tipo de fiestas paganas (7).

La españa cristiana

La cristianizacion de España comenzó muy temprana... Según una antigua tradición, que es auténtica en su líneas generales y descansa sobre sólidos fundamentos (8), *«siete varones, llamados Torcuato, Segundo, Indalecio, Tesifonte, Eufrasio, Cecilio y Hesiquio fueron consagrados obispos por San Pedro y San Pablo, y enviados a predicar el evangelio a España»* (9).

La diócesis de Jaén debió ser evangelizada muy pronto, ya que al Concilio de Elvira, celebrado en Granada hacia el año 300, asisten tres obispos y cinco presbíteros: el obispo Cammerinus y el presbítero Iulianus, de Tucci (Martos), el obispo Pardus, de Tucci (Martos), el obispo Secundinus y el presbítero Turrinus, de Cástulo (Linares), el presbítero Maurus, de Illiturgi (Mengíbar), el presbítero Iune o Aiune (de Arjona) y el presbítero Clemente, de Ossigi (Mancha Real).

Esta evangelización, que empezó primeramente por las ciudades, debió extenderse rápidamente por el campo, ya que toda la Bética estaba plenamente cristianizada en el siglo IV. Aunque hay pocos documentos sobre el particular, la influencia de Roma fue muy importante en este proceso de conversión, aunque no se descartan otros influjos provenientes de los mercaderes convertidos al catolicismo de otras regiones de Oriente o de Africa.

La liturgia hispana, en la medida que se va formando, tiene influencias ambrosianas, monásticas, bizantinas y gálicas, aunque poco a poco, a partir del siglo VII, va a ser más autóctona (10). Es entendida por el pueblo y el pueblo participa en ella, principalmente en el sacrificio eucarístico, que es la base de la vida cristiana (11). Esta es, sin duda, la razón por la que en este tiempo no surgen devociones ajenas a la liturgia, que es viva y participada por el pueblo.

Empieza a nacer en la Iglesia primitiva una gran devoción a las reliquias de los mártires. Posteriormente, una vez que el cristianismo se ha clericalizado en sus estructuras, en el pueblo sencillo nace la devoción a los santos trasformados en imágenes,

especialmente a aquellos que murieron como mártires de la fe. Devoción que se incrementa de una manera especial en los siglos V y VI, levantándoles santuarios y basílicas suntuosas (12). No obstante, el pueblo sigue viviendo la vida litúrgica.

En el siglo VI ya aparecen en la liturgia las fiestas principales de la Virgen: la Anunciación, la Asunción, la Natividad y la Purificación. El X Concilio de Toledo (656) habla de la fiesta de la Asunción... Muchas iglesias y monasterios empiezan a dedicarse a María.

El Concilio de Éfeso (431) la proclama la Madre de Dios. Comienza a nacer el culto a María. *«Resulta difícil determinar el lugar que tenía en la piedad cotidiana de los fieles de los siglos V y VI el culto a la Virgen María. Seguramente aún no había adquirido el magnífico desarrollo que alcanzaría en la Edad Media; Oriente se había adelantado a Occidente en los honores rendidos a la Madre de Dios. En cuanto al Concilio de Éfeso, en el año 431, afirmó el derecho de María a ser así llamada; contra Nestorio, las basílicas consagradas a la Virgen surgieron en todas partes. El Papa Sixto II le dedicó la Basílica Liberiana de Roma. Pero hasta el siglo VII las festividades a ella consagradas siguieron siendo escasas. La festividad de la Anunciación, el 25 de marzo, no es de antes de esa época. No obstante San Gregorio de Tours hace alusión a una festividad de la Virgen celebrada en la Galia en el siglo VI; cree saber que la Galia posee reliquias de María. Por otra parte, el martirologio jeronimiano indica el 18 de enero como fiesta, la fiesta galicana de la Depositio S. Mariae»* (13). Posteriormente la devoción a la Virgen tendrá un papel relevante en la liturgia mozárabe (14).

La penetración del cristianismo se hace lentamente, ya que era difícil la erradicación de las religiones locales, tan arraigadas sobre todo en el campo (15). La inculturación es un proceso muy lento, aunque la consolidación del cristianismo en España es una realidad una vez que se terminan las disputas arrianas y los visigodos se convierten al catolicismo (16). Toda la vida eclesial gira en torno a los sacramentos. Funciona admirablemente el catecumenado y el pueblo participa activamente en la vida litúrgica de la Iglesia: *«La mera descripción de la misa hispanovisigótica demuestra cumplidamente que su celebración resultaba una verdadera asamblea de fieles, continuamente ligados a las ceremonias litúrgicas por una atención y un interés vivísimos, que daban a su continua participación en las mismas un indudable calor de vida* (17). Es una liturgia de *rasgos originales, de extraordinaria belleza literaria, vigorosa y sensible al mismo tiempo...* (18). Pero será sustituida, a instancia de Gregorio VII, a partir de 1073, por la romana, con lo cual se va a reducir la participación activa de los fieles en la liturgia, especialmente en la misa, y su repliegue a las devociones particulares, como indicábamos anteriormente. Comienza el distanciamiento entre liturgia y entre pueblo... En Oriente no se produce este proceso.

Con el nacimiento en la alta edad media de las lenguas romances, los sacramentos siguen administrándose en latín y el pueblo se desentiende poco a poco de la liturgia, especialmente de la misa, que no entiende. La Iglesia comienza a clericalizarse

cada vez mas. «*Los laicos, dice Menédez Pidal, perdieron paulatinamente su intervención activa el los asuntos eclesiásticos, que en la época anterior eran, en buena parte, realizados por ellos; así sucedió con la designación del obispo. El papel de los clérigos fue cada vez más preponderante, coincidiendo con la completa organización de las comunidades cristianas, territorialización de la diócesis y formación del régimen parroquial, como estaba sucediendo en el resto del mundo cristiano*» (19).

La invasión árabe

El pueblo andaluz ha convivido casi durante nueve siglos con la cultura romana. Ha asimilado plenamente esta nueva civilización, conservando, no obstante, algunos rasgos propios de lo que había sido una cultura estrictamente andaluza, en una simbiosis, que a veces es difícil de distinguir (20).

Con la invasión islámica una nueva cultura y civilización va a cambiar el rumbo de ese proceso de integración, con los aspectos positivos y negativos que va a dejar, incluso en los hábitos de comer. La invasión islámica, que va durar desde el año 711 al 1492, a pesar de una cierta tolerancia en algunos momentos de su historia, va a estar marcada, en ocasiones por la persecución y el martirio, y la mayor parte de las veces por las vejaciones, la intolerancia diaria, la negación de muchos derechos o el aumento excesivo de los impuestos.

Comenta Claudio Sánchez Albornoz: *Varias décadas de persecuciones, cuatro siglos de opresión fiscal y política y otros tantos de continuas apostasías, para abrazar la fe de los dominadores y gozar de sus privilegios, no habían extinguido la mozarabía en Al-Ándalus. Cuando Alfonso VI conquistó Toledo en 1085, halló en ella numerosos mozárabes muy arabizados sí, aljamiados, que continuaron escribiendo durante más de un siglo en caracteres arábicos en lengua romance, pero muy fieles a sus viejas tradiciones*» (21).

Siglo XIII

En el mundo cristiano no invadido por el Islam, a partir del siglo XI se produce una irrupción de la devoción mariana, cambiando incluso muchos santuarios de titularidad, anteriormente dedicados a la los santos (22).

La nueva realidad a la que había llegada España en el siglo XII, repercutió necesariamente en la organización eclesiástica y una vez que la reconquista, en el siglo XIII, ha ido avanzando, en los lugares que habían estado dominados por el Islam, empieza a renacer con un nuevo fervor la vida cristiana. Se restaura la diócesis de Baeza (1228), que se va a trasladar a Jaén a los pocos años (1246), y la de Córdoba (1236), que quedan incorporadas a Toledo. Una vez conquistadas Sevilla (1248) y Córdoba, los misioneros castellanos invaden Andalucía y la recristianizan de nuevo, trayendo sus nuevos modelos y costumbres religiosas (23). Es a partir del siglo XIII

cuando empieza en todo el mundo cristiano una intensa devoción a los santos y a María y el nacimiento de las cofradías, que van a ser el substrato de esta nueva religiosidad popular, y que va a perdurar hasta nuestros días (24).

El cristianismo ha superado la esfera de lo clerical para ser la fe vivida por un pueblo. A partir del siglo XIII *la historia y la geografía, el trabajo, la ciencia, la vida privada, todo pertenece a los santos que están presentes por todos lados, siempre como amigos, protectores, intercesores ante Dios* (25). En estos momentos nace el santoral y el patronazgo de los santos sobre las ciudades y oficios (26). Sobre todas las devociones, brilla de una manera especial la devoción a María. Gonzalo de Berceo, muerto en 1246, canta *Los Milagros de Nuestra Señora, Loores de Nuestra Señora y Duelo en la Pasión de su Hijo.* Alfonso X el Sabio compuso también temas marianos en sus *Cantigas,* algunas de las cuales se cantaban en las iglesias. A nivel más teológico San Alberto Magno escribe su célebre obra *De laudibus Beatae Maríae* y, posiblemente, San Buenaventura el *Speculum Beatae Mariae.*

María ya no es sólo la Madre de Dios, sino que es la madre de misericordia... Los misioneros castellanos, que vienen a Andalucía terminada la conquista, van a sembrar esta devoción en toda Andalucía... La devoción mariana va a prender más en Andalucía que en otras regiones de España.

¿Cuál es la razón? ¿Es que existía en el pueblo andaluz, una predisposición en su cultura, para que se encarnara con tanta fuerza en las venas del pueblo?

Es difícil de responder, aunque tal vez el motivo no sea tan complicado, y la razón única sea el fervor religioso de aquellos misioneros, fervorosos devotos de María, que sembraron en el pueblo ese amor a María que ellos habían aprendido en sus claustros y monasterios. Santo Domingo y los dominicos van a popularizar el rezo del Santo Rosario y la devoción a la Virgen del mismo título (27). En esta iconografía dejará un impacto muy fuerte el Barroco (28).

En el Renacimiento, lo religioso se interioriza y se ve con un sentido más crítico todo este entramado de devociones. El Concilio de Trento, frente a los protestantes, favorece las devociones del pueblo: romerías, procesiones, reliquias, culto a los imágenes de los santos, etc. En la exaltación del Barroco nuestras iglesias y templos se dedican a María. Se construyen retablos y camarines, como dosel y fondo de las imágenes de María bellamente vestidas y coronadas. La devoción a la Virgen experimentó un cierto declive, debido a las corrientes filosóficas de los ilustrados y a las doctrinas jansenistas, que eran poco favorables a esta devoción (29).

El nacimiento de las cofradías

La vigencia y fervor de estas devociones va a dar origen al nacimiento de las cofradías, que van a ser como el grupo que dirige y cohesiona las actividades de esa religiosidad popular, que comienza a desconectarse de la vida litúrgica, que ya no entiende. Es a partir de este momento cuando va a nacer este nuevo fenómeno, que va

a tener unas características determinadas en toda Andalucía, no sólo en el campo religioso sino en el civil, ya que nacen cofradías gremiales con fines meramente mundanos. No obstante, este fenómeno no es exclusivo de Andalucía, como a veces se cree. Basta con haber visto la concentración de cofradías en el año jubilar de Roma de 1884 para comprender que se trata de un fenómeno que en ese momento existía también en toda Europa.

Los antecedentes los encontramos en los colegios privados o asociaciones libres del derecho romano, que estuvieron vigentes en todo el ámbito dominado por Roma. Su origen se remonta al comienzo del siglo XI, cuando empiezan a formarse grupos de fieles en torno a los monasterios. Los nombres que reciben son muy variados: *fraternitas, confraternitas, confratia, colligationes, coniurationes, solidaritates, congregationes, collegia, societates, etc.*

Estas cofradías tienen unos fines religiosos o profesionales y gremiales o mixtos, y se constituyen bajo la advocación de unos de los misterios de Cristo o de algún santo o de la Santísima Virgen María (30). Nacen de una manera espontánea, sin la intervención de la jerarquía. Canónicamente no necesitan una aprobación especial del superior, ya que se trata de fines lícitos. No obstante, posteriormente por los abusos que empezaban a existir, en un Sínodo de León, de 1267, se establece: *Stablecemos que no se fagan cofradías sin mandato ni otorgamiento del Obispo. Et quien fezier tales cofradías, non valgan, et perderam lo que meten en ellas* (31).

Desde este momento la religiosidad popular y las cofradías van a estar íntimamente unidas, aunque el concepto de religiosidad sea más amplio y complejo y no esté siempre en íntima relación con ellas. La primera cofradía mariana parece ser que tuvo lugar en Grecia, en la ciudad de Neopatria (32). En los siglos XII al XIV las cofradías de penitentes toman un auge especial bajo el impulso de las ordenes mendicantes. El grupo inicial de San Francisco es llamado los penitentes de Asís, por devoción a la pasión del Señor... Las cofradías de disciplinantes o disciplinados tienen un gran auge en Italia, en la Península Ibérica estas cofradías se crean bajo la advocación de la Veracruz (33). Inocencio III fundó las Cofradías del Espíritu Santo, cuya finalidad va a ser la atención a los hospitales, a los pobres, a los enfermos, a los presos y condenados a muerte (34). A partir del siglo XV proliferan las Cofradías del Rosario. En el siglo XVI nacen los oratorios, que van a dar un impulso a la vida espiritual de los cofrades, y dan una gran importancia a la asistencia a los pobres y peregrinos. La terminología que empieza a prevalecer a partir de esta época son cofradías y hermandades, como sinónimos en su origen. Posteriormente, el nombre de cofradía se aplica a las de Semana Santa, que a su vez se llaman de pasión, de penitencia y de gloria. Tomarán mucho auge también las sacramentales, que estaban contempladas en el Código del XVII. La cofradías empiezan a declinar en el siglo XVII con la venida del iluminismo. Muchos de los bienes que había acopiado a través de los siglos son confiscados. En Italia, el Estado en 1886 confiscó los bienes de once mil cofradías.

La amplia iconografía de sus patronos va a quedar, como una patrimonio histórico-artístico, esculpida por los mejores artistas de cada época.

En este largo y fluctuante caminar el marco jurídico de las cofradías se ha ido perfilando y perfeccionando hasta el extremo que es asumido por el Código del XVII.

Los fines de las cofradías de tipo religioso, además de los específicos o devocionales, son el culto a los patronos locales o a la Virgen, los sufragios a las almas del purgatorio, la piedad, la caridad en la atención a los pobres o la fundación de hospitales. Para las cofradías de Semana Santa la conmemoración de los misterios de la pasión y muerte del Señor y para la patronales las procesiones y las peregrinaciones, cuando la advocación tiene un santuario. Es deber de los cofrades visitar a los enfermos, acompañar al viático y asistir al entierro de los hermanos difuntos, y participar de los sufragios. Merece un relieve especial el espíritu de fraternidad y amistad, que queda minuciosamente determinado en los estatutos. Está muy acentuado el sentido democrático, ya que la admisión depende del voto mayoritario de los miembros... Deben prestar juramento ante los cofrades de cumplir los estatutos.

En cuanto a *la estructura jerárquica,* los jefes reciben una gama de nombres distintos según el lugar y el tiempo: preboste, prior, camarlengo, procurador, maestro, gobernador, abad, hermano mayor, cuyos distintivos e insignias son muy variados y colororistas según la nación, región o pueblo.

Existen unas juntas y la asamblea general, que se suele reunir una vez al año y en los actos litúrgicos asignados. El capítulo o asamblea general aprueba los gastos y señala la tasa anual, elige al preboste, reprende y propone la expulsión de los que o no cumplen con las obligaciones o han escandalizado a los hermanos, se preocupa de los que tienen alguna necesidad, impone multas, etc.

Estas cofradías en ocasiones entran en conflicto con la autoridad parroquial, sobre todo cuando empiezan a situarse al margen de las parroquias.

La devoción a la Virgen en nuestra diócesis

La gama de advocaciones a la Virgen en nuestra diócesis hay que situarla en estos antecedentes históricos que hemos expuesto con anterioridad... La mayor parte de estas devociones nacen en los siglos XV y XVI. Los perfiles propios de cada cofradía van a estar configurados por los antecedentes históricos de cada localidad, abundando las tradiciones de apariciones, encuentros casuales de una imagen escondida, etc. Es en estos siglos cuando nacen en nuestras diócesis la mayor parte de nuestras cofradías.

La devoción a la Virgen de la Cabeza es la más antigua. Nace con motivo de la aparición de la Virgen, como cuenta la tradición, al pastor de Colomera el 12 de agosto de 1227. La cofradía se constituye en 1245 y las obras del santuario se iniciaron, según parece, el 1287. La romería se remonta al siglo XIV. Esta cofradía y otras bajo la misma advocación se van a extender por la diócesis de Jaén y otras diócesis de España.

María, bajo diversos títulos de pasión, se va a procesionar durante la Semana Santa por todas las calles de nuestra diócesis: Virgen de los Dolores, de las Angustias,

de la Amargura, de la Soledad, etc. Aparece en nuestro pueblo una serie de advocaciones que está muy ligadas al poder casi omnipotente que se da a María. Ella es el refugio, el remedio y el consuelo que buscan los giennenses en su trágica existencia. En una gran parte de pueblos Jesús Nazareno y María son los patronos. Nuestros paisanos la invocan, bajo la advocación de las Mercedes (Alcalá la Real-Fuensanta de Martos), de la Paz (Beas de Segura-Chilluévar), de la Consolación (Castellar-Torredonjimeno), de la Cruz (Cazalilla), de los Remedios (Ibros-Jimena), de la Victoria (Martos), de la Encarnación (Peal de Becerro) y de la Misericordia (Torreperogil). En otros lugares, la devoción a la Virgen se presenta en relación a un lugar: de la Capilla (Jaén), de Linarejos (Linares), de Lorite (Lupión), de la Estrella (Navas de San Juan), de Belén (Noalejo), de la Villa (Martos), de las Nieves (Pegalajar), de Alharilla (Porcuna), de Tíscar (Quesada), del Collado (Santisteban), de Guadalupe (Úbeda), del Castillo (Vilches), de la Fuensanta (Villanueva del Arzobispo), de Zocueca (Bailén), de Cuadros (Bedmar), y de Nazaret (Chiclana).

Pero quizá los títulos y las advocaciones más repetidas sean los de la Inmaculada o Purísima Concepción y la Asunción de María Santísima a los cielos.

Los dominicos, implantados en Jaén con su universidad en el siglo XVI, extendieron ampliamente la devoción del rosario por nuestra geografía. Son ocho los pueblos que tienen como patrona a María bajo la advocación del Rosario (35).

Dimensión festiva

Una de las características de estas devociones es la dimensión festiva que se manifiesta en las romerías a los santuarios marianos, como ampliamente han dibujado los antropólogos. En ellos se encuentra el pueblo después de un largo camino, a veces a pie. Las familias se reúnen y gozan de las típicas comidas tradicionales de cada pueblo, con un ritual que viene de siglos. Estas romerías, en ocasiones, pierden el sentido religioso y terminan en orgía o borrachera (36).

Por la tarde, unos activamente u otros al paso del cortejo procesional, contemplan el paso de María, con alegría y las lágrimas en los ojos. El pueblo, con una liturgia y unos símbolos, acopiados al paso de los siglos, ha ido dando un colorido especial a esta manifestación religiosa... El Trono de María, con su resplandor de plata, sus luces, adornado de claveles o gladiolos etc. El caminar lento de los cofrades entre las filas del pueblo, con sus cetros y varas en la mano como símbolo de su autoridad. Las autoridades civiles y las distintas representaciones situadas en un lugar preeminente, resaltando la dimensión política. En todo el camino un río de cruces, estadales, estandartes y medallas, de incensarios y ciriales, de banderas, de rosarios, etc. Todos caminando al ritmo de la música de la banda del pueblo. Un ritual que viene repitiéndose año tras año desde siglos.

Esta dimensión festiva es sin duda un elemento cultural, en el que se encuentran y al que asisten incluso los no creyentes... Estos elementos culturales forman un en-

tretejido de tradiciones múltiples, que configuran los hábitos y hasta el mismo ser del pueblo.... Nuestro pueblo salta de júbilo ante la manifestación de este espectáculo... Espectáculo lleno de arte y belleza plástica, porque nuestros Cristos y nuestras Vírgenes han sido hechas por los mejores imagineros de cada época... Estas manifestaciones son evidentemente una catequesis para el pueblo, plasmada en una variada simbología, pero, si el símbolo no nos lleva al Cristo viviente que nos señaló un camino y una forma de entender la vida, sería un rito o puro formalismo, por mucho valor estético que nos produzca el paso procesional de una imagen de Jesús o de la Virgen.

El Papa, con relación a este tema, dice: *«Para esta finalidad apostólica (evangelización) puede y debe servir también el imponente patrimonio artístico acumulado por las cofradías en sus oratorios e iglesias; la gran cantidad de hábitos, insignias, imágenes, crucifijos, con los cuales intervienen las cofradías en funciones y procesiones sagradas: la incidencia que todavía hoy pueden tener las manifestaciones de las cofradías, no sólo en la esfera de la práctica religiosa sino también en el campo del folclore inspirado en la tradición cristiana; todo puede y debe servir para el apostolado eclesial, especialmente litúrgico y catequístico»* (37).

Las peregrinaciones a los santuarios marianos son lugar de encuentro entre las familias y de oración, siendo frecuente el aspecto festivo.

Signo de identidad

La religiosidad popular, sobre todo en torno a la devoción a María, es signo de la identidad de un pueblo o de una región... En las cofradías de Semana Santa el Cristo o la imagen mariana no es normalmente signo de identidad de una pueblo o ciudad... Puede serlo de un barrio o de un grupo o clase, pero no de todo un pueblo. La devoción a la Virgen, cuando está muy arraigada en un pueblo, tiene no sólo un aspecto religioso sino un substrato cultural, que ata y une al devoto de tal suerte a su región o tierra que es el único lazo que no se rompe y le une a sus raíces... Con frecuencia se encuentra uno con personas, que después de haber perdido toda práctica religiosa al trasladarse a otra región, no han perdido esta relación... Recuerdo, en concreto, a varios emigrantes visitados por mí en diversos lugares de Francia, con actitudes bastante críticas a la Iglesia como institución, que sacaban de su cartera la imagen de su virgen, conservada junto con los retratos de su esposa e hijos... Era el único vínculo religioso que les quedaba, aunque tal vez estuviera mezclado con cierta superstición o primitivismo. También recuerdo el gesto de aquel alcalde en nuestra guerra civil que le advertía a uno que iba a trasladar al Cristo de la ermita al ayuntamiento, que respondía con su vida, si al Cristo le pasaba algo en el camino.

La Virgen negra de Chestokowa identifica a todo un pueblo como el polaco, y la Virgen de Guadalupe al mejicano.

Postura desde la Teología

Conocemos en sus grandes líneas qué han sido las cofradías en el pasado, con sus luces y sombras, ahora podemos preguntarnos de cara al futuro qué deben ser las cofradías y esta religiosidad popular, teniendo en cuenta las sugerencias del Concilio Vaticano II y las orientaciones del Código de Derecho Canónico.

Después del Concilio Vaticano II

a.- Corriente radical

Después del Concilio hubo un reacción muy fuerte en contra de la religiosidad popular y las cofradías. La impugnación se presenta desde distintos ámbitos. La discusión tan viva sobre el cristianismo de masas y minorías está en el fondo de la polémica (38).

En el ambiente postconciliar se mira con bastantes reservas la religiosidad popular. Para esta línea de pensamiento la fe tiene que estar personalizada, y no hay una religión auténtica si no tiene como soporte una fe, que lleva a la conversión, al discernimiento personal, a la oración, al compromiso ético, a la adhesión de unos valores auténticamente cristianos. La adhesión personal de la fe y el sentido comunitario del cristianismo sólo se puede vivir en un ambiente fraternal, donde la reflexión evangélica y el consiguiente compromiso y la ayuda mutua sean posibles.

Para J.J. Jossua «*un cristianismo de masas no es posible sin una revalorización de la categoría de lo religioso y de lo sagrado, destinada a servir al mismo tiempo de marco o de medio de expresión para la fe personal y de sustituto de ésta, cuando ella es imposible... No hay cristianismo sin adoración*» (39).

A estos autores les cuesta trabajo armonizar la religiosidad popular con la afirmación conciliar de que «*no puede edificarse una comunidad cristiana sin tener por raíz y centro la celebración de la Santísima Eucaristía*» *(PO 6).*

Para el mismo autor «*afirmar que unos hombres, gracias a la práctica, a las devociones etc. puedan ser cristianos* un poco al menos *sin tener acceso a la fe de la conversión, no es decir nada. Serán tal vez* religiosos, *pero* no cristianos. *Ahora bien, lo que queremos en materia de cristianismo popular no es el consuelo de la religiosidad, sino la esperanza de la fe*» (40).

En Granada esta postura, con un fervor casi iconoclasta, toma un gran auge como consecuencia de la renovación litúrgica en el grupo de los llamados tiratapias. Este grupo de sacerdotes, aun antes del concilio, mantiene una postura muy crítica con estas manifestaciones de la religiosidad popular. Uno de los protagonistas describe esta situación: «*El motivo principal de nuestra actuación era buscar una religiosidad más auténtica, superar la religiosidad meramente externa e insistir en la vida sobrenatural, vivir en gracia, recibir con autenticidad los sacramentos... La situación religiosa invitaba a este espíritu combativo: La devoción del pueblo, que se consideraba cris-*

tiano, estaba centrada en el Patrón, sin preocuparle en absoluto la justicia, la misa dominical, la coherencia con los sacramentos que celebraban... Las tradicionales devociones y costumbres sociorreligiosas se suprimieron, cambiaron o se suplantaron por otros actos piadosos. Las imágenes de los santos e incluso sus procesiones se minusvaloraron y en algunos casos se suprimieron» (41).

En la actualidad la discusión se presenta con menos virulencia y con acentos distintos... No hay un ataque frontal contra la religiosidad popular, aunque se percibe que la evangelización tiene que tener un ámbito más globalizante. La sensibilidad ante este fenómeno religioso será distinta para los que defienden un cristianismo de presencia o de mediación... Estos términos fueron acuñados por el teólogo napolitano B. Forte en su intervención en el Congreso de la Iglesia Italiana en Loreto (1985) (42).

La diferencia entre ambas concepciones estribaría en el modo de concebir la relación entre fe y vida cristiana, entre fe y cultura, entre fe e historia.

En un cristianismo de presencia, se propugna una presencia militante de la Iglesia en el mundo con sus instituciones propias: colegios, universidades, periódicos, emisoras de radio... Se trata de una cierta vuelta a la cristiandad en una sociedad democrática... Esta tendencia apoya evidentemente sin reticencias la religiosidad popular, ya que es como el tejido social de una sociedad que se proclama cristiana.

Para los que defienden un cristianismo de mediación la fe no sugiere un modelo concreto de sociedad, sino que la labor del cristiano es impregnar y ser fermento del Evangelio en todos los ámbitos del mundo, sin la tentación de crear una nueva cristiandad, o bien apartándonos del mundo o transformándonos en un nuevo *ghetto* o secta.

Este cambio de sensibilidad viene expresado por Cristian Parker: *«Hasta no hace mucho una parte de los intelectuales, hijos de la modernidad ilustrada, veían en la religión del pueblo puros prejuicios, supersticiones y atavismos, componentes ilusorios de una conciencia enajenada, que debían ser superados por una crítica racional»* (43).

En esta nueva posición la religiosidad popular hay que articularla en un ámbito más amplio de purificación y evangelización. No se mira desde la radicalidad inicial, ya que, por los valores que encierra, el pueblo, según un teólogo, es un terreno más abonado para la evangelización: *«La compasión les hace más sensibles a las necesidades ajenas, les lleva a compartir lo poco que les queda, les hace hospitalarios y agradecidos... ¿No es esta la tierra abonada para que el anuncio del evangelio produzca el ciento por uno? El repaso de estas virtudes populares testimonia que el Evangelio ha prendido ya y que el pueblo pobre y sencillo evangeliza a quienes se acercan a él en una actitud de escucha humilde. Si la religiosidad popular no coincide exactamente con la buena noticia de Jesús ni con las exigencias del reino, no es culpa del pueblo, sino de una evangelización ausente o deficiente»* (44).

b.- Postura de desprecio

Para otros, la religiosidad popular es magia, prejuicio, atavismo y superstición, y hay que procurar erradicarla. La religiosidad popular es utilitarista en sus peticiones y busca la satisfacción de los deseos o conveniencias del devoto, como fin único y principal... Se busca el consuelo alienante, sin ninguna preocupación ética... La religiosidad popular aliena al hombre y le impide tomar decisiones serias para la transformación del mundo... Pertenece a lo arcaico y primitivo. Le empuja al fatalismo propio de la cultura de la pobreza y a la resignación e inoperancia, al sentirse consolado y a la vez tarado por este consuelo. La oración es de petición y no de adoración o acción de gracias.

Esta magia y superstición están tan metidas en el pueblo que el carácter intercesor de los santos y de la Virgen ha sido asumido por los curanderos andaluces hasta el extremo que, en sus despachos de recepción de los enfermos, aparece la más variada iconografía religiosa, con la esperanza de que sus poderes mágicos y curadores se vean incrementados con su intercesión (45).

c.- La teología de la liberación

Aunque inicialmente no acogió con buenos ojos este tipo de religiosidad, cambió de postura y comprendió que una religiosidad popular trasformada podría ser un gran medio para la evangelización y la liberación del pueblo...

Para la teología de la liberación, Jesús, con su muerte y pasión, nos liberó del pecado... Este Jesús liberador, en un cambio de mentalidad, debería ser el paradigma de las luchas del pueblo oprimido, que trabaja por la liberación humana en contra de una sociedad opresora.

La nueva hermenéutica sería la presentación de un Jesús que padece y muere para expiar los pecados del hombre y que nos invita a luchar y a no quedar cruzados de manos ante las injusticias que padecen los pobres y oprimidos. Estas nuevas categorías y símbolos trasformarían las actitud pasiva, resignada y fatalista de nuestro pueblo (46).

d.- Reactivación de la religiosidad popular

Últimamente se ha intentado desde distintos ámbitos revitalizar la religiosidad popular. Jean Delimeau afirma: *«Por parte de los sociólogos, el padre Bonnet* (47) *afirma que nadie cree ya que popular sea sinónimo de* primitivo o degenerado, *ni que la religión popular sea más o menos ortodoxa que la de las élites. Y el padre Pannet hace esta observación de peso: Ni élites sin una masa popular, ni clero sin pueblo, lo cual invita a concluir, para el presente y para el pasado, que la forma oficial y doctrinal y la forma popular del cristianismo no están separadas ni son independientes la una de la otra»* (48).

A partir del año 1975 se han multiplicado los estudios sobre la religiosidad popular, con estudios muy interesantes desde el campo de la antropología, de la psicología, de la historia, de la teología, etc. Hasta los políticos muestran gran interés por el tema.

Orientaciones oficiales

Obispos americanos

La primera toma de conciencia del grave problema es en los documentos de Medellín, en el que los obispos constatan el grave peligro de no incorporar la religiosidad popular, en la que encuentran una enorme reserva de virtudes cristianas, al nuevo movimiento renovador del Concilio, aunque comprenden sus limitaciones: *«Esta religisidad*, dicen los obispos, *más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha empezado a entrar, con el conocimiento científico del mundo que nos rodea»* (49).

Para los obispos en un bello pasaje esta fe imperfecta, es necesario renovarla y trasformarla para que sea más personal y comunitaria: *«Sin romper la caña quebrada, y sin extinguir la mecha humeante, la Iglesia acepta con gozo y respeto, purifica e incorpora al orden de la fe los diversos «elementos religiosos y humanos», que se encuentran ocultos en esa religiosidad como «semillas del Verbo» y que constituyen o pueden constituir una «preparación evangélica»* (50).

El documento de Puebla (1979) vuelve a retomar el tema, y a pesar de que reconoce sus aspectos negativos y deformaciones, hace esta afirmación: *«La religiosidad popular no sólo es objeto de evangelización, sino que ella misma, en tanto en cuanto contiene encarnada la palabra de Dios, es una forma activa con la que el pueblo se evangeliza continuamente a si mísmo»* (51).

Pablo VI, comprende las limitaciones de la religiosidad popular: deformaciones religiosas, supersticiones, peligro de trasformarse en secta, manifestaciones con fondo sólo cultural. Pero con una profundidad admirable describe y canta la vertiente positiva de esta religiosidad: *«Pero cuando está orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que sólo los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta estos aspectos, la llamamos gustosamente piedad popular, es decir, religión del pueblo, más que religiosidad»* (52).

Juan Pablo II en sus múltiples viajes desea una reactivación de la religiosidad

popular: *«Pienso en las devociones que, en ciertas regiones, practica el pueblo fiel con un fervor y una rectitud de intención conmovedores, aun cuando, en muchos aspectos, haya que purificar, o incluso rectificar, la fe en que se apoyan»* (53).

Los Obispos de Sur de España, en el mismo año, tratan el tema. Reconocen que se trata de una verdadera fe, aunque incipiente e inmadura (54). En el año 1985 vuelven a publicar otro documento titulado *El Catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales.* Estos documentos, después de reconocer las limitaciones de la religiosidad popular, la gran estima de lo devocional, la poca sensibilidad hacia los misterios de la resurrección y la presencia viviente de Cristo y de su Espíritu en la Iglesia, constatan la urgencia de una purificación y educación en la fe evangélica y eclesial. Muy acertadamente hacen un llamada a los agentes de pastoral para que ayuden en este proceso, pero les advierten que deben hacerlo con mucho tacto y prudencia: *«La renovación evangélica y las reformas litúrgicas, catequéticas, pastorales etc., deben abstenerse de imponer al pueblo formas prefabricadas por círculos minoritarios según sus esquemas teóricos. Han de esforzarse por responder a las exigencias religiosas populares, conectadas a la vez con la realidad del Misterio que se les comunica y con su vida real. Es así como el pueblo tendrá libertad religiosa para hacer brotar nuevas formas de expresión auténticamente evangélicas y eclesiales como populares. (...) Cuando la Iglesia se propone evangelizar estas realidades populares, no trata de reducirlas a moldes teóricos y prácticos para recuperar así sobre las masas un control que se hubiera debilitado, sino que trata de potenciar y de liberar su verdad y su creatividad, y ayudarles a recobrar su identidad religiosa y su más auténtico y profundo ser popular»* (55).

El 18 de octubre de 1988 los Obispos del Sur sacan a la luz pública un documento sobre hermandades y cofradías. Al margen de otros aspectos que no nos interesan, se proponen tres objetivos para la renovación de las cofradías:

-El nacimiento de una fe más *misionera y expansiva.*

-Una fe más *fundada* e ilustrada por un proceso catequético permanente, alimentado por los sacramentos, y que sea testimonio y fermento de trasformación de la sociedad.

-*Más eclesial*, en cuanto que dentro de las hermandades debe vivirse la fraternidad y la comunión, y a su vez estar abiertas a la iglesia particular y a la parroquia, con todas las exigencias que ello comporta (56).

La Conferencia Episcopal Española trata el tema y aduce las razones por las que es de sumo interés: *«El atractivo que despierta la piedad popular se pone de manifiesto en el interés con que la estudian las ciencias del hombre, la teología y la pastoral. Este atractivo coincide con el declinar parcial de la secularización, a la que sucede la* seducción del espíritu, *lo que el Sínodo de los Obispos de 1985 ha llamado* vuelta a lo sagrado, *o sea,* los signos de una nueva hambre y una nueva sed hacia las cosas trascendentes y divinas» (57).

La Comisión Teológica Internacional, en 1978, aborda el tema con menos optimismo que los obispos. Antes de resaltar los aspectos positivos, se fija en lo negativo: *«No pocas veces han sido denunciados los límites de la religiosidad popular. Tiene origen en un cierto simplismo, que es fuente de varias deformaciones de la religión y a veces de supersticiones. En este caso se queda a un nivel de puras manifestaciones culturales, sin que sean una auténtica adhesión a la fe y expresión de un servicio al prójimo. Mal orientada la religiosidad popular puede también conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Puede correr el peligro de ser manipulada por los poderes políticos o por fuerzas religiosas extrañas a la fe cristiana»* (58).

Esta nueva declaración de los teólogos es más bien reticente con relación a los documentos anteriores, ya que no ve clara la conexión entre la religiosidad popular y una adhesión seria a la fe que sea expresión del servicio del prójimo. Hace otras dos afirmaciones: Que se pueden trasformar en secta y, al quedarse en pura manifestación cultural, ser objeto de manipulación política.

Actitudes pastorales

Desde una postura conservadora

No es necesario ni cambiar ni renovar nada, ya que es el producto de una larga tradición, que es necesario conservar... Es necesario tomar una actitud de defensa y resistir al oleaje de secularismo, ateísmo y laicismo que nos invade.

Desde una concepción liberadora

La actitud pastoral ante el problema estará en función de los diversos enfoques que cada uno dé a la eclesiología (59). Para una concepción liberadora, como afirma José Antonio Estrada, la transformación de la religiosidad es compleja: *«Al ser una amalgama de elementos cristianos y de su cultura configurante no se puede ni asimilar, ni integrar, ni trasformar en todas sus dimensiones y ámbitos. Pero sí podemos reforzar y potenciar algunos de ellos y debilitar otros, en una palabra, actuar sobre una religiosidad encauzándola en una línea humanista, liberadora y cristiana»* (60).

Sería necesario la presentación de una nueva cristología. Tendríamos que preguntarnos... ¿qué sentido tiene la Pasión? La respuesta es clara: *«Sólo es posible una celebración correcta de la Pasión cuando se está dispuesto a seguir a Cristo en su praxis liberadora, que fue la que le llevó a la cruz, y a poner con él en cuestión los antivalores sociales que oprimen al hombre. Desde ahí habla la teología latinoamericana de una pasión que continúa, en la que la memoria de su pasión se convierte en símbolo de liberación»* (61). Para el autor, con el cambio de esta perspectiva cristológica, se cambia automáticamente la mariología: *«Ya (María) no necesita protegernos de Dios, y se hace innecesario divinizarla para humanizar y acercar al Dios trascendente»* (62).

Desde una teología integradora

a.- Actitud de respeto, compresión y paciencia ante la religiosidad popular como aconseja Pablo VI: «*Ante todo, hay que ser sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, estar dispuesto a ayudarla a superar los riesgos de su desviación*» (63).

b.- El tema de la religiosidad popular no se puede desvincular del tan traído y llevado problema de *la relación existente entre fe y sacramentos,* que tanto preocupa a los pastoralistas. La manifestación de la religiosidad popular no queda restringida al aspecto ritual o cultural de las cofradías, sino que invade otros ámbitos de la vida cristiana (64): la celebración del bautismo y del matrimonio, las primeras comuniones, la liturgia de los muertos, etc. (65). Si no se refuerza esta relación entre fe y religiosidad popular, quedaría evidentemente relegada a un aspecto estrictamente cultural...

Pero en el pueblo cristiano hay ciertamente una fe cristiana, tal vez imperfecta y poco ilustrada; mas esta fe, fundamental en su núcleo esencial, encierra vivencialmente una serie de valores que provienen de una tradición cristiana, ya que, sin darnos cuenta, en toda nuestra cultura occidental, como decía Zubiri, hay tres integrantes: Grecia, Roma y Cristo. Para los andaluces, el Islam y la cultura ibérica.

En una eclesiología de comunión, se impone el diálogo y la participación para recorrer juntos este camino de renovación. Si no queremos que se produzca un distanciamiento cada vez mayor entre la llamada religión oficial y religiosidad popular, no debemos olvidar que el pueblo sencillo no comprende nuestra ideología elaborada desde el gabinete de un despacho.

Los agentes de la pastoral, sin excluir a los obispos, hemos creído que todo quedaría solucionado si, mediante unas normas rígidas, controlábamos las cofradías y conseguíamos que los dirigentes, a través incluso de unos procesos de formación, etc. llegaran a estar más cerca de lo que se ha dado en llamar la religiosidad oficial. Nadie puede negar la parte positiva que ha traído este proceso postconciliar de reforma de estatutos y la consiguiente adaptación de las cofradías a esta normativa, pero puede suceder que este grupo reducido se trasforme en un grupo cerrado o secta, como dice la Comisión Teológica Internacional, encargado de organizar sólo el espectáculo procesional y el ritual anejo, pero desconectado de la parroquia y de los valores que encierra la religiosidad popular. En esta hipótesis, el grupo no es una comunidad cristiana, que vive la fe, sino un grupo que con mucha ilusión y entrega prepara un espectáculo cultural, de una gran belleza plástica, que a su vez es financiado por intereses turísticos o políticos.

Tenemos que acercarnos con humildad a este fenómeno. Aunque existen ciertos defectos en esta religiosidad, sus valores están muy entroncados con el Evangelio, como han resaltado Pablo VI, Juan Pablo II y nuestros obispos en sus escritos: la sed de lo divino de los pobres y sencillos, la capacidad de sacrificio y generosidad, la abnegación y el sentido de la cruz, la compresión de la paternidad de Dios y su

providencia amorosa, la paciencia y la acogida, la honradez y limpieza moral, la laboriosidad, la solidaridad, el sentido de austeridad y pobreza, etc. (66). Tendríamos, como dicen los obispos congregados en Puebla, que dejarnos evangelizar por este pueblo que, a pesar de su fe imperfecta, está a veces más cerca de estos valores evangélicos que aquellos que quieren evangelizarlo desde una religión ilustrada.

Desde esta postura, es necesario un proceso de purificación y trasformación a partir de una renovación litúrgica, de una catequesis más profunda.

La parroquia, trasformada en comunidad, donde la comunión y la fraternidad sean posibles, tal vez sea el ámbito más adecuado. La parroquia, como célula al servicio de la Iglesia, es o debe ser el lugar donde todos se encuentran. Tiene un ámbito universal, no tiene fundadores, ni una espiritualidad definida, ni es ni puede ser un cenáculo de perfectos... Sus horizontes son universales, ya que es la casa de todos. Este proceso de personalización y purificación de la fe es el único camino posible.

Las cofradías no se trasformarían en una élite de perfectos, con carácter sectario, sino en fermento y elemento dinámico de la evangelización del pueblo cristiano, al margen de toda ostentación y triunfalismo.

En cuanto a la devoción a María, el Concilio nos hace una llamada a situar a María en el misterio de la Iglesia: *«En la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo, la Santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su hijo; en ella, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser» (SC. 102).*

La devoción mariana es necesario situarla dentro de una nueva concepción de la cristología y del ministerio de la Iglesia, como han hecho el Concilio y Pablo VI en su exhortación apostólica *Marialis cultus* (67). María está unida a Jesús, como madre y corredentora... María no es sólo la mediadora o intercesora, a la que acudimos en nuestras necesidades y problemas. Es la Madre de Jesús y madre nuestra, el ejemplo y modelo que debemos imitar.

La devoción mariana ha estado con frecuencia deformada, considerando a María independiente del misterio de la Iglesia, como un diosa que imparte dones y hace milagros, sin la menor relación con Cristo y con la Iglesia... Es curioso como en la misma teología se resaltó el carácter intercesor y mediador de María, oscureciéndose otros títulos de la tradición teológica. Por este motivo el Concilio Vaticano II *«exhorta encarecidamente a los teólogos y a los predicadores de la palabra divina a que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración como de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios... Recuerden, finalmente, los fieles que la verdadera vocación no consiste ni en un sentimiento estéril y transitorio ni en una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes» (LG. 67).*

Las cofradías en el nuevo código

En el Código Pío-Benedictino, el canon 707 definió las cofradías como asociaciones de fieles que tienen como fin el incremento del culto, el ejercicio de las obras de caridad y de piedad. El nuevo código no trata expresamente de las cofradías, sino que las engloba en la categoría de asociaciones.

Después de reconocer el derecho de asociación, distingue dos clases de asociaciones: públicas y privadas. Las *privadas,* con o sin personalidad jurídica, se constituyen por la iniciativa privada (can. 299). Las *públicas,* son aquellas que, erigidas por la autoridad eclesiástica competente, se constituyen en personas jurídicas en virtud del mismo derecho, y reciben el mandato o misión para actuar en nombre de la Iglesia en conformidad con sus propios fines (can. 298).

Los *fines* de estas asociaciones, en una enumeración no taxativa, pueden ser múltiples: fomentar la vida cristiana (can. 298, & 1), tender a una vida más perfecta (can. 298, 1), enseñar la doctrina cristiana (can. 298, 1), realizar obras de apostolado y evangelización, trabajar por al bien público (can. 116, & 1), animar el orden temporal (AA 1- 225, & 2), etc.

La finalidad del culto, contemplada en el canon 298, & 1, es la que nos interesa analizar, al ser el fin propio y específico de las cofradías, aunque no sea el único. Este fin la cofradías lo han expresado a través de toda su historia con procesiones, novenarios, misas de hermandad, etc.

El canon 301, & 1 afirma que «*corresponde exclusivamente a la autoridad eclesiástica competente el erigir asociaciones de fieles que se propongan transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia, o promover el culto público, o que persigan otros fines reservados por su misma naturaleza a la autoridad eclesiástica*». Las cofradías, en virtud del canon citado, deben ser asociaciones públicas. Las asociaciones de fieles, en las nuevas estructuras eclesiales, tienen una gran importancia para la actividad de los laicos en la Iglesia. Las cofradías tendrán que asumir esta nueva responsabilidad que la Iglesia les encomienda y no quedarse, única y exclusivamente, en la actividad de preparar una procesión al año y organizar los demás actos que se van a realizar con motivo de las fiestas del patrono o de la romería. La constitución de una nueva asociación en el código es de tanta importancia que, si se van a limitar a organizar la procesión, es preferible que se queden en el plano de grupos parroquiales informes con esta misión.

Las cofradías no pueden olvidar en ningún momento la íntima relación que tienen con la religiosidad popular y, por lo tanto, el dinamismo íntimo de esta relación... Ellas serán, si son auténticas comunidades evagelizadoras que viven profundamente su fe, un vehículo de purificación y trasformación de esta religiosidad popular o por el contrario ayudarán a que las deformaciones existentes perduren, ya que a sus dirigentes sólo les interesaría el ritualismo de sus manifestaciones o la exhibición en los desfiles procesionales.

La finalidad de las cofradías en el código anterior era el *incremento del culto público*, en el nuevo *promover el culto público* (can. 197, & 2). Este culto las cofradías lo practican organizando actos litúrgicos para honrar a Dios, a los santos o a la Virgen y procesionando sus imágenes.

En un afán de renovación, con motivo del año jubilar, se reunieron en Roma 12.000 cofrades de todo el mundo pertenecientes a 280 cofradías. En varias sesiones de trabajo llegan a estas conclusiones que incluyo para que puedan servir de ejemplo en la renovación permanente que se han propuesto las cofradías:

-«Confirman su fidelidad y disponibilidad a la Iglesia y al Sumo Pontífice;

-renuevan, en el espíritu de las grandes tradiciones confraternales, el compromiso de dedicarse a la oración y a las obras de misericordia por la necesidades de la sociedad a que se dirigen, por el respeto y enaltecimiento de los valores del hombre;

-se proponen realizar una actividad confraternal en armonía con la pastoral diocesana y de las conferencias episcopales;

-hacen votos para que se repitan ocasiones de carácter espiritual, cultural u organizativo a fin de promover la agregación interconfraternal;

-se fijan el objetivo de crear formas permanentes de relación para verificar y coordinar los esfuerzos, con espíritu de participación en las necesidades de la sociedad y a fin de conseguir una forma de representación unitaria para las instancias necesarias en las sedes competentes;

-hacen votos para que los Pastores animen el espíritu confraternal, la reorganización, la colaboración, el apostolado de las cofradías, para que acojan sus propuestas y examinen su contenido a la luz de sus tradiciones históricas de compromiso religioso y social y de las directrices del Concilio Vaticano II y del nuevo código de derecho canónico» (68).

Los santuarios marianos

Por el nombre del santuario se designa una iglesia o un lugar sagrado, al que por un motivo especial de piedad, acuden los fieles en peregrinación (can. 1230). Existen santuarios de ámbito internacional, nacional o diocesano (can. 1231). El Código no hace referencia a los regionales (69).

Los estatutos de los santuarios deberán ser aprobados por la Santa Sede, la Conferencia Episcopal o el obispo diocesano, según su diversa categoría (can. 1231). En los estatutos se debe determinar su finalidad y las funciones concretas del rector tanto en el campo de la liturgia como de la administración de los bienes. El santuario, como persona moral, podrá poseer bienes y ser sujeto de privilegios (can. 1233).

Termina el código haciendo una llamada a que los rectores cuiden el servicio litúrgico, el anuncio de la palabra de Dios, especialmente en la Eucaristía, la atención a los penitentes en el sacramento de la penitencia y la celebración de otros actos de

piedad aprobados por la Iglesia (can. 1234, & 1). Manda que se conserven con seguridad los exvotos de arte popular y de piedad (can. 1234, & 2).

Posiblemente se reorganiza en el nuevo código esta normativa de los santuarios, gracias a la atención que este tema tiene entre los canonistas italianos. El tema fue muy estudiado en Italia con motivo del Concordato de 1929 entre la Santa Sede y el reino de Italia, ya que no existía una figura concreta dentro de la cual situarlos (70).

Los santuarios comienzan a florecer de una manera especial en el siglo XIV, con el auge de las hermandades, y tienen una gran implantación en todas las regiones del mundo (71).

Pero al no tener un marco jurídico concreto, crean en Italia problemas en las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno italiano. Los santuarios, según las circunstancias, se consideraban como iglesias, como oratorios o basílicas, como institutos benéficos, como casas de retiro y oración, en los que se prestaba un culto a los santos o la Virgen y una asistencia a los pobres o peregrinos.

En el santuario, como expresión, sede y manifestación de una religiosidad popular, aparecen, como elemento prevalente, el peregrinaje y la religiosidad popular en forma de devoción o a un santo o a María, que se manifiesta con la entrega de exvotos y otros actos de culto. Estos momentos se producen también en nuestros días.

El tema de los santuarios ha estado muy presente en el pensamiento de Juan Pablo II. En varias ocasiones ha tratado el tema. En el Santuario mejicano de Zapopán, Juan Pablo II trazó las líneas a seguir en la atención a los santuarios. *«Será necesario cuidar con gran atención y celo pastoral los santuarios marianos mediante una liturgia apropiada y viva, mediante una predicación asidua; también mediante la preocupación por el ministerio de la penitencia y la depuración prudente de eventuales formas de popularidad que representen efectos menos adecuados.*

Hay que aprovechar estas ocasiones, acaso esporádicas, de encuentro con almas que no siempre son fieles a todo el programa de una vida cristiana, pero que acuden guiadas por una visión a veces incompleta de la fe, para tratar de conducirlas al centro de toda piedad sólida: Cristo Jesús, Hijo de Dios, Salvador. De este modo, la religiosidad popular seguirá perfeccionándose cuando sea necesario» (72).

En sus viajes a España ha recordado también el influjo, incluso en el plano civil, que han tenido los santuarios: *«Europa entera se ha encontrado a sí misma alrededor de la memoria de Santiago, en los siglos en que se edificaba como continente homogéneo y unido espiritualmente. Por ello, el mismo Goethe insinuará que la conciencia de Europa ha nacido peregrinando... La peregrinación a Santiago fue uno de los fuertes elementos que favorecieron las comprensión mutua de pueblos europeos tan diferentes, como los latinos, germanos, celtas, anglosojanes y eslavos»* (73).

Los santuarios deben ser centros de oración, lugares de retiro y encuentro con Dios y los hermanos, focos de caridad, sitios de acogida para todos los que se acercan a sus muros, especialmente para los más pobres, una luz que encienda la esperanza y la ilusión.

«Las peregrinaciones, dice el Papa, son manifestaciones íntimamente ligadas al santuario. Vienen a recordarnos que no debemos vivir instalados en el presente, sino que estamos siempre en camino. *La vida interior de María fue un peregrinaje en la fe*» (74).

La peregrinación, en un sentido cristiano, nos recuerda que somos peregrinos, que caminamos hacía el Padre asidos por la esperanza cristiana... Es un momento para lo festivo, pero también para la plegaria y el sacrificio.

En el ascenso al santuario, el Papa, distingue tres momentos: La partida, en la que los peregrinos se reúnen para una oración comunitaria (75). El camino, momento apto para la oración, el canto religioso y la comunicación. La acogida de los peregrinos en el santuario, cansados del largo caminar, y la celebración litúrgica.

Notas

(1) F. Presedo, Cultura y religión ibérica, en Historia de España Antigua, I, págs. 230 (Ed. Cátedra, Madrid, 1980).

(2) F. Presedo, op. cit. pág. 280.

(3) J.M. Blázquez, Primitivas religiones ibéricas II, Religiones prerromanas, Madrid, 1983. M. J. Almagro, Los ídolos del bronce hispánico, C.S.I.C., Madrid, 1973.

(4) R. Menéndez Pidal, Historia de España, I*** pág. 330, Espasa Calpe, Madrid, 1976.

(5) R. Menéndez Pidal, op. cit. pág. 332.

(6) R. Menéndez Pidal, op. cit. pág. 333.

(7) M. Eliade, Tratado de Historia de las Religiones, I y II, Cristiandad.

(8) Zacarías García Villada, El nacimiento de la Iglesia Española en los dos primeros siglos, en Fiche-Martina, Historia de la Iglesia III, pág. 628.

(9) Z. García Villada, El nacimiento de la Iglesia Española en los dos primeros siglos, en Fiche-Martina, Historia de la Iglesia, I, pág.616, Edicep, 1978.

(10) José María Aldazábal, La Liturgia Hispánica, en Fiche-Martina, Historia de la Iglesia, págs. 637-655.

(11) Fiche-Martina, Historia de la Iglesia, II, pág. 428.

(12) Fiche-Martina, Historia de la Iglesia, IV, pág.617.

(13) Fiche-Martina, Historia de la Iglesia, IV, pág.619.

(14) G. Gironés, La Virgen María en la Liturgia Mozárabe, Anuales del Seminario de Valencia, 1964; G. Gironés, Notas sobre el texto de la fiesta de la Asunción, en Miscelánea M. Férotin, Hisp. Sacra (1966) 249-258.

(15) C. García Rodríguez, El culto de los santos en la España romana y visigoda, Madrid, 1966 y F. Lasheras Bernal, Mártires españoles en el bajo imperio, en Actas del III Congreso de Estudios clásicos, II, Madrid, 1968, págs. 143-152.

(16) Justo Fernández Alonso, Relaciones de la Iglesia con el reino visigodo, en Fiche-Martina, Historia de la Iglesia V, págs. 666-672.

(17) Justo Fernández Alonso, La vida cristiana en la España visigótica, en Fiche-Martina, Historia de la Iglesia V, pág. 615.

(18) Ramón Menéndez Pidal, Historia de España, III, pág. 330.

(19) R. Menéndez Pidal, Historia de la Iglesia, III. pág. 313.

(20) Miguel Cruz Hernández, Historia del pensamiento en al Andalus, tt. I y II, Editoriales Andaluzas Unidas.

(21) Claudio Sánchez Albornoz, La España musulmana, II, pág. 222, Espasa-Calpe, 1974.

(22) W. Cristian, De los santos a María. Panorama de las devociones en los santuarios españoles desde los principios de la Edad Media hasta nuestros días, en C. Lisón, Temas de Antropología Española, Akal, Madrid, 1976, págs. 50 y ss.

(23) A. Vauchez, La saintité en Occident aux derniers du Moyen Age d'aprés les proces de canonisation et les documents agiographiques, Roma, 1989.

(24) J.A. Sánchez Pérez, El Culto Mariano en España, Madrid, 1943.

(25) Fiche- Martina, Historia de la Iglesia, X, pág. 406.

(26) Jacobo de Voragine, Leyenda áurea, Florencia, 1924.

(27) Como dice B. Llorca en su Manual de Historia eclesiástica, pág. 368, (4ª Ed, Barcelona, 1955): *«Consta que en el siglo XII está extendida entre los cistercienses la devoción de rezar series de 50, 100 y 150 Padrenuestros y Avemarias, y que para contarlos se usaba una cinta de perlas, parecida a nuestro rosario. Consta asimismo que Santo Domingo tomó esta práctica como arma para sus misiones, propagándola en todas partes. En este sentido se le puede llamar, más que fundador, gran propagador del Rosario. Sin embargo, no consta que le diera la forma de decenas, añadiendo a cada una la consideración de los misterios de la vida de Cristo... Esta forma definitiva del Rosario aparece en el siglo XV, y como portavoces de la misma fueron los PP. Dominicos, también entonces se comenzó a presentar a Santo Domingo, como su fundador.*

(28) A. Domínguez Ortiz, Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca, en P. Córdoba y J.P. Etiene, La fiesta, la ceremonia, el rito. Coloquio Internacional. Universidad de Granada.

(29) Fiche-Martina, Historia de la Iglesia, XXI, pág. 243.

(30) Los diversos tipos de hermandades se han ido formando partiendo del gremio, de la etnia, de la clase, del grupo, de intereses económicos comunes, de municipios. Algunas de ellas tenían un corte estrictamente civil.

(31) Synodon Hispanum, 3, Astorga, León, Oviedo, Madrid, 1984, pág. 242.

(32) Antonio García y García, El asociacionismo en la Historia del Ordenamiento canónico, en Simposio sobre Asociaciones Canónicas de Fieles, Pont. Univ. Salamanca, 1987, pág. 25.

(33) AA.VV. Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio, Perugia 1260. Convegno internazionale, Perugia 25-28 settembre (1962).

(34) Las Cofradías llamadas de la misericordia, fundadas en Italia en 1240, tienen en la actualidad unos 400.000 miembros, haciendo los cofrades el voto de atender a los enfermos en sus necesidades. Con este fin dispone de 600 ambulancias.

(35) Cuevas de Ambrosio de Beas de Segura, Carcheles, Frailes, Fuerte del Rey, Mancha Real, Los Villares, Valdepeñas de Jaén, Segura de la Sierra, Villacarrillo, Villardompardo.

(36) J. Mateos, Cristianos en fiesta, Más allá del cristianismo convencional, 2ª ed.

(37) Homilía del Papa Juan Pablo II en el jubileo internacional de las Cofradías en Roma durante la misa celebrada el día 1 de abril de año 1984.

(38) Vide J. Danielou, Cristianismo de masas o de minorías, Sígueme, 1968. El libro recoge la polémica o discusión entre el jesuita francés, Jean Danielou, nombrado posteriormente cardenal y el dominico Jean Pierre Jossua... El primero está a favor de un cristianismo de masas, con ciertas matizaciones; el segundo un cristianismo de minorías.

(39) J.P. Jossua, Cristianismo de masas o de minorías, pág. 119.

(40) J.P. Jossua, op. cit. pág. 120.

(41) Juan Sánchez Ocaña, Los tiratapias, Granada, 1993, págs.24-36.

(42) B. Forte, Il cammino nella Chiesa in Italia dopo il Concilio, en AA.VV. Riconciliazione cristiana e comunitá degli uomini. Atti del 2 convegno eclesiale, Loreto, 9-13 de abril de 1985, Roma. En España han tratado el tema: J. García Roca, ¿Presencia o mediación? Dos modos de entender el compromiso del cristiano en el mundo, en Sal Terrae 74 (1986) 597-607; L. González-A. Carvajal, Cristianos de presencia y de mediación, Santander, 1989.

(43) C. Parker, Religión popular..., en Concilium 206 (1986), pág. 38.

(44) F. Martínez Díez, Caminos de liberación y de vida, Ed. Desclée, 1990, pág. 19.

(45) M. Amezcua, La ruta de los milagros, Ed. Interolivos, Granada, 1993.

(46) S. Galilea, Religiosidad pastoral y pastoral. E. Cristiandad, Madrid, 1979.

(47) R. Bonnet, El Catolicismo popular, E. Marova, 1976.

(48) Jean Delimeau, Religión en Francia durante los siglos XVI y XVII, en 206 Concilium, pág. 20.

(49) Documentos de Medellín, Doc. IV, I, 2.

(50) Documentos de Medellín, Doc. IV, I, 5.

(51) Documento de Puebla nn. 328 y 323.

(52) EN 48.

(53) Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Catechesi tradendae,* de 8 de diciembre de 1975, n. 54.

(54) Obispos del Sur de España (1975), El Catolicismo popular en el Sur de España, 4.

(55) Catolicismo Popular en el Sur de España, Obispos del Sur de España, PPC, 1975.

(56) Obispos del Sur de España, Documentos Colectivos de los Obispos del Sur de España, Madrid, BAC.

(57) Comisión Episcopal Española de liturgia, evangelización y renovación de la piedad popular, Madrid, 1987, en A. Pardo, Enchiridion. págs. 1.229 y ss.

(58) Comisión teológica internacional, Fe e inculturación, n. 6, octubre de 1988, en Enchiridion Vaticanum, XI, n. 1.401.

(59) J.M. Castillo, Teología andaluza y liberación, en Religión en Andalucía, 1985, Biblioteca de Cultura Andaluza.

(60) José Antonio Estrada, La trasformación de la religiosidad popular, Ed. Sígueme, 1986, pág. 51.

(61) José Antonio Estrada, op. cit. pág. 66.

(62) José Antonio Estrada, op. cit. pág. 74.

(63) EN 48.

(64) Muy interesantes en este aspecto son las Conclusiones del encuentro celebrado en Asunción (Paraguay), del 5 al 10 de mayo de 1975, organizado por el Departamento de Liturgia del CELAM, en A. Pardo, Enchiridion, págs. 1.207 y ss.

(65) El Documento IV de Medellín sobre la religión popular dice en el n. 2: «*Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana*»

(66) En la EN n. 48 Pablo VI hace una enumeración de estos valores. Los obispos españoles, en el documento sobre el *Catolicismo popular en el sur de España (1975),* exponen estos valores: «*Caracterizan a nuestro pueblo su honradez y*

limpieza moral y su inteligente laboriosidad, unidas a la seriedad y dominio de sí mismo y de su vivísima emotividad; su mensura y buen sentido; su estimación de la cultura y su gozo ante la belleza; la intensidad con que vive el presente y su profunda filosofía de la vida y de la muerte..., su capacidad de apertura y de acogida; su excepcional facilidad para la comunicación y el diálogo; su generosa y valiente solidaridad...; su alegre sentido de la fiesta y un innegable buen humor para sobreponerse a las penas...; su entereza para aceptar las desgracias... y soportar las privaciones, humillaciones y las discriminaciones injustas, etc.».

(67) Pablo VI, Adhortatio apostolica *Marialis cultus* de B. Mariae virginis cultu recte instituendo et augendo, 2 februarii 1974, AAS 66 (1974) 153-197 y Enchiridion Vaticanum, 5, nn. 13.97.

(68) Iubileum Internationale confrarternitatum 1984, Acta, T.P. Vaticana 1984, pág. 128.

(69) Los regionales podrían ser aprobados por la Santa Sede y en la hipótesis contemplada en los canones 431-434 por los Obispos de la Región Eclesiástica.

(70) J. Palazzini, Sanctuaria Pontificia, Sanctuarium, en Dictionarium morale et canonicum, a cura de P. Palazzini, Romae, t. IV, págs. 202-203.

(71) José Guillén, Urbs Roma, vida y costumbres de los romanos, Salamanca, Ed. Sígueme, 1980. Especialmente en el t. III, págs. 15 y ss.

(72) Homilías de Juan Pablo II en América, PPC, Madrid, 1979, pág. 106.

(73) Acto europeísta celebrado el martes día 9 de noviembre en Santiago de Compostela.

(74) Congregación para el culto divino, Carta pastoral *Il Santo Padre* a los Presidentes de la Comisiones nacionales de Liturgia y el documento *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell' anno mariano*, n. 78, 3 de abril de 1987, en Enchiridion Vaticanum, 10, n. 1526. El Papa tiene en la mente el texto de Vaticano II: *«Ita etiam Beata Virgo in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum filio fideliter sustinuit usque ad crucem» (LG. 58).*

(75) El nuevo ritual para las bendiciones ofrece un rito para la bendición de los peregrinos, nn. 404-419.

Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, núm. 16 (1995)

LOS SANTUARIOS EN LA LITERATURA POPULAR

Antonio José PÉREZ CASTELLANO
Enrique J. RODRÍGUEZ BALTANÁS
Fundación Machado

«Un santuario –según la clásica definición de William A. Christian– es un lugar donde hay una imagen o reliquia que recibe una devoción particular. Un santuario se define por la devoción de la gente y no por una característica histórica o artística inherente a un edificio o institución» (1).

Por su parte, en un valioso trabajo titulado «La significación de los santuarios», Juan María Díez Taboada insistía en el enorme valor cultural en que se constituía el santuario a través de las manifestaciones populares de todo tipo a que daban origen y sustento: «Hecha la leyenda, da pie a la formación de una tradición que mueve a los devotos y necesitados a realizar peregrinaciones y romerías, festivas y penitenciales, con oraciones, cánticos, ofrendas, exvotos, testimonios de favores recibidos y otras manifestaciones rituales. Esta tradición, hecha secular, va creando a su vez en torno al santuario toda una cultura popular más o menos rica en arquitectura, plástica, folclore, gastronomía, etc., por la cual el pueblo se manifiesta con un desinterés y una autenticidad tan grandes que convierte a estos lugares en focos privilegiados del ser, el sentir y el expresarse de un pueblo: es decir, un fenómeno cultural de máximo interés local, y por tanto, universal, que merece asimismo respeto y atención, tanto de los dirigentes como de los estudiosos» (2).

Efectivamente, una de esas manifestaciones, y no de las menos significativas, en torno a los santuarios es la aparición y difusión de una literatura popular en torno a los mismos.

A la hora de hablar sobre los santuarios en la literatura popular, previamente hemos de establecer qué es lo que puede entenderse por literatura popular y ello, a su vez, nos conduce a reconsiderar el concepto de lo popular en general.

Ante todo, hemos de decir que el concepto de lo popular no puede establecerse sino relativamente, es decir, con relación a y en oposición a lo culto. Lo culto y lo popular son dos caras de una misma moneda, dos polos entre los que se establece una corriente energética, y por lo tanto no son realidades aisladas entre sí. Lo culto y lo popular se oponen entre sí, desde luego, pero también se complementan y se interrelacionan mucho más de lo que a simple vista parece.

En principio, lo popular acumula notas como: natural, espontáneo, sencillo,

anónimo, común. Por el contrario, lo culto suele verse como teleológico, artificioso, autoral, selecto. Esta división culto/popular se establece en todas las áreas y vertientes de la cultura de una sociedad. Así, por ejemplo, cabe hablar de una medicina de los médicos y una medicina popular, de una religión de los clérigos y teólogos y de una religiosidad popular, de una literatura de críticos y escritores y de una literatura popular.

En el caso concreto de la literatura, la composición popular es aquella que arranca del canto comunal vertiéndose en romances, cuentos, refranes, canciones, chascarrillos, leyendas, trabalenguas, retahílas, adivinanzas, etc. Por supuesto, la creación, el acto de creación, nunca es colectivo, sino individual. Pero, a diferencia de la literatura culta, el producto no aspira a llevar el marchamo o la etiqueta autoral, sino que, desde el momento mismo de la creación, o en el transcurso de su transmisión, se concibe como *res nullius,* como bien comunal y mostrenco, que cualquiera puede no sólo usar, sino modificar o alterar. Se establece así una cadena de transmisión, normalmente oral, pero también con apoyaturas escritas, que va conformando el imaginario popular de una sociedad determinada.

La literatura popular se atesora no sólo en la memoria oral, sino en infinitos textos escritos de circulación corriente hasta hace muy pocas fechas, como los pliegos de cordel, por citar el caso más conocido y frecuente. El destinatario de estos textos, orales o escritos, ha sido siempre el pueblo, que satisfacía así sus necesidades y demandas de ocio, acompañamiento de labores agrícolas o domésticas, de devoción y de piedad, de instrucción y otras más vagas pero no menos reales como la superstición y la magia, la curación de enfermedades, o la simple y pura fantasía y necesidad de soñar.

Observa Joaquín Marco que «el romance vive al margen, incluso, de la propia literatura. Su autor (siglos XVII y XVIII) procura despertar la devoción popular mediante el relato de un prodigio, con versos deslavazados, ingenuos, contrahechos. El romance y las coplas equivaldrían a los ex-votos toscamente trazados, preocupados en realzar la "historia" y en los que puede apreciarse residuos muchas veces de arcaicas técnicas...

A caballo entre lo popular y lo folclórico encontramos el pliego suelto, que, sin embargo, no es ni mucho menos toda la literatura escrita popular, sino sólo una, aunque no pequeña parte. Por otro lado, la consideración de los autores de dichos pliegos (en su mayoría gente no ilustrada en la técnica literaria) y la actitud misma de los difusores –los ciegos– deformando no pocas veces la malparada pureza de los textos, deformación en la que colaboran no pocos impresores, muestra el sentido *popular,* doblemente popular, que adquiere la literatura de cordel. Está pensada para el pueblo y realizada no pocas veces por autores sin identificar, auténticamente populares». (3). Los pliegos de temas milagreros tuvieron un auge y una difusión harto extensa –como lo prueba la gran cantidad de ellos que se han conservado– a pesar del control y persecución a que los sometió la Inquisición. Junto a las vidas de santos o

la propalación de fingidos milagros, supersticiones como por ejemplo la devoción a la Cruz de Caravaca gozaron de enorme atención por parte de los compositores de pliegos.

En el caso de Andalucía, todo ello se verifica de modo notable dado que es esta una región de aquéllas donde la cultura popular ha pervivido más tiempo, quizá porque la industrialización ha llegado aquí más tarde, retardando la desaparición de la sociedad agraria tradicional.

La religiosidad comprende una parcela extensa, como no podía ser por menos, de la literatura popular. En el romancero, son sumamente conocidos, por la enorme difusión que alcanzaron, los romances de «Santa Elena», «San Antonio y los pájaros», «La devota de San Antonio», «Santa Teresa en la cueva», «La Virgen y el ciego», «El milagro del trigo», «Los cigarrones de oro», «Jesucristo y el incrédulo» o «Santa Catalina», y muchos otros que recrean pasajes, apócrifos o no, de la Sagrada Familia, Jesucristo o vidas y milagros de los santos. Y lo mismo sucede con la canción lírica, las oraciones y conjuros populares, los cuentos y los refranes. En el refranero, por ejemplo, encontramos referencias como éstas: «A santo que no me agrada, ni padrenuestro ni nada», «Doce fueron los que Cristo escogió, y uno lo vendió, otro lo negó, y otro no le creyó», junto a otros *marianos* del tipo de «Virgen de las Aras, bien curas, pero bien te pagas», o alusivos a los mártires, «El milagro de San Lorenzo, que se quemó el santo y quedó el lienzo», «El milagro de Santo Domingo de la Calzada, que cantó la gallina después de asada», y otros como «Entre la cruz y el agua bendita, el diablo se agita», «Más pobre es el demonio que yo: que no tiene parte en Dios».

Sin embargo, la literatura tradicional, dentro de la cual no sería posible encuadrar a los pliegos de cordel, que son literatura popular pero no tradicional –es decir, aquella que vive en variantes–, raramente recoge indicaciones precisas de lugar y de tiempo. Los textos sirven para todos, como arquetipos muy genéricos. Para llegar a una concretización mayor o a una ubicación más precisa en el tiempo y en el espacio hay que ampliar el foco, pasando de lo propiamente tradicional a lo popular. Ahí sí que podemos ya hablar de los santuarios en la literatura popular. Cada santuario posee un origen que en sí mismo es ya legendario y que por lo tanto generará una saga literaria específica que abundará y desarrollará las propiedades milagrosas o salvíficas del titular y los avatares de su mediación. Dicha literatura tiene un origen piadoso pero tampoco debe descartarse, sino más bien al contrario, el afán apologético o simplemente propagandístico. No olvidemos que eximias y venerables obras de la literatura castellana medieval, como *Los Milagros de Nuestra Señora,* la *Vida de Santa Oria* o la *Vida de San Millán* de Gonzalo de Berceo, se escribieron en función de atraer a los devotos hacia el monasterio donde profesaba el propio autor:

> *Si estos votos fuessen lealment envïados,*
> *estos santos preciosos serién nuestros pagados;*
> *avriemos pan e vino, temporales temprados,*
> *non seriemos con somos de tristicia menguados.*
> (*Vida de San Millán,* copla 479).

Por el propio carácter religioso, este tipo de literatura popular en torno a determinados santuarios se expresa y canaliza fundamentalmente a través del romancero, ideal para acoger estructuras de tipo narrativo, y de la canción lírica, apta sobre todo para lo encomiástico o panegírico.

En cuanto al romancero, un buen ejemplo de esto, de la concreción que decimos, es el romance que comienza: *De Bohemia Orosia y de Egipto natural* que se recogió de boca de don Hilario López Lardies natural de Isún de Basa, nacido en 1906, muy difundido entre los montañeses del Prepirineo aragonés:

De Bohemia era Osoria / *y de Egipto natural*
por venir a honrar a España / *vino a Yebra a coronar.*
Llegó a los montes de Yebra / *y vio a un labrador sembrar:*
–Labrador, buen labrador, / *me dirá usted lo que siembra.*
–Trigo siembro, mi señora, / *que lo requiere la tierra.*

Este romance presenta un alto grado de concretización, tanto en lo que se refiere a la toponimia (Yebral, Jaca, Guasa) como a fechas *(el 25 de junio su fiesta se celebraba / y que a las doce del día / todo su cuerpo se enseñaba).* Da la impresión de que su anónimo autor era persona familiarizada con el romancero tradicional, pues incluye fórmulas muy corrientes y concomitancias con romances religiosos tradicionales como el del *Milagro del trigo y Santa Teresa en la cueva.*

Los pliegos andaluces han recogido igualmente numerosos textos que giran en torno a la religiosidad popular, en general, y de los santuarios en particular. Como escribe Julio Caro Baroja, «la literatura de cordel clásica es una literatura eminentemente religiosa». Don Julio Caro llega a afirmar más concretamente:

«el poeta, que hace vivir a los protagonistas de sus romances en un mundo temporalmente poco definido, de suerte que cien años después de muerto él, o de ocurrido el hecho que narra, pueden los ciegos seguir recitándolos, no puede, en cambio, prescindir de un ámbito geográfico concreto, e incluso limitado, que sirva de teatro a crímenes, hazañas y milagros. La piedad popular ha exigido la localización del milagro y la familiaridad con la ermita, iglesia o catedral, donde se realiza el milagro, con la imagen o reliquia que lo puede efectuar con mayor frecuencia» (4).

Así sucede con dos pliegos andaluces referentes a Nuestra Señora de la Cabeza. El primero de ellos, sin pie de imprenta y titulado *Nueva relación / y curioso romance / de un portentoso milagro que ha / obrado Nuestra Señora de la Cabeza con don- / cellas devotas suyas en las inmediaciones de / Andújar, como verá el curioso,* se sirve del relato de una aparición y de una mediación de la Virgen ante su Hijo, que ha decidido dar fin al mundo a causa de sus muchos pecados, para pormenorizar y concretizar la devoción al santuario de Santa María de la Cabeza y las manifestaciones de religiosidad popular unidas al mismo. Este y otros romances de ciego «comienzan muy frecuentemente con exordios en los que se implora la gracia de Dios o de la Virgen, y son eco remoto del "topos" de la invocación a las divinidades que realizaban los

poetas-cantores más antiguos (5), o la invocación a la Fama más propia de poetas medievales. En estos apóstrofes iniciales se marca el carácter ejemplar y moralizante del caso que se va a contar» (6).

El romance en cuestión dice así:

NUEVA RELACIÓN,
Y CURIOSO ROMANCE
DE UN PORTENTOSO MILAGRO QUE HA
obrado Nuestra Señora de la Cabeza con dos Doncellas devotas suyas en las inmediaciones de
Andújar, como verá el curioso.

A el alto Espíritu Santo
suplico me dé su gracia
para poder explicar,
la historia más celebrada,
que se ha oído ni se ha visto,
ni escriben plumas humanas,
y porque en duda no quede
hoy pretendo declararlas.
En la gran Sierra Morena
hay una Imagen que llaman
la Virgen de la Cabeza,
por todo el mundo nombrada
por los milagros que obra
con cuantos van a su casa
en el tal día de fiesta,
también van a visitarla
grande número de gentes,
que con fervorosas ansias
exclaman a esta Señora,
pidiendo les dé su gracia.
Ciegos, Mancos y Tullidos,
que postrados a las plantas
de esta divina Señora,
a cada uno le demanda
la sanidad en sus dolencias,
si es cosa que a Dios agrada,
y todos se salen fuera
con muy grande vigilancia,
suben a las Oliviras,
hasta que la Virgen salga,
así que las Hermandades,
están todas arregladas
para hacer la procesión,
que siempre es acostumbrada,
los Mayordomos gustosos
la sacan sobre las andas,
y así de que esta Señora
sale de esta Santa Casa,
obra tantas maravillas,
que es cosa que a todos pasma,
pues le da vista a los ciegos,
y a muchos enfermos sana,
a los cojos les da pies,
y a los mancos brazos daba,
entre tantas alegrías
todos le hacen la salva,
a esta Celestial Princesa,
amparo de nuestras almas.
Hecha ya la procesión
se la vuelven a su casa,
y gustosos se despiden,
cada cual a su morada,
cerca de esta Santa Ermita
media legua de distancia,
vive un labrador honrado,
que Juan Espinosa llaman,

el que tenía dos hijas
de buen parecer y gracia,
y lo más que les adorna,
es que son buenas cristianas.
Año de cuarenta y ocho
según la historia declara,
a catorce de Febrero,
miércoles por la mañana,
despertó el buen labrador,
y reconoció que estaba
con muy grandes calenturas,
que todo el cuerpo le gravan,
y viendo que no podía
levantarse de la cama,
llamó a su esposa y le dijo
estas siguientes palabras,
querida mía bien sabes
que no hay ningún mozo en casa
porque ayer los enviamos
a Andújar para que traigan,
el sustento necesario
para toda la semana,
harás que vayan tus hijas
a lo hondo de esa rambla
a apacentar el ganado,
hoy no más, porque mañana
tengo confianza en Dios
que estarán aquí sin falta,
la mujer le dijo: Juan
se hará como tu lo mandas,
al instante las doncellas,
todo su ganado sacan,
y a la rambla lo llevaron,
y cuando vieron que estaban
las ovejuelas comiendo,
con alegría sobrada,
como mozas se sentaron
a jugar las dos hermanas,
a las chinas, pero cuando
más descuidadas estaban
oyen una voz que dice,
pastorcitas muy honradas,
volvieron la cara y vieron,
un hombre que las llamaba
con una cruz en sus hombros
y una túnica morada,
y una llaga en su costado,
que agua y sangre le manaba,
metió la mano en su pecho,
y dos velas apagadas
sacó, y dándoles un soplo
las encendió y con voz alta,
y muy sentidas razones,
ha dicho estas palabras,
tomar niñas estas velas,
y de un instante apagarlas,
que hoy quiero dar fin al mundo
porque la hora es llegada,
se levantan las doncellas,
y al tiempo de ir a tomarlas
la gran Reina de los Cielos
de la Cabeza llamada,
bajó rompiendo los aires,
de Angeles acompañada,
diciendo: Hijo querido,
embaina tu fuerte espada,
mira que estoy de por medio,
no he de quedar desairada,
y Jesús respondió entonces:
no puede ser Madre amada
porque está el mundo perdido,
y por ver si se enmendaban
les he enviado la peste,
hambres, y miserias tantas,
y al mismo tiempo la guerra,
que días ha que ya anda,
España, Francia y Saboya,
el Imperio, con la Italia,
la Hungría, con la Moscovia,
los Prusianos, con la Holanda,
Génova, Inglaterra,
y todos puestos en arma
se despedazan los hombres
como si no hicieran nada,

la sangre va por los campos
como si lloviera agua,
hay robos que es un horror,
y las deshonras son tantas,
que sino es yo no pudiera
otro ninguno contarlas,
y los niños de hoy en día
de los viejos burla hacen,
y los mozos no respetan
de los ancianos las canas,
hay muchas mozas perdidas,
y son sus madres la causa,
sin atender al castigo
que en muriendo les aguarda,
sin mirar que en esta Cruz
pasé muerte tan amarga,
solo por sacar los hombres
del cautiverio en que estaban,
y supuesto que los hombres,
tan malamente me pagan,
hoy quiero dar fin al mundo,
la Virgen arrodillada,
virtiendo lágrimas tiernas,
diciendo: Hijo de mi alma,
detén tu justa justicia,
por tu Pasió sacrosanta,
por los crueles azotes
que dieron en tus espaldas,
por los tres clavos divinos,
que tus manos consagradas,
y pies clavaron soberbios,
aquellla gente tirana,
por la Corona de espinas,
que en tu Cabeza clavada
tienes, o por los cordeles
de tu divina garganta,
que les concedas perdón,
y la Majestad sagrada
de Jesús Rey de la Gloria
le respondió Madre amada,
ya están todos perdonados,
vuestro sagrado les valga,
levanta dulce embeleso,
levanta fuente de gracia,
Espejo de Cristal fino
de la Trinidad sagrada,
y la Santísima Virgen
a su Hijo dio las gracias,
y a las doncellas les dice,
que se vayan a su casa
que ya está su Padre bueno,
y juntos los tres se vayan
a la ciudad, y a el vicario
le cuente lo que les pasa
que lo eche en los sermones
porque penitencia hagan,
y si enmendarse no quieren
padecerán con borrascas,
huracanes, terremotos,
calenturas, y tercianas,
con ardientes tabardillos,
y otras diferentes plagas,
y vosotras religiosas
entraréis, que Dios lo manda,
y les dio para señal
de perlas y de esmeraldas,
una joya muy preciosa,
que en pecho la guardaran,
al punto fueron a Andújar,
y al vicario cuenta daban
del caso que he referido,
y juntas las dos hermanas,
en un Convento se entraron
de la Trinidad sagrada,
donde viven muy gustosas,
dando a Dios mil alabanzas.
El poeta Pedro Sáez
a todo cristiano encarga,
la devoción de María
de la Cabeza llamada,
que es Madre de pecadores,
y de todos Abogada,
aquí su gracia tengamos,
y después la Gloria Santa.

El segundo pliego, que en realidad son dos, primera y segunda parte, con pie de imprenta en Málaga, relata no un asunto mariano sino las historias bíblicas de David y Goliat, y Judit y Holofernes. Pero para ello, el poeta popular, en este caso Lucas del Olmo Alfonso, según se declara en el mismo pliego, y del que poco se sabe del más popular romancista de su época –el siglo XVIII– «excepto que cultivaba especialmente el romance religioso, que era de Jerez de la Frontera y que sus romances eran reproducidos por toda España» (7), necesita ubicar la historia situándola y relacionándola con la Virgen de la Cabeza, sin que para ello le importe ni poco ni mucho forzar la doctrina y la teología, y hasta la mariología:

Suena la trompa bastarda
estas regiones etéreas,
y la cítara de Orfeo
hay temple sus dulces cuerdas,
en tanto quanto mi lira
templa su dulce canea,
si del Espíritu Santo
alcanza su luz mi ciencia.
Sagrada Virgen María,
Señora de la Cabeza,
que en una heroica Capilla
colocan tu imagen vella:
A vuestras plantas, Señora,
un devoto vuestro llega,
con más devoción, que ingenio,
con más afecto, que ciencia,
para que con el auxilio
tuyo, Señora, intercedas
con vuestro precioso Hijo,
que en el mar, en que se entrega
mi discurso, no zozobre
de una ola en una peña,
me guíe derechamente
en esta veloz carrera
de tus grandezas, que escribo
con devoción verdadera.
Y así, Soberana Virgen,
Reyna del Cielo, y la Tierra,
en vuestro favor fiado
mi heroico pecho, se alienta,
a que en tu nombre comience,
por sólo de la Cabeza;
para explicar este punto
del nombre, que así se asienta.
Es la Cabeza, Señora,
según San Bernardo prueba,
el mayor miembro del Cuerpo,
que sus vitales gobierna.
Pues que de ti nació Christo,
por nuestra naturaleza:
no pudiera tener Cuerpo,
a no tener tal Cabeza.

Otro santuario mariano en Andalucía, el de Nuestra Señora del Rocío en Almonte, es objeto de numerosos pliegos, entre ellos uno con pie de imprenta en Carmona (Sevilla) (8) y del que se declara como autor a Antonio Sánchez Roldán, vecino de la localidad sevillana de El Viso del Alcor, y que constituye, en realidad, una plegaria a la Virgen en favor tanto de Isabel II y el ejército español como de las distintas hermandades que concurren en la romería:

A la hermandad del Almonte
vuelve tus ojos de amor...
A la de Villamanrique
ampárala con tu amor...
A la hermandad de Moguer

no la dejes de tu lado
que todos los enamorados
a ti vienen con fervor:
Al que es hermano mayor,
ha de ser preferenciado
y con tu gloria premiado.

Otro enclave mariano, el de la Virgen de Regla, en la localidad gaditana de Chipiona, es objeto de un romance (9) que relata varios prodigios:

Orilla de los mares,
junto a la arena
tienes tu hermoso templo,
Virgen de Regla.
Donde con ansias
todos los marineros
te dan mil gracias.
Saltaron una noche
moros en tierra
a llevarte cautiva
blanza azucena.
Raro portento
que no llaron las puertas
de tu convento.
Otra vez se embarcaron
con sentimiento
en ver que no podían
lograr su intento.

El intento de rapto o cautiverio de la Virgen de Regla conecta con un subgénero de los pliegos de cordel. El de de los pliegos de cautivos, que florece a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Sobre hechos históricos fundados, el cautiverio de cientos de españoles en Argel, el subgénero desarrolla narraciones novelescas a menudo inverosímiles (10).

Algunos de estos romances de cautivos finalizan con el agradecimiento del rescatado a la imagen de su devoción en su santuario. Así lo vemos en el *Romance que trata de una / famosa estratagema, que hizo un hijo, / para rescatar à su Padre, que estaba cautivo en Argel, llamado / Pedro Belmar, natural de Barcelona, con todo lo demás / que verá el curioso lector. Barcelona. En casa de Juan Jolis, Impresor, en la calle de los Algodoneros P.V. También en Barcelona. B.C. ro/481 y Ro/2398:*

rescatado ya mi Padre,
nos partimos con buena hora,
llegamos a fin a Cádiz,
Y a la Virgen milagrosa,

le rendimos todos gracias
de una suerte tan dichosa.
Tomando pues el camino,
para ir a Barcelona,
passamos el Santuario
del Pilar de Zaragoza.
Y después a Monserrate
A Nuestra madre, y Señora,
le pidamos de rodillas
merescamos ver su gloria. Amén (11).

Entre otros muchos que podrían citase, concluiremos con dos ejemplos en los que queremos fijarnos especialmente por el detallismo descriptivo del lugar en el que está ubicado el santuario. El primero de ellos es el pliego titulado *Relación nueva en que se describe el magnífico y sagrado santuario y prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Araceli, patrona de la ciudad de Lucena* y que constituye una minuciosa cuanto hiperbólica descripción del enclave (12):

De esta gran Ciudad, pues, dista
una moderada legua
entre otros pequeños Montes,
una Montaña sobervia,
cuya altura extraordinaria,
como aborto de la tierra,
es pirámide del Cielo,
envidia de las Estrellas,
es asombro del Sol mismo...

El segundo pliego (13) a que aludimos, con pie de imprenta en Sevilla, en 1891, está dedicado a la Virgen del Valle de Manzanilla (Huelva) y es asimismo un canto al lugar, morosa y amorosamente recreado:

Hay un delicioso valle
que está próximo a la Villa
entre olivares y huertos,
árboles, mieses y viñas,
donde cual blanca paloma
se eleva graciosa ermita,
que guarda una bella efigie
de la Princesa divina,
llegada a aquellos alcores
por singular maravilla (14).

A veces el santuario, el lugar de veneración, no está en un medio natural, sino en el medio urbano, inmerso en el trasiego de calles y plazas de la ciudad. No por ello, el retablo y su advocación carecen de poderes benefactores y prodigiosos. Así en el

pliego titulado *ROMANCE NUEVO, EN QUE SE REFIEREN LOS MILA / gros, y prodigios, que está dispensando nuestro Dios, y / Señor, por medio de María Santísima del POPULO, colo- / cada su efixie en la Calleja llamada del Toril de la / Ciudad de Córdoba,* en él leemos:

Pero supla esta tibieza
el muy crecido fervor
que a la Soberana Reyna
del Pópulo, Virgen Pura
que está en la misma Calleja
del Toril, oy un devoto
colocó, a fin, que se pierdan
los continuados defectos
de nuestra naturaleza,
que nuestra lozanidad
que para tales sitios dexa,
oy es todo Maravillas,
Jazmines y Violetas,
con lo que la Virgen Pura
a sus devotos contenta.

Algunos pliegos de cordel encontraron refugio en la memoria de las gentes del pueblo y llegaron a tradicionalizarse, muestra de ello es este romance de ciego al que se suele denominar *Los Cigarrones de oro,* que alude al santuario de la patrona de Alcalá de los Gazules y que fue recogido en Olvera, en 1986, por Carmen García Surrallés:

–Recibe, señora, *lo que te ganaste*
y te doy las gracias *que nos remediaste–.*
Cada vez que iba a Alcalá, *a Consolación llegaba*
y adelante del altar *una salve le rezaba.*
Y siempre a sus hijos, *a ellos le encarga*
que a aquella patrona *siempre le rezaran.*
Era una patrona *que no tiene igual*
y a su santo templo *debéis llegar* (15).

En la lírica popular, y por la naturaleza misma del género, desaparece lo narrativo, la enumeración de milagros y las descripciones, pero, de forma más sintética, se vuelve a recalcar la identificación del enclave sagrado con determinado pueblo o ciudad, convirtiéndose incluso en el signo distintivo de dicha localidad en un contexto más amplio comarcal o regional:

En Constantina celebran
a la Virgen del Robledo;
en Cazalla a la del Monte
y en San Nicolás, San Diego (16).

Otro ejemplo puede ser éste, también recogido por don Francisco Rodríguez Marín en sus *Cantos populares españoles:*

En Osuna, San Arcadio;
en Villanueva, San Juan;
En El Saucejo, San Marcos,
y San Roque, en Alcalá.

San Bartolomé bendito
del Aguadulce patrón,
dime cuántos campusinos
llevas en tu procesión (17).

Otras veces, la canción lírica se limita a expresar una jaculatoria, una rogativa o un piropo:

Señor San Benito,
patrón de Salteras,
mándanos el agua
pa la sementera (18).

Virgen de Botoz,
corona de espinas,
mándanos el agua,
pura y cristalina (19).

Hermosa Virgen del Carmen,
vente conmigo a vivir,
mientras que los albañiles
componen tu camarín (20).

Virgen de la Cabeza,
la morenita,
en el cerro más alto
tienes la ermita (21).

Yo te tengo compará
a la que está en el Castillo
del Aguila de Alcalá.

Vente conmigo a mi casa
y yo le diré a mi madre
que eres la Virgen de Gracia.

Otras, la lírica roza lo narrativo y relata la aparición y los hechos milagrosos de

una advocación, como sucede en estas coplas que se cantaban en las cruces de mayo de Campillo de Arenas:

Oh Virgen de la Cabeza.
La del Campillo de Arenas.
En la fuente Cantarranas,
tu Santuario se encuentra.

Iba un gañán con su yunta,
cuando te vio, Madre mía.
El corazón se me parte
de gozo y de alegría.

Las bestias se arrodillaron,
y el gañán hizo lo mismo.
En todas las ocasiones
a tu amparo recurrimos.

Aquí tenemos la imagen
María de la Cabeza.
La que amamos por Patrona
en el Campillo de Arenas (22).

En conclusión, en todas y cada una de las muestras de literatura popular en torno a los santuarios –ya sea en el refranero, en el romancero, o en la lírica– aparece el santuario:

1. como fuerte referencia de la identidad local; así, el santuario de la Cabeza para Andújar y su comarca, el del Rocío para Almonte y las Marismas, el de Regla para Chipiona, etc.
2. como desarrollo narrativo o evocación poética que reviste de sentido trascendente y universalizante un determinado lugar muy concreto en el que está ubicado el lugar santo.
3. como lugar mágico desde donde emanan las fuerzas que obran los prodigios.
4. y por último, como parte inseparable de las virtudes de la advocación bajo cuya intercesión se pone la composición poética.

Notas

(1) Christian W.A.: «De los santos a María: Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días». En *Temas de antropología española.* Edición de Carmelo Lisón Tolosana. Akal. Madrid, 1976. pág. 87.

(2) Díez Taboada, J.M.: «La significación de los santuarios». En Álvarez Santaló, Buxó i Rey y Rodríguez Becerra (eds.): *La religiosidad popular,* III. Editorial Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 279-280.

(3) Marco, J.: *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX,* II. Taurus, 1977. págs. 418-419 y I. págs. 48-49.

(4) Caro Baroja, J.: *Ensayo sobre la literatura de cordel.* Revista de Occidente, Madrid, 1969. págs. 125-126.

(5) «Canta oh musa la cólera de Aquiles el hijo de Peleo».

(6) García de Enterría, Mª.C.: «Literatura tradicional y subliteratura. Romancero oral y Romancero de pliego». En *Etnología y folklore en Castilla y León.* Junta de Castilla y León. Valladolid, 1986. pág. 212.

(7) Marco, J.: *op. cit.* I, pág. 122.

(8) *Salve en verso / a nuestra Madre y Señora del Rocío*

(9) *Milagroso retrato de María Santísima de Regla, que / se venera en el Convento de Padres Agustinos de Chi / piona, especialísima Abogada de los incendios de fue- / go, de los Navegantes y Caminantes, de las Mugeres / que están de parto, Es también especial Antí- / doto contra hechicerías, rayos, y / centellas. / / Y llevando consigo este Retrato, y rezando una Salve / á esta Señora, concede el Ilmo. Señor Arzobispo de / Sevilla 80 días de Indulgencias.*

(10) Cfr. Marcos, J.: *op. cit.* pág. 389.

(11) Tomamos la cita de Marcos, J.: *op. cit.* pág. 413.

(12) *Relación nueva, en que se describe el / Magnífico, y Sagrado Santuario, y prodigiosa Ima- / gen de Nuestra Señora / de Araceli / Patrona de la Ciudad de Lucena.*

(13) *Ave María / la Virgen / del Valle / de Manzanilla.*

(14) En otro pliego, *Nuestra Señora de la Oliva. / Nuevo, y curioso romance, que refiere los progidios: / y Marabillas que obra en sus devotos María Santísima, que se venera en la Villa / de Vegel, declarando las sumptuosas fiestas con que à esta Gran señora le / dán culto en su Capilla, media legua de dicha Villa:*

Media legua de esta villa
tiene su brillante Casa,
entre huertas y jardines,
entre vergeles, y plantas,
a donde las avecillas
le cantan mil alabanzas
con gorgeos y motetes,
haciendo señal al alva.

(15) *Los cigarrones de oro.* Versión de Olvera, Cádiz, de Teresa García Fernández, de 79 años de edad. Recogida por Garmen García Surrallés en mayo de 1985.

(16) Rodríguez Marín: *Cantos populares españoles.* Atlas. Madrid, 1981. 7876.

(17) *Op. cit.* 7889.

(18) *Op. cit.* 6378.

(19) *Op. cit.* 6369.

(20) *Op. cit.* 6415.

(21) *Op. cit.* 6433.

(22) Fernández Hervás, E.: *Fiestas de moros y cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén.* Gráficas Catena. Jaén, 1992. pág. 81.

DOCUMENTOS

EL SANTUARIO DE LA VIRGEN DE LA CABEZA Y SU ROMERÍA EN EL SIGLO XVII

Este documento reproduce los capítulos quinto al décimo del libro segundo de la obra de don Manuel Salcedo Olid titulada *Panegírico historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena...* editada originariamente en Madrid en 1677, por el impresor Julián de Paredes (*).

Constituye la obra en su conjunto una historia universal de Andújar que, al uso de la época, comienza con la fundación de la ciudad con anterioridad a Argantonio, para terminar en el último tercio del siglo XVII.

Como ocurre en este tipo de trabajos, las etapas más antiguas están basadas en datos legendarios que no resisten el análisis histórico, siendo por el contrario muy minucioso en la descripción de todo lo que cocierne a la Virgen, de ahí su interés, pues constituyó su experiencia vital al estar personalmente involucrado en la direccón de la cofradía y en cuantas actividades se realizaron; téngase en cuenta que Salcedo Olid era natural de Andújar, donde probablemente vivió siempre, y en donde fue caballero veinticuatro, regidor perpetuo y alguacil mayor de la Inquisición.

El propósito fundamental de la obra es ensalzar a la Virgen de la Cabeza que en su época era sin duda una de las devociones más extendidas por España y no se contenta con ello sino que busca la legitimidad de la imagen en el primer papa; y así dedica toda la primera parte a conectar a San Eufrasio, uno de los siete varones apostólicos, y primer obispo de Andújar, con la visita de San Pedro a la ciudad iliturgitana a la que llevó y donó una imagen de la Virgen; esta réplica tallada por san Lucas luego se convertiría en la Virgen de la Cabeza, una vez enterrada por los cristianos en su huida de los musulmanes y descubierta, según la leyenda, en un cabezo de la Sierra Morena, en el término de Andujar.

(*) Existe edición facsimilar numerada de la Academia de Cronistas de Ciudadades de Andalucía, y otras instituciones, en Andújar el pasado año 1994 con estudios introductorios de M. Peláez del Rosal, E. Gómez Martínez y F. Fuentes Chamorro.

PANEGIRICO HISTORIAL,

DE N. S. DE LA CABEZA

DE SIERRA MORENA,

Que

Ofrece, Dedica, y Conſagra à la Puriſsima Reyna de los Angeles MARIA Santiſsima, ſiempre VIRGEN, y Madre de Dios,

D. MANVEL DE SALCEDO OLID, Alguacil mayor de el Santo Oficio de la Inquiſicion, en la muy noble y muy leal Ciudad de Andujar.

Refiereſe la Antiguedad, Aparicion, y ſolemniſsima fieſta que ſe celebra en ſu deuoto Santuario à ſu milagroſa Imagen.

Y como el Apoſtol San Pedro la traxo à Eſpaña, y la diò al Glorioſo San Eufraſio, Obiſpo de Andujar, que la dexò en eſta Ciudad.

CON PRIVILEGIO.

En Madrid: Por Iulian de Paredes, Impreſſor de libros, Año de 1677.

CAPITVLO V.

De las Cofradias que acuden à celebrar la fieſta de Nueſtra Señora de la Cabeça. Y de los Priuilegios que tiene ſu Santuario de Sierra Morena.

NAdie podrà dudar que el eſtablecimiento de la Cofradia de Nueſtra Señora de la Cabeça tuvo iluſtre, y generoſo principio en Andujar, y que los mas de ſus Fundadores fueron nobiliſsimos viendo el punto, y eſtimacion de Cavalleria, con que ſiempre ſe ha governado en obſervancia de ſus antiguos, y loables eſtatutos; pero el tiempo, y la antiguedad, que todo lo conſumen, acaban, y deſtruyen (como dixo Ovidio) nos ha privado de poner aqui la fundaciõ original, porque como los papeles han paſſado por tantas manos,

Tempus edax rerum tuque inuidioſa vetuſtas. Omnia deſtruitis, vitiataque dentibus eui Paulatim lenta cõſumitis omnia morte. Ouid.

nos, no ha sido posible descubrirla.

D.Ant.Terr fol.178.

Nuestro D. Antonio Terrones Robles, dize, que se fundò pocos dias despues que se apareciò Nuestra Señora, y que entraron por Cofrades casi todos los vezinos, y es de creer que serian los primeros los Capitanes, y gente mas calificada de el presidio, pues vemos, y sabemos, q en todos tiempos ha estado tan vnida como ahora la piedad, y la nobleça en sus sucessores Y siendo los Governadores de la Republica entonces tan famosos Cavalleros, y soldados tã Christianos, que avian de entrar en tã peligrosas batallas, estando a la vista de los Moros, enemigos de nuestra Santa Ley, tenian mas obligacion de dar buen exemplo, mirando por la Religion Christiana, y por el mayor culto, y veneracion de la Reyna de los Angeles, que es lo que mas engrandece, no solò à los Cava-

lle-

lleros, sino à los Principes, y Señores Son por todas setenta y nueve Cofradias hermanas, y incorporadas en la nuestra, y tienen obligacion de assistir, como assi en a la fiesta principal, con tanto numero de Cofrades, y gente popular, q algunos suelen traer mas de ochocientas personas que vienen de los lugares siguientes, de los quales los que tienen C, son Ciudades ilustres.

Cofradias.

1. Andujar, C.
2. Arjona.
3. Colomera.
4. Luzena, C.
5. Aguilar.
6. Antequera, C.
7. Almodovar.
8. Almagro.
9. Cordova, C.
10. La Rambla.
11. Osuna.
12. Ciudad-Real, C.
13. Yznajar.
14. Baena.

15. Vbeda, C.
16. Rute.
17. Cabra.
18. Buxalance, C.
19. Baeça, C.
20. Teba.
21. Martos.
22. Alcalà la Real, C.
23. Ezija, C.
24. Montoro.
25. Torreximeno.
26. Torres.
27. Alhama, C.
28. Loxa, C.
29. Archidona.
30. Monturque.
31. Alcaudete.
32. La Mancha Real.
33. Bailen.
34. Pedrera.
35. Eſtepa.
36. Guadix, C.
37. Caſtroelrio.
38. Pliego.
39. Baños.
40. Mengibar.
41. Vilches.

42. Linares.
43. Torrenueva.
44. Valdepeñas.
45. Puente Don Gonçalo.
46. Cañete.
47. Villacarillo.
48. Lopera.
49. El Carpio.
50. Caçalilla.
51. Santiago.
52. Guelma.
53. Almaden.
54. Villafranca.
55. Illora.
56. Montilla.
57. Montemayor.
58. Eſpejo,
59. Torrecampo.
60. La hinojoſa.
61. Montalvan.
62. Canvil.
63. Alhabar.
64. Luque.
65. Velezmalaga, C.
66. Hernan Nuñez.
67. Montefrio.

68. Benamexi.
69. Arjonilla.

Por elección que hizo la villa de Arjonilla de aquel puesto và por cabo de todas con mucha ostentacion, y decencia, haziendo tanta estimacion de aquel exercicio que se hazen pruebas apretadissimas à los Cofrades, y à sus mugeres; y todas vienen los mas años à gozar de las Indulgencias, que como hermanas de la nuestra participan. El Patronato perpetuo de esta Santa Casa, y de su Hospital que tiene en Andujar, y es miembro del Santuario. y se hizo para hospedar los Peregrinos que vienen en romeria, y para guardar el archivo donde estàn los papeles, Bulas, y libros, y hazer las juntas; y Cabildos para las elecciones de Retor, y Capellanes, y nombrar Diputados, ha residido, y reside de tiempos muy antiguos en quince Cava

lle-

lleros, que son vn Priostre, que es la cabeça, dos Alcaldes, y doze Diputados de la Cofradia, por concesiones, y Bulas Apostolicas, en virtud de las quales nombran Retor, y Capellanes naturales, ò por lo menos oriundos de esta Ciudad, Clerigos de S. Pedro que acuden à las Oras Canonicas de su obligacion, y dizen las Missas.

Ocupaciones de los Diputados.

Toca tambien a los Diputados aumentar, y reparar el Templo, habitaciones, y oficinas, dar lugar à las Cofradias forasteras, señalar los puestos para que tomen las andas de Nuestra Señora, disponer la procesion, pedir limosnas, y distribuirlas en lo mas conveniente, adereçar los caminos, y puente de el Rio Xandola, conservar los libros, y llaves, y hazer que se guarden los estatutos, y privilegios, que son los siguientes.

Privilegios del Santuario

1 Que ningun Prelado Eclesiastico, ni Juez secular se pueda en-

entremeter en el govierno de el Santuario, ni en la administracion de sus bienes, sino el Priostre, y Diputados.

2 Que la Casa de Nuestra Señora de la Cabeça de Sierra Morena, no pueda ser vnida à ninguna Iglesia, ni Monasterio, ni pueda ser hecha gracia de ella, ni desmembracion, ni impetraciõ, ni provision, sino que para siempre jamàs este, y resida en el Priostre, y Diputados.

3 Que el servicio de esta Sãta Casa no sea Capellania, ni Beneficio Curado, ni perpetuo, ni colativo, sino que la provision de el Retor, y Capellanes sea anual, y ad nutum, por los Diputados, y Priostre.

4 Que no pueda ningun Clerigo, ni Religioso pedir limosnas, ni Missas en el Santuario, ni en sus contornos, sino fueren señalados por la Cofradia, y todo con gravissimas penas, y censuras reservadas a su Santidad.

Haut aliqua prouisio, impetratio, applicatio, desmembratio, vel alia dispositio fieri non possit, sed hæremitorium ipsum, & illius bona, & elymosinæ pro tẽpore in vestra administratione perpetuo remaneat, & per vos, & per vestros Deputatos regatur & gubernetur. Bulla 2. 3. 4.

Pleito.

Estando la Cofradia, Priostre, y Diputados de ella, en quieta, y pacifica possession de este govierno, el año de mil y quinientos y diez y siete, vn Clerigo llamado Christoval de Olivares impetrò el ser icio de esta Santa Casa, y la Cofradia redarguyò de falsas las bulas; y le obligò à recurrir à Roma personalmente; y aviendose embarcado, permitiò Dios que se ahogasse en el mar, y llegando la noticia de este tracaso a su correspondiente Curial, lo impetrò para si, y para Francisco de Valtodano, a lo qual la Cofradia hizo tanta resistencia, que el Pontifice Leon Dezimo, el año siguiente de mil y quiniẽtos y diez y ocho despachò su Bula para que el Obispo de Iaen pusiesse a la Cofradia, Priostre, y Diputados de ella en la possession de que avia gozado hasta entonces con los privilegios referidos la qual puso en execucion el Illustrissimo

Confirmacion del Patronato de N. Señora de la Cabeça.

señor Don Alonso Suarez de la Fuente del Sauce, Obispo entónces de Iaen, que lo avia sido de Mondoñedo, y Lugo, electo de Malaga, Inquisidor General de estos Reynos, y Comissario General de la Cruzada, à trece de Febrero de mil y quinientos y veinte.

Otro pleito.

Con estos fundamentos estuvo la Cofradia amparada en su possession, hasta el año septimo del Pontificado de nuestro muy Santo Padre Paulo Tercero, en que el Licenciado Christoval Porcel, imaginandose rico con las limosnas del Santuario (como si alli huviera otros intereses, sino el estipendio personal de cada Missa) sin darse por entendido de lo referido, pidiò el servicio de esta Santa Casa, como que entonces avia vacado por muerte de el dicho Christoval de Olivares, a lo qual se opusieron el Priostre, y Diputados, siguiendo el pleito hasta sacar

dos

dos sentẽcias conformes en los Tribunales a quien tocò en España, y en apelacion fue el pleito al Sacro Auditorio de la Rota, donde huvo sentencia amparando a la Cofradia en su possession, de que sacaron letras executoriales, que guarda en su Archivo, como consta de dos Bulas Apostolicas, vna del Eminentissimo Ranucio, Presbytero Cardenal de Santangel, Plenipotenciario de la Santidad de Iulio Tercero, y otra del mesmo Pontifice, despachada el año de mil y quinientos y cinquenta y dos, el qual fue servido de confirmar la sentencia de la Rota, mãdando, que desde alli adelante para siempre jamàs no fuesse inquietada la Cofradia en el derecho de el Patronato perpetuo de el Santuario, y poniendo gravissimas censuras a los que lo intentassen perturbar, supliendo qualesquiera defectos que hasta entonces pudiesse aver avido, y

Sentencia de la Rota.

nom-

nombrando por Iuezes Conservadores Apostolicos de esta causa al Dean de la Santa Iglesia de Cordova, y al Prior de San Benito de Porcuna, Dignidad en la Orden de Calatrava.

Otro pleito. Otra perturbacion no tan pesada tuvo este govierno el año de mil y quinientos y noventa, porque los Religiosos Descalços de Nuestra Señora del Carmen, por la gran fama del Santuario de Nuestra Señora de la Cabeça de Sierra Morena, desearon fundar en aquel desierto por juzgarlo a proposito de su instituto, que tuvo principio en el Monte Carmelo; y para conseguirlo se valieron de favores para con el Priostre, y Diputados de aquel tiempo; los quales (con zelo a su parecer acertado) hizieron donacion de aquella Santa Casa à dichos Religiosos, a cuyo remedio se acudiò con tantos brios, y esfuerco, que aviendo tomado la posf-

sef-

sesion de ella con aprobacion de Don Francisco Sarmiento, Obispo de Iaen, a veinte y siete de Mayo, y estado en el Santuario setenta y dos dias (porque a la primera sentencia fueron despojados) se siguiò el pleito, hasta que se diò sentencia difinitiva por el Doctor Don Antonio Portocarrero, Vicario General de la Corte Arçobispal de Alcalà de Henares en once de Enero de mil y quinientos y noventa y tres, en que se diò por nula la donacion, condenando en costas a la parte contraria, la qual confirmò despues Don Lope de Velasco, Capellan de su Magestad, Abad de Santiago de Peñalva, Iuez Apostolico del Nuncio de su Santidad, en tres de Iunio de mil y quinientos y noventa y cinco.

Sentencia.

CAPITVLO VI.

De la insignia con que son conocidos los Diputados ; y del traxe de los Cofrades de Nuestra Señora de la Cabeça.

EN esta tan loable ocupacion de Priostre, y Diputados se han empleado siempre Cavalleros de todos linages en vnos, ò en otros tiempos; los quales hazen juramento de no dar la Imagen, ni enagenarla de el govierno que oy tienen, pena de caer en caso de menos valer.

Insignia de los Diputados

En la fiesta principal traen por insignia (para que sean conocidos) vandas roxas al ombro, y baculos colorados, y el Mayordomo roquete, sombrero blãco, baculo, y vanda de la misma color; pero los demàs oficiales, y Cofrades de todas las Co-

Traxe de los Cofrades.

fra

tradias, se visten roquetes blancos, y cubren la cabeça cõ vnos tocadores de lienço con puntas, los quales se recogen con vna tohalla atada con vna cinta de seda, que ciñe, y aprieta el rocador a la cabeça, y se tienden los cabos de la tohalla por las espaldas hasta la cintura.

Este particularissimo traxe que vsan, y vsaron desde su principio ha dado mucho que discurrir à los curiosos viendo que vna antigualla tan notable se observa con tanta puntualidad, que no se permite a ninguno entrar en Vísperas mezclado con la Cofradia sin aquel habito; Cuya antiquissima costumbre tuvo principio, de que los primeros Cofrades, considerando, como no era decente assistir a aquel exercicio con los vestidos ordinarios de que vsavan para las cosas profanas, hizierõ vnas tunicas blancas a manera de albas, pareciendoles que seria des

acato estar delante de los Altares de la Virgen Santissima con la diferencia de divisas que entonces vsavan los Capitanes, y soldados, Cavalleros, y gente popular, cosa que no convenia cõ la gravedad, y modestia que se requeria en personas que se dedicavan a Dios, y al culto de su Santissima Madre en vna comunidad tan autorizada, y honesta que avia de professar vnion, y conformidad, poco menos que Religiosa; y assi eligieron que lo exterior de sus vestiduras fuesse de lienço limpio, y candido, porque solo el lino tiene aquel color por su propia naturaleza con que Dios lo crio en el mundo, y porque el color blanco es parecido a la honestidad, como dize Clemente Alexandrino. Y el Ecclesiastico para enseñarnos como devemos vivir, aconseja, que andemos siempre vestidos de blanco, lo qual es dezir que en todo tiempo andemos sem-

Albi colores honestati cõueniũt. Alex. lib. 3. c. 11. Omni tempore, vt sint vestimenta tua candida. Eccles. 8.

na que no aya en nosotros cosa digna de reprehension. Y para significar Geremias lo hermoso que estavan los Nazarenos quãdo eran amigos de Dios, dize que estavan candidos mas que la misma nieve, y mas blancos que la leche.

Candidiores Nazarei nive, & nitidiores lacte. Tren. 4. & 7

Y porque la limpieça, y pureça de MARIA Santissima fue tan excelente que la tuvo desde el primer instante de su Ser natural, pareciò que sus sirvientes devian vestirse de blanco, por ser aquel vestuario parecido al de los Sacerdotes de San Pedro, que en todos tiempos ha sido el mas autorizado, y venerable de la Republica, los Capitanes, caudillos, y Governadores, imitando en quanto les era permitido las vestiduras Sacerdotales, y aque no podian, ni les era licito traerlas, por lo menos quisieron ponerse alguna cosa en que en algun modo pareciessen personas que se empleavan en el

Culto Divino con semejante decencia à la que los Sacerdotes de S. Pedro tralan.

Por lo qual en la mesma cõformidad que los Cofrades de Andujar, vienen los mas ricos, y principales de las partes donde ay Cofradias, a solo recibir en sus ombros la Imagen de Nuestra Señora de la Cabeça, vestidos de roquetes blancos, bordados; y no paran en esto las ostentativas demostraciones de los Mayordomos, y Cofrades forasteros, pues imitando a los de Andujar, el Domingo siguiente infraoctavo arman las tiendas en sus lugares, y vestidos de blanco hazen otra fiesta, y procesion con la mayor solemnidad que pueden, con general regocijo, y alegria de todos los vezinos.

En quanto a los tocadores, y tohallas que los Cofrades se põen en las cabeças, solo se me ofrece dezir, que quisieron que huviesse conformidad en todos,

evi-

evitando la variacion, y diferencia que podia aver en los sombreros; y porque en la cabeça assisten todas las potencias del Alma, quisieron significar que las llevavan recogidas, atendiẽdo con todos sus sentidos a lo que cada vno iba haziendo en el servicio de Nuestra Señora.

CAPITVLO VII.

De lo que passa quando viene la gente, y sube al Cerro de Nuestra Señora de la Cabeça.

EL vltimo Domingo de Abril, y dos dias antes, son los mas regocijados, y alegres que Andujar goza en todo el año, porque en ellos se ve entrar la gente, subir al Cerro, y bolver de su Romeria.

No avrà retorica que pinte, ni pensamiento que comprehenda el aprecio que hazen to-

dos de venir a la fiesta, ni las demostraciones con que procuran alegrarla, solo mete los ojos pueden desengañar a quien no la ha visto.

Entrada de la gente en Andujar.

Los Cavalleros en aquella ocasion se portan con especial despejo, y aliento, exercitando la cortesia, y agassajos que se deven a los forasteros de su calidad, ostentando particular luzimiento a pie, y a cavallo, las señoras en carroças, ventanas, y miradores, y toda la demas gente en las puertas, y calles, assisten a ver entrar las Cofradias que vienen por la torre Tocada el Viernes en la tarde, de las partes de Andaluzia; porque los de Castilla, de la Estremadura, y de la Mancha, passan por la Sierra vnos, y otros con tanta prevencion de galas, y ostentacion de carruage, que solicitan a los mas retirados, y circunspectos para que los salgan a ver.

El Sabado por la mañana es

el

el concurso en la Fontanilla de la Vitoria, y el Domingo en la tarde en el mismo sitio, donde se haze vn muy agradable passeo con variedad tan entretenida, que a todos nos llena de novedades, y divertimientos extraordinarios, y nunca vistos. De los quales es preciso dezir algo, si he de referir cumplidamente lo que passa, para satisfacer a los que desean saberlo sin el cansancio de el camino, y cumplir enteramente con el assumpto de este libro.

Disculpase el tropel.

Bien sè que han reparado algunos que afectan escrupulos, en el tropel, confusion, y licencia con que los forasteros entrã dando vezes, que tal vez parecen disonantes, y disconformes de la intencion, y devocion interior con que hazen aquel viage. Empero entre hombres cuerdos aquello no es tenido por reprehensible, y quando algo lo fuera no es remediable; porque

el

el afectuoso impetu de fervoroſa devocion que traen los caminantes, viene embuelto en aquella vozeria con tan confuſo ruido de las cavalgaduras, que no admite freno, ni ſe puede diſtinguir de donde ſale aquella trapala, y barahunda; cõ lo qual ni la juſticia, ni los Diputados pretenden eſtorvarlo; conociendo que vn fervor tan grande no ſe puede facilmente ſugetar en todo a la juriſdicion de la prudencia; y aſsi ſe toleran algunas palabras de que no ſe haze caſo, viendo que por la mayor parte ſon la cauſa hombres trabajadores, y foraſteros, que ſin advertencia, ni deliberacion ſe dexan llevar de diferentes burlas, con que divierten el canſancio de el camino; y aſsi ninguna de aquellas palabras obliga à pendencia, ſino a riſa, y divertimiento, y todo à bulto es de mas edificacion, que indecencia, mayormente deſpues que el Doctor

Chriſ-

Chriſtoval Diaz Ordoñez (llamado el hermano Santa Maria) Sacerdote exemplar, ha tomado a ſu cargo tacar aquel dia vna Doctrina de niños de la eſcuela cantando la Letania, y coplas de la Concepcion de N. Señora en diferentes ſitios, y Capillas de muſica, deſde la plaça Meſtança, haſta la torre Tocada, donde es mayor el concurſo, ſiguiendo vn gallardete en que và pintada la Virgen de la Cabeça, y llevando en vnas andas al buen Paſtor, con que eſtorvan piadoſamente aquella vozeria, y les hazen ceſſar, y ſuſpender maravilloſamente, ſin que ſe pronuncie otra coſa ſino las coplas de Nueſtra Señora. *Doctrina de niños.*

El ver ſalir la gente el Sabado de mañana por la Pontanilla, es vna coſa admirable por el extraordinario concurſo, y oſtentativo lucimiento con que naturales, y foraſteros paſſan la *Salida de Andujar.*

ca-

carrera con tanta bizarria, y variedad de galas, que vnas con otras apenas pueden distinguirse. [illegible]

Cofradias. Los clarines, chirimias, y trompetas que acompañan las Cofradias con sus estandartes, y vanderas tendidas, les hazen parecer batallones de ligeros cavallos; y los de a pie parecen esquadrones de vn numeroso esquadron mo exercito. Apenas desocupan las calles vnos, quando las embaraçan otros, tan prevenidos todos en lo costoso, y asseado de los ricos vestidos, que imaginando cada vno adelantarse, por ser solo en la eleccion de las colores, haze su competencia mas vistosa, y su gala lo q̃ pudo imaginar su pensamiento.

Diputados. Los Cavalleros Diputados entre vandas roxas, brocados, y telas van publicando al mundo que con su devocion, espiritu, y caudales, saben cuydar lo que es toca en el govierno de fiesta

tan

tan luzida, para que con su exemplo todos se animen a generosas demonstraciones, y limosnas.

Comissarios de la Ciudad. Los Cavalleros Comissarios Veintiquatros de la Ciudad, que con vandas verdes assisten al Corregidor, acreditan mucho la fiesta, y apoyan en dias semejantes el decoroso lustre, autoridad, y decencia con que se celebra, aumentando su grandeça mucho numero de Alguaciles, y alabarderos, procurando hallarse en todo para evitar embaraços, diferencias, y discordias que pueden ofrecerse.

Cada vno a la hora que puede sale por el alameda, hasta tomar el camino por la Vitoria vieja a San Mancio, Santo Domingo, y San Gines; y por los barrancos de el Alcaparrosa, y Fuente el Madroño, llegan al rio Xandola, y en passando su puente comiença lo mas aspero, y peligroso del camino, por-

Aspereça del camino.

que

que como es tan largo, y torcido, y el monte tan empinado, y alto, parece que los que van delante, llevan las plantas sobre las cabeças de los que les siguen, desvarando cada instante por aquellas laderas, como si fueran a caer unos sobre otros.

Muchedumbre.

Los innumerables hombres de a pie, muchachos, y debiles mugeres, tropiecan a cada passo, y aunque procuran asirse de qualquiera rama por no caer, y hazerse pedaços, no es esto lo que los defiende, sino la Virgen que los trae desde sus casas, es la que piadosamente los saca libres de peligro en peligro, porque con su bondad MARIA Santissima està bendiciendo el camino, y parece que en premio de la humildad que llevan en el coraçon, alarga la mano a levantar los caidos, para que aquella devota Romeria se haga con conveniencia de todos, y vayan, y buelvan contentos, y

sin desgracia notable.

Hermosura del Cerro.

El Cerro aquel dia està vistosissimo por qualquiera parte que lo miren; porque desde la falda hasta la cumbre lo và cercando muchedumbre de gente, haziendo circulos, y rodeos por aquellas cuestas, y con las divisas, y colores de los vestidos bolantes, y tafetanes entretexidos con las yervas, arboles, y flores del Abril, haze agradable ostentacion de su magestuoso cuerpo, con que todos caminan alegres, y divertidos.

Lisiados.

No ay encina, ni alcornoque en el camino que no parezca Hospital, ò enfermeria de coxos, tullidos, y lisiados, que con sus miserias, y aflicciones solicitan las limosnas de los passageros, invocando a Nuestra Señora de la Cabeça, en quien llevan puesta la confiança de su remedio.

Plegarias.

Los suspiros de los pobres, y gritos de los estropeados, que se

encuentran a cada passo arrastrando sus cuerpos por aquellas cuestas haziendo exclamaciones, y plegarias, mueven a compassion, y lastima, y aumentan la fervorosa devocion, porque en ellos se manifiesta la clemencia de la Virgen Santissima, y la piedad con que a todos los remedia.

Ciegos. Los ciegos forasteros son trompetas voceadoras, que por donde quiera que caminan se van entrando en los sentidos; convocando la gente para que con atencion les oigan cantar en guitarras algun nuevo milagro de Nuestra Señora, que publican en los sitios mas frescos, y espaciosos desde qualquiera peña; con que los caminantes tienen ocasion de pararse, y tomar aliento, y refresco, admirados de que sean tan notorios los prodigios de Nuestra Señora en tantas partes del mundo, y de la gran fama de aquel Santuario.

Los

Ventorrillos

Los ventorrillos que ay en el camino, parecen nospederias comunes; porque no solo a los mendigos, y pobres, sino à quantos lo piden, se dà lo que han menester, sin que a ninguno se niegue; y nunca falta vn devoto cortesano, y liberal que pague por todos.

Confusion de la gente.

La gente camina en tropas, y sin orden, gozando el mas humilde pobrecito tal vez el lado de el mas luzido Cavallero. Entre los Peregrinos mas contritos se mezclan valentones muy entonados, platicando tan conformes, y cariñosos, como si fueran de vn mismo exercicio; porque todas sus platicas (aunque tal vez se desconciertan en el tono de las palabras) vienen a parar en alabanças de Nuestra Señora, y en admiraciones de la grandeza de su fiesta. Todos van haziendo ruido, y estruendo cõ diversidad de cornetas, flautas, y pitos, y con lo que cada vno

S pue-

puede ; el necio va moleſtando los oidos con inſtrumẽtos groſeros, y toſcos; pero los politicos van divirtiendo de manera con ſuavidad, y armonia, que qualquiera ſe alegra de oirlos, y llevarlos cerca. Los innumerables penitentes que deſcubierto el roſtro llevan tunicas Nazarenas, y Cruzes en los ombros, aũque van entre todos, no hablan palabra, ni aun para pedir el ſuſtento, y aſsi atienden poco a las diſonancias, prieſa, y alboroto con que otros caminan. Y cõ toda eſta cõfuſiõ, y tropel ninguno eſtorva el paſſo, porque vnos a otros ſe dan lugar, y evitan los peligros en las eſtrechuras ſin dar motivo a quexas, ni peſadumbres, ſino muchas ocaſiones de alegria, componiẽdoſe de aquella variedad de vozes vna agradable conſonancia que ſuena bien a Dios, y a las criaturas.

Llegan a la plaça.

De eſta ſuerte van ſubiendo por

por 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 (a quien la virtud de la Divina Gracia levantò a ſer monte tan excelſo) es coſa de notable admiracion, y pocas vezes viſta, los clamores, vozes, y harpidos que van dãdo con aclamaciones, y aplauſos, haſta llegar a vna plaça biẽ ancha, y eſpacioſa, que ſe formò a la falda del cerro, deſencaxando peñas, y deſvaratando riſcos, ſeiſcientos paſſos de el Santuario, que es el centro a donde van à parar todas las calles, y en que ay muchas caſas donde ſe acomoda la gente.

Alli ſe juntan tantos ſugetos extraordinarios, y tan particulares circunſtancias, que al referirlas ſe embaraçan vnas à

otras, y ſon admiracion de quãtos las vẽ la vez primera. Y lo q̃ mas es, que todo aquel concurſo no dura ſino veinte y quatro horas.

CAPITVLO VIII.

De lo que paſſa el Sabado en el Cerro de Nueſtra Señora de la Cabeça.

QVantas coſas ſuceden el Sabado en el Santuario de Nueſtra Señora de la Cabeça ſon admirables, porque demàs de los extraordinarios divertimientos que ha traido la gente de todos eſtados por el camino, quando llegan de repente a ver la grandeza de la plaça en aquel diſierto, tan poblada de mercaderes, plateros, y tratantes, de muſicas, juguetes, y bayles, de clarines, gaytas, y trompetas, tantas galas, y bizarrias en todo genero de hombres,

bres, y mugeres, y particularmente en las muchas ſeñoras de calidad, y luzimiento, naturales, y foraſteras, que en los balcones, miradores, y ventanas, con feſtiva oſtentacion de riquezas, eſtàn publicando al mũdo la devocion, y alegria de ſus coraçones, lo qual todo viſto a vn tiempo, es vna novedad que aſſombra, y vn eſpectaculo que admira.

Tiendas de campaña.

A la falda del monte en algunos vallecillos, y llanadas, eſtan pueſtas a trechos no muy diſtantes las tiendas de campaña de las Cofradias en ſitios conocidos. Eſtas como grandes, y de altura crecida, y deſproporcionada, ſon lo primero que ſe viene a la viſta, y lo que al punto deſpierta la curioſidad, y el deſeo de verlas ſin tardança.

Eſtàn hechas de lienço encerado, capaciſsimas, y muy viſtoſas, adornadas de flamulas,

vanderolas, y gallardetes de diferentes colores, armadas con guindaletas, y maromas, que atadas en lo alto de muy derechos pinos, y fixas con fuertes estacas de hierro en el suelo, assi seguran los baybenes, y reciben los mas furiosos vientos, y tempestades. Dentro de ellas estan todos los aparatos de la Cofradia, y colgada del arbol la caça, aves, y bolateria, que por ostentacion, y grandeza ponen alli los Mayordomos, porque se vea el regalo, y abundancia que traen para sus Cofrades, los quales quando quieren se recogen dentro, dexando se visitar en buena cortesania; y con esta vrbanidad los que han venido trepando montes, y aspereças hallan cariño, agasajo, y regalos, con que se les alivia el cansancio que han traido en tan dilatado viage; mayormente, porque antes han ido a tomar la bendicion de la Reyna de los

Angeles en su Santa Casa, que es en todos la primera diligencia, y principal motivo de su romeria.

A las puertas de las tiendas que guardan soldados con alabardas, estàn hincados los pendones, y vanderas, que remolandose por el ayre, alegran mucho con los vitos, y variedad de sus colores; de la misma suerte que quando sienta sus Reales vn copiosissimo exercito de soldados.

En el campo ponen sus fogariles, donde incessantemente estan aderecando en publico las viandas, que tal vez peligran si se descuidan con ellas, porque la gente maleate tiene por mas sabrosa la caça que esta en los assadores.

Mesa franca

Aunque la provision de los mantenimientos es de mucha ganancia, y se venden en hosterias, y estancias de rama, hechas para esta ocasion, y en las carni-

cerias, n da bastàra, a la prevencion de el Cavallero de Andujar, que và por Priostre de la Cofradia, no tuviera prompta mesa franca para los Peregrinos, Romeras, gente pobre, y viandantes necessitados, que sin dinero hallan todo lo que han menester sobradamente a todas horas;

Es mucho el divertimiento q̃ causa la variedad de sugetos, y las diferentes invenciones, y divisas de traxes nuevamente inventados, con que vnos procuran alegrar a los otros, entretenerlos, y divertirlos.

La aspereça del sitio, lo inaccessible de las peñas, lo intratable de la sierra, la grandeça de el edificio, mirado todo junto, alegra tanto, que ninguno sabe en que parte ha de tener vn punto fixa la vista.

Peña admirable que se menea.

En medio de esto todos procuran desembaraçarse vn rato para ir à ver vna novedad de

mu-

mucha admiracion, que es vn desproporcionado peñasco, el qual esta cerca de la puerta de la Sacristia, sentado sobre otro, con tan imperceptible assiento, y tanta igualdad de peso, que (aunque es de extraordinaria grandeza) tocandole con vn dedo solo, tiembla, y se mueve dãdo golpes, y baybenes, aunque en èl esten subidos muchos hõbres, y en aplicandole mas fuerça se para, y se resiste inmobil, y lo tiene la gente por cosa tan rara, que no se contentan con verlo, y menearlo, sino que con puñales, y piedras cortan pedaços para llevar por testigos de aver visto vn prodigio tan grande de naturaleza. Y verdaderamente lo es grande, pues siendo Plinio tan excelente, y curioso investigador de cosas maravillosas, no hallò en todo el mundo, sino otro peñasco semejante al nuestro, en el movimiẽto, de el qual haze mencion entre co-

sas

fas que parecen increibles, diziendo: que junto a Harpala, lugar de Asia, esta vn horrendo cuerpo de peña que se mueve con vn dedo, y si se le aplica todo el cuerpo le resiste. Y assi lo que se ha de ponderar no es el caso, pues le hai a otro semejante, sino que moviendolo tantos por tan largo curso de tiempo, no aya hecho assiento firme la piedra con vn peso tan grande, y que vna circunstancia tan rara, y prodigiosa viniesse a estar en aquel sitio tan cerca de la Iglesia para hazerla mas admirable.

Iusta Harpasa, oppidum Asiæ cautes extat horrenda, vno digito mobilis, eadē si toto corpore impelatur resistit. Plin. de Nat. hist. cap. 96.

Visperas.

En siendo medio dia hazen señal las sonorosas campanas infundiendo particular gozo en los coraçones, porque tocan a Visperas. Luego comiençan a subir las Cofradias, y es cosa de mucho divertimiento ver los Cofrades vestidos de blanco, que parece forman diversas procesiones que caminan a la

Igle-

Iglesia desde sitios distintos.

Insignias de las Cofradias

Trae cada vna su vandera de colores muy alegres, y los que las lleran las van tremolando a porfia por aquellas cuestas cō agradable destreça. Cada qual lleva dos estandartes, en cuyas bordaduras ay costosas emulaciones, y competencias; y son todos tan ricos, que por lo pesado que los haze el oro, y plata de las bordaduras, han menester algunos ayudarse de mas de seis Cofrades con horquillas, para poder llevarlos desde su tienda hasta el Santuario, por aquellas lastras. Sus divisas son las armas de cada lugar, bordadas de oro en vn lado; y por la otra parte vna Imagen de el aparecimiento de la Virgen de la Cabeça con el pastor arrodillado.

Alegria.

Todas las Cofradias procuran traer algo particular con que alegrar la fiesta demàs de los ministriles, clarines, gaytas,

sin-

sinfonias, danças, sonajas, flautas, corneras, dulçainas, tamboriles, pifanos, guitarras, y pitillos innumerables, que todos à vn tiempo se oyen por aquellos jarales, y hazen tan extraordinario ruido, que parece que se hunde el mundo.

No se permite entrar en la Iglesia a visperas, sino a los Cofrades que vienen de blanco, todos estàn en pie, y sin armas por estatuto inviolable, en el cuerpo de la Iglesia, solamente la Cofradia de Andujar entra en la Capilla mayor, a quien siguen las demas por sus antigüedades.

Demostraciones de alegria.

Dizense Visperas de la Assumpcion con muchos musicos forasteros, y naturales, porque vnos à otros se ayudã, y en ellas es el genero de alegria que los Cofrades muestran, tan excessivo que no se puede explicar, por ser el piadoso afecto tan fervoroso, que parece los saca de tino,

no, y les descompone el juyzio, dando vozes, saltos, y gritos con increible ternura de coraçon, levantando los estandartes muchas vezes azia el Cielo, que parece indicio de locura, y no es sino demostracion del inefable gozo que sienten de ver patente la Virgen Santissima, y de estar en su soberana presencia, y no lo pueden manifestar de otra manera.

Salen de visperas.

Acabadas las Visperas salen las Cofradias para bolverse a sus tiendas. Y si fue cosa vistosa verlos antes subir, lo es mucho mas el verlos bolverse a sus puestos, porque salen sin perder el orden, y en vnas peñas algo llanas, que estan junto al humilladero cerca de la Iglesia, en competencia vnas de otras juegan sus vanderas por buen espacio, y en llegando a la plaça toma cada vna su vereda, y se và à su tienda.

Luzes, y luminarias.

No es de menos admiracion ver

ver a la noche desde la puerta de la Iglesia, y desde qualquiera peña las innumerables lumbres q̃ se van esparciendo por aquellos montes, donde vnos para resistir el frio, y otros para adereçar las viandas, parece que a porfia ponen luminarias para celebrar la fiesta, a que se juntan las invenciones de fuego que se encienden a las puertas de las tiendas con innumerables cohetes, y arcabuzaços, que quantos bolateros, y caçadores ay en Andujar disparan, a los quales el interès, y valor de la caça haze en esta ocasion puntuales, pero mas la devocion de Nuestra Señora. Y toda la gente viendo a vn mismo tiempo las Estrellas de el Cielo, y las luzes de la mõtaña, no sabe distinguir quales sean mas agradables, y vistosas.

La noche. Entonces con la permission de la noche es mayor el regocijo, porque todos estan en rete-

nidos en musicas, y bayles, y otros licitos entretenimientos registrados por la justicia con mucha puntualidad, y vigilancia de sus ministros.

En la torre no cessan las campanas, y en todas partes se gozan demostraciones de extraordinaria, y excessiva alegria, sin que las inclemencias de el tiempo, que algunas vezes suelen ser rigurosas, causen disgusto, ni pesadumbre.

La Iglesia de noche. En medio de estos festines suben a visitar la Sacratissima Imagen tantos, que nunca se vè desocupada la Iglesia, la qual demàs de estar clara, y resplandeciente con la luz, y alegria de las lamparas, està por todas partes llena de antorchas en las paredes, visitada, y requerida de el Retor, Capellanes, y Diputados, que toda la noche la estàn celando.

Assistencia. Assisten siempre al Altar los Capellanes con sobrepellices,

para manifestar la Imagen a tiempos convenientes, y con horquillas de plata tocar incessantemente a sus sagradas ropas, medidas, estadales, y Rosarios, que todos llevan por Reliquia, y en comprobaciõ de aver assistido a la fiesta.

Lisiados. La Capilla mayor està llena de ciegos, coxos, mancos, y tullidos, llorando, y suspirando, levantando las vozes hasta el Cielo, y haziendo quantas demostraciones pueden imaginarse de contricion, dolor, y sentimiento, con tantas lastimas, y suspiros, que enternecen a los mas duros coraçones: porque sus vozes, rogativas, y plegarias nunca cessan, sino es quando la Virgen Santissima haze algun milagro, que entonces los gritos se esfuerçan de manera, que todo es confusion, assombro, y vozeria santa, apellidãdo la piedad de Nuestra Señora de la Cabeça, bañados todos en la-

gri-

grimas, y encendidos en suspiros.

Cõuersiõ del Principe de Marruecos. Esta profunda, y ternissima veneracion de Nuestra Venerable Imagen fue tan poderosa, y eficaz vn semejante Sabado en la noche, vispera de la fiesta principal del año de mil y quinientos y noventa y tres, que obligò al Principe Muley Xeque, hijo de Muley Hamet, Rey de Fez, Marruecos, y Terudante, a que de repente dexasse su secta Mahometana, y se convirtiesse a nuestra Santa Fè Catolica, creyendo firmemente ser Maria Santissima, como lo es, verdadera Madre de Dios, y Señora Nuestra, aviendo ido a la fiesta sin essa intencion, ni pensamiento, sino solo por vana curiosidad, cercado de Alcaydes Moros, y turbantes, para ver aquel gran concurso.

Alli le tocò Dios, y mediante su Divino auxilio, el Sabado en la noche, ya muy tarde, to-

T man-

mando traxe de Chriſtiano, pidiò a los Diputados que le dexaſſen entrar en la Capilla mayor,incognito,y diſimulado,cõ ſolos dos pages,vno Moro, que deſpues ſe bautiçò , y ſe llamò Ioſeph ; y otro Chriſtiano muſico ſuyo , que ſe llamava Andres Velazquez,que avrà treinta años que muriò en Andujar, el qual,y todos los que ſe hallaron preſentes ſolian referir (y algunos en mi preſencia) como el Principe de Marruecos entrò en la Capilla mayor quitado el ſombrero , y ſe hincò de rodillas en la peana del Altar entre tanto que le manifeſtavan la Imagen ; y que advirtieron como ſe avia enternecido,y aun llorado,quando vido la ardiente devocion de tantos como alli adoravan , y reverenciavan la Imagen de aquella gran Señora , y que el dia ſiguiente avia viſto paſſar la proceſsion muy compungido ; y al punto man-

dado enſillar, y venidoſe tan de prieſſa,que ſus criados conocieron la gran mudança que traìa en el coraçon.

Y verdaderamente fue tan repentina,y milagroſa, que antes de entrar en Andujar , dixo, queria deſcanſar en el Convento de Nueſtra Señora de la Victoria,que entonces eſtava en el camino ſeiſcientos paſſos antes de llegar a la Ciudad, y ſe fue a la celda de el Padre Fray Iuan Macias , que a la ſazon era Corretor,con el qual comunicò la inſpiracion de Dios que traìa conſigo, y los impulſos interiores con que venia de hazerſe Chriſtiano. De que reſultò dar luego al punto el Padre Corretor noticia al Obiſpo de Iaen, para que con ſu acuerdo ſe puſieſſe en execucion aquel buen propoſito ; y el Obiſpo lo avisò al Rey Don Felipe Segundo,por carta de veinte y vno de Mayo de aquel año , veinte dias deſ-

pues que el Principe vino de la fiesta.

Quisieronle por esto matar sus Alcaydes con veneno, y se lo dieron con efeto; pero recelando aquella maldad, hizo llamar al Licenciado Manuel de Gamey, Medico de Andujar, y por su consejo se lo echaron a vn perro, y murió luego; cõ lo qual se retirò de sus Alcaydes, y despidiò los Moros que le servian, recibiendo criados Christianos; y mandò poner en lo alto de la Capilla mayor del dicho Convento, debaxo de el ciborio, vn sombrero blanco muy rico, con borlas grandes a manera de Capelo de Cardenal, q̃ solia traer por insignia, de que vsavan los Reyes de su linage, que yo vi alli bien nuevo, y permaneciò en aquel sitio hasta el año de mil y seiscièros y sesenta y dos, en que el muy Reverendo Padre Fray Francisco Navarro, General de la Orden de San Francis

co

co de Paula, Calificador de la Suprema, y General Inquisiciõ, natural de Andujar, mudò el Convento de aquel sitio por la ruina que amenaçava con la antiguedad de ciento y sesenta y nueve años, y lo passò a la calle del Religiosissimo Convento de Monjas de Iesus Maria de su misma Religion, y se deshizo la Capilla mayor vieja, y entonces se quitò el sombrero que en ella estava puesto por trofeo de aquel milagroso sucesso. Con el aviso del Obispo de Iaen escriviò el Rey Don Felipe Segundo al Principe Muley Xeque, desde Brunete, a cinco de Iunio del mismo año, animandole a que continuasse aquel buen proposito, cuya carta yo he visto, que verdaderamente es muy piadosa, y en el sobre escrito dize: Al muy alto, y alabado entre los Moros, el Infante Muley Xeque, en Andujar.

Tambien escriviò su Magest-

tad à Don Francisco Sarmiento, Obispo entonces de Iaen, ordenãdole que viniesse a instruir en nuestra Santa Ley al Principe, como lo hizo desde quince de Iunio que entrò en Andujar, donde estuvo dos meses y medio enseñandole la Doctrina, visitandole en su posada cada dia dos vezes, hasta fin de Agosto de aquel año, que el Principe de Marruecos partiò de esta Ciudad a Madrid, donde recibiò el Sagrado Bautismo de mano de Don Garcia de Loaisa, Arçobispo de Toledo, tomãdo por nombre Don Felipe de Africa, y siendo sus Padrinos el Principe Don Felipe Tercero, y Doña Isabel Clara Eugenia, su hermana.

Desde Madrid bolviò Don Felipe de Africa, bautiçado, a visitar el Santuario de Nuestra Señora de la Cabeça dos vezes; la primera por la fiesta de Septiembre del año de mil y seiscien-

cien os; y la segunda, para assistir en la principal a fin de Abril de mil y seiscientos y vno a darle gracias de el supremo beneficio que avia recibido de su liberalissima interceſsion, mediante la qual lo avia hecho Dios Catolico Christiano, de cuya conversion milagrosa anda vna Comedia representada por Villegas, que se imprimiò el año de mil y seiscientos y quatro.

CAPITVLO IX.

De la procession de la Imagen de Nuestra Señora de la Cabeça.

EL dia siguiente (que viene à ser todos los años el vltimo Domingo de Abril) se dispone, que antes de amanecer se comiencen las Missas del Altar mayor, y todas las Cofradias van entrando vna a vna entre

las dos rexas, para que su Capellan diga la que le toca, y salen por el postigo del Norte a tomar su lugar.

A la vltima, que la dize el Retor del Santuario, assiste la Cofradia de Andujar; y a ellas horas ya està repartida entre todas las Cofradias la distancia que anda la processiõ por iguales partes, divididas, y señaladas con vna Cruz, y vn rotulo, que declara la que desde alli ha de tomar las andas de Nuestra Señora.

Recato. Despues se desocupa la Iglesia, y tendiendo los velos de el Altar sobre la primera rexa (por la decencia con que esta funcion se haze) abre el Retor la del Tabernaculo, y baxa la Sagrada Imagen de su Trono, y la pone con toda veneracion en las andas de plata, que estàn cercadas de vna rexita delgada, y acomodadas en otras a manera de lecho de alamo negro,

gro, de mas de seis varas de largo, fortificadas con vnos barrotes de hierro, que aunque muy gruessos, estàn domados, y torcidos de la violencia con que de ellos tira la gente.

Entonces suben dos Capellanes, revestidos con casullas, en las andas, los quales cuydan de acomodar los ciegos, coxos, y lisiados, 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 estàn asidos a las andas.

De esta manera saca la Cofradia de Arduiar a Nuestra Señora hasta la puerta de la Iglesia. Y en viendo la gente que està en aquellas cuestas el Soberano Rostro de aquella candidissima Paloma, comiençan por todas partes tales clamores amorosos, y devotos q̃ no ay coraçõ que dexe de enternecerse.

Alli

Alli son las vozes, alli las esclamaciones, vnos pidiẽdole merceues, y otros dandole agradec miẽtos. Y tiene Dios en aquel punto tan enternecidos los coraçones de todos, que quando miran la Sacratissima Imagen, hazen quenta que no es Imagen, sino la misma Virgen; y verdaderamente nos parece que alli Dios Nuestro Señor en razon de la gloria de su Madre Santissima, nos esta manifestando en lo interior alguna demostracion particular que no es decible, expressandonos con aquella su semejança toda quanta soberania cabe aca en el humano conocimiento, con que casi nos persuadimos, que vemos la misma Sacratissima Persona de la Reyna de los Angeles totalmente, y de pies a cabeça, sin q̃ en nada estèn mudadas las perfecciones de su admirable rostro, y que toda entera està encerrada en el ambito de su res-

plan-

plandeciente Imagen, como en cristalina vidriera, por la qual se nos dexa ver la Soberana Presencia de Maria Santissima, à cuya piedad con la consideracion encaminamos nuestras suplicas al Cielo, porque alli està el blanco a donde siempre mira nuestro coraçon, adorando lo que su Retrato nos propone, y representa, y passando por él a la realidad corporal, y espiritual de la Virgen, como està en la Gloria en Cuerpo, y en Alma.

En esta ocasion es menester todo el valor del Priostre, y Diputados, toda la autoridad de el Corregidor, y Comissarios de la Ciudad para poner en orden la gente con los Alguaziles, y alabarderos, y con aver tantos que goviernen, ninguno basta a reprimir los afectos de devocion, porque estàn tan enagenados de si, que no sienten, ni se dan por ofendidos de los gol-

pes

pes de los baculos,ni de los empellones.

Todos van tan embevidos en Nueſtra Señora, y tan deſeoſos de llegarſe a ſu Santa Imagen, que ya que no pueden ver las perfecciones de la Virgen Santiſsima como ellas ſon,y las cõſideran,procuran acercarſe a ſu Imagen;en la qual como en eſpejo candido las ven vivamente retratadas, con que ſe alegran, y el coraçon ſe ſatisface grandemente.

Deſde eſte inſtante todas las ocupaciones ceſſan,y los entretenimientos,ſin que nadie haga otra coſa ſino mirar la Sagrada Imagen,y lo que antes era juegos licitos, y entretenidos, ſe convierte en lagrimas,ſuſpiros, y ſollocos, el menos fervoroſo ſigue la proceſsion,y el mas divertido no le pierde paſſo;y como todas las neceſsidades corren por quenta de Nueſtra Señora,no ay maravilla, ni mila-

gro

gro que no ſe vea patentemente executado.

Luego van entrando las demàs Cofradias por ſu orden,con tan Chriſtiana emulacion, y tanto aprecio de llevar en ſus ombros aquel dulce,y ſuave peſo,que ſi ſucede por inadvertencia, ò algun grande impetu de gente, entrarſe los que llevan las andas ſolo vn paſſo en el ſitio de los que ſe ſiguen, embiſten los que eſtàn aguardando con tanto fervor, y brio eſpiritual, como pudieran ſoldados muy belicoſos a vn caſtillo muy importante. Alli el canſancio no rinde,los enojos no encolerizan,ni los enfados provocan, todo es anſias por acercarſe a la Virgen.

Los que traen niños liſiados, luego que ay lugar deſembaraçado en las andas, los arrojan a ellas por encima de infinitas cabeças que les ſirven de ſuelo llano,haſta que los recogen los

Sa-

Sacerdores que van junto a la Imagen; y lo miſmo ſe haze con los hombres ciegos, coxos, ſordos, y paraliticos, que eſtàn aguardando que los ſuban deſde aquellas peñas.

De lo qual pudiera dezir cosas admirables, ſi huviera de referir los milagros que eſtàn eſcritos en muchos, y muy autorizados proceſſos antiguos, de los quales ſe ſacò vn memorial à inſtancia de Don Gonçalo Argote de Molina, Conde de Lançarote, el año de mil y quinientos y ochenta y ſiete, que lo pidiò quando eſcrivia la ſegunda parte de la nobleça de Andaluzia, que no tuvo fortuna de imprimirſe.

Ciego. Alli ſe haze mencion del Padre Fray Iuan Angel, Guardian del Convento de Beas, que cobrò milagroſamente la viſta adorando a Nueſtra Señora el año de mil y quinientos y ſetenta y ſiete. Y de Don Anto-

Paralitico.

nio

nio de Padilla, hijo de Gutierre Lopez de Padilla; el qual eſtando caſado con Doña Iuana de la Cerda, hija del Conde de Coruña, y viuda de Don Alvaro de Mendoça, no tuvo hijos en diez y ſeis años, por eſtar paralitico deſde recien caſado, y el año de mil y quinientos y ſetenta y nueve vinieron a viſitar la Imagen de Nueſtra Señora de la Cabeça, y bolviò ſano, y a los diez meſes pariò ſu muger, y tuvo otros muchos hijos.

Y no ſolamente mueſtra Maria Santiſsima ſu piedad con los que vienen perſonalmente à viſitar ſu caſa, ſino tambien con los que deſde partes muy remotas la invocan en tormentas, y peligroſas navegaciones de proceloſos mares, y en otras afliciones, y neceſsidades. Porque ſiempre es Madre de miſericordia, y alcançan ſus beneficios a quantos la invocan deſde qualquiera parte.

Y

Y aunque todo el año está obrando milagros con innumerables personas que van a tener novenas delante de aquella Soberana Imagen en su Santuario; y parece que entonces assiste en ella la misma virtud, y gracia, con que haze los mayores prodigios; nos persuadimos que al instante que la sacamos de su Tabernaculo le dà la Reyna de los Angeles, con beneplacito de su Bendito Hijo, otro mas amplio, y mas especial poder para obrarlos, como por segunda persona, y que con particular providencia de Dios tiene diputado el dia de la fiesta principal para hazernos mercedes en la procesion.

Y porque siempre estèmos en este conocimiento, y se continue la frequencia de esta Santa Romeria, con segura confiança de que la Madre de Dios nos ha de hazer crecidos, y liberalissimos favores en aquella ocasiò,

sin

sin embargo que tenia resolucion de no amontonar milagros por no alargar este papel, me pareciò que defraudava en algun modo la grandeça de sus maravillas, si no refiriera el vltimo que se ha verificado por aver sucedido el Domingo veinte y seis de Abril de este presente año de mil y seiscientos y setenta y seis, a tiempo que yo estava escriviendo este capitulo, con que èl mismo se hizo lugar en esta historia, y se vino a la pluma de esta manera.

Milagro.

En Restaval en el valle, cinco leguas de Granada, diò perlesia a vn muchacho de ocho años, que se llama Iulian Vazquez, hijo de Carlos Vazquez, Texedor en la Alhambra, y de Antonia Ximenez, todos naturales de aquella Ciudad; y avien dole sangrado se le quedò el braço encorbado todo el dia; por lo qual el Barbero sintiendo su descuydo, y negligencia, y por

remediar aquel desgraciado suceſſo, le tirò del braço con alguna violencia para que lo deſencogieſſe, de que reſultò que ſe le entrò la lengua en los fauces,de tal ſuerte, que por la cãpanilla no ſe le podia ver ſino tanta como media caſtaña, y quedò de repente tan mudo, y privado de la habla, que nunca mas pudo pronunciar palabra, ni apagar vna luz con el ſoplo.

Hizieronſele alli muchos remedios por tiempo de tres años, y en Melecis vn hombre caritativo,que ſabia de el arte le curò mucho tiempo. Deſde alli ſe fue a Pinos del valle,y paſſando por aquel lugar Don Iuan Ioſeph Carrillo, Eſcrivano de Cabildo de Motril(que certificò,y firmò de ſu nombre lo que voy refiriẽdo)y Don Mateo Fernandez de la Guardia,Regidor de aquella Ciudad,laſtimados de el trabajoſo impedimento de el muchacho ſe lo llevaron para curarlo,

y

y ſe ſirvieron de el a temporadas mas de dos años, ſufriendole algunas traveſuras, y deſcuydos,con atencion a la gravedad de la enfermedad que padecia.

Deſpues ſe bolviò a Granada por ſer muy conocido en la caſa de Comedias, donde pedia limoſna por ſeñas. Alli, y en Motril, y Reſtaval viviò haſta q̃ fue mãcebo de diez y ocho años con increible penalidad, y deſconſuelo.Pero como en los lugares de aquel Reyno de Granada haze tanto ruido la fieſta de Nueſtra Señora de la Cabeça,por aver ſido natural de Colomera el Paſtor à quien ſe apareciò la Virgen Santiſſima,y el moço quando ſe acercava la fieſta oìa, y entendia lo mucho que ſe dezia de las maravillas de aquella Soberana Imagen, y como tenia el entendimiẽto ſano, aunque la lengua impedida, y enferma,conſiderando que ſe le avian paſſado mas de diez

años sin que ningũ remedio humano le aprovechasse, determinò venir a manifestar su trabajo a la Virgen de la Cabeça, en compañia de Iuan Lopez, vezino de Granada, partierõ los dos de Restaval, y auiendo llegado à Andujar el Viernes en la noche durmieron en el Hospital, y el Sabado le hablaron algunos vezinos de Granada, que examinados declararon como le conocian, y sabian que en mas de diez años no avia podido pronunciar siquiera vna palabra.

El Domingo por la mañana se presentò a las puertas del Sãtuario aguardando que saliera la procesion, y viẽdole en aquella calamidad los Cavalleros Diputados, y D. Alonso de Piedrola Serrano y Benavides, Priostre de la Cofradia de Andujar, y Castellano perpetuo del Castillo, y fortaleza de esta Ciudãd, dieron orden para que le subiessẽ luẽgo en las andas los Cofrades de

de Colomera, que son los primeros que las reciben en saliendo de la Iglesia.

Alli hincado de rodillas, y puestas las manos començò à manifestar como pudo a Nuestra Señora su desdicha, mostrãdo su interior, y fervorosa devocion con humildissimas demostraciones, ademanes, señas, y sollozos, llorando, y suspirando ternissimamente, hasta que prorrumpiò vna gran voz, en que dixo: Virgen Santissima de mi Alma, y al dezir aquellas palabras le diò vn castañetaço la lẽgua, que le pareciò se le arrancava, dexandole aquella parte muy dolorosa, segun referia despues.

Al instante que le oyeron hablar, y vocear dando gracias a Nuestra Señora, començò la gẽte a dezir: Milagro, milagro, con grandissimos clamores, y le baxaron de las andas con tanto riesgo de su persona, que fue

tambien milagro no ahogarlo; porque le cercaron tantos para conocerlo, verlo, y tacarlo, y por quitarle alguna parte de su vestido, que le dexaron desnudo, y en carnes, sin que los Diputados, ni Priostre pudiessen estorvar aquella devocion indiscreta, procurando solamente sacarlo vivo de entre aquella muchedumbre de gente, y encerarlo en vna casa donde le acomodaron algunas alhajas con que compuso su desnudez.

Allí hizieron venir a quantos lo conocian por las noticias que dava de ellos, y todos convinieron en lo que dexo referido; y el moço ofreciò voluntariamente quedarse en Andujar, aunque fuera en la carcel mientras se averiguava mas plenamente aquel milagro. Y quando yo le vi, y me hablava se servia de la lengua, como si no huviera tenido mal en su vida, si bien le avia quedado el vicio de

responder haziendo las mismas señas, con que se dava à entender quando no podia hablar, y todo era dar repetidas gracias à la Santissima Virgen de la Cabeça, tan reconocido de su piedad, y misericordia, que no quiso salir de Andujar, hasta que se hizieron las averiguaciones que parecieron bastantes.

Nunca, ni en ninguna parte de el mundo se vè mas repetido, y aclamado el Nombre de Maria Señora Nuestra que en aquella procesion; y como en ella el concurso, y apretura de la gẽte es tan grande, y la violencia con que se arrojan a las andas es tan poderosa, la hazen bolver el Rostro de vn lado a otro, con tan agradables ojos, que parece providencia suya, para registrar todos sus devotos, como prometiendoles con su benignidad el cumplimiento de sus deseos, y la seguridad de sus suplicas.

Las mugeres estan puestas en las mas acomodadas peñas, para ver la procesion; y mientras passa, no se oye otra cosa sino repetir el Nombre de Nuestra Señora de la Cabeça con sollocos, proponiendole cada qual sus necesidades.

Camina de esta suerte en solemnissimo triunfo, con la grandeça, y Magestad devida à tan gran Señora, à vista de innumerables personas, que esparcidas por aquellos montes han ido, no solo desde Andujar, sino de toda España, y de partes muy remotas, a gozar de la gloria de este devoto regocijo. Y no es mucho que los hombres acudan cõ tantas demostraciones de alegria à festejar vna tan propia Imagen de MARIA Santissima, quando à millares los Angeles se precian de estar humillados en el Cielo à sus plantas.

En llegando a la plaça se le franquean las puertas de la car-

cel, y quando buelve a subir por las peñas llisas, es muy de notar vna cadena que hazen los Cofrades, enlaçandose vnos con otros, por los braços en dos hileras, para vencer los passos asperos, y dificultosos. Y aviendo andado la estacion con increible, y muy gustosa fatiga, buelve la Cofradia de Andujar a recibir las andas de Nuestra Señora à las puertas del Templo, hasta poner la Soberana Imagen sobre las rexas que estàn junto al Altar mayor, desde donde el Retor del Santuario la buelve a colocar en el Trono de su Tabernaculo corridos los velos.

A las dos de la tarde apenas parece gente, porque se buelven con tan apresurada diligencia, que la plaça que dos horas antes estava hecha vna floresta de galas, y bizarrias, en vn instante buelve a su rustico desaliño, y queda hecha vn disierto.

Todos procuran entrar en

Andujar aquella tarde, porque ſaben que los eſtà aguardando innumerable gente en la Pontanilla, por donde vienen las Cofradias vnas tras otras continuadamente con mucha oſtentacion, y gran cõcierto, alegres, cõtẽtos, y regocijados, llenos de medidas, eſtadaies, y de curioſidades, y variedad de juguetes q̃ han cõprado de la feria, y deſeoſos de repetir muchos años tan devota romeria, principaliſsimamente por viſitar a Nueſtra Señora en aquella Santa Caſa.

NOTICIAS

INFORME SOBRE LA FUNDACIÓN CENTRO ETNOGRÁFICO «JOAQUÍN DÍAZ»

1. Creación y objetivos

El Centro Etnográfico de Documentación, promovido y dirigido por D. Joaquín Díaz González, fue creado el 22 de abril de 1985, bajo los auspicios de la Excma. Diputación Provincial de Valladolid, con el triple objetivo de recoger, estudiar y difundir la cultura tradicional de Castilla y León, tanto la que aún perdura en la memoria y el hábito de las gentes que la recibieron por transmisión oral, como la que se conserva en documentos manuscritos o impresos.

2. Características

Ámbito: Regional-Nacional.
Titularidad: Privada (Excma. Diputación Provincial-Joaquín Díaz).
Funciones:
1. Conservación, catalogación y exhibición de colecciones de etnografía.
2. Investigación en el ámbito de esas colecciones y de la especialidad.
3. Organización de actividades (exposiciones, conciertos, jornadas, etc.).
4. Publicaciones.

Clasificación: Museo Etnológico Especializado.
Dependencia Administrativa: Fundación Centro Etnográfico «Joaquín Díaz».
Sede Oficial: Casona de la Mayorazga. Urueña (Valladolid).

3. Organización

El Centro Etnográfico está organizado en tres secciones básicas.

1. Fondos

a. Biblioteca especializada. (Cerca de 8.000 vols. y 3.000 pliegos de cordel). Hemeroteca (100 revistas especializadas, vaciado diario –desde 1982– de noticias etnográficas de diferentes periódicos).

b. Archivo audiovisual. (Grabaciones de campo: 970 cassettes con 1.200 horas de grabación; 250 vídeos). (2.300 discos y 500 cassettes comerciales con folklore de todo el mundo). Archivo fotográfico (con 3.800 imágenes, en varios soportes). Colección de estampas de trajes (630 estampas de los siglos XVIII, XIX y XX).

c. Colección de instrumentos musicales de tipo tradicional. (Primer museo de España y sexto de Europa en número de piezas de carácter popular, 540 instrumentos).

d. Ficheros informatizados: De *gestión:* Visitantes e investigadores. Objetos (adquiridos, cedidos, depositados, etc.). Inventario de bienes muebles. Direcciones. *Documentales:* Bibliografía (existe otro fichero bibliográfico manual con 23.500 referencias). Biblioteca. Audiovisuales. Instrumentos. Estampas y Grabados. Pliegos de cordel. Hemeroteca. General de documentación (unión de todos los ficheros documentales).

2. *Exposiciones permanentes (Museo)*

La visita al museo es gratuita y guiada por personal especializado del Centro, en los horarios de mañana (de 10 a 13 de martes a domingo, inclusive) y tarde (de 16 a 19 de martes a viernes). Hasta marzo de 1995, han visitado el Centro más de 42.000 personas.

a. Colección de instrumentos. (400 instrumentos tradicionales de Castilla y León agrupados según el método Sachs-Hornbostel de familias instrumentales. Es el museo más completo de España en su género).

b. Colección de pliegos de cordel. (200 ejemplares de los siglo XVIII, XIX y XX, agrupados por temas).

c. Colección de grabados de trajes. (Más de 100 estampaciones originales de los siglo XVIII, XIX y XX, procedentes de colecciones, libros de viajes, revistas ilustradas, etc. Los trece paneles en los que están expuestos siguen un orden cronólogico y se complementan con cuadros acreditativos.

3. *Actividades*

a. Cursos monográficos de artesanía. (Durante cuatro años consecutivos ha tenido lugar un curso sobre bordado popular y encaje, con una media de 20 alumnos de la comarca y una duración de 35 horas cada edición).

b. Conciertos de verano. (Durante los domingos del mes de julio tienen lugar en el patio del Museo unos conciertos de música tradicional a cargo de solistas y grupos de distintos países. Los treinta conciertos celebrados hasta la fecha han tenido una asistencia media de 200 personas y han sido patrocinados por Caja España).

c. Publicaciones. (Se han publicado 26 títulos pertenecientes a la colección «Cuadernos Didácticos de Cultura Tradicional», un catálogo de la biblioteca, un estuche sobre cultura oral con tres cassettes y un libro que recoge la historia del edificio sede del museo. Asimismo, una «Guía del visitante» con el patrocinio de la Junta de Castilla y León).

d. Exposiciones monográficas itinerantes. (En colaboración con Caja España, Junta de Castilla y León y otras instituciones se han organizado ocho exposiciones con parte de los fondos –grabados y pliegos– que se hallan conservados en el Centro).

e. Servicio de consulta y asesoramiento. (Han consultado los fondos documentales del Centro cerca de 200 especialistas en musicología, etnografía, antropología, etc. de 15 países y se ha remitido más de un millar de informaciones solicitadas por asociaciones, colectivos o particulares, tanto españoles como extranjeros).

f. Colaboraciones e intercambios. (El Centro mantiene relación con más de 80 instituciones y entidades dedicadas al estudio y difusión de la cultura tradicional de todo el mundo).

g. Curso «Estudios sobre la Tradición». (En noviembre de 1993 se creó, mediante un convenio entre la Universidad de Valladolid y la Fundación, la Cátedra Universitaria de Estudios sobre la Tradición; en este ámbito se desarrolla un curso, con este mismo título, equivalente a Curso de Postgrado, de tres años de duración y a cargo de prestigiosos especialistas de los diferentes campos de la cultura tradicional).

h. Premio de Etnografía «Diputación Provincial». (La Institución vallisoletana aprobó, en 1992, la creación de un premio anual para trabajos de investigación etnográfica, con ámbito nacional, dotado con 500.000 ptas.).

LA CÁTEDRA UNIVERSITARIA «ESTUDIOS SOBRE LA TRADICIÓN»

El 29 de noviembre de 1993, se firmaba en el Salón de Rectores del Palacio de Santa Cruz un convenio de colaboración entre la Universidad de Valladolid y la Fundación Centro Etnográfico «Joaquín Díaz» de la Diputación Provincial, por el que se creaba, con el patrocinio de ambas entidades y de la Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León, la Cátedra de Estudios sobre la Tradición. En ese momento culminaba un proyecto pensado desde sus comienzos para dar respuesta al creciente interés demostrado por la Sociedad hacia el conocimiento, estudio y correcta valoración del patrimonio cultural transmitido por la vía de la tradición.

No cabe duda que la propia naturaleza –dispersa y diversa– de las materias que componen esta disciplina que llamamos Tradición ha jugado siempre en contra a la hora de abordar una análisis integral de la misma. En el ámbito universitario, puede comprobarse cómo el estudio de las creencias, ritos, mentalidad, la oralidad y un largo

etcétera de asuntos cuyo carácter es clave para el correcto entendimiento de lo tradicional, está ausente de los planes de estudios actuales y, en el mejor de los casos, disperso en diferentes facultades y departamentos. De aquí, precisamente, que desde esta Cátedra se hayan centrado todos los esfuerzos en torno al curso «Estudios sobre la Tradición», programado a lo largo de tres años y para el que se ha contado con la participación de especialistas de consolidado prestigio y muy diversa procedencia.

Dicho curso se ha estructurado como sigue. Las mentalidades, las creencias y la cultura material forman el primer bloque temático; en ellos se desarrollan, entre otros, asuntos tan interesantes como: la cultura popular en la Edad Media y en la Moderna, los prototipos populares en el teatro español, la superstición en la literatura castellana, la opinión pública en el mundo rural, lo tradicional en el costumbrismo literario, las fuentes arqueológicas para el estudio de la vida tradicional, los ritos del nacer y morir, las representaciones dramáticas rurales, los animales y sus mitos, la literatura de cordel, la arquitectura popular y sus construcciones, los medios de transporte agrícola, la tecnología popular, las cofradías, la etnobotánica y otros temas.

En su segundo bloque, el curso aborda los conceptos teóricos y de metodología en trabajos de antropología, etnología, etnografía y folclore; asimismo, las canciones, danzas y fiestas, las artesanía y los oficios. En este marco se pasa revista a temas tan atractivos como: la recopilación musical, los archivos fotográficos como fuente documental, las relaciones entre las ciencias antes citadas, la música popular y tradicional, la historia de la antropología, los estudios tradicionales en los medios de comunicación, los cancioneros de los siglos XIX y XX, las danzas rituales, la fiesta y la sociedad rural, el calendario festivo, la indumentaria, las artes textiles, los oficios tradicionales, etc.

Por último, en el tercer bloque se trata sobre el rito y la tradición, la literatura y la oralidad, y las fuentes documentales en los estudios etnográficos. Dentro de estos apartados se analiza, más concretamente: el rito y la costumbre, los tradicional en el romancero, los lenguajes de germanía, las formas dialectales, las narraciones legendarias..., del mismo modo, las fuentes básicas de investigación etnográfica: documentación arqueológica, de archivo, bibliográfica, de museo, hemeroteca y fonoteca; se introduce en el auxilio que puede encontrarse en disciplinas como la paleografía, la música, la medicina, la psicología, etc.

De otra parte, el curso académico se complementa con otros monográficos realizados a lo largo del año en el Monasterio de la Santa Espina (muy cercano a la villa de Urueña), que están dedicados a temas tan sugerentes como las construcciones populares, la iconografía popular, la oralidad, etc. Su principal finalidad es la de mostrar el riquísimo y variado patrimonio popular, ahondando en los pormemores de su creación, trasmisión y aceptación por parte de la sociedad de cada época, así como en los arquetipos y modelos populares que han pervivido a lo largo de la historia.

La extraordinaria aceptación que hasta el momento ha tenido el Curso –el número de matrículas superó todas las previsiones iniciales–, da buena prueba del enorme

interés que suscita actualmente el estudio riguroso de la vida tradicional. Su equiparación a Curso de Postgrado y Especialidad Universitaria será, sin duda, otro de los acicates fundamentales para todos los interesados por esta cultura de raíz tradicional.

PREMIOS «MARQUÉS DE LOZOYA» DE INVESTIGACIÓN CULTURAL, 1994

Convocados por la Dirección General de Bellas Artes y Archivos del Ministerio de Cultura se convocaron, como en años anteriores, los premios de investigación para trabajos que desde una perspectiva antropológica estudien los aspectos que conforman las culturas de los pueblos de España (Resolución de 30 de junio de 1994. BOE de 12 de agosto).

El jurado calificador estuvo constituido de la siguiente forma: don Salvador Rodríguez Becerra, presidente, profesor titular del Departamento de Antropología Social y Sociología de la Universidad de Sevilla; doña Aurora González Echevarría, profesora titular del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona; don Fermín del Pino Díaz, investigador del Departamento de Antropología de España y América del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid; don Luis Nicanor Díaz González-Viana, profesor del Departamento de Antropología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Salamanca; don Pedro Martínez Maese, gerente de la Fundación Española para el Fomento de la Artesanía, de Madrid y doña Begoña Torres González, conservadora del Museo Nacional de Antropología, Madrid. Actuó de secretario don Luis Buñuel Salcedo, subdirector general de los Museos Estatales.

El jurado se reunió en tres ocasiones para sucesivas eliminatorias de los cuarenta trabajos presentados en la sede del Museo Nacional de Antropología (Ciudad Universitaria) y tras largos debates otorgó los siguientes premios:

Primer premio, dotado con 2.000.000 de pesetas, a don Andrés Piqueras Infante, por su trabajo «La trama de la identidad en el País Valenciano», un estudio de identidades colectivas.

Segundo premio, dotado con 1.250.000 pesetas, a don Javier Marcos Arévalo, por su trabajo «Los estudios de Antropología en Extremadura».

Tercer premio, dotado con 750.000 pesetas, a doña Ana Giménez Adelantado, por su trabajo «El grupo étnico en el medio urbano. Gitanos en la ciudad» (Orden de 12 de junio de 1995. BOE del 17 del mismo mes).

Los miembros del jurado se hicieron eco de la alta calidad de la mayoría de los trabajos de investigación –procedentes muchos de tesis doctorales–, y propuso al Ministerio la división del premio o la creación de otro, uno de Antropología social y cultural bajo del nombre de «Julio Caro Baroja», para así homenajear al insigne profesor, y otro dedicado a la catalogación e inventario del Patrimonio cultural que continuaría denominándose «Marqués de Lozoya».

La entrega de los premios tuvo lugar en el salón de actos del Museo Nacional de Antropología el pasado 26 de junio, presidido por don Jesús Viñuelas González, Director General de Bellas Artes.

CURSO DE OTOÑO: LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LOS RITOS DE INICIACIÓN EN ANDÚJAR

El Ayuntamiento de Andújar, a través de su Área de Cultura, con la colaboración y asesoramiento de la Fundación Machado, organiza por segundo año consecutivo un curso sobre Religiosidad Popular, este año dedicado a los «Ritos de Iniciación».

El curso tendrá lugar del 16 al 18 de noviembre de 1995 y estará coordinado por don Enrique Gómez Martínez, consejero del Instituto de Estudios Giennenses, y en él intervendrán los profesores J.L. García (Univ. Complutense), J.L. Anta (Univ. de Jaén), P. Molina y F. Checa (Univ. de Almería), P. Sanchiz (Univ. de Sevilla y J.M. Ferrer (Escuela Superior de Liturgia, Madrid).

Los interesados pueden dirigirse a la Casa de la Cultura de Andújar, Plaza de Santa María s/n. Teléfonos: 953 / 50 12 50. Ext. 253 ó 255.

El curso está especialmente indicado para profesores y estudiantes universitarios. El CEP de Andújar expedirá sendos certificado acreditativo. Así mismo podrán presentarse *comunicaciones* relacionadas con la materia del curso que no excedan de diez folios. Esta actividad se encuadra en los cursos que se agrupan bajo la rúbrica de Universidad de Otoño de Andújar '95.

UNIVERSIDAD DE OTOÑO. ANDÚJAR 1995
ÁREA DE CULTURA

LA RELIGIOSIDAD POPULAR: CONCEPTO, MÉTODO Y PROBLEMÁTICA ANDALUZA

Organizado por el Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza (CEIRA), Grupo de Investigación n.º 5.150 de la Junta de Andalucía, dirigido por el doctor José Sánchez Herrero, del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla, tuvo lugar del 8 al 12 de mayo de 1995, un curso sobre Religiosidad popular con el siguiente programa:

- «La religiosidad popular: concepto, método, fuentes», por el Dr. don José Sánchez Herrero.
- «La utilidad de la antropología contemporánea para el estudio de la religiosidad medieval y moderna» y «La vida pasa como un sueño; el mundo tranquilo de Cándida González», ambas impartidas por el Dr. D. William A. Christian Jr.
- «El libro como fuente para el estudio de la religiosidad», por la Dra. Dª. María del Carmen Álvarez Márquez.
- «Discordias personales y conflictos colectivos ligados a la religiosidad popular», por el Dr. D. Antonio Herrra García.
- «El Más Allá en la literatura castellana del siglo XIII: metodología y problemática», por el Dr. D. Juan Antonio Ruiz Domínguez.
- «En las afueras de la Iglesia: beatas y eremitas en el Reino de Sevilla», por el Ldo. D. José María Miura Andrades y
- «La fiesta en la Baja Edad Media como medio para conocer la religiosidad. Problemas interpretativos y metodológicos», por el Ldo. D. Antonio del Rocío Romero Abao.

El curso ha sido válido para profesores de Instituto como mérito para concursos de traslado y estuvo patrocinado por los Vicerrectorados de Extensión Universitaria y de Tercer Ciclo y el propio CEIRA.

LA RELIGIÓN EN UNA EUROPA NUEVA. PERSPECTIVAS EN PAZ Y RIESGOS DE CONFLICTOS ENTRE LOS FIELES DE LAS TRES RELIGIONES DEL LIBRO

En Granada los días 24 a 26 de abril de 1995, tuvo lugar la conferencia internacional «La Religión en una Europa nueva. Perspectivas en paz y riesgos de conflictos entre los fieles de las tres religiones del Libro», organizada por el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet», de la Diputación Provincial de Granada y con la colaboración de «Historia y Fuente Oral» de la Universidad de Barcelona, la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y la Universidad de Harvard, y coordinada por Mercedes Vilanova.

Las sesiones de trabajo estuvieron dedicadas a:

«Las transformaciones de la Iglesia Católica», moderada por D. José Antonio González y en la que intervenieron: Carmelo Lisón, «Per signa ad signata»; José Casanova, «La globalización del catolicismo mundial» y Juan Antonio Estrada, «Religión y cultura: la ambivalencia funcional del cristianismo».

«Judaísmo y modernidad: una tradición antigua en un mundo nuevo», moderada por Annick Gillis-Thys, y en la que intervieron: Régine Azria, «La relación entre judaísmo y modernidad» y Laurence Podselver, «La vuelta al judaísmo y la emergencia de una neo-ortodoxia. Implicaciones en el contexto de la laicidad de Francia».

«La iglesia ortodoxa y el nuevo orden europeo», moderada por Elizabeth Prodomou y en la que intervieron: Christos Yannaras, «Eclesialidad y modernidad en la Grecia contemporánea: una aventura cultural»; Thanos Veremis, «Iglesia ortodoxa y nacionalismo en los Balcanes. Relaciones mutuas» y Elizabeth Prodomou, «La política en los países ortodoxos. Redescubrimiento de la religión y redefinición de Europa».

En la sesión «Persistencia y religión en Rusia», moderada por Marjoric Mandelstan Balzer, expusieron sus comunicaciones: Michael Bourdeaux, «Glasnost y religión»; Janes Ellis, «Triunfalismo a la defensiva: los patriarcas de Moscú, 1985-1994» y David Ransel, «Los campesinos protegen las prácticas religiosas contra el ataque bolchevique: testimonios de la historia oral».

Finalmente, en la V sección sobre «Islam, cristiandad, dos visiones de la laicidad», que moderó Annick Gillis-Thys, participaron: Edwige J. Lefebvre, «Colonización y laicidad republicana en Argelia: tentativas de aproximación a la identidad musulmana»; François Burgart, «Islamismo y modernidad» y Jocelyne Cesari, «Los musulmanes en Francia: el desafío de la condición minoritaria».

RECENSIONES

Julio Camarera Laucirica y Maxime Chevalier: *Catálogo tipológico del cuento folklórico español (Cuentos maravillosos).* Gredos. Madrid, 1995. 794 págs.

El número de compilaciones de cuentos folclóricos, fenómeno al que nosotros no somos ajenos, no ha cesado de aumentar en el mercado editorial español en los últimos años, pero, dejando para otra ocasión el espinoso problema de la metodología y los supuestos teóricos que subyacen bajo buena parte de las recopilaciones, asunto bien tratado desde la perspectiva antropológica por Honorio Velasco o Luis Díaz Viana, los criterios de clasificación que en tales recopilaciones se han usado no han sido precisamente uniformes ni, en muchos casos, adecuados.

Esto último viene ocurriendo con frecuencia aunque, como aseguran atinadamente los autores de este libro, «no es que faltaran sistemas de referencia válidos», señalando directamente a los índices elaborados para algunas de las áreas lingüísticas españolas por seguidores de Antti Aarne y Stith Thompson como Boggs o Pujol.

Tanto el catálogo de los primeros como los posteriores presentan indudables desaciertos teóricos como contradicciones en la asignación numérica de algunos tipos (en esta crítica también coinciden los autores de esta obra), excesiva convencionalidad, rigor científico limitado, falta de contextualización etnológica o separación artificiosa de los «géneros» folclóricos, pero han allanado muchos obstáculos a las investigaciones cuentísticas por constituirse en el conjunto de técnicas auxiliares de éstas quizás más potente hasta la fecha. Y no es para menos, porque tienen indudables ventajas de corte práctico para los estudiosos como son las de aliviar mucho las tareas de comparación de cuentos similares y las de facilitar enormemente la comunicación entre especialistas, debidas a la afortunada constitución de este *corpus* de índices en una relativamente estable y paradigmática gramática universal, algo insuficiente pero necesaria, del tema. No es por tanto extraño que Vladimir Propp, después de estudiar otros sistemas clasificatorios en competencia, tomara a éste como punto de partida de su obra más representativa.

Como él mismo reconoce, «por cuentos maravillosos, entendemos los que están clasificados en el índice de Aarne y Thompson entre los números 300 y 475» (*Morfología del cuento,* 1981, Fundamentos, Madrid, pág. 31).

A pesar de ello muchos recopiladores españoles, la mayor parte por un desconocimiento de estos índices que tiene como principales causas la relativa dificultad de acceso a los mismos y la falta de conexiones con la investigación internacional sobre la materia de la que aún se sigue adoleciendo en España, han tendido a no catalogar los cuentos recogidos o, más frecuentemente, a inventar criterios personales *ad hoc* que más dificultan que favorecen la investigación.

Pues bien, lo que los autores de esta obra, de la que este hermoso volumen (a pesar de no ir numerado) es un primer tomo, pretenden divulgar el conocimiento del

sistema de catalogación de Aarne Thompson y sus continuadores en España, aparte de presentar una nueva serialización, que ya iba haciendo falta, de todos los tipos de cuentos sobre los que hay referencias escritas en nuestro país y desarrollar varias propuestas de tipos nuevos, propios de la tradición oral hispánica, siguiendo el camino emprendido por Ralph S. Boggs.

Para ilustrar cada tipo, Camarena y Chevalier han escogido un cuento extraído de un buen número de publicaciones anteriores, como las de Hernández de Soto, Maspons y Labrós, Espinosa padre e hijo, Aurelio de Llano, Larrea, etc., que abarcan las cuatros grandes área lingüísticas peninsulares, amén de sus propios libros, cuando no lo han sacado de colecciones inéditas, entre elleas la del propio Julio Camarena y otras cedidas para la ocasión por varios autores como nosotros mismos, que aportamos ocho cuentos inéditos de nuestro estudio de la Sierra de Cádiz y uno, ya publicado, que narró la algecireña Purifación Tréllez en 1987.

El resultado final es impresionante. Un volumen con más de 150 cuentos, notas de difusión muy trabajadas que incluyen, aparte de las referencias españolas publicadas y, a veces, incluso las inéditas, también citas de publicaciones hispanoamericanas, portuguesas y sefarditas, cuando no, en casos puntuales, de las realizadas en otras lenguas románicas, y una bibliografía bastante completa.

Una de las pocas pegas que puede ponérsele a este libro es la falta de referencias sobre las personas que han narrado estos cuentos, sobre las que sólo se ofrece, y esto en los casos de las colecciones inéditas, la provincia a la que pertenecen. Según uno de los autores, al que he consultado sobre el tema, esto se debe a criterios editoriales, porque el volumen ya abarcaba excesivo espacio. Es una lástima que así sea porque merma su valor etnográfico.

De todas formas no altera la gran relevancia de esta obra, que ya desde su primera entrega constituye un hito en la literatura existente sobre esta temática y no sólo en la española, hito ya esperado para el que conozca personalmente a Maxime Chevalier y Julio Camarena y sepa de su erudición, su minuciosidad y su gran capacidad de trabajo.

Juan Antonio del RÍO CABRERA

J. L. Anta Félez. *Donde la pobreza es marginación: Un análisis entre gitanos.* Editorial Humanidades. Barcelona, 1994. 142 págs.

En pocas décadas la «cuestión social» se ha convertido en la «problemática social». Ayer, la «lucha de clases», los conflictos que a la postre unificaban el mundo del trabajo, formaban la espina dorsal de la vida colectiva. Hoy, con la desaparición de la centralidad de la fábrica –en el amplio sentido del término– y la dispersión de lo social, sólo es posible «estar dentro» o «estar fuera»; los incluidos y los excluidos se yuxtaponen sin encuentro ni combate.

La temática plural de los problemas sociales en la actualidad se ha ido imponiendo, fruto de una acumulación de dificultades específicas, muchas de ellas recientes. Podríamos decir que, por ejemplo, después de que las «clases peligrosas» se conviertieran en «clases trabajadoras» a través de las políticas sociales, se observa de nuevo una separación entre lo social y el mundo del trabajo y un retorno a las políticas de exclusión y moral. Las relaciones de producción no son ya vistas como el centro de las relaciones sociales. Los rasgos étnicos, el sexo, el nivel de formación o estudios, las particularidades locales y un sinfín de problemáticas sociales que subsiguirían demuestran que éstas ya no derivan de las relaciones de producción. De hecho, en la sociedad industrial clásica la pobreza y la marginación parecían homogeneizar una cultura obrera, insitiéndose en que derivaban de cierta forma de explotación: el pobre, el marginado, fundaban la riqueza de otros. En la actualidad, la pobreza y la marginación ya no son reconocidas desde la incertidumbre y descomposición del movimiento obrero.

La nueva problemática social que se plantea con el colectivo gitano en España, en este marco de actualidad, es asumida por el autor al no sucumbir ante posiciones metodológicas, como la de Baudrillard, que decretan el fin de lo social y la consiguiente fragmentación epistemológica de la sociedad, en donde ya no son reconocibles ni sujeto ni objeto. El conocimiento antropológico ha sabido curarse en salud sabiendo mantener la perspectiva global de análisis concretamente en el terreno social de la ciudad, y J.L. Anta ha sabido aprovecharlo. Él mismo ya destaca su talante metodológico en las primeras páginas: «la mayor virtud de la antropología es su carácter holístico, la capacidad para observar el objeto de estudio desde una visión tendente a su totalización, lo que sólo puede ser propuesto por una ciencia que se ha desarrollado desde sus albores en esta concreta tradición». Pero la apuesta de J.L. Anta en este libro no se limita a un enfoque exclusivamente holístico, sino que en un intento de superar los obstáculos que toda visión holística de la ciudad también produce, va más allá de él, combinándolo y reformulando una antropología urbana que aprecia las subjetivaciones que derivan de difícil objeto en cuestión, la comunidad gitana de los Asperones en la ciudad de Málaga.

Otro aspecto preliminar de la investigación es el del contexto. En este caso, el autor opta por una distancia que le permita hacer funcionar su teoría crítica con independencia del mismo, sea éste rural o urbano, no con el objetivo de virtualizar el espacio social de la ciudad –como lo haría M. Augé– sino con la intención de subjetivizar un espacio urbano en el que se instala una comunidad concreta de carácter rural, lo que le permitirá tratar, de forma coherente y sin mezclar, los aspectos de la marginación y la pobreza a las que han sido relegados los colectivos gitanos en la sociedad post-capitalista.

La lectura de este libro no lleva más allá de la mera contemplación y verificación de cómo se construye una epistemología crítica, excelentemente lograda, del mundo gitano en la actualidad: suscita la reflexión.

Aun asumiendo el carácter heterogéneo y complejo de la vida gitana, los Asperones son el producto de unas prácticas urbanas concretas, que los «previsionarios» de lo social prodigan de forma espectacular para resolver unas problemáticas, que por nada son aleatorías, J.L. Anta nos demuestra que la rehabilitación étnico-social de los gitanos en la sociedad del bienestar obedece más a un deseo formal que otra cosa. El hecho concreto del trazado forzoso de un hábitat natural elegido por los propios gitanos, y caracterizado por un chabolismo libertario, a otro lugar elegido por los poderes públicos, denota una estrategia familiarista de disciplinarización que a ojos de la ciudadanía debe quedar como un acto de progreso y solidaridad.

El trayecto de los gitanos en la ciudad de Málaga va de una periferia a otra periferia: a las sombras del centro, para no ser vistos aunque sí vigilados. Este es el axioma de nuestra sociedad de bienestar en relación con los excluidos: «Todas las limpiezas de paisaje, nos dice el autor, no se hacen normalmente por el interés del morador del paisaje, sino en la medida en que estropean la posibilidad de mirarlo como únicamente se ha imaginado». Se resuelve el problema pero queda la cuestión. Los gitanos, a fin de cuentas, seguirán viviendo su vida en los almacenes de una ciudad-empresa que, día a día, los sumerge en una desesperación desconocida hasta ahora. Una ratonera que los empuja al anonimato y paulatina extinción, ya sea por la droga, el evangelismo post-moderno o la medicalización social.

No está de más decir, porque ahí reside a mi entender lo valioso del libro, amén de los contratiempos teóricos que la academia universitaria impone, que lo que J.L. Anta nos ofrece es un instrumento para pensar, y para luchar. Tampoco está de más, por último, citar a un M. Foucauli, que se intuye en toda la obra del autor, sobre la utilidad de una obra como ésta que piensa lo social críticamente: «Debe ser utilizada en los procesos de conflictos, enfrentamientos, intentos de rechazo. No tiene por qué imponerse a la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío en relación a lo que existe».

Francesc CALVO ORTEGA

LOS AUTORES

León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ es catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Sevilla; especialista en la historia de la población, los grupos sociales y las mentalidades. Ha publicado: *La población de Sevilla en el primer tercio del siglo XIX* (Sevilla, 1974); *Marginación social y mentalidad en Andalucía occidental; expósitos en Sevilla, 1613-1910* (Sevilla, 1980).

Rafael BRIONES GÓMEZ es profesor titular de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada. Doctor en Teología por el Instituto Católico de París y en Antropología de la Religión por la Universidad de la Soborna (París IV). Ha realizado trabajo de campo en las provincias de Córdoba y Granada. Sus temas de investigación han sido la religión popular, especialmente la Semana Santa en Andalucía, la fiesta y, recientemente, el curanderismo y la Antropología de la Salud. Ha publicado diferentes artículos y capítulos de libros, entre otros: «La Semana Santa de Priego de Córdoba: funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular», en *Antropología Cultural de Andalucía* (Salvador Rodríguez Becerra, ed.). Sevilla, 1984. «Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares (Granada)», en *Gazeta de Antropología,* 8, 1991. «La Romería de los favores: el día nueve en Fray Leopoldo», en *Gazeta de Antropología,* 9, 1990. Ha sido miembro de la Comisión de Etnología de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, fundador y presidente de la Asociación Granadina de Antropología, miembro del patronato de la Fundación Machado y miembro del consejo de redacción de *Gazeta de Antropología* y *Demófilo.*

Luis CORONAS TEJADA es doctor en Filosofía y Letras, catedrático de Escuela Universitaria y profesor de Historia Moderna en la Universidad de Jaén. Es, así mismo, consejero-vicedirector del Instituto de Estudios Giennenses y académico correspondiente de la Real Academia de Córdoba. Ha colaborado con The Central Archives for History of Jawish Peope de la Universidad de Jerusalén. Ha participado en numerosos congresos internacionales y nacionales. Entre sus libros figuran: *El Inquisidor de las brujas, Conversos and Inquisition in Jaen, La Inquisición en Jaén* y *Jaén, siglo XVII.*

Juan María DÍEZ TABOADA es investigador científico del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y secretario de la *Revista de Literatura.* Entre sus publicaciones, cabe citar «La leyenda de la *villa sumergida* en Unamuno y Casona», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XLIII, 1988

y «La significación de los santuarios», en Álvarez, Buxó y Rodríguez (eds.): *La religiosiosidad popular,* vol. III. Anthropos. Barcelona, 1989. págs. 268-281 y «Metamorfosis y sus fuentes en *La Corza blanca* de Bécquer», *El Ghono,* 2. Zaragoza, 1993.

Enrique GÓMEZ MARTÍNEZ es cronista oficial de Andújar (Jaén). Diplomado en Profesorado de E.G.B. por la Escuela Universitaria de Jaén, especialista en Ciencas Humanas. Consejero supernumerario del Instituto de Estudios Gienneses, académico de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes; de la Academia Bibliográfica-Mariana «Virgen de la Capilla» en Jaén. Consejero-director del Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena «Historiador Salcedo Olid». Premio de investigación histórica referida a Andalucía CAJASUR 1994. Director de las revistas *Mirando al Santuario* y *Cultural Siglo XXI.* Autor de los libros: *Los niños expósitos en Andújar* y *Aproximación a la Historiad de Andújar.* Ha participado en varios congresos nacionales e internacionales. Tiene publicados artículos sobre temas etnológicos en la revista *Historia 16* y *Boletín del Instituto de Estudios Gienneses.* Su línea actual de trabajo está referida a las Artes y Costumbres de Andújar.

Félix MARTÍNEZ CABRERA es licenciado en Teología y doctor en Derecho Canónico. Ha sido muchos años Vicario General de la Diócesis de Jaén y actualmente es canónigo y deán de la catedral y profesor del Seminario Diocesano.

Antonio José PÉREZ CASTELLANO es licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla. Profesor Numerario de Lengua y Literatura Castellana de Enseñanza Secundaria. Investigador del Área de Literatura oral de la Fundación Machado. Ha publicado trabajos sobre Romancero oral y lírica tradicional andaluza.

Enrique J. RODRíGUEZ BALTANÁS es doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla. Catedrático de Lengua y Literatura Castellana de Enseñanza Secundaria. Investigador del Área de Literatura oral de la Fundación Machado. Ha publicado trabajos sobre Romancero oral, teatro español del Siglo de Oro y poesía sevillana del siglo XIX.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA es doctor en Filosofía y Letras (1974) y profesor titular de Antropología social en la Universidad de Sevilla, donde enseña Antropología de la Religión desde 1987. Es autor o coordinador de los siguientes libros: *Etnografía de la vivienda* (1973), *Encomienda y conquista. Los inicios de la colonización en Guatemala* (1977), *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular* (1980), *Guía de fiestas populares de Andalucía* (1982), *La Antro-*

pología cultural en Andalucía (1984), *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología cultural* (1985), *La Religiosidad popular* (1989) y *Antropología cultural en Extremadura* (1989). Ha publicado, así mismo, más de 70 artículos e impartido más de 60 conferencias sobre antropología de las fiestas, religiosidad, historia de la antropología, identidad de Andalucía y patrimonio cultural. Es miembro de la Comisión asesora de Antropología y Patrimonio etnográfico de la Asamblea de Extremadura, del Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» (Diputación de Granada), del Servicio de Publicaciones científicas de la Diputación de Huelva y del Patronato de la Fundación Ríotinto y ha sido miembro de la Comisión Andaluza de Etnología de la Junta de Andalucía. Actualmente es Presidente de la Fundación Machado y Director de *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía,* desde su creación en 1987.

José SÁNCHEZ HERRERO es profesor titular de Historia medieval en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla. Trabaja sobre religiosidad popular en la baja Edad Media castellana. Tiene más de cincuenta publicaciones, especialmente relacionadas con Castilla-León, Andalucía bética y Canarias, en este último caso ampliando al siglo XVI.

José Carlos de TORRES MARTÍNEZ es investigador científico del Instituto de Filología del CSIC. Ha sido secretario-tesorero de la Sociedad Española de Lingüística (1987-1990) y vocal de su junta directiva (1991-1994), así como secretario de la Asociación de Cervantistas (1988-1994). Fue pregonero de la Romería de Ntra. Sra. de la Cabeza (1983) con el trabajo «Las raíces populares en el culto a una Virgen serrana y romera» (Jaén, 1986); sobre esta temática tiene publicado además «Fe, cultura y entorno geográfico del Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena» en Álvarez, Buxó y Rodríguez (eds.): *La religiosidad popular,* vol. III. págs. 302-314 y «Don Manuel Salcedo Olid, escritor de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena», en *Homenaje a D. Manuel Caballero Venzalá. Boletín del Instituto de Estudios Giennenses.* Jaén, 1995.

LIBROS RECIBIDOS

García Ortiz, C. y Sánchez Gómez, L.A.: *Diccionario Histórico de la antropología española.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1994.

El Diccionario forma parte de un magno proyecto, concebido por Julio Caro Baroja, cuyo objetivo final era la elaboración del *Diccionario etnológico de España.*

Recoge este Diccionario la historia de la investigación etnológica realizada en nuestro país en los siglos XIX y XX, reuniendo artículos sobre tres grandes ámbitos temáticos: autores, instituciones y publicaciones periódicas.

Escribano Pueo, M.L.; Fuentes Vázquez, T.; Morente Muñoz, F. y Romero López, A.: *Cancionero granadino de tradición oral.* Universidad de Granada. Granada, 1994. 424 págs.

Un nuevo e interesante trabajo del grupo universitario granadino de «Sociolingüística infantil andaluza», esta vez dedicado al cancionero de tradición oral. Los textos líricos editados, no recogidos anteriormente en Andalucía oriental, son el producto de trabajos universitarios y de encuentas de campo.

Patrimonio histórico-artístico de la provincia de Huelva (IX Jornadas del Patrimonio la Sierra de Huelva). Diputación Provincial. Huelva, 1995. 300 págs.

Un nuevo volumen se viene a sumar a la ya amplia colección bibliográfica que recoge las nuevas jornadas celebradas sobre el patrimonio de la Sierra de Huelva. En este caso las celebradas en la localidad onubense de Santa Olaya, en marzo de 1994.

Las juderías, la Guerra de la Independencia, el paisaje, los valores antropológicos, la heráldica y la toponimia, son algunos de los temas tratados en estas jornadas científicas de la sierra onubense.

Bernal Rodríguez, M.: *El hábito no hace al monje (Clero y pueblo en los refraneros españoles del Siglo de Oro).* Padilla Libros Editores. Sevilla, 1994.

Compila y anota el profesor Bernal el copioso refranero anticlerical español del Siglo de Oro. Un refranero de enorme interés si tenemos en cuenta que gracias a su carácter anónimo y a su difusión oral se convirtió en el último refugio para la crítica social contra el clero.

Baltanás, E. (Coord.): *Alcalá de Guadaíra: Pasado, Presente y Futuro.* Ayuntamiento de Alcalá de Guadaira. Sevilla, 1995. 222 págs.

Varias secciones componen este libro colectivo, coordinado por Enrique Baltanás, en el que colaboran Alfonso Franco, Stephan Ruhstaller, Mª Dolores Gordón, Juan Palomo Reina, Pedro L. Meléndez, Leandro Álvarez, Javier Jiménez, E. Arias Castañón, Francisco García Fitz, Francisco García Rivero, José Manuel Campos, María del Carmen Medina y el propio Enrique Baltanás. Copiosamente ilustrado en color, resume la historia, la cultura y la sociedad de esta población sevillana.

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancerillo de Arcos*	Diputación de Cádiz, 1986	700
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancero de la Tradición Moderna*	Fundación Machado, 1987	1.500
	El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	*La Tierra de María Santísima*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.300
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas* (Láminas)	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Alvarez Santaló, Mª. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	*La Religiosidad Popular* (3 volúmenes)	Anthropos , 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	*La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz*	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	1.300
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	*El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX*	Universidad de Cádiz, 1989	5.000
José de la Tomasa	*Alma de Barco*	Procuansa, 1990	1.200
Hugo Schuchardt	*Los cantes flamencos*	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	*La flor de la florentena. Cuentos tradicionales*	C. de Educación y Ciencia	1.800
J. Cobos y F. Luque	*Exvotos de Córdoba*	Diputación de Córdoba	2.000
Antonio Zoido Naranjo	*Al Señor de la calle*	Portada Editorial	900
P. Romero de Solís e I. González Tormo	*Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea*	Consejería de Cultura	1.000
E. Rodríguez Baltanás	*Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno*	Fundación Machado	500
VV. AA.	*De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)*	Gallo de Vidrio Alfar	1.800
VV. AA.	*Paco Tito: memoria de lo cotidiano*	Consejería de Economía y Hacienda	1.500
T. Catarella	*El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño*	Fundación Machado, 1993	900
Francisco Checa	*Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete*	Universidad de Granada, 1995	

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN 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. Alonso Cano, 56

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

Urueña (Valladolid)

Librería Alcaraván. Real, 6

Zaragoza

Librería Pórtico. Plaza San Francisco, 17

Encuesta: Para un espacio europeo de las revistas de etnología. Las revistas de etnología y la etnología en las revistas en Europa

***

Desde hace varios años el G.A.R.A. E. / HESIODE presta un interés constante en el papel y la historia de las revistas de etnología, y más ampliamente las revistas, publicando puntualmente o de manera regular artículos de etnología.

Este trabajo se ha plasmado en la creación de un centro de documentación especializado en el periódico; la organización de coloquios, reuniones y exposiciones; la difusión de informaciones y la edición de obras dedicadas a las revistas.

Realizando con la *Mission du Patrimoine ethnologique (Dirección du Patrimoine. Ministère de la Culture et de la Francophonie)* la encuesta: «Las revistas de etnología y la etnología en las revistas en Europa», el G.A.R.A.E. / HESIODE quiere así afirmar la dimensión europea de su trabajo y desea:

- establecer un inventario lo más completo posible de las revistas de etnología,
- catalogar las fuentes de información y de documentación disponibles relacionadas con las revistas de ciencias humanas y ciencias sociales,
- definir las modalidades de una cooperación constante entre las revistas en Europa.

Para el mejor logro de los propósitos de esta encuesta, rogamos:

- comunicar las direcciones de revistas, centros de investigación, investigadores... a quien mandar el cuestionario establecido,
- difundir esta información dirigiéndose a las revistas, instituciones y personas interesadas por este trabajo,
- mandarnos eventualmente números de revistas concernidas por esta encuesta, así como estudios dedicados al papel y a la historia de las revistas de ciencias humanas y ciencias sociales.

Para obtener un dossier completo incluyendo la presentación de los trabajos del G.A.R.A.E. / HESIODE sobre las revistas y el cuestionario de la encuesta.
Dirigirse a:

G.A.R.A.E. /HESIODE, Christine Bellean, 91 rue Jules Sauzède
F-11000 Carcassonne, France
Tel: (33) 68 71 29 69 - Fax: (33) 68 71 20 75

Fundamentos de Antropología

Sumario

Preliminar: El Mediterráneo 6

LA SUBJETIVIDAD
El etnográfo, el periodista y el médico: una aproximación subjetiva a la carrera pedestre ordinaria. *Martine Segalen* 11

Subjetividad: la máscara de la objetividad y del misterio. *Carmelo Lisón Tolosana* 20

Transformarse o callar. *Mercedes Vilanova* 26

La filosofía y los hechos: narración, interpretación y significado en las evocaciones y las fuentes orales. *Alessandro Portelli* 33

La subjetividad en la investigación: el caso de dos etnocineastas, Jean Rouch y John Marshall. *Emilie de Brigard* 40

El realismo singular. *Luis García Montero* 46

Razón antropológica, vanguardia artística y sentido común: en torno a la heurística «subjetivo/objetivo». *José A. González Alcantud* 52

El Tao del lenguaje. *Paul Friedrich* 64

El arte musical tradicional y popular de Costa de Marfil: la cuestión de la subjetividad colectiva. *Koffi Kuassi Denos* 82

La identidad del sujeto: emergencia, heteronomía y autonomía. *Pedro Gómez García* 91

La subjetividad del flamenco. *Bernard Leblon* 102

ETNOGRAFÍA GRANADINA
El flamenco y los viajes de ida y vuelta. *Manuel Lorente Rivas* 111

Los oasis de Egipto. *Jordi Esteva* 121

Saber antropológico y resistencia cultural: entrevista a David Montgomery Hart. *José A. González Alcantud* y *Rachid Raha Ahmed* 149

Multiculturalismo y museos: discurso sobre el otro en la era de la globalización. *Jan Nederveen Pieterse* 158

RESEÑAS
Comer, crear y significar. *Manuela Cantón Delgado* 172

Individuo, estructura y creatividad. *Beatriz Moncó* 176

Identidad y creación. *Ana Mª Rivas Rivas* 179

NOTICIARIO C.I.E.
Noticiario 183

Mundos en contacto: informe sobre la primera muestra internacional de cine etnográfico de América y Andalucía. *Delvair Montagner* 187

La mirada indígena, la mirada fotográfica del antropólogo: entrevista a Milton Gurán. *José A. Gonzalez Alcantud* 191

DIRECTOR: José Antonio González Alcantud

ADMINISTRACIÓN E INTERCAMBIOS:
CENTRO DE INVESTIGACIONES ETNOLÓGICAS Ángel Ganivet
Cuesta de los Molinos, 18
18008 GRANADA - Tel. 22 01 57

PUBLICACIONES DE LA DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE GRANADA
Palacio de los Condes de Gabia
Plaza de los Girones, 1
18009 GRANADA - Tel. 24 74 94

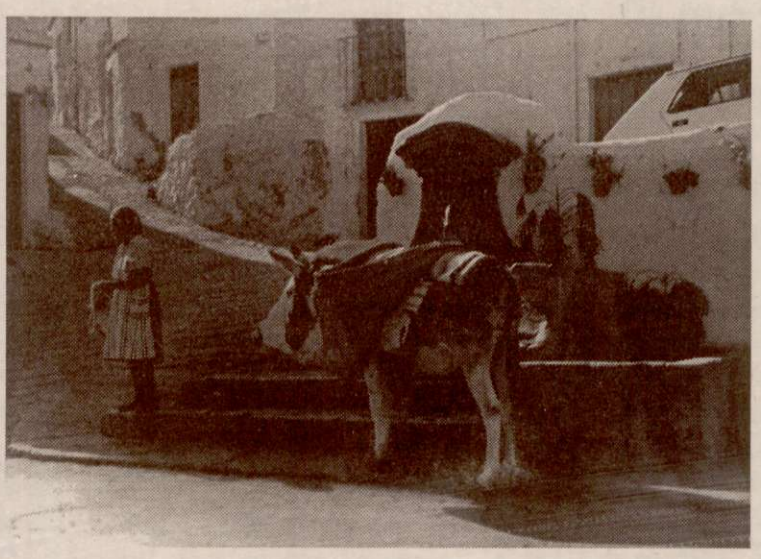
DISEÑO: Juan Vida

ISSN: 1132-1717
DEPÓSITO LEGAL: GR-307/92
FOTOCOMPOSICIÓN: La Gráfica, S.C.A.-Granada
IMPRESIÓN: Imprenta Provincial de Granada

Fundamentos de Antropología sólo publica conferencias e investigaciones patrocinadas por el Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet. En todo caso el C.I.E. no asume necesariamente las opiniones científicas vertidas por sus colaboradores.

VIVENCIAS EN LA ALPUJARRA Y SU ENTORNO

eugénie doucet



colección antropología y viajes

ARRAEZ EDITORES. TLF. 950 / 12 82 81. APTDO. 187. 04867 MACAEL (ALMERIA)

Música oral del Sur

Revista Internacional

Nº 1. Año 1995

Sumario

La música y la danza del ciclo productivo agrario en la cuenca del Mediterráneo: Domesticar el ruido, producir la música. Grupos rituales y percusión • Danzas de Palos, Dance y Simbolismo Ritual Agrícola • El ciclo de la plantación de la viña y la elaboración del vino a través del cancionero catalán • Traditional rural songs in Sicily • Reaping and Threshing Rhythms in Calamònaci (Agrigento-Sicily) • Music in the arabian Epos *Abu-Zaid Al-Hilali* • La danse folklorique en Tunisie • Music and dance of a semi nomad group of fishermen in southern Sinai • La danse des lions et des lionnes • Verdiales: la raíz y el ritmo • Etnografía polifónica del fandango en la provincia de Granada • **La música de Al-Andalus:** Nuevos datos para el estudio de la música en al-Andalus de dos autores granadinos: Aš-Šuštârî e Ibn Al-Jaṭîb • Musique traditionnelle et initiation a la musique • La musique andalouse • Introduction sur l'étude des rythmes du patrimoine musical andalouse de l'école de Tlemcen • L'école musicale d'al-Andalus à travers l'oeuvre de Ziryâb.

CENTRO DE DOCUMENTACION MUSICAL DE ANDALUCIA

GRANADA

Director: Reynaldo Fernández Manzano

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. .....

Ciudad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

- ☐ Suscripción 2 números 2.000 ptas.
- ☐ Suscripción (4 números) 5.000 ptas.
- ☐ Números sueltos 1.500 ptas.

.....de.....de 199...

(Firma del suscriptor)

Sistema de pago:

- ☐ Talón nominativo a la Fundación Machado
- ☐ Transferencia a la cuenta 0182-5566-70-01225411
- ☐ Reembolso

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla
Telf.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

DOMICILIACIÓN 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 de Andalucía.**

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia (Dirección y número) .....

Localidad.....C.P. ..... Provincia. .....

Número cuenta corriente o cartilla. .....

Titular .....

.....de.....de 199...

(Firma del titular 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, folclore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo alternativamente con los ordinarios:

- **La cultura tradicional en Huelva,** coordinado por Pedro A. Cantero.
- **Los toros en las fiestas populares de Andalucía,** coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **Las hablas andaluzas,** coordinado por Rafael Cano Aguilar.
- **La arquitectura vernácula,** coordinado por Juan Agudo Torrico.
- **La cultura del agua,** coordinado por L. del Moral, J.F. Ojeda y F. Zoido.
- **El cante flamenco,** coordinado por Gerhard Steingress.
- **Teatro popular andaluz,** coordinado por Rafael Portillo.
- **Literatura oral en Andalucía,** coordinado por A.J. Pérez Castellano y E.J. Rodríguez Baltanás

Los interesados en participar en estos números monográficos, o en proponer otros, pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

NOTA PARA LOS COLABORADORES

La revista está interesada en recibir noticias y crónicas de actos culturales, jornadas y cursos relacionados con la cultura tradicional, así como referencias y guías de museos, colecciones, documentos, actividades artesanales, espacios, lugares y construcciones de interés antropológico y patrimonial para Andalucía, que publicará en la sección de **Noticias** o **Miscelánea,** según la entidad o interés del tema.

1.500

FUNDACIÓN MACHADO

00016
9 778411 338036