

17

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía



Santuarios andaluces



FUNDACIÓN MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

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

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético compuesto con procesador de texto compatible** con una extensión máxima de 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 entrecorillado, 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 **reseñaciones** no podrán exceder de cinco páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la reseñación.
8. Los originales serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.
9. Los autores de los trabajos aceptados se comprometen a corregir las pruebas de imprenta de acuerdo con las claves convencionales y a devolverlos en el plazo de 15 días a la redacción de la Revista, y a enviar un breve **currículum vitae** (10-15 líneas).

40-1-2

99.12809



17

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía

Santuarios andaluces

* *

Salvador Rodríguez Becerra
Enrique Gómez Martínez
Coordinadores

FUNDACIÓN MACHADO

1996

La FUNDACIÓN MACHADO es una institución inscrita con el número 2 en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 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 científicos 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»

Demófilo recibe la colaboración 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	Alberto Moreno Navarro
Manuel Bernal Rodríguez	José María Pérez Orozco
Rafael Briones Gómez	Pedro M. Piñero Ramírez
Jesús Cantero Martínez	Antonio Pozanco León
Francisco Díaz Velázquez	Rogelio Reyes Cano
Alberto Fernández Bañuls	José Rodríguez de la Borbolla
Pedro Gómez García	Pedro Romero de Solís
Enrique Luque Baena	Pilar Sanchiz Ochoa
Pedro Molina García	Juan Manuel Suárez Japón
Arsenio Moreno Mendoza	Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

SANTUARIOS ANDALUCES * *

SUMARIO

Editorial	9
Artículos	
Rocíos, <i>Josep M. Comelles</i>	13
Romerías sin santuario, procesiones sin curas. Notas sobre la religiosidad popular de los catalonoandaluces, <i>Manuel Delgado</i>	39
Santuarios, imágenes sagradas y territorialidad: simbolización de la apropiación del espacio en Andalucía, <i>Juan Agudo Torrico</i>	57
La ermita de la Virgen de Luna como instrumento comunitario de reivindicación territorial, <i>Antonio Merino Madrid</i>	75
Reproducción del espacio sagrado: la ermita de la Virgen de Luna en Madrid, <i>Celeste Jiménez de Madariaga</i>	91
El Santuario del Cristo de Chircales en Valdepeñas de Jaén. Cuestiones históricas y devocionales, <i>María Soledad Lázaro Damas</i>	105
El Santuario del Saliente o <i>la Mística Ciudad</i> , <i>Pedro M^a y Antonio Fernández Ortega</i>	119
Un santuario y un lienzo: el Cristo del Paño. Una romería que perdura, ¿quiénes son los protagonistas?, <i>Alejandro Casado Alcalde</i>	143
La Peña de Alájar y el Santuario de la Reina de los Ángeles, <i>Pedro A. Cantero y François Fèvre</i>	157
El santuario de la Virgen de Coronada en Calañas: simbolismo e identidad, <i>Carmen Castilla Vázquez</i>	181
Documentos	
La romería del Rocío y la primitiva regla de la Hermandad de Almonte (Huelva), <i>Manuel Zurita Chacón</i>	199
Noticias	
Julio Caro Baroja ha muerto	225
La almazara de Nigüelas	226

Cursos de la Fundación en Úbeda	228
Renovación del convenio con la Diputación Provincial de Huelva	228
Convenio de colaboración cultural con el Ayuntamiento de Andújar	229
Seminario sobre «Flamenco: arte e identidad colectiva»	230
La formación humanística del «Proyecto Demófilo»	231
Arráz Editores: un proyecto cultural almeriense	233

Recensiones

<i>Avances en el estudio de la religiosidad andaluza: colección de publicaciones del grupo CEIRA (C. Jiménez de Madariaga)</i>	237
V. Sánchez Ramos: <i>María Santísima de Gádor: 400 años de historia mariana</i> (J. Ruiz Fernández)	239

Los Autores	242
--------------------------	-----

EDITORIAL

Como ya anunciábamos en nuestro anterior número, la invitación a participar en el monográfico sobre santuarios andaluces tuvo tan buena acogida entre los estudiosos de la religiosidad andaluza —prueba del interés que este tema despierta entre antropólogos e historiadores— que nos hemos visto obligados a publicar un segundo volumen monográfico que ensancha y a la vez concreta en casos particulares, la perspectiva del fenómeno de las peregrinaciones y romerías a estos centros de devoción y encuentro. A nadie escapa la importancia de estos centros para la comprensión de la religiosidad y la sociabilidad en Andalucía, sin olvidar otros sentidos y funciones que se exponen en los diversos trabajos.

El lector observará algunas ausencias de santuarios de las provincias occidentales de Andalucía, de las que somos conscientes, pero que, por diversas razones, no hemos podido subsanar, y que trataremos de cubrir en números sucesivos con la colaboración de los investigadores de estas provincias, a los que invitamos desde estas páginas a participar. No podía faltar, sin embargo, la presencia del santuario más conocido actualmente de toda Andalucía, nos referimos al Rocío, al que se dedica un artículo lleno de sugerencias en el que el fenómeno de la expansión desbordante de la romería de las Marismas es explicado en el contexto de la evolución económica de Doñana y en relación con la actitud de la Iglesia católica. El trabajo, ya publicado en sus líneas básicas con anterioridad, ha sido reelaborado para esta edición. Se complementa con un importante y poco conocido documento que recoge la «Regla de la Hermandad de Almonte» de 1758, comentado por el profesor Zurita.

Con la publicación del número 16 de **Demófilo** el pasado año hemos conseguido sacar a la luz tres volúmenes en doce meses, en un pausado pero ascendente crecimiento que iniciamos en 1987 con un volumen anual. El crecimiento de **Demófilo** ha sido paulatino y ello, creemos, ha redundado en la consolidación de la misma. Las dudas que tuvieron algunos se han ido disipando y en la actualidad **Demófilo** es la revista sobre la cultura andaluza que con mayor frecuencia acude a las librerías y kioscos y a los domicilios de los suscriptores.

Demófilo espera convertirse en un foro de reflexión y análisis de la cultura andaluza y a la vez desea crear un corpus o archivo antropológico que nos permita ir dibujando el atlas cultural de Andalucía.

ARTÍCULOS

ROCÍOS (1)

Josep M. COMELLES
Departament d' Antropologia Social i Filosofia
Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

Somewhere, over the rainbow

*«Almonteño, déjame que
yo contigo la lleve».*

El invierno de 1977-78, escribía acerca de cómo un discurso asistencial en una institución psiquiátrica podía ser utilizado para racionalizar una serie de estrategias económicas destinadas a asegurar la supervivencia de la institución y la posición social y científica de los psiquiatras. Desde mi ventana contemplaba el cielo límpido y brillante de la marisma. El silencio inmenso roto por el croar de miles de ranas. Era la Transición y nos preguntábamos por nuestro futuro. Miraba mi Rocío con los ojos con que abordaba el manicomio, y me preguntaba qué relación había en la marisma entre una práctica económica -el Plan Almonte-Marismas-, el discurso ecologista -qué hacer con Doñana-, y una romería. Oí hablar durante meses de economía y de política, de la naturaleza, algo de romería. Luego vi la Romería, y volví y volví. Quince años después, desde la lejanía, oigo croar las ranas en la Marisma y me abruma el silencio del fandango.

Santuarios

La mayor parte de los estudios sobre romerías, procesiones y santuarios se encierra en los límites, estrechos o amplios, de los estudios sobre el hecho religioso. Mi enfoque es distinto. Considero al santuario -ermita, lugar específico de culto diferenciado espacial y arquitectónicamente- como una institución formal en el contexto del dispositivo global de seguridad y protección ante la incertidumbre de algunas sociedades, pero no de todas. El santuario no es un universal como lo son las prácticas convencionales de protección y seguridad, sino un hecho específico, coyuntural. Sólo algunas sociedades lo desarrollan. De ahí que debamos plantearnos cuál es la lógica de su creación, y a partir de qué procesos sociales se justifica y se legitima. De ahí que para comprender su significado y el de las prácticas que se le asocian no sea suficiente recuperar el discurso orgánico que las justifica -la religión, la medicina, la econo-

mía-, ni siquiera el discurso popular, sino mucho más que eso, explorar las contradicciones que emergen entre ellos y tratar de percibir su significación.

En el Occidente cristiano, y más específicamente en el católico, creo que resulta metodológicamente útil abordar el problema de los santuarios de una manera amplia, situándolos en el contexto de las pugnas entre la política, la medicina y la religión por el control de los instrumentos de gestión de la protección social. Sólo así pueden entenderse los compromisos que se establecen entre eclesiásticos, médicos y políticos en torno a las prácticas de protección social que son percibidas por todos ellos como cruciales en la legitimación de su papel social.

Si el análisis de este universo se escinde entre parcelas que remiten a la religión, a la medicina, a la política o a la esfera del folclore, no es posible entender la lógica profunda y el sentido de tales acontecimientos, ni abordar las complejas relaciones entre lo microsocioal y lo macrosocioal, entre los discursos orgánicos y las prácticas y los saberes populares, entre las creencias y las devociones que remiten al papel de unos santos o unas vírgenes o unos ángeles que extienden el manto invisible de su protección sobre nosotros y las prácticas de cohesión social reflejadas por los rituales de la hospitalidad o de la práctica de la reciprocidad que remiten en ambos casos a un discurso sobre lo que es sagrado (2).

Resulta sorprendente, para el profano, que una práctica social aparentemente tan vinculada al folclore como es una romería, pueda convertirse en un fenómeno de masas en una sociedad secularizada y teóricamente racionalista. Algunos catalanes se extrañan de mi interés por el Rocío y por las prácticas que allí se viven. Algunos andaluces se extrañan del rigor benedictino de Montserrat. No me emociona Montserrat, quizá por el rigor institucional que destila, pero me emociono en el Rocío, o contemplando la oración de las antorchas en Lourdes. Montserrat es el rigor de lo cotidiano, Lourdes o el Rocío la explosión emocional del instante. Culturas distintas construyen formas distintas de expresar y canalizar los sentimientos. La contemplación procura un orden de emociones, la pasión otra, ambas se construyen culturalmente, pero ¿cómo? En Montserrat mi participación es pasiva, externa, de contemplador de un ritual que me es ajeno, en el Rocío conozco las reglas del juego y puedo ser actor y compartir esa práctica y recrearla.

La Reina de las Marismas

«La virgen del Rocío no es obra humana»

La marisma del Guadalquivir es un territorio triangular dividido irregularmente por el estuario-delta del Guadalquivir y sus últimos afluentes. Limita al SW con una duna litoral que se extiende ininterrumpidamente desde Sanlúcar de Barrameda a La Rábida, al N con una teoría de montículos que la separan del Aljarafe y del Condado de Niebla y al W con el Guadalquivir y las lomas que ocultan Lebrija y Los Palacios. Es un llano, cortado por lucios y caños inundados en otoño y primavera. Hay pocos

poblados y lo cruzan cuatro caminos principales que convergen en el Rocío desde Villamanrique, Almonte, Moguer y Sanlúcar. Hasta los años cincuenta fue un territorio insalubre, en el que una exuberante flora y fauna permitían la pesca, la caza, la recolección, la ganadería extensiva de bóvidos y équidos y el carboneo (3). Lo que queda hoy, dentro del Parque Nacional, es apenas un pálido reflejo de lo que fuera un territorio de más de 1500 kilómetros cuadrados. La historia de su apropiación y destrucción es fundamental para entender la Romería (4).

Alfonso X incorporó la Marisma a la corona en el siglo XIII, edificó una ermita dedicada a Santa María de las Rocinas y la convirtió en coto de caza al que los monarcas acudían durante sus estancias en Sevilla. Sin interés económico inmediato, por su insalubridad, encajaba como una frontera natural entre el reino moro de Niebla y las comarcas reconquistadas de Sanlúcar y el Aljarafe. Durante la Baja Edad Media, la corona enajenó parte de la misma a la casa ducal de Medina-Sidonia, a la Iglesia y a los particulares. Para los duques era un espacio estratégico porque las trochas marismeñas unían sus posesiones de Sanlúcar y del Condado de Niebla. Cuando la Corona se instaló en Madrid, su influencia decayó y los intereses locales, Casa Ducal, Iglesia y ayuntamientos, entablaron una larga pugna por la hegemonía (5).

Almonte adquirió los terrenos de la ermita, estableció una capellanía cuya provisión disputó al arzobispado de Sevilla, proclamó a la Virgen como su patrona y cambió su nombre de Virgen de la Rocina por Rocío, instauró los traslados rituales de la Virgen, se opuso a la implantación del patronazgo de la Virgen de la Caridad de Sanlúcar por parte de los duques (6), y acabó imponiéndose sobre los intereses de los municipios colindantes (7).

Las variantes de la leyenda fundacional sobre el hallazgo de la Virgen reflejan los conflictos locales atribuyéndolos a veces a villamanriqueños y otras a almonteños (Rodríguez Becerra, 1989:148), pero legitiman la hegemonía municipal (8). En una de ellas un pastorcillo encuentra a la Virgen mientras cuida su rebaño y, al pretender trasladarla, la Virgen declara su intención de no moverse del lugar; el pastorcillo anuncia al pueblo su hallazgo: éste se desplaza para ver el prodigio presidido por la autoridad civil y erige una ermita a la imagen. En otras, un cazador de Villamanrique halla a la Virgen. En ambos casos, almonteños o villamanriqueños tratan de trasladar la imagen al pueblo, pero ésta se resiste y, ante el prodigio, deciden erigir una ermita (9).

La leyenda «oficial» no me interesó mucho, sí lo hizo la versión de un campesino de Almonte que, una tarde, charlando a la vera de un porche me dijo algo así con la sonrisa en los labios: *mire usted, eso son cuentos de niños. Esto es que alguien fue a allí a esconder la imagen, para poder descubrirla después y asegurarse así poder entrar en el coto. Me parece que ese viejo campesino socarrón supo sintetizar en un par de frases las claves del problema: la apropiación de los recursos y el uso de las creencias para asegurar lo material, es decir, el santuario, como mediador a través de la Virgen de la protección y la seguridad, no sólo extiende su manto sobre una zona desolada y despoblada y protege a quien allí mora, sino que extiende su protección más allá de sus límites físicos (10).*

Hagiografía o versión profana y materialista de la misma, los distintos elementos de las variantes de la leyenda, un pastorcillo candoroso, un rebaño en busca de pastos, o un cazador, el alcalde y sus conciudadanos, imagen de la virgen, ermita, penetración en el territorio, ponen de manifiesto un modelo de apropiación simbólica de la que están excluidos por omisión los intereses cinegéticos de la Corona, los estratégicos de la Casa Ducal y los temporales de la Iglesia. La leyenda ratifica los derechos de los propietarios de los alrededores, representados por los municipios, que pueden incrementar su patrimonio «mordiendo» las lindes de la marisma mediante desecaciones parciales.

La leyenda ratifica así mismo los derechos sobre la explotación marginal a poco que se arrostre el riesgo de su insalubridad: braceros, peones o pequeños propietarios podían obtener caza, leña, pescado, setas y espárragos, cisco o materiales de construcción como junquillos o adobes, para lo cual habían de desafiar los controles jurisdiccionales sobre esos productos. No es de extrañar que en torno al ritual rociero girasen «ganaderos, pastores y caminantes» (Álvarez Gastón, 1981:102), y que en las descripciones de Almonte se haga hincapié en la masa de jornaleros sin tierra para los cuales la denegación del acceso a la marisma les impide cazar, espigar, coger leña y buscarse la vida (11). Los conflictos más importantes se plantean en torno a la explotación ganadera en la que interviene la Mesta, y sobre todo en torno a los derechos de caza que dan lugar a una cultura del furtivo.

En tercer lugar, la leyenda ratifica y legitima el sentido local de la devoción rociera que el Rocío no ha perdido hasta finales del siglo XX. Nada que ver pues con las grandes peregrinaciones medievales a Santiago ya en crisis durante ese período (13). Devociones como la rociera adoptan el carácter de instrumentos de construcción de la identidad y de apropiación del territorio que se legitiman a partir de la apropiación del discurso religioso. Apropiación que supone compromisos puesto que la religión sigue fundamentando su presencia en el contexto local como instrumento de protección y de seguridad colectiva e individual, y camufla mediante el uso de lo religioso rituales identitarios y formas de apropiación territorial.

Este es el contexto del nacimiento de una estructura de hermandades basada en una matriz y un número abierto de filiales: la primera en Villamanrique (Infante, 1971), el municipio más directamente interesado junto con Almonte por el control de la zona; en Sanlúcar, como capital de la Casa Ducal que sigue teniendo intereses en ella; en Pilas, en Moguer, en la Palma del Condado. Matriz y filiales permiten una apropiación simbólica común de la Marisma.

Entre esta devoción local-comarcal y el fenómeno de masas que es hoy el Rocío, hay algo más que devoción, frente a lo que afirma la literatura teológica. ¿Por qué de los miles de santuarios locales del universo católico, sólo algunos adquieren una proyección que desborda sus límites locales? (14). La respuesta tiene que ver con tres procesos que se articulan entre sí: la incorporación de la marisma a la economía internacional, el significado de la devoción mariana en la estrategia de la Iglesia y el significado de la *cultura rociera* en la identidad andaluza y aun española.

Milagros marismeños

«Qué inmensa es la marisma cuando por ella se camina»

Explotar una marisma exige capitales considerables y tecnología adecuada. Da lugar a nuevas formas de apropiación del espacio y de sus recursos. En la marisma rociera la primera etapa de este proceso se inicia con la desaparición de las jurisdicciones señoriales y las desamortizaciones, la medición de los comunales y el amojonamiento de las lindes municipales (Álvarez Gastón, 1977:123-127). Su impacto, ante la falta de capitales locales, se limitó a autorizaciones de explotación forestal, ganadería extensiva, de pesquerías y de carboneo (15).

Las mayores intervenciones sobre la Marisma las inició el franquismo. Al sur de Sevilla, desecaron algunos caños, construyeron poblados, plantaron arrozales y naranjales, éstos destinados a la exportación, y con ello cambiaron radicalmente una economía centrada antes en explotaciones familiares o latifundios ganaderos.

La intervención en la marisma onubense fue posterior. En la desembocadura del Tinto y del Odiel el Estado promovió un polo de desarrollo industrial destinado a industrias de enclave fuertemente contaminantes (petroquímicas y papeleras) (16), facilitadas por la existencia de agua (contaminada por las minas de piritas de la sierra), y de baldíos en los que plantar eucaliptos y pino blanco como materia prima para las papeleras. Las industrias iban asociadas a proyectos de infraestructuras y servicios amenazantes para el ecosistema (17). La inversión industrial se acompañó de inversión turística (18), y más tarde de inversión agrícola: el plan Almonte-Marismas ordenó el entorno del Rocío para destinarlo a cultivos de exportación. Simultáneamente, la Aldea y la propia Romería iniciaban su terciarización (19).

La hegemonía inversora del Estado y del gran capital dejaba a los intereses locales en una posición subalterna. Los ayuntamientos quedaban reducidos al papel de mediación con el objeto de asegurar empleos a sus vecinos en las inversiones realizadas en sus términos municipales, en una zona con fuerte paro estructural y en la que la ordenación del territorio ponía coto a las viejas prácticas recolectoras, a las pesquerías artesanales o al carboneo (Hernández, 1992).

El espacio económico marismeño se internacionaliza y a las viejas prácticas económicas le suceden nuevas formas de explotación basadas en la industria o la agricultura, los servicios o la economía sumergida. El papel subalterno de los autóctonos se hace manifiesto en las inversiones locales: «modernización» de las pequeñas explotaciones agrarias familiares, inversiones en pequeño comercio y sobre todo en su papel como reserva de mano de obra para las tareas temporales (agricultura, construcción, turismo) o puntuales como la propia Romería (20).

El desarrollismo del tardofranquismo ofreció empleos a cambio de un modelo de industrialización depredador y muy poco respetuoso con el medio ambiente. En él, la Marisma era una inmensa reserva virgen de espacio cuya explotación conduciría a resolver el paro estructural de la zona. Con esta idea se aseguraba la complicidad de

los vecinos y de los ayuntamientos y se acallaban las protestas ante la degradación ambiental: *el parque, ¿para qué?... total... si hay cuatro animalicos, lo que necesitamos aquí es trabajo.*

El modelo desarrollista persistió hasta la crisis de los primeros ochenta, cuando los esfuerzos del Estado por incorporarse a la Unión Europea motivaron el desmantelamiento del tejido industrial franquista (Sagunto, Avilés, Ferrol, Cádiz, etc...), y le obligaron a asumir las directrices medio-ambientales de Bruselas. Además, la nueva conciencia democrática permitió el desarrollo de movimientos ciudadanos y de opinión que rechazaban las intervenciones degradantes del ecosistema como los proyectos de centrales nucleares en Mazagón, la carretera Cádiz-Huelva, o más recientemente la construcción masiva de apartamentos turísticos. La opción del Estado, y de los intereses locales, parecía ir hacia sustituir las intervenciones industriales por las agrícolas y las turísticas, hasta que las limitaciones en recursos hídricos de la zona las cuestionaron. El cuestionamiento, desde instancias externas a la marisma y de la presión sobre las reservas de aguas, coincidió con la crisis del Plan Almonte-Marismas y con crecimiento del paro. De ahí los enfrentamientos entre las organizaciones ecologistas y los promotores de nuevas urbanizaciones apoyados por unos ayuntamientos a los que los vecinos, de nuevo, exigían empleos aun a costa de sacrificar la naturaleza.

El control sobre el territorio y sus recursos se desplazan definitivamente a Madrid, a Bruselas o a los centros de decisión de la economía internacional. Con ello, ayuntamientos y vecinos, y aun la Junta de Andalucía, quedan en una posición subalterna como gestores de algunos recursos locales, y explica que tratasen de incrementar su control sobre la Romería.

Durante el franquismo y el tardofranquismo, Ayuntamiento y Hermandad se repartían los papeles, de tal modo que la estructura de la Romería y el modelo de explotación marginal de la misma no sufrieron apenas cambios (21). Las elecciones municipales de 1979 reforzaron su papel en el sentido de una mayor responsabilidad en relación a los servicios públicos (22), pero el Ayuntamiento cedió cierto protagonismo a la Junta de Andalucía ante la imposibilidad de hacerse cargo de la logística de la Romería (23).

Caminos del Rocío

«Galopa caballo mío, / Que desde aquella loma, / Ya se divisa el Rocío»

Hasta la internacionalización de la economía marismeña, la lucha por la hegemonía local en la marisma se dirimía entre el Ayuntamiento y la Hermandad dentro del marco de referencia del Estado y de la Iglesia. En este contexto y al margen de otras razones jurídicas, históricas o sentimentales, Almonte articuló durante siglos la propiedad de la Virgen como un instrumento para su hegemonía en el territorio. Los límites a esa hegemonía derivaban de la debilidad de un municipio pequeño y marginal, y del localismo de un santuario. Mientras la marisma fue un espacio de escaso interés eco-

nómico y nulo interés político, esa hegemonía estuvo garantizada. Pero cuando el Estado interviene emerge la condición subalterna de los poderes locales, o emerge la condición subalterna de la Romería en el contexto de la estrategia global de la Iglesia.

La posición de la Iglesia en relación a las prácticas religiosas populares ha estado siempre teñida de ambigüedad: de ahí las actitudes ambivalentes de aceptación o de rechazo de apariciones o milagros, y la exaltación de algunos santuarios, de algunas vírgenes o de algunos santos frente a otros (24). Explicar por qué el Rocío adquiere un valor añadido en el contexto del discurso eclesiástico institucional exige una investigación sistemática que está por hacer. Voy a limitarme a contextualizarla. La Iglesia sostiene desde finales del XVIII, y en España, una estrategia para combatir la descristianización, que se ha fundamentado en el establecimiento de una serie de dispositivos tácticos: inversiones en educación, en protección social y salud y mediante la recuperación del control sobre ciertas devociones populares que podían integrarse en el medio urbano, el espacio en donde el proceso de descristianización avanza más rápidamente, la supracomercialización del Rocío se inscribe en esa estrategia. Rodríguez Becerra (1989:146) da una pista al respecto cuando señala que es un sevillano quien promueve la Coronación canónica. La articulación del Rocío en la cultura urbana de Sevilla es lo que probablemente favorece a la Virgen del Rocío, frente, por ejemplo, a la Virgen de la Cabeza o a la Virgen de la Peña, mucho más marginales respecto a los grandes núcleos urbanos andaluces. Por ello, a la dialéctica puramente material sobre el espacio debe añadirse una nueva dialéctica de naturaleza cultural e ideológica, que vendría representada por la idea de «cultura rociera», caracterizada por aspectos devocionales, rituales y festivos que compartirían capas urbanas de la sociedad andaluza.

Este papel cultural e ideológico del Rocío permite quizá comprender los vaivenes entre la hermandad matriz y Almonte, entre ambos y el arzobispado, entre hermandad matriz y filiales, entre almonteños y rocieros. Permite comprender los compromisos entre formas distintas de apropiarse del Rocío: las que tratan de conciliar lo material con lo cultural, como es el caso de Almonte y la Virgen; las que remiten exclusivamente a lo cultural, a lo ideológico, y las que remiten a lo religioso y devoto.

Una manera de contemplar esas complejas relaciones entre lo material, lo cultural y lo religioso queda en parte de manifiesto por el proceso de constitución de nuevas hermandades filiales, en las que, aunque inicialmente su fundación puede interpretarse en términos de compartir simbólicamente un espacio y sus recursos, a partir de determinados períodos representan a través de su devoción o de su adscripción identitaria una práctica cultural que no necesariamente se basa en un referente material o económico. Las fundaciones de hermandades filiales hasta mediados del siglo XIX -Triana (1813), Umbrete (1814), Coria del Río (1849) y Huelva (1846)- corresponden a ese modelo en el que Huelva y Triana representan la proyección urbana de la Romería, y el conjunto pone de manifiesto su localismo.

La ruptura de ese modelo parece venir representada por el largo período -entre

1846 y 1913-, en que no se fundan nuevas hermandades. El siguiente, en cambio, que alcanza hasta la guerra civil española, durante el cual se fundan catorce hermandades y representa, a mi juicio, el fruto de una nueva estrategia de la Iglesia por recuperar influencia en un contexto sometido a fuertes conflictos sociales. La Coronación canónica de la Virgen en 1919, que es promovida desde el Arzobispado de Sevilla supone un «ascenso» de la romería de culto puramente popular a confirmación de su inserción en la política mariológica seguida por la Iglesia desde el Concilio Vaticano I. En la consagración oficial del culto rociero, me pregunto qué papel hubo de jugar Sevilla en la construcción y la popularización del Rocío y de una cultura rociera fuera de sus límites locales, que va a tener una importancia decisiva en la evolución de la Romería (26).

Entre 1939 y 1959 sólo se fundaron ocho hermandades (27). Algo más tarde, las de Madrid, Barcelona y Emigrantes representan la respuesta de los rocieros de la diáspora a la popularización de la Romería (28). Tan escaso crecimiento en el apogeo del nacionalcatolicismo se explica fácilmente: ya no es necesario para la iglesia institucional seguir abanderando romerías locales porque la institución se articula con el propio Estado. De ahí el escepticismo, cuando no hostilidad, de la Iglesia con las prácticas «populares» (28). Si examinamos la procedencia de las once hermandades que nacen durante el tardofranquismo (1970-75), todas salvo dos (Lucena de Córdoba y Écija) siguen perteneciendo a comarcas limítrofes, o a su zona de inmediata influencia cultural (30).

La Transición ha producido un gran crecimiento del número de hermandades - casi ochenta- y el desbordamiento del marco comarcal (31). No puede interpretarse exclusivamente como la consecuencia del éxito de una operación de recristianización. Los gérmenes del mismo Rocío eran perceptibles a finales de los setenta, y no como fruto de una renovada devoción, cuya propagación tampoco niego. Es el fruto del desarrollo de la «cultura rociera», que confluye en un espacio de sociabilidad colectiva, de reunión de familia, de grupos de amigos, de disfrute. Es compatible con el culto y la devoción, pero incorpora rasgos culturales como el caballo, los usos sociales del alcohol, la comida o el vestido, y la emergencia de rituales complejos de hospitalidad y reciprocidad.

Las prácticas sociales durante la Romería, su estructura y sus cambios en el ritual, en la etiqueta y en los comportamientos permiten observar las lecturas y los compromisos entre el Estado, la Iglesia, el poder local, las hermandades, los almonteños, los rocieros, los simples devotos de la Virgen y los «turistas», es decir, los que van al Rocío por simple curiosidad o para disfrutar de la oferta lúdica anexa. Tal complejidad pone de manifiesto un entramado de relaciones entre lo macro y lo microsociedad que impiden, para comprenderlo, recurrir simplemente a la descripción etnográfica, al análisis historiográfico o a la hermenéutica cultural ni acotarlo en el terreno de los análisis del hecho religioso. No es ni siquiera posible asumir el Rocío como una simple romería, puesto que en ella emergen procesos sociales inéditos que engendran ajustes en el *núcleo duro* del ritual. En el contexto rociero, lo «civil» y lo

«religioso» tratan de resolver sus contradicciones en torno a una imagen -maravillosa por su belleza física- en un contexto cultural en el que el culto mariológico implica una relación física entre la imagen y el devoto (32).

Sacar a la Virgen

«La Virgen del Rocío es para los almonteños patrona, reina y madre de sus amores»

El miércoles, Almonte se despierta y se engalana. Tras la misa, un cortejo abigarrado e improvisado de carrozas de tractor con enramadas se encamina hacia la ermita. No hay mucha etiqueta, mas parece una excursión dominical o cualquier romerito de los muchos que hay en el Aljarafe o el Condado que el acto inaugural de la semana rociera. Caminantes, caballos, carretas, tractores, *charrés* sin fastos de ninguna clase, interrumpiendo el camino con cantos, risas, comida o bebida, saludan a los campesinos que continúan impertérritos sus tareas a la vera del camino. A mediodía vinos y aceitunas, jamones y potaje de garbanzos. Hacia las cuatro de la tarde, a la vista de la Aldea, el cortejo se organiza: estandartes y cohetero al frente, caballos, caballeros y amazonas en perfecto estado de revista, la tropa de caballería penetra lentamente en la Aldea y se dirige a la ermita. La Hermandad toma posesión de los lugares, asume simbólicamente el poder en la Aldea, abre su casa y la prepara para recibir adecuadamente a sus huéspedes (33).

El protagonismo de la Hermandad vuelve a ponerse de manifiesto el sábado durante la presentación. Desde primeras horas de la mañana, la Junta de la Hermandad Matriz y sus esposas toman posiciones, impecablemente vestidos y vara en ristre ante la puerta de la ermita. Durante todo el día desfilan las hermandades, por riguroso orden de antigüedad. Antaño era un acontecimiento que reunía a todos los rocieros, hoy se tiende a que desfile una representación. Asomarse al desfile, o seguirlo el día entero da cierta idea del universo de las hermandades y de su substrato social. Desfilan primero las hermandades de la Marisma, del Aljarafe y del Condado, que acuden al Rocío en vehículos de fortuna, con ropas remendadas de un año para otro, con las alforjas bien llenas de productos de la tierra. Los jinetes montan rocines o jamelgos alquilados, y hombres y mujeres hacen el camino a pie. Algunos, recogen los lirios de la marisma para decorar los simpecados y en todas oíréis repetir las sevillanas más antiguas y los fandangos más sentidos.

Entre ellas están las hermandades «ricas»: Sevilla, Triana, Huelva, Moguer, Sanlúcar, Jerez... Con ellas desfilan caballos de raza enjaezados ricamente que exhiben alta doma montados por jinetes y amazonas con sus mejores galas. Encuadran un mundo de señoritos, folclóricas, famosos de revistas del corazón, aristócratas y toreros que son jaleados por la multitud. En sus desfiles hay distancias bien marcadas entre caballeros, carreteros y peones.

La presentación es un acto ambivalente de pleitesía. En teoría, las hermandades acuden a la iglesia a saludar a la Virgen. Desde el punto de presentación no puede

verse el paso, oculto tras la barrera infranqueable de almonteños y almonteñas con sus varas. Las filiales les rinden pleitesía, y si el ardor devoto de algún boyero le hace arrear los bueyes con demasiado ímpetu menudean los gritos, los insultos y los forcejeos (34).

La hegemonía de la hermandad matriz, se ve cuestionada el domingo en la Misa y en el Rosario. La Misa en el Real, no en la ermita, es una misa solemne y concelebrada. A ella va poco público si se considera la masa de gente que gira en torno a la Romería, pero cuenta con una representación institucional de todas las hermandades en que la de Almonte se confunde con las demás. Algo parecido sucede durante el Rosario, la noche del domingo. La participación popular es algo más nutrida y los cortejos de fieles recorren las calles precedidos de bengalas y del estandarte de la hermandad, por orden inverso de antigüedad.

El acontecimiento nuclear del Rocío, el que lo singulariza, es la procesión del lunes. Hasta los años veinte, era un cortejo convencional el que seguía al paso. La procesión actual supuso su ruptura, precisamente tras la Coronación canónica. Frente al intento de apropiación por la Iglesia de la Virgen del Rocío (35), los almonteños desinstitucionalizan el ritual y hacen físicamente suyo lo que piensan que alguien les quiere arrebatar. El ritual expresa muy claramente las conflictivas y contradictorias relaciones entre la Iglesia, la hermandad matriz y los almonteños. Hasta los primeros ochenta, desde la medianoche, la ermita iba llenándose de gente anónima. En el altar mayor, una teoría de curas decían misa tras misa en un enorme griterío. Las hermandades rezagadas rezaban el Rosario abriéndose paso entre la masa. En los confesionarios esperaban los penitentes. Más allá de la medianoche, tras las rejas del camarín, los curas seguían diciendo misas indiferentes al griterío de la muchedumbre que se apelotonaba. Las misas seguían, la gente aullaba cuando alguien trataba de escalar la alta verja. Al filo de la madrugada, el griterío era ensordecedor y el santero Alito iniciaba la retirada de los candelabros y de las flores para despejar el paso. El cura desaparecía en algún momento. Los hombres saltaban la verja y sacaban a la Virgen.

Con este acto emergen la naturaleza y el significado profundos de la romería: no hay Hermandad, ni Ayuntamiento, ni Estado, ni Unión Europea, ni corporaciones, ni Iglesia, ni clases. Solo almonteños que sacan a la Virgen mientras los rocieros les contemplan, y renuevan un rito de paso anual que les acredita como tales puesto que nadie sin su permiso, tiene derecho a meterse debajo. Para hacerlo había que ser almonteño, un hombre hecho y derecho uniformado con camisas militares. Sacar a la Virgen es un ritual de apropiación y de respeto; jamás la Virgen cayó de su peana ni volcó, pero en su lento movimiento browniano los profanos ignoramos cuál será su camino, a quién mirará, a quién volverá la espalda. Es un diálogo entre la Virgen y el colectivo humano, entre la devolución del saludo a sus huéspedes o el enfado que supone girarles la espalda si ofensa hubo (36).

Ni curas ni autoridades tienen lugar sino como mirones y si desafían, como cualquier ciudadano de a pie los empujones que se viven a la vera de la Virgen. Hay una enorme distancia entre el orden institucional que preside la presentación del sába-

do, y que marca la distancia simbólica ritual entre las filiales y la matriz, con la explosión del ser almonteño de la mañana del lunes. Y ese acto es algo íntimo. Recuerdo la primera vez que vi sacar a la Virgen en 1978: al salir de la ermita, en laplaza había poca gente, no había turistas, casi ninguna cámara. El ritual se convertía una vez más en un asunto local, para iniciados, que a algunos nos era permitido compartir. La Virgen iniciaba su lento itinerario bajo un cielo prusia de madrugada, en un silencio apenas roto por las jaculatorias y la melopea obsesiva de las gaitas y los tambores, iniciaba su largo errar por la calles. Cientos de hombres anónimos se relevan, se meten debajo, salen, en un orden sin orden riguroso e incesante. Algunos ayudan a los agotados, y cuando salen y el etnógrafo escruta las caras sudorosas quizá vea una flor en su boca y una lágrima en sus ojos. No lleva a la Virgen el cofrade, sino el vecino.

El mito de Sísifo

«Ay puente del Ajolfí, / Hecho de palos podríos; / Me pareces de marfil, / Cuando vamos pal Rocío.»

Si ser almonteño es la condición necesaria y suficiente para *meterse debajo de la Virgen*, ser rociero es otra cosa. Es *hacer el camino*, recorrer a pie, a caballo, en carreta de bueyes, en *charré* o aferrado al sinpecado las varias decenas de kilómetros que separan su lugares de residencia del Rocío. Si la bajada del hermano Mayor de Almonte no tiene demasiada trascendencia ritual el camino del Rocío es el núcleo central de la cultura rociera, que incluye asimismo los rituales públicos de las hermandades filiales. El camino del Rocío es un camino de peregrinación y de penitencia, pero al mismo tiempo es un itinerario de sociabilidad y debe inscribirse en un esquema interpretativo que remite al sentido que tales itinerarios han tenido en la historia cultural europea, es decir, la tensión que se produce entre el sacrificio individual representado por el itinerario iniciático y penitencial y la solidaridad colectiva representada simbólicamente por el cortejo y por el desarrollo de una práctica hospitalaria representada por la frase *quien no da, no es rociero*. Estos dos planos del camino, el de lo religioso y de lo secular representan ambos un compromiso entre la sacralización del itinerario y su dimensión de civilidad. Explica que en el cortejo rociero puedan conciliarse lo lúdico (Crain, 1990, 1991), con las promesas y los sacrificios. Jamás he visto tal respeto y tal homenaje a *quien va de promesa*, o el tacto cuando ante una conducta aparentemente retirada alguien insinúa casi con complicidad *¿vas de promesa?*, pero al mismo tiempo la condición iniciática del camino que recubre el itinerario individual implica también un itinerario colectivo.

El espacio del ritual no es la ermita ni el territorio de la aldea, es la tierra de nadie que se extiende entre los campos de labor y la ermita. Los caminos al Rocío son cuatro: el que une Almonte al Rocío, paralelo a la carretera asfaltada; desde Sanlúcar cruzando el Guadalquivir y Doñana, el más salvaje de todos; desde Moguer cruzando la marisma Occidental; y el más conocido el que desde Sevilla y a través del vado del Quema en el Guadiamar penetra en la aldea por el puente del Ajolfí. Tienen una

estructura parecida: una primera parte discurre por zonas agrícolas o urbanizadas y una segunda que corresponde a la marisma. Todos finalizan en los límites simbólicos de la Aldea. En algunos de ellos los límites entre unas y otras zonas son caños o ríos y ello da lugar a rituales protectores o de iniciación. Los más célebres son el cruce del vado del Quema, que implica el bautizo de neófitos y un ritual de acción de gracias de naturaleza protectora antes de penetrar en las tierras salvajes, y un segundo ritual de acción de gracias en el puente del Ajolí agradeciendo la bondad de un viaje sin incidentes. Me gusta, cuando voy al Rocío, asistir al cruce del Ajolí por la Hermandad de Gines. El sinpecado avanza lentamente pletórico de lirios azules de la Marisma que se han ido espigando a la vera del camino, y se detiene en el centro del puente, con las mujeres aferradas detrás, luego una masa anónima y silenciosa tras los cantos que les acompañaban. Una oración, lágrimas furtivas, y de nuevo lentamente las carretas y los hombres y las mujeres se pierden en las calles del pueblo. Ambos rituales indican los límites simbólicos de la propia tierra y la llegada a la tierra de promisión en la que las barreras se borran.

Ser rociero es participar colectivamente de este ritual, reconstruir una trama de solidaridades y ayuda, de apoyo, de esfuerzo y decisión durante los dos o tres días de la ida y los otros tantos de vuelta, durante los cuales la caravana se imbrica en los pueblos que cruza, en las ventas, en las paradas, en el intercambio de regalos, de comida, de saludos, en la contemplación del cruce por los ríos o en los corros nocturnos del vivac del Palacio. No necesariamente son las solidaridades colectivas las que se ponen en pie, a menudo es una solidaridad de carreta, que se rompe en los *vivac*. En el camino hay rivalidades que se manifiestan en adelantamientos o en faltas de respeto al orden, y se marcan diferencias situándose en los mejores lugares en el Ajolí o en el Quema, haciéndose traer ropa limpia unos cientos de metros antes para cambiarse y desplazando en el último instante a quiénes habían seguido a pie aferrados al sinpecado.

En Palacio, cada hermandad dispone un corro con sus carretas presidido por el sinpecado, dándose la espalda unas a otras alrededor de decenas de fuegos. Pero si especialmente las hermandades se distinguen en términos de oposición complementaria, las gaitas, los tambores, las canciones y los fuegos dan lugar a una comunidad colectiva que envuelve al conjunto y por la que unos y otros se saludan y comparten bebida y comida. A medianoche, tras el Rosario, el silencio cubre el campamento. Al rayar el alba, algunas sombras se alzan silenciosamente en el horizonte gris, suena la gaita, se encienden las candelas de los sinpecados y los bueyes inician su lento bamboleo hacia el bosque. En la arena, hombres, mujeres, caballos, mulas y bueyes arrean las carretas, tiran de las yuntas y avanzan cansinamente mientras el día asoma.

Al llegar al Rocío la hermandad, tomada posesión de su casa, el rociero se sumerge en el anonimato y reconstruye una complejísima trama de relaciones sociales que le lleva a visitar las casas de sus amigos, las de los amigos de sus amigos, de una calle a otra. También visita a la Virgen, cumple pequeñas promesas, ofrecerle una vela, comprar medallas y recuerdos para los que no vinieron. Relaciones que, cuando cae la

noche del lunes se imbrican y se funden de nuevo en una suerte de fraternidad colectiva que aspira, en la distancia, a participar del fugaz regalo de la Virgen.

La Virgen y los almonteños, en su camino lento y moroso, devuelven el saludo y la visita a los rocieros. Nunca se niega a quien *va de promesa* que se meta debajo de la Virgen, que toque el manto o le brinde a un niño. Basta pedirlo humildemente, cuando la Virgen se acerca. Niños en volandas y mujeres a horcajadas la besan y la vuelven a besar, mientras curas en hombros lanzan vítores. Esta relación entre la Virgen y los devotos, que no se ha modificado (37), pone de manifiesto la lucha necesaria por alcanzar lo inalcanzable tras haber sufrido para hallarlo y verse condenado a repetir cada año el mismo trabajo, sin aceptar que el sentido de su itinerario no es tanto alcanzar un objeto imposible como el camino que hay que recorrer para ello, y al que seguirá un rudo peregrinaje para rehacer de vuelta el camino andado (38).

La tensión entre almonteños y rocieros, que se manifiesta en la madrugada del lunes en una oposición entre los almonteños con su virgen centrando un enorme círculo de rocieros devotos que no podrán alcanzar su anhelo, permite entender la articulación entre dos lógicas aparentemente contrapuestas. Permite comprender que, con independencia del dominio de Almonte sobre la Virgen y sobre el territorio y de la hegemonía de la hermandad matriz en relación a las filiales, el Rocío pueda ser también cosa de todos y que, más allá de la distancia que impone el ritual identitario y el devocional, el almonteño y el rociero orgullosos de serlo esperen con la misma ansiedad y pasión la salida de la Virgen y lloren igualmente, de alegría o de emoción, y aplaudan como suyo lo que es también de los otros.

Reina y Madre de Andalucía

La influencia del Rocío se extiende hoy mucho más allá de sus límites comarcales. A principios de siglo, la autoridad eclesiástica quiso incrementar su influencia, como la de otros cultos marianos, pero para el observador atento de hoy hay hechos y actitudes que no necesariamente responden a ese carácter religioso, devoto, sino que sugieren un nuevo papel del Rocío. ¿Qué tiene una fiesta comarcal como el Rocío que no tengan otras romerías? ¿Cómo explicar su espectacular desarrollo en la última década? (Ver Rodríguez Becerra, 1989).

La interpretación que propongo nace mucho más del intento por comprender que de la existencia de una explicación contrastada con los propios sujetos, pero entiendo también que la razón está en parte en la propia lógica de la romería y en su estructura dual. El Rocío combina un ritual «cerrado» por local (de Almonte) y un ritual abierto (el camino) que permite añadir piezas sin desestructurar el conjunto. En una sociedad como la aljarafña, caracterizada por el sistema cerrado de mitades en oposición bilateral, ese mismo sistema impide la existencia de terceros. En cambio la estructura rociera basada en una oposición entre la matriz y las filiales de carácter concéntrico permite el crecimiento de éstas hasta el infinito sin que se modifique el *statu quo* (39). Al no haber concurrencia en términos de competencia jerárquica, ya

ésta se basa en la antigüedad, aquélla se establece sólo en forma de *pique* en la presentación. Pero si la estructura del Rocío lo permite, esto supone que en la Romería se dan las condiciones estructurales para que pueda adquirir significados distintos a los que dieron lugar a su aparición y desarrollo sobre una misma apariencia formal.

Pero cabe pensar en otro aspecto contextual que no debe desdeñarse, y que tiene que ver con el papel que en el Rocío juega Sevilla, entendiendo por Sevilla no sólo la hermandad de Triana o la del Salvador sino el Arzobispado y su condición de capital de Andalucía. La popularidad del Rocío pasa también por la asunción sevillana del hecho rociero y por su significación suprasedillana, en forma de una «cultura rociera» que combinaría elementos que pudieran ser considerados o concebidos como representativos del andalucismo. Resulta difícil pensar que la Macarena o la Esperanza de Triana puedan convertirse en referentes identitarios en sí de Andalucía, están demasiado ligados a una ciudad y a un vecindaje. El Rocío no, es una estructura abierta en la que la Iglesia puede proyectar, y así lo ha hecho, un manto colectivo mariano por encima de la multitud de mantos que cubren la geografía andaluza.

Pero si esta estrategia de la iglesia institucional debe verificarse, el etnógrafo notó una inflexión entre 1978 y 1981. Fue la aparición de banderas blanquiverdes en una fiesta en la que la única bandera que ondeaba (y no muy profusamente) era la rojigualda. Este tránsito es significativo porque se produce en el contexto de la recuperación de la identidad andaluza, que culminó con el Estatuto de Autonomía y con la creación de la Junta de Andalucía, de tal manera que en el espacio rociero era posible incorporar una significación nueva en la que el Rocío adquiría el carácter de un signo de identidad particularmente sólido por cuanto no quedaba asociado ni vinculado ni a una ciudad determinada, ni a un pueblo con una peculiar y específica tradición. Al ser Almonte un lugar secundario y la marisma un espacio marginal, para un malagueño o para un cordobés no tenía porque conllevar las connotaciones de disputas capitalinas que existen entre Sevilla, Córdoba o Málaga, entre otras. Por ello podemos comprender como ser rociero, que no es ser almonteño, puede convertirse también en una forma de ser andaluz (40).

Viaje a ninguna parte

Ir al Rocío no supone ser almonteño ni rociero. Puede simplemente consumirse como el Carnaval de Río, el Festival de Cannes o la Feria de Sevilla. Ir al Rocío no implica ni enterarse ni saber del Rocío, ni preocuparse si la Virgen sale a la hora o no, o si este año la Hermandad de... ha venido bien o mal presentada. Ir al Rocío permite ir de copas, montar a caballo, emborracharse con los amigos, correrse una juerga homo u heterosexualmente desenfundada, fumar un par de chinas de haxis, esnifar coca o simplemente divertirse un fin de semana de primavera participando en una concentración humana llena de color, ambiente, canciones y emociones, entre el polvo que levantan miles de caballos y cientos de miles de personas (41).

La transformación sufrida recientemente por el Rocío no tiene tanto que ver con el incremento del número de hermandades -que encuadran una masa limitada de romeros- como con el incremento exponencial de los que «van al Rocío» con independencia de su afiliación. Si se establecen limitaciones para el dispositivo institucional -las hermandades-, éstas no existen para quienes van al Rocío, que lo han convertido en un espectáculo de masa, en un objeto de consumo en sí. Su presencia masiva ha influido en la estructura ritual ya que inevitablemente la coloca ante alternativas medibles con criterios económicos, y ha contribuido a su terciarización. Con la popularización del Rocío, la romería se convierte en fuente de ingresos, en objetivo del *marketing*. El papel de las instituciones consiste en promocionarlo, y en incrementar su productividad. Esto significa cambios muy sustanciales en la estructura de la Romería al darse una creciente desproporción entre almonteños, rocieros y visitantes/turistas en favor de estos últimos.

La conversión del Rocío en objeto de consumo turístico obedece a distintas variables que no puedo analizar con el detenimiento que merecen. Ya durante la Transición algunos sectores minoritarios de la población se interesaron por las «fiestas populares», pero no fue hasta la década de los ochenta cuando algunos de estos eventos adquieren una significación particular. El Rocío no fue una excepción y en ese período adquiere lentamente la condición de destino, o marco referencial para la imagen pública de ciertos sectores de la sociedad vinculados a la economía, a la política o a la cultura. Si en el Rocío tomaban su *bain de foule* folklóricas, toreros, señoritos, aristócratas o intelectuales, fundamentalmente andaluces, cada vez más lo hacen políticos, incluida la Corona, banqueros y hombres de negocios que poco o nada tienen que ver con Andalucía. Si el Rocío hasta 1980 era noticia de primera plana en la prensa andaluza pero apenas un suelto en la estatal, recibe desde entonces espacios calificados en ésta y llega a abrir los telediarios de las cadenas estatales y autonómicas. Esta atención por parte de los medios de comunicación social supera cualquier otro acontecimiento del mismo tipo.

La expansión de la «cultura rociera» más allá de la propia Andalucía parece asociarse a una serie de políticas de Estado que culminaron con la Expo 92, y que posteriormente, tras el evento, y a la luz de los pactos entre CiU y el PSOE parece que se desvanecen. Me refiero a un tercer nivel de apropiación, derivado de la propia terciarización de la Romería, y que tendría como eje la formación de ideología asociada al papel de los medios de comunicación privados o públicos de ámbito estatal y a su funcionalidad en la construcción ideológica de un discurso sobre España. Porque si los problemas económicos de la Marisma se debaten ahora en Bruselas o en las bolsas de Nueva York o Tokio, paralelamente Doñana, Sevilla y el propio Rocío son presentados y apropiados, desde distintas instancias generadoras de ideología, como imágenes de una nueva España de la que, desde principios de los ochenta, se pretende afirmar su identidad nacional, para contrarrestar un modelo de sociedad plurinacional asociada a la emergencia del estado de las autonomías.

Si Doñana es presentado como un espacio de España (no de Andalucía), último reducto natural de Europa protegido por un Estado que se quiere eficiente, la iconografía rociera mantiene una perfecta continuidad con determinada imagen de España (y no de Andalucía) alimentada por los viajeros extranjeros durante siglos, y se contraponen con las inversiones de la postmodernidad, cuyos ejemplos más sustantivos son la Expo 92 en Sevilla y el AVE, en los que es España (el Estado) y no Andalucía el promotor. En estas circunstancias, la marisma, el Rocío, la Expo 92, el AVE y la apropiación ideológica de la Romería funcionarían no como formas de ser andaluz, sino como formas de ser español en que coincidirían el respeto a la naturaleza, el respeto a las tradiciones y el caminar decidido en pos de la modernización tecnológica del país, tres instancias perfectamente susceptibles de entrar en los circuitos internacionales del *marketing* político y electoral y como una forma de contrarrestar las exigencias de las autonomías más diferenciadas culturalmente.

Amaneceres católicos

«Rocío, ay mi Rocío» (Rafael de León)

No tengo perspectiva ni distancia histórica suficiente para un análisis a fondo de los cambios más recientes en la Romería. Una estancia fugaz, el verano del 92, me permitió apenas recuperar emociones y sentimientos añejos y contrastar algunos aspectos, para mí inéditos, de los cambios que había sufrido la Romería. Así pude comprobar cómo el inicio de la procesión se había transformado profundamente y había perdido, para mí, buena parte de su poesía. Ya no eran hombretones que tras una larga espera sacaban a la Virgen de madrugada. Eran ahora adolescentes nerviosos y en bandadas que sacan a la Virgen más pronto. Ya no existe la espera ansiosa y fascinante hasta romper el alba. Tal parece que quieren batir un *record Guinness* cada año. Casi al filo de la medianoche, la Virgen va en volandas, a trompicones, rozando el suelo.

Para algunos, es la consecuencia de haber rebajado la altura de la reja del camarín, de haber suprimido el desfile del Rosario dentro de ermita. Pero no parece una explicación demasiado convincente. Los almonteños aluden a la impaciencia de los adolescentes, *que la sacan pronto pero luego no son capaces de soportar ni media hora con la Virgen a un palmo de tierra*. Otros sugieren que cuando los focos de las televisiones se encienden para iniciar las retransmisiones en directo iluminan la cara de la Virgen, transforman su expresión en una faz de alegría y ese es el signo que indica que desea salir.

Sacar a la Virgen se convierte en un rito de paso de adolescentes que se sienten hombres (42), en una sociedad cada vez más secularizada y que, a la desesperada, trata de justificar con razones poco convincentes las alteraciones del ritual, en un contexto en el que escapan los significados simbólicos de otros tiempos y en que la punta de lanza de la secularización son los jóvenes. La Virgen ya no es una doncella que no puede salir de noche, es un palanquín que sirve para afirmar el fin de la adolescencia, la condición varonil, la identidad almonteña expresada en el espectáculo audiovisual.

Me fascinó el misterio del desfile de madrugada, el contraste de la Virgen plateada en un cielo mudable de irisaciones azules flotando entre las cabezas humedecidas por el rocío de la madrugada entre unos cientos de fieles. ¿Cómo puede aceptarse tal lógica en unos colectivos de jóvenes que salen semanalmente de casa el viernes por la noche y se recogen a pleno día? ¿Qué sentido tiene esperar la *madrugá* y ante unos pocos miles de devotos y en horas de mínima audiencia sacar ritualmente a la Virgen entre pichones blancos que revolotean a su alrededor? Para la identidad almonteña puede racionalizarse, sin modificarse el ritual, que es mejor sacar su bandera ante millones de espectadores, ante los contrastes duros de las lámparas halógenas y de las cámaras a las que se cobrarán, por retransmitir en horas de máxima audiencia, derechos de imagen millonarios. Ser almonteño deja de ser un discurso transido de símbolos e ideología religiosa. La terciarización conduce a que sea el acto en sí, el espectáculo en sí, el que le da sentido, sin desvirtuar lo que tiene de ritual de identidad almonteña, pero secularizándolo y en cierta medida teatralizándolo.

Ignoro hacia donde va el Rocío. Probablemente su inserción en el discurso neoespañolista es un episodio coyuntural y el Rocío quedará como algo fundamentalmente andaluz. Al fin y al cabo, su terciarización no supone una transformación de su significado, ya que permite el juego dialéctico entre ser almonteño, ser rociero y ser andaluz, entre lo civil y lo religioso. Pero si el ser almonteño parece defenderse muy bien en el contexto de la terciarización, es mucho más problemático el devenir del ser rociero en donde no juega tanto el espectáculo como el itinerario individual. Y aunque no dudo que haya a quien le tiente organizar un *trekking* en carretas de bueyes camino del Rocío, creo que siempre seguirá habiendo quien, almonteño o rociero se emocione al meterse debajo de la Virgen, creyente o no creyente, analfabeto o educado, encienda silenciosamente una vela que sólo para él o ella tiene un significado secreto.

Notas

- (1) Escribí mi primer artículo sobre el Rocío para el Congreso de Antropología de Jerez (1984). Para su reedición en Prat y otros (1991) lo escribí de nuevo. Finalmente se editó el viejo artículo con una introducción y una addenda final. María Cátedra lo publicó (1993) reduciéndolo un tercio. Ante la invitación de Salvador Rodríguez Becerra a colaborar en *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, he optado por una reescritura definitiva del artículo. Mi agradecimiento a Antonia, Manolo, Luis, Amparo, Elvira, Marta, Jordi, Serra, Oriol, Joan, Agustí, Rosa y Óscar. Asimismo los comentarios de Javier Escalera, Emma Martín, Salvador Rodríguez, Isidoro Moreno, Mary Crain, Eduardo Menéndez y Stanley Brandes. Serra París, Óscar Guasch y Jordi Ferrus han sido unos pacientes y esforzados relatores e informantes de los últimos años de la Romería. A los rocieros de Tarragona su invitación a hacer el pregón de la romería y a Canal Sur por haberme invitado a comentar la retransmisión de la procesión de 1992.

- (2) Oscilan entre la etnografía clásica como es el caso del «reportaje», como califica Caro Baroja (1988) su informe sobre la Romería de la Virgen de la Peña, y estudios de naturaleza comparativa como el de Christian (1976), o interpretativas como el de Lisón sobre el Corpiño (1991). Los historiadores sociales han abordado recientemente el problema de los santuarios desde la perspectiva de la transición entre el paganismo y el cristianismo (Rousselle, 1989), o desde la historia cultural (Chélini y Branthomme, 1982).
- (3) Sobre estos asentamientos hay un buen estudio (Junta de Andalucía, 1986) y algunas referencias marginales (Hernández, 1992). El principal era la aldea del Rocío, que debía tener unos doscientos habitantes hacia fines de los cincuenta, y unos ochocientos en 1978; más recientemente, Matalascañas, una urbanización residencial con hoteles y campings le supera en extensión. Junto a ambos hay algunas colonias de trabajadores de las explotaciones agrícolas construidas a lo largo de los últimos veinte años y que han relegado las chozas a una curiosidad etnológica. En la marisma oriental, el Instituto de Colonización construyó después de la guerra varios «poblados»: Pinzón, Queipo de LLano, Alfonso XIII, Villafranco del Guadalquivir. Cuando los visité en 1982 algunos estaban casi despoblados. Pertenecen a la provincia de Sevilla y quedan algo excéntricos en relación a la marisma rociera.
- (4) Sobre esta actividad ver Hernández (1992), aunque se interesa más propiamente en aspectos socio-rituales de este colectivo y menos por los económicos.
- (5) No existe ningún trabajo erudito y detallado sobre el Rocío en sus distintas vertientes. Ni historiadores ni antropólogos parecen haberse interesado por el fenómeno. La documentación histórica disponible está por explorar a fondo pese a las catas hechas por Álvarez Gastón (1975, 1977, 1978, 1981). En sus tesis de teología utiliza parte de esa documentación, pero creo que archivos como el de la Casa de Medina-Sidonia están sin explotar. He utilizado bastantes de sus materiales. También desde la teología pero con un planteamiento ideológicamente muy confuso está Zapata García (1991), que introduce conceptos psicoanalíticos. También lo hace Domínguez Morano (1985: 154-160). La mejor aproximación al Rocío entre el folclore y la historia es la de Infante (1971), ver también Morgado (1918), Burgos (1974), Infante (1980), Zurita y León (1987), y V.V.A.A. (1981). Una visión desenfadada está en González (1981). Pérez-Lugín y Alfonso Grosso (1980) han escrito novelas cuyo trasfondo es la Romería. La última es un excelente análisis crítico sobre la misma. Los primeros intentos de análisis antropológico académico están en la obra de Isidoro Moreno (1973, 1974: 93-104, 1985: 112-122, 1986), pero no como un estudio específico, sino como una romería más en el contexto de la religiosidad popular en la Bética. Sucede algo parecido con la obra de Rodríguez Becerra (1980, 1985), pero ha publicado un artículo sobre la ampliación del ámbito de la Romería y su significación identitaria andaluza. Ver también Romaní, Prat y Comelles (1979) y Comelles (1984, 1991 y 1993); Murphy (1989, 1990) y

- Crain (1990, 1992, sf), y referencias marginales en Christian (1976) y Caro Baroja (1982).
- (6) Ver a Álvarez Gastón (1975, 1977, 1978 y 1981), que da múltiples pistas al respecto.
 - (7) Ver Álvarez Gastón (1977, 1981). En la marisma hallamos las polémicas sobre los bienes comunales. El control municipal sobre los comunales permite a las clases más desfavorecidas disponer de recursos marginales y asegurarles formas de subsistencias que consolidan los equilibrios políticos locales y en cuya defensa las oligarquías locales alcanzan su legitimación. Zurita (1987) destaca algunos de esos litigios, que no terminaron hasta 1833 con el establecimiento de las lindes provinciales. El término de Almonte, unos 950 kilómetros cuadrados, quedó como uno de los más extensos de España.
 - (8) Hernández (1992) ilustra etnográficamente este aspecto al mostrar cómo colectivos de carboneros de Sanlúcar se someten al Ayuntamiento de Almonte que es quién ejerce la titularidad de las zonas de carboneo.
 - (9) Infante (1971) y Álvarez Gastón (1975, 1981), pretenden demostrar mediante datos históricos su *veracidad*, pero no intentan *comprender* su sentido y claves simbólicas. Más recientemente, Zapata (1991) la interpreta en clave psicoanalítica a partir de los arquetipos junguianos.
 - (10) Pese a las disgresiones sobre los antecedentes paganos que hace Zapata (1991), Infante y Álvarez Gastón sitúan la leyenda en torno al siglo XVI (ver también Rodríguez Becerra, 1989: 146). Se inscribe pues en el contexto de revitalización de las apariciones marianas y de las devociones a santos y vírgenes que señala Christian para la España de los siglos XVI-XVII (1990, 1991).
 - (11) La traída septenal de la Virgen a Almonte, como el *Rocío Chico* son votos de pueblo, con motivo de desgracias: la peste de mediados del XVII y la invasión francesa en el XIX.
 - (12) En el Rocío existe una subcultura del furtivo, puesto que la fauna es omnipresente, los carriles de la marisma, al levantar el día, revelan huellas de animales. Durante el crepúsculo los conejos saltan ante las luces de los coches y en Doñana, pese a las agresiones que ha recibido y a los períodos de sequía las aves anidan a millares. En mis estancias la caza furtiva era una actividad habitual, con el añadido de desafío a la autoridad que siempre ha tenido. Más de una vez me propusieron acompañar a alguna partida de caza, y no pocas veces llegó a casa un trozo de venado para guisarlo cuya procedencia más valía no preguntar. Cuentan los almonteños que antaño, no era un cohetero, sino un escopetero el que precedía los cortejos. Cuando baja la Virgen a Almonte, los hombres disparan sus escopetas como saludo. Una de mis informantes me decía que aquello «parecía la guerra de tantas que había». En 1984 las escopetas despidieron a la Virgen al salir de la Aldea, la acompañaron por la Marisma de noche, al entrar en Almonte y al descubrirle el velo al abrir el día.

- (13) Chélini y Branthomme (1982: 209 y ss.) reflejan esa crisis europea de las peregrinaciones como la consecuencia de cambios sociales, entre los cuales la secularización de la sociedad, y una actitud distinta de la Iglesia que se batía a la defensiva ante las fortísimas críticas de los luteranos obligaba a replantearse algunos de los ejes en torno a los cuales había estructurado su práctica. Sobre las formas de religiosidad local ver sobre todo Christian (1991) y el espléndido estudio de Bouza Álvarez (1990). Ambos ponen de manifiesto como la religiosidad popular queda acotada a ámbitos de referencia comarcales. Por fin sobre el dispositivo de seguridad véase el muy documentado ensayo de Delumeau (1989).
- (14) Los escritores religiosos, como Álvarez Gastón, únicamente centran su análisis en términos de devoción y de fe. Incluso los aspectos identitarios y de sociabilidad los remiten a ello. Desde la antropología, Rodríguez Becerra (1989) se hace preguntas parecidas a las mías y a las que plantean en general los escasos antropólogos que se han interesado por el Rocío.
- (15) Isabel II vendió parte del actual Coto del Lomo del Grullo. Una vez desamortizados los bienes del clero de manera irreversible, la Iglesia se replantea en otros términos sus relaciones con la religión popular: de ahí las entronizaciones canónicas y los esfuerzos por controlar las hermandades (Moreno, 1986).
- (16) Algo parecido se produce en otras regiones húmedas europeas (ver Andreu y Ribas, 1991). Hasta 1936, hubo reconversiones agrícolas en la periferia de la Marisma, en los límites del Aljarafe y el Condado y se delimitaron dehesas de pastoreo bovino, equino y ovino. Al sur de Villamanrique la dehesa ha permanecido relativamente salvaguardada y se manifiesta en toda su exuberancia en primavera, su adaptación pecuaria requería relativamente pocas obras de desecación, sobre todo si se tiene en cuenta la presencia del bovino marismeno, la vaca roja, enjuta y delgaducha, fea y corniveleta que se pasea a sus anchas con agua hasta las ubres sin importarle demasiado ni la calidad del pasto ni las inundaciones estacionales.
- (17) La mayor parte de las empresas eran multinacionales acogidas a los beneficios fiscales de los polos de desarrollo: generaban pocos puestos de trabajo salvo durante su construcción, y la mayor parte de ellas producían materias primas para exportar. Sobre la economía onubense en los sesenta ver *Boletín de Londres* (1970).
- (18) La primera carretera asfaltada se construyó en 1958, entre Almonte y el Rocío. Más tarde se prolongó hasta Matalascañas, y en 1979 hasta Huelva. Este último tramo formaba parte de un proyecto de vía rápida Cádiz-Huelva, por Doñana que se archivó finalmente. En esa zona se construyó un pequeño polígono para experiencias con cohetes y la costa se propuso como asentamiento para dos centrales nucleares.
- (19) En los sesenta construyó un Parador Nacional en Mazagón y declaró la Romería

como actividad de *Interés Turístico Nacional*. Más adelante promovió la urbanización turística de la costa en Matalascañas con segundas residencias, hoteles y campings que favoreció el desarrollo del pequeño comercio. Durante la Transición se incorporó Doñana al negocio turístico: recibe unos 300.000 visitantes al año en circuitos organizados en vehículos todo-terreno. Más recientemente en la zona de reserva del parque se ha propuesto la construcción de 32.000 apartamentos, decisión contestada por los grupos ecologistas.

- (20) Entre las primeras, las más tradicionales eran la venta de recuerdos por parte de la hermandad, en los bajos de la ermita, las casetas de refrescos y los puestos ambulantes cuyas licencias adjudicaba el Ayuntamiento. Entre los segundos, los alquileres de casas, el empleo en el servicio doméstico o como cocineros durante la Romería en los centenares de *reuniones* de todo orden que caracterizan la vida rociera.
- (21) El sector industrial onubense, al tratarse de una petroquímica, emplea poca mano de obra, y Matalascañas tiene una fuerte estacionalidad.
- (22) La Hermandad controlaba los lugares de culto, promovió la construcción de la nueva ermita y explotaba donaciones, legados o ventas de recuerdos y objetos de culto. Fijaba las reglas del ritual colectivo y su etiqueta. El Ayuntamiento tenía un papel modesto por su debilidad económica y política, concedía los permisos de casetas y hacía una tarea de ordenación urbanística en la aldea. En 1978, la infraestructura era tercermundista. Los 800 vecinos carecían de alcantarillado, y de iluminación, la escuela estaba en un estado deplorable y los servicios públicos eran inexistentes. El papel del Ayuntamiento era de un cierto arbitraje a través del control de las construcciones y de la proporción de nuevas residencias en el Rocío, que eran adjudicadas a los almonteños. Obtener la concesión de una casa en el Rocío era para los almonteños la garantía de unos ingresos alquilando la casa en verano y durante el Rocío.
- (23) En la aldea se construyó un Ayuntamiento pedáneo para cubrir los servicios municipales a escala de las masas de romeros y se establecieron redes de servicios públicos, así como mejoras urbanísticas generales: iluminación, nueva escuela, etc.
- (24) De nuevo ver Rodríguez Becerra (1989) en relación al impacto social de la Romería del Rocío. Apunta una comparación con la de la Virgen de la Cabeza en Jaén, que en el siglo XVI contaba ya con 69 hermandades.
- (25) San Juan del Puerto en 1913 y Rociana en 1917. Cuatro durante la Dictadura de Primo de Rivera –Carrión de los Céspedes 1925, Benacazón 1926, Trigueros 1928 y Gines 1929–; dos tras la proclamación de la II República –Jerez 1932 y Dos Hermanas 1933–, y siete durante el Bienio Negro –Olivares, Hinojos, Bonares, Puebla del Río, Bollullos, Valverde del Camino y Gibraleón–. Todas, salvo Gibraleón y Trigueros, en municipios colindantes con la marisma. Salvo en los casos de Almonte y Villamanrique, el sistema dual de hermandades

aljarafeñas ha relegado a muchas hermandades rocieras a segundo plano (Ver Moreno, 1985). Hay dos razones: el escaso interés económico de la Marisma para los pueblos más ricos del Aljarafe, y la influencia de los párrocos en las fundaciones de hermandades rocieras posteriores a 1910. Significa que esas fundaciones no buscan tanto entrar en el juego de la apropiación simbólica del espacio, como actuar en sus propios pueblos como elemento de aglutinación religioso-cívico en pueblos divididos en mitades, en donde éstas actúan como formas de encuadramiento civil en una sociedad más profundamente secularizada de lo que aparentan (Moreno, 1986). Con estas fundaciones los curas conseguirían una influencia nueva.

- (26) No puedo, ni siquiera someramente, abordar aquí el problema de las relaciones entre la cultura urbana de Sevilla y el Rocío. En cualquier caso sí vale la pena señalar cómo la romería marismeña es percibida, desde fuera, como más «sevillana» que «onubense», y cómo se la sitúa al mismo nivel que la Feria de Sevilla en el espectro lúdico de la Andalucía actual, o de la Semana Santa en el espectro religioso, mucho más allá de las romerías locales y comarcales.
- (27) Tres de las cuales fueron creadas inmediatamente tras la guerra: Espartinas (1940), Sanlúcar la Mayor (1941), Lucena del Puerto (1942). Las otras son Bollullos de la Mitación (1948), Sevilla (1951), Huelva (1953) y Aznalcázar (1959). Todas ellas de la periferia de la Marisma. En este período se filman dos películas de folclóricas, con Estrellita Castro y con Carmen Sevilla, y creo recordar vagamente algún reportaje sobre la Romería en algún NO-DO o en algún telediario de los sesenta.
- (28) Se fundan hermandades nuevas en Puerto Real y en Punta Umbría (1966), fuera ya de los lindes geográficos, que no culturales, de la Romería. La declaración de interés turístico por el Ministerio de Información dirigido por Fraga, en el contexto de los gobiernos del Opus, puede tener ribetes contradictorios si se considera que esta organización religiosa no ha sido nunca muy partidaria de la «religiosidad popular», pero tiene cierta lógica si se percibe el fenómeno como un espectáculo folclórico que puede rendir buenas divisas. Pese a ello, la proporción de turistas no debía ser demasiado significativa. Entre 1977 y 1979 en que viví en la Aldea, y asistí a dos romerías, la proporción de «turistas» era modesta. No ha sido sino a partir de 1980 y sobre todo durante los ochenta cuando esa cifra es significativa.
- (29) Aunque Moreno (1986) destaca la oposición de la Iglesia oficial a la religiosidad popular, en curiosa connivencia con algunos sectores progresistas de la Iglesia que ven el fenómeno como una forma de alienación, no es menos cierto que el nacionalcatolicismo instrumentalizó parte de esa religiosidad incrementando su control sobre las organizaciones religiosas a través de los párrocos o de la propia jerarquía. Es bien significativo que Pedro Cantero Cuadrado, primer obispo de la diócesis de Huelva, fomentó el Rocío. Textos como los de

Álvarez Gastón, nombrado posteriormente obispo, pero que fue párroco de Almonte, se insertan en esa corriente de la Iglesia de recuperación de la «espiritualidad popular».

- (30) Palos de la Frontera (1971), Emigrantes de Huelva (1971), Paterna del Campo (1972), Villanueva del Ariscal (1972), Los Palacios (1972), Villarrasa (1973), Bormujos (1974) y Camas (1974).
- (31) Indicios de este proceso se dieron ya entre 1977 y 1979, se fundan hermandades, de las que cuatro pertenecen a comarcas limítrofes (Lebrija, Rota, Villalba del Alcor y Villafranco del Guadalquivir). Además, Las Palmas de Gran Canarias, La Línea de la Concepción, Córdoba y Ayamonte, esta última como Isla Cristina en los límites del territorio onubense.
- (32) Tan física que implica el piropeo, el contacto o el baile de los pasos en las procesiones de Semana Santa. Sobre la construcción del culto mariológico ver Warner (1991).
- (33) Los almonteños vuelven a Almonte esa misma noche. No suelen instalarse en el Rocío hasta el fin de semana, salvo los grupos de hombres jóvenes que se instalan en las casas con un cocinero hasta el lunes. El jueves y el viernes el Rocío está relativamente vacío. De vez en cuando los cohetes anuncian la llegada de alguna hermandad madrugadora. Es a partir de la tarde del viernes cuando llegan masivamente la mayoría de hermandades, pero aun así muchos no se instalan hasta el sábado o el domingo.
- (34) En cambio al llegar a la ermita el miércoles por la tarde, los almonteños no sólo no descabalgan, sino que los caballos cruzan hasta medio cuerpo la puerta principal de la ermita desde donde vitorean a la Virgen.
- (35) En los carteles anunciadores de la romería, que procedían de las parroquias se destacaban en grandes titulares los tríduos previos a la Romería, y la misa del Real, pero la procesión del lunes, «tradicional procesión», estaba escrita en letras microscópicas al final del cartel.
- (36) El tradicional «pique» entre Almonte y Villamanrique se ha diversificado. Antes se manifestaba en la presentación, si el boyero empujaba a la yunta, y en la procesión. En el último lustro se produce también con Triana (por el escaso respeto de ésta al orden del desfile) en 1985 y 1986, pero en 1987 la Virgen se acercó tres veces... Con Coria hubo pique en 1988 pero al año siguiente «le volvió a dar la cara». La escenificación del «pique» es algo esperado y que congrega a los rocieros.
- (37) En mi última estancia en el Rocío en 1992, pude comprobarlo. El inicio de la procesión se ha transformado profundamente aunque la relación de devoción entre la Virgen y los rocieros persiste.
- (38) No hay en ello la dimensión absurda implícita en el análisis que Camus hiciera del mito de Sísifo (1960) y que respondía a una interpretación secularizada del

mito. El camino de perfección del rociero tiene evidentes connotaciones ideológicas y se inscribe entre los rituales de penitencia. No tocar a la Virgen puede interpretarse simbólicamente de muchos modos pero es lo que permite en definitiva que la experiencia rociera sea funcional pese a que opone dos rituales con referencias independientes entre sí. No es por casualidad si los intentos de transgresión son fuertemente penalizados.

- (39) La única imposición a las filiales es que acudan anualmente a la romería, pero eso ni siquiera les exige el construir una casa de la hermandad en la aldea. Actualmente hay reticencias en relación a aumentar el número de hermandades: se plantean problemas logísticos y la Iglesia sospecha que las dimensiones civiles de la romería pesan más que las puramente devocionales.
- (40) Moreno (1985, 1986) ha analizado la generalización del ritual de adscripción del Rocío como uno de los casos en que se produce.
- (41) El entretendido de las redes sociales en el Rocío no es igualitario: en general son impermeables unas a otras y se organizan en forma de claustra muy privadas a las que es difícil acceder a menos de conocer algún miembro. Siempre es más fácil penetrar cuanto más baja es la clase social y siempre el ritual de hospitalidad constituye una etiqueta.

Bibliografía

- Álvarez Gastón, R.: *El Rocío a examen*. Editorial Católica. Almonte, 1975.
- *Pastora y Peregrina*. Sevilla, 1977.
- *Almonte y El Rocío*. Sevilla, 1978.
- *Las raíces del Rocío*. Huelva, 1981.
- Banco de Bilbao. Servicio de Estudios: «Huelva». *Boletín de Londres* 234: 3-39. 1970.
- Bouza Álvarez, F.: *Religiosidad, Contrarreforma y cultura simbólica del barroco*. C.S.I.C. Madrid, 1990.
- Burgos, A.: *La Romería del Rocío*. Everest. Barcelona, 1974.
- Camus, A.: *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard. Paris, 1960.
- Caro Baroja, J.: «Sobre una Romería: el Rocío». *El País Semanal* 267:18-19. 1982.
- *Estudios sobre la vida tradicional española*. Península. Barcelona, 1988.
- Chélini, J. y Branthomme, H.: *Les Chemins de Dieu*. Hachette. Paris, 1982.
- Christian, W.: «De los Santos a María». En: Lisón (comp.): *Temas de Antropología Española*. Akal. Madrid, 1976.
- *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Nerea. Madrid, 1990.
- *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid, 1991.

- Comelles, J. M.: «Los caminos del Rocío». En: Rodríguez Becerra (comp.) *Antropología Cultural de Andalucía*. Instituto de Cultura Andaluza. Sevilla, 1984. págs. 425-445.
- «Los caminos del Rocío». En Prat y otros *Antropología de los Pueblos de España*. Taurus. Madrid, 1991. págs. 755-770.
- «Rocío». *Política y sociedad*, 12. 1993. págs. 149-162
- Crain, M.: *From local cult of the virgin to media rite: The Cultural Politics of transformation and Visual re-presentation in an Andalusian Romería*. En *Cultural Anthropology*, december. 1990.
- *Pilgrims, Yupeez and Media-Men: The Transformation of an Andalusian Romería*. The European Association of Social Anthropology's Monograph Series, num. 1. «Contested Territories: The Politics of touristic developmente at the Shrine of El Rocio in Southwestern Andalusia». En Boissevain J. (comp.) *European Reactions to Tourist Gaze*. Routledge. Londres. S.F.
- Delumeau, J.: *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l' Occident d' autrefois*. Fayard. Paris, 1989.
- Domínguez Morano, C.: «Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza». En: Caston Boyer (comp.): *La religión en Andalucía*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985. págs. 133-175.
- González, I.: *Fiestas y Jolgorios andaluces*. Pentathlon. Madrid, 1981.
- Grosso, A.: *Con flores a María*. Argos. Barcelona, 1980.
- Infante Galán, J.: *Rocío: la devoción mariana de Andalucía*. Sevilla, 1971.
- *Rocío*. Caja de Ahorros de San Fernando. Sevilla, 1980.
- Hernández Montero, M.: «Carboneros en Doñana ¿una identidad en peligro?». *Revista de antropología social*, 1. 1992. págs. 135-150.
- García de Alvear, M.: *Ranchos de Doñana: Chozas de la Finca «El Pinar del Faro»*. Consejería de Política Territorial de la Junta de Andalucía. Sevilla, 1986.
- Martín, E.: *Redes sociales y autoidentificación étnica de los andaluces de Barberà del Vallès*. Tesis de Doctorado. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1988.
- Moreno Navarro, I.: *Las Hermandades Andaluzas*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1974.
- *La Semana Santa de Sevilla*. Biblioteca de Temas Sevillanos. Sevilla, 1982.
- «Orientación de la personalidad, identificación simbólica y sistema dual de hermandades». En: *I Jornades d'antropologia de la medicina*, Arxiu d' Etnografia de Catalunya 1: 105-123. Tarragona, 1982a.
- *Cofradías y Hermandades Andaluzas*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.

- «La religiosité populaire andalouse». *Social Compass* 33 (4): 437-455. 1986.
- Moreta Lara, M.A. y Álvarez Curiel, F.: *Supersticiones Populares Andaluzas*. Anguval. 1992.
- Morgado, P.: *La Romería del Rocío*. Sevilla, 1918.
- Murphy, M.: *Discovering Rocío: Rival Foundation Myths of an Andalusian Pilgrimage*. Paper presented at the «Pilgrimage in the European Tradition» sessions of the annual meeting of the AAA. (Mimeografiado). Washington, 1989.
- *Class and Costume in an Andalusian Pilgrimage*. Paper presented at the annual meeting of the AAA, (Mimeografiado). Nueva Orleans, 1990.
- Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas de Andalucía*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- «La Romería del Rocío: Fiesta de Andalucía». *El Folk-lore Andaluz* 3: 147-152. Sevilla, 1989.
- Rodríguez Becerra, S. y Vázquez Soto, J.M.: *Ex-votos de Andalucía*. Argantonio. Sevilla, 1980.
- Romaní, O., Prat, J. y Comelles, J.M.: «Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas». En: Farré y Masdeu (comps.) *Comportamiento sexual*. Fontanella. Barcelona, 1979.
- V.V.A.A.: *El Rocío. Fe y Alegría de un Pueblo*. Editorial Andalucía, 3 Vols. Granada, 1981.
- Warner, M.: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto a la Virgen María*. Taurus. Madrid, 1991.
- Zapata García, M.: *El Rocío*. Rodríguez Castillejo editor. Sevilla, 1991.
- Zurita, M.: *Rocío, surcos de luz*. R. León Millán. Sevilla, 1987.

ROMERÍAS SIN SANTUARIO, PROCESIONES SIN CURAS. NOTAS SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE LOS CATALANOANDALUCES

Manuel DELGADO
Universidad de Barcelona
Institut Català d'Antropologia

La religiosidad andaluza en Cataluña

Permítaseme iniciar lo que será una consideración acerca de las manifestaciones de religiosidad popular andaluza en Cataluña, en el marco de la dinámica de las construcciones identitarias en ese país, con una breve evocación personal de un hijo de inmigrantes. Mi padre se pasó toda su vida rememorando aquel pueblo manchego -Almadén- del que tuviera que partir un día de finales de los cuarenta para venirse a vivir con toda su familia a Barcelona, en busca, como tantos, de un trabajo. Habla siempre de su patria chica con una nostalgia infinita y usaba para referirse a ella expresiones -«la tierra», «el pueblo»- cargadas de un extraordinario amor. Su sueño fue siempre volver un día a los paisajes de su adolescencia, con los parientes y vecinos que allí habían quedado y cuya vida el paso de las décadas había respetado. No existían por aquel entonces asociaciones que reunieran a la numerosa colonia almadenense en Barcelona y su comarca -una función que parcialmente cubría el Centro Extremeño-, pero la parentela y «los paisanos», esto es, el conjunto de los originarios del Valle del Alcudía, tejían entre ellos una sólida red de sociabilidad. Mi ambiente doméstico era, por lo demás, propiciador de ese tipo de sentimentalidades, puesto que mi madre cuidaba de mimar todo cuanto fuera capaz de escenificar el recuerdo de los orígenes, sobre todo en la comida y a través de platos cargados de memoria: migas, gachas y en especial -es fácil que el recuerdo de la niñez se detenga ahí- un delicioso postre, consistente en una especie de buñuelos mojados en leche, las *orejas de fraile*.

Llegada su jubilación vio mi padre la oportunidad de llevar a cabo su sueño de retorno -que por motivos económicos sólo había podido paladear unos pocos días de un único viaje, hacía ya más de veinte años-, y decidió partir para pasar sus últimos años en aquel escenario tan querido por él... La verdad es que tardó apenas dos semanas en volver poco menos que desfavorido. Aquello con lo que se encontró no tenía nada que ver con sus evocaciones de emigrante y había descubierto que su casa estaba ya para siempre en Barcelona, junto a sus hijos y sus nietos «catalinos», como él los llamaba. El objeto de sus ensoñaciones ya no existía y empezaba a sospechar que nunca había existido en realidad, y que lo que había venido hilvanando a través de los años no era sino un ilusión forzada por las desoladoras condiciones de desarraigo que la vida en cualquier ciudad le impone a un desplazado. En cuanto a mí, visité Almadén

hace unos pocos años y la verdad es que no conseguí encontrar un sólo restaurante dónde me sirvieran aquellas famosas orejas de fraile, cuya receta había traído mi madre consigo desde su tierra de origen y que preparaba con tanto cariño, justamente para no olvidar.

La tecnología representacional que se despliega en esta descripción de un recuerdo personal es fácilmente reconocible y ha sido abundantemente descrita y analizada por las ciencias sociales de la inmigración. Éstas han puesto de manifiesto cómo los sentimientos de diferenciación contribuyen de manera estratégica a que las personas y los grupos logren adaptarse a las macrosociedades urbano-industriales y puedan hacerlo, además, relativamente al amparo de las tendencias desestructuradoras que les afectan. Así, Schnapper, por citar un ejemplo de este tipo de enfoques en clave homeostática, señala como «a menudo se comprueba que el mantenimiento de contactos con la sociedad de origen y la conservación de las prácticas socioculturales específicas favorecen la integración y el éxito de la sociedad receptora» (Schnapper, 1988:195). Una apreciación ésta compartida por otras perspectivas, como la de aquel «psicoanálisis de la migración y del exilio» que Leon y Rebeca Grinberg concibieron: «La posibilidad de desarrollar un sentimiento de 'pertenencia' parece ser un requisito indispensable para integrarse exitosamente en un país nuevo, así como para mantener el sentimiento de la propia identidad» (Grinberg y Grinberg, 1984:37).

Esta problemática, asociada a la manera como los grupos humanos construyen su idea de identidad y cuyo escenario es en este caso la sociedad urbana catalana de finales del presente siglo, tiene un lugar privilegiado de observación en las prácticas de denominación religiosa que protagonizan los trabajadores andaluces inmigrados a Cataluña y sus descendientes. Se trata de expresiones de lo que algunos llaman «religiosidad popular» y de las que el contenido remite a celebraciones más o menos análogas que tienen lugar en Andalucía, y que suelen articularse con las de índole laica, tales como la Feria de Abril, las Semanas Andaluzas comarcales o los festivales musicales de flamenco, «canción española» o sevillanas. En este tipo de fiestas religiosas -que lo son en tanto emplean el panteón católico y funcionan formalmente como una liturgia sacramental- cristaliza la reconstrucción de un paisaje cultural y cultural andaluz, en la que los participantes parecen condensar una determinada noción, no exenta de orgullo, de ser quienes son. Algo, por otra parte, que no es exclusivo de la inmigración andaluza en Cataluña, como trabajos recientes han demostrado para el caso del colectivo andaluz en la Comunidad de Madrid (Valadés Sierra, 1993; Jiménez de Madariaga, 1993).

Las fiestas religiosas catalanoandaluzas más importantes son una repetición -al menos en apariencia- de los grandes hitos de la religiosidad popular en Andalucía. Es el caso de las versiones de la Semana Santa, en torno a la que nos extenderemos enseguida y que se celebran en la actualidad en Barcelona-capital, a lo largo de las Ramblas; en el barrio de Pubilla Casas, en L'Hospitalet de Llobregat; en la barriada de La Mina, en Sant Adrià del Besós; en Santa Coloma de Gramanet y, en la comarca del Maresme, en Mataró y Pineda de Mar. La fiesta más importante del barrio barcelonés

de Nou Barris es la de las Cruces de Mayo, con motivo de la cual se levanta un gran toldado en que se ofrecen platos típicos y se baila y canta flamenco. Tenemos luego las romerías que implican la instalación efímera de auténticos santuarios móviles que reproducen elementos de los originales andaluces y que pueden escoger para su ubicación espacios a veces insólitos. Existen varias Romerías del Rocío. Una que transcurre por el Vallès Occidental y convoca a cientos de miles de romeros que acuden a rendirle homenaje a la réplica de la imagen de la Virgen del Rocío que se guarda habitualmente en una parroquia de Cerdanyola. Esta fue llevada primero a un pequeño bosque -Ca N'Oller- cercano a un polígono industrial de Santa Perpètua de Mogoda y, en años posteriores, al borde del aparcamiento del circuito automovilístico de Montmelò. En otra comarca industrial, el Baix Llobregat, una cifra parecida de rocieros se congregan para rendir culto a la copia de la Blanca Paloma que se instala en otro santuario portátil, situado en este caso en un descampado del barrio de la Fuensanta, en Cornellà de Llobregat. En Barcelona-capital se celebra otra romería que reúne a los vecinos de Nou Barris en una misa rociera en el castillo de Torre Baró.

Resulta interesante la manera como santuarios catalanes son reconvertidos, por la acción simbolizadora de los inmigrantes y sus familias, en sucedáneos de los centros de peregrinaje andaluces. Por primavera se celebra desde hace doce años la romería de la Virgen de la Sierra, mediante la que la numerosa colonia egabrense de Santa Coloma de Gramanet evoca la que tiene lugar en el mismo día en Cabra y que reúne a miles de andaluces -30.000 en la edición de 1995- en torno al monasterio de Sant Jeroni de la Murtra, en el término municipal de Badalona. Muchos de ellos habían recorrido antes a pie los seis kilómetros que separan el lugar del barrio latino de Santa Coloma, acompañando a la virgen llevada a hombros de costaleros. De la importancia concedida a esta celebración da cuenta el que en la edición de 1990 la prohibición del Ayuntamiento de Badalona de que la comitiva transitara por los terrenos destinados a las instalaciones olímpicas de Montigalà-Batlòria no impidió que los romeros atravesaran una inmensa zona en obras, llena de obstáculos y peligros. En la capital catalana, simultáneamente a la rociera de Torre Baró, se celebra otra peregrinación en honor de la Virgen de las Angustias, cuyo altar se erige en la Font Muguera, cerca de la barriada de Ciutat Meridiana. Algo parecido sucede con la fiesta que celebra en Osona el Día de Andalucía y que lleva a los catalanoandaluces de la comarca en peregrinación hasta la ermita de Palau, en el término municipal de Gurb. En esta misma zona se producen fenómenos tan interesantes como el que convirtió en romerías las excursiones campesinas que celebraban cada año los andaluces a la Font Santa, en Sant Pere de Torelló y a la Font del Soldat, en Torelló, en la medida en que se incorporaron imágenes religiosas al lugar de reunión. Prueba, al fin, de cómo a veces es la expedición ritual y su culminación en un acto festivo lo que desencadena el culto religioso a un icono, y no a la inversa.

Las prácticas de religiosidad popular de aire andaluz en Cataluña han sido escenario de uno de los episodios del conflicto, actualmente en curso, entre concepciones de lo que es y debe ser la cultura popular nacional catalana. Las asociaciones

culturales andaluzas que convocan estas manifestaciones iniciaron en la primavera de 1995 una amplia campaña, respaldada por los partidos de izquierda -Iniciativa per Catalunya, PSC-PSOE y Esquerra Republicana de Catalunya-, para que actividades culturales como éstas que aquí se refieren y otras fueran traspasadas de la jurisdicción del Departamento de Bienestar Social de la Generalitat al de Cultura. Eso implicaba que las organizaciones de inmigrantes andaluces pasaban a exigir que sus celebraciones merecieran la consideración de parte integrante de la cultura tradicional catalana. Los inmigrantes de origen andaluz en Cataluña abandonaban su pasividad para enfrentarse con la Administración autonómica, pero no para reivindicar su *andalucidad*, sino precisamente para ser reconocidos en tanto que culturalmente catalanes. En ese sentido, se reproducen los signos mediante los que se pretende explicitar esa voluntad de asimilación. Muchos pasos procesionales lucen pequeñas imágenes de la patrona de Cataluña, la Virgen de Montserrat, y no es nada casual que las muchachas que participan en la Cruz de Mayo del barrio de Pubilla Casas vayan vestidas con el traje típico catalán.

Los sectores cristianos vinculados a los partidos de la izquierda -que en Cataluña son unánimemente nacionalistas- tienen al respecto de la religiosidad popular andaluza una posición clara. Quien fuera alcalde comunista de Santa Coloma, el sacerdote Lluís Hernández, suele ser el encargado de officiar misas en actos religioso-festivos de la comunidad catalanoandaluza y desde 1991 es a quien se confía la liturgia de la ya mentada romería de la Virgen de la Sierra. También fue él el responsable de misas rociadas como la celebrada en Santa Perpètua de Mogoda en 1987, en cuyo sermón proclamó: «La Blanca Paloma fue una mujer del pueblo y por eso el pueblo la reconoce como suya. La Virgen quiere más la alegría, el vino y las palmas de las manos callosas de los trabajadores que las plegarias aburridas» (en *El País*, 6 de junio de 1987). Por contra, la iglesia oficial, muy directamente complicada desde siempre con el catalanismo trascendente, ha desautorizado la mayoría de expresiones de religiosidad popular andaluza como paganizantes y se ha mantenido al margen de las mismas, cuando no las ha boicoteado de manera activa negándoles la entrada en los templos y no aceptando bendecir las imágenes veneradas. El tipo de colaboración que se establece entre el nacionalismo conservador-esencialista y una Iglesia con pretensiones de presentarse como «nacional», se explicita en episodios como aquel en que en la Hoja Dominical del primer domingo de septiembre de 1990 de las diócesis de Tarragona, Vic y Solsona se exhortaba, literalmente, a que los inmigrantes «se convirtiesen a la catalanidad, tomando conciencia de la voluntad de ser de Cataluña y en agradecimiento, al menos, al gesto de haberlos acogido en casa» (en *El País*, 6 de septiembre de 1990).

Por descontado que el fenómeno no tiene nada de inédito. Se inscribe en el rechazo que los sectores más modernizantes de la Iglesia católica han venido explicitando, ya desde Erasmo, hacia las formas no controladas de religiosidad, sobre todo aquellas que pudieran resultar demasiado extrovertidas y sensualistas como para asimilarlas al modelo de piedad intrínseca y privatizada que la Reforma impondría, en tanto que única legítima para comunicarse con las instancias sobrenaturales. Se trata-

ría, al fin, de un episodio más del descrédito del ritualismo y de las formas extrínsecas de culto, aquellas que la institución eclesial ha relegado al dominio periférico de la llamada «religiosidad popular» (cf. Córdoba, 1986; Delgado, 1993) y frente a las cuales el clero no desaprovecha la oportunidad de expresar su desconfianza, cuando no su abierta hostilidad. Algo, esto último, que incluye la actitud distante y muchas veces inamistosa que la Iglesia española muestra con respecto de las cofradías, las hermandades y otras asociaciones religiosas no controladas por sus estamentos oficiales (para el significativo caso andaluz, cf. Rodríguez Mateos, 1994).

Lo que tiene de singular el caso concreto del repudio de la Iglesia catalana hacia las reuniones de formato religioso que suponen las romerías y las semanas santas catalanoandaluzas y las organizaciones que les dan ánimo, es el escoramiento que el argumento antiritualista experimenta en Cataluña hacia matices de coloración claramente etnicista. A la desconfianza, compartida por la jerarquía eclesial en su conjunto, hacia las maneras que se tienen por inmoderadas de religiosidad, aquí se le añade la convicción de que existe una dimensión «espiritual» constitutiva de la catalanidad y que tal dimensión consiste básicamente en un cristianismo modernizado, incompatible por tanto con los excesos idolátricos de pueblos tenidos como anclados en una fase civilizatoria anterior, practicantes de un cristianismo sin depurar y difícilmente reconocible en tanto que tal a sus ojos. No se trata sólo de que históricamente el clero catalán haya mantenido un vínculo estable y militante con el nacionalismo conservador, sino que la Iglesia catalana ha provisto a éste de un aparato ideológico fundamental. Ya desde la Renaixença esta formulación en clave católica del unitarismo primordialista no tenía escrúpulo alguno en plantear los presupuestos místicos de su idea de cultura nacional como instancia homogénea y compacta. El Obispo Josep Torres i Bages escribía en su todavía hoy influyente *La tradició catalana* (1981 [1892]: 30-31):

«El estado preferente es el de unanimidad entre los ciudadanos, la unidad de pensamiento es condición indispensable de una civilización sólida y duradera... Los catalanistas, activos restauradores de nuestro pueblo, han sentido como instintivamente la necesidad de unanimidad entre todos, y, evitando tocar lo que podría dividirles, se ocupan de preliminares. Pero esta tarea ha de tener un término: se ha de alcanzar el *unum necessarium*, al que podríamos llamar la forma sustancial de la nación. Nos encontramos con una Cataluña espiritualista y cristiana: matarle el espíritu es matarla a ella misma; reforzar su espíritu es aumentar su potencia, hacer su acción más viva y fecunda. Cataluña la hizo Dios, no la han hecho los hombres: los hombres sólo pueden destruir».

La actitud de la Iglesia catalana

Tenemos así que para el nacionalcatolicismo catalán -y, por extensión, para el nacionalismo conservador de él dependiente- la religiosidad andaluza se inscribe en una cierta visión de lo que es el subdesarrollo cultural, propio de pueblos poco o mal

modernizados y ubicados en un eslabón inferior en el camino hacia el Progreso y la Civilización. En este orden de cosas relativo a la actitud del nacionalismo confesional, cabe recordar también que es a la demócratacristiana Unió Democràtica de Catalunya, uno de los partidos que conforman la coalición de gobierno, que se le atribuye el principal papel de obstaculización frente a las iniciativas que pretenden la homologación en tanto que catalanas de las producciones culturales andaluzas en Cataluña.

La manera como la Iglesia catalana se ha enfrentado oficialmente con el supuesto ritualismo andaluz ha tenido expresiones de tensión, que en ocasiones han desembocado en problemas de orden público. En marzo de 1994 el Arzobispado de Barcelona desautorizó la misa que pretendía celebrarse con motivo del festival de sevillanas que organiza Radio Tele-Taxi y presenta Justo Molinero, a la que finalmente asistieron más de 300.000 personas. En la población costera de Pineda de Mar, en la barriada de mayoría andaluza de Poble Nou, una cofradía organiza cada año una modesta procesión de Viernes Santo, que consta de dos pasos: el de Nuestra Señora de los Dolores y el del Cristo Yacente. En la edición de 1987, el Obispo de Girona, Jaume Camprodón, decidió desvincular a la parroquia del barrio -la de Sant Joan Baptista- de la procesión, negándose a facilitar la iglesia para la ceremonia y enviando a dos sacerdotes conciliares que se negaron a participar en los actos y todavía aumentaron más el mal ambiente en el pueblo. El cofrade y concejal socialista Manuel Rebollo declaró a la prensa que «las altas jerarquías eclesiales no pueden digerir que un barrio en el que la mayoría son inmigrantes exprese su extraordinario amor a la fe con una procesión en la que se cantan saetas. No quieren que los emigrantes tengamos nuestra propia cultura. Les cae como una patada» (en *El País*, 16 de abril de 1987).

Así fue que la procesión no pudo salir de la Iglesia, como cada año, sino que tuvo que hacerlo de un almacén de chatarra. Las imágenes, que el obispo había llamado «esos *ninots*» (literalmente «monigotes»), no eran reconocidas como sagradas, por mucho que los cofrades conservan un video de la bendición, y en principio debían ser custodiadas durante el trayecto por un piquete de la Guardia Civil. También asistió el alcalde Josep Aragonés, elegido en una lista conservadora. Pero el alcalde desapareció y los miembros de la Benemérita demostraron estar allí para guardar otras cosas, en el momento en que, finalizada la procesión, los asistentes se empeñaron en introducir como fuera los pasos en la iglesia, que había sido cerrada a cal y canto. Se produjo entonces un considerable tumulto a las puertas del templo, cuando los nazarenos, costaleros y el público en general, entre increpaciones a los curas de «pistoleros», intentaron derribarlas, episodio que acabó saldándose con varios contusionados (cf. *El País*, Barcelona, 19 de abril de 1987).

Los problemas de este tipo han sido constantes. En el conflictivo barrio de La Mina, en Sant Adrià del Besós, de mayoría gitana, se organiza cada año una procesión que nació espontáneamente de la voluntad de los vecinos. Sobre el inicio de la tradición, uno de sus protagonistas, hoy hermano secretario de la ya institucionalizada Cofradía de la Santa Cruz, explicaba a la prensa: «Estábamos tomando unos vinos

cuatro amigos. Era Viernes Santo y faltaban sólo tres horas para la procesión. ¿Nos vamos a quedar también este año sin procesión? Y yo dije: 'este año no'... Cogimos pues dos maderos para hacer una cruz. Mi cuñado se ofreció de Jesús. Pero nos faltaba la túnica y la corona. Así que me fui a mi casa y me hice con el mantel de la mesa. Luego con unos alambres yo mismo hice una corona sencilla, pero muy bonita; con sus espinas y sus cosas y todo. ¡Y salimos a la calle! Vinieron incluso del Campo de la Bota. La mujeres salieron de sus casas. En bata, a medio vestir» (en *La Vanguardia*, 20 de marzo de 1988). La posición del parroco de la barriada fue -y continua siendo- la de negarse a que los humildes pasos entren y salgan del templo, aduciendo que se trata de gentes que «nunca vienen por la parroquia».

En Mataró, aquel mismo Viernes Santo de 1987 se había planteado idéntico problema por cuenta de la actitud represora y despectiva de las autoridades político-religiosas catalanas. Si en Pineda de Mar la Virgen de los Dolores salió de una chatarrería, aquí lo hizo de un garaje de tractores, y tampoco se pudo contar con la presencia de sacerdotes. Desde 1968 no se había hecho la procesión y de los quince pasos con que entonces se contaba sólo se pudo disponer de los cuatro que eran de propiedad particular, ya que la parroquia se negó a ceder los que custodiaba. El arzobispo de Mataró se pronunció afirmando que aquello era «un acto intrínsecamente privado» y que «como Iglesia, no podemos asumir la procesión». Después añadió que no criticaba a quienes asistiesen y que, incluso, «si se consolidaba podríamos reconsiderar nuestra postura de oposición» (en *El País*, 29 de marzo de 1987). Un párroco mataronense, interrogado sobre la actitud de la Iglesia local, se atrevía a decir al año siguiente: «¿La procesión? No existe. No sabemos nada. Además no es una procesión, es un acto religioso y basta... No les ves nunca en la iglesia... Si al menos acudieran a los oficios de Semana Santa. Pero ni esto» (en *La Vanguardia*, 20 de marzo de 1988).

Hay que notar que el problema viene de antiguo, incluso de antes de que la transición política llevase al poder a partidos del catalanismo católico y conservador. En la procesión de Barcelona de 1965, alguien entonó al paso de la Macarena una saeta que decía: «Reina de los andaluces / ¿Qué delito has cometido / que te tienen prisionera / junto a tu divino hijo? / Como andaluza te niegan / y como Virgen te ignoran. / Perdónalos, Macarena. / Madre nuestra y redentora». El incidente estuvo a punto de provocar un altercado, que sólo la intervención de los cofrades y de un cantaor profesional consiguieron evitar (relatado por Martín Díaz, 1990: 257). Paradójicamente, las comitivas que organizan las cofradías de Nuestro Padre del Gran Poder y de María Santísima de la Esperanza Macarena por las Ramblas de Barcelona, desde hace ya treinta y seis años, son las que gozan de un mayor soporte por parte de las autoridades políticas y eclesiales nacionalistas. El propio Jordi Pujol -nombrado Hermano Mayor de la Real Hermandad de Nazarenos, figurando su esposa, Marta Ferrusola, como Camarera mayor de la Virgen- ha asistido en diferentes ediciones al acto, y en la edición de 1995 las imágenes fueron recibidas en la Catedral por el propio arzobispo de la ciudad, Ricard Maria Carles.



Paso de la Macarena en la procesión del Viernes Santo por el casco viejo de Barcelona, en 1987. Obsérvese la imagen de la Moreneta, la Virgen de Montserrat, patrona de Cataluña, que se ha instalado junto a la base de la Virgen andaluza



El Gran Poder procesiona junto a la Macarena el Viernes Santo; otra imagen de la misma procesión, 1987

El discurso del catalanismo derechista-clerical parece claro: los andaluces están comprometidos en rituales estrafalarios, idolátricos y vacíos de contenidos profundos. Frente a ellos y su religiosidad, nosotros, los catalanes somos esenciales y practicamos una religión depurada de chabacanerías, libre de sensualidades paganas, intimista y metafísica. Justo eso es lo que explica el apoyo de las autoridades eclesiales a la recuperación de procesiones austeras y circunspectas, como la del *Silenci* en Badalona, que contrastan con la algarabía que se atribuye a las celebraciones andaluzas. Un periodista afín a las posiciones del catalanismo conservador, Manuel Ibáñez Escofet -ya fallecido-, publicaba un artículo en *La Vanguardia* del 29 de abril de 1987 que merece la pena reproducir en gran parte, en la medida que nos permite reconocer los tonos casi xenófobos de la estatuación que las procesiones andaluzas merecen en ciertas instancias políticas y religiosas (los subrayados son míos):

«Yo he vivido la Semana Santa recogida, perfumada de tomillo, recién florecido, ciudadana y vestida de luto. La Semana Santa dorada y luminosa de monumentos, familiar y silenciosa, marcada por las funciones solemnes de la iglesia. El callejeo no era bullicioso, sino solemne y devoto, de iglesia a iglesia. En Barcelona, durante muchos años no existían otros actos procesionales que los vía crucis del alba y el cortejo de la Bona Mort, cuando se desvanecían las últimas luces del Viernes Santo. Procesiones de una sobria y escalofriante presencia por su sencillez. Es toda una teoría del teatro religioso al aire libre, que va de la Dansa de la Mort, de Verges, a la única y tradicional procesión barcelonesa de la Bona Mort y que ha permanecido *incontaminada* durante años en Perpinyà en memoria de sus *indestructibles raíces catalanas*.

Nuestras procesiones son barroco puro, porque la muerte está presente, pero sin oro. Todo son Cristos enjutos, paños negros, túnicas severas, disfraces de esqueleto. La muerte del *otro barroco*, de la carga de oro, flores y luces, *de la que más que un funeral parece una fiesta*, nos llegó más tarde y aun está jugando un papel cultural y político. Con toda su sensualidad forma parte del acervo cultural de unos emigrantes que *al mantener vivas sus expresiones se mantienen fuertes políticamente...*

Las primeras aportaciones laborales y ciudadanas de hijos de otras tierras, a principio de siglo, fueron de gentes *de la familia*: aragoneses, valencianos, mallorquines y menorquines. No hubo ningún trauma con los hábitos, que eran prácticamente los mismos. La segunda oleada es la llamada de los murcianos, aunque la formaban muchos almerienses. Esta segunda inmigración tuvo tiempo para asentarse y se catalanizó mayoritariamente, no sintiendo la necesidad de ser fieles a sus viejas costumbres. La tercera oleada fue masiva y casi exclusivamente andaluza. No pertenecían a una cultura secular compartida como la primera ni se sintieron rápidamente *conquistados* como la segunda. Parecían venir preparados a defenderse contra su integración y eran conscientes de su papel político en la integración de Cataluña, no solamente sueño de Franco, sino de muchos otros generales y políticos, muchos de ellos andaluces...

Ahora, como cada año, hay la pugna de las semanas santas. La Iglesia catalana acentúa *los valores profundos de la piedad* desde el Concilio y no autoriza la mayoría de estas procesiones *que rompen la unidad de pensamiento y de devoción, la coherencia interna de las manifestaciones de fe*. Pero la mayoría salen apoyadas *por las autoridades civiles, casi todas socialistas y comunistas*, cosa que no deja de ser pintoresca. Todo sea por el alma siempre en peligro de esos catalanes volterrianos y poco amantes del jaleo como expresión de fe. Siempre solitarios».

Las procesiones laicas

Esta conflictividad entre la religiosidad popular andaluza de denominación católica y la institución eclesial -y, por extensión, con el nacionalismo confesional- se ha resuelto de una forma original en ciertos casos. En L'Hospitalet de Llobregat se celebra cada año una procesión que organiza la cofradía *Los 15+1* y que congregó en las noches del Viernes y el Sábado Santos de 1994 a cerca de un cuarto de millón de personas para contemplar los pasos del Nazareno, el Cristo de la Aspiración, la Virgen de la Soledad, la Virgen de los Dolores y la Virgen del Remedio. No se trata propiamente de la reproducción de una determinada procesión andaluza, sino de un híbrido que sintetiza elementos tomados de varias fuentes, de manera que los costaleros van por fuera del trono, como en Córdoba, pero son dirigidos por un capataz, a la manera sevillana. Lo sorprendente aquí es que, por supuesto, se mecen Vírgenes, hay pasos con Cristos yacentes, figuran nazarenos y se cantan saetas, pero nadie hizo nada en su día por bendecir las imágenes, el desfile no se detiene ante las iglesias -sólo lo hace oficialmente ante el Hospital de la Cruz Roja e informalmente ante varios bares- y no participan sacerdotes en la comitiva, sin contar con el hecho, ya más común, de que no pocos cofrades se autodeclaren agnósticos o ateos y reconozcan militar en partidos y sindicatos de izquierda.

Los orígenes de la celebración, en la Semana Santa de 1978, son parecidos a los de otras fiestas análogas en Cataluña, como veíamos en el caso de la procesión en la barriada de La Mina. El escenario de la fundación fue el bar de «Kiki», apodo por el que es conocido Antonio Rodrigo Luque. Martínez y Palacios ofrecen la lista de la mayoría de los otros fundadores de la agrupación: «El Garbanzo», «El Feo», «Chapo», Antonio Arenas, «El Lenteja», Francisca, Manolita, «El Niño Perdío», «La Tita», «El Pintor», «El Colegial», Lorenzo Lucena, José María Monigote, Luís Moreno Ríos, «Pichilín», José María Torres... Uno de ellos narraba a la prensa las circunstancias de la primera procesión: «Varios andaluces estaban en un bar de Pubilla Cases. Una procesión de Semana Santa, retransmitida en aquellos momentos por televisión, les dio la idea. Uno de ellos pintó una imagen sobre el delantal del dueño del bar, lo colgaron del palo de una escoba y montaron todo ello sobre una mesa del propio establecimiento. Después sacaron el 'paso' a la calle, acompañado por los redobles de un tambor que no era otra cosa que una caja de cartón e iluminado con cuatro velas y cuatro mecheros» (en *La Vanguardia*, 20 de marzo de 1988).

La primera imagen que se sacó en procesión fue un Cristo comprado en los Encantes y al que se llamó Juanillo «el Cristo de los Inmigrantes». Ello nos advierte del sentido que asume una práctica cultural como ésta en una barriada de más de treinta mil habitantes en que un 50% de los cuales es de origen no catalán y una cuarta parte ha nacido en Andalucía, cubriéndose el porcentaje faltante con hijos y nietos de éstos nacidos en Cataluña. En un meritorio estudio -por desgracia inédito todavía- encargado a antropólogos por el Ayuntamiento de L'Hospitalet (cf. Martínez del Hoyo y Palacios, 1990) se ofrecían desgloses estadísticos -reproducidos aquí- de la composición de la cofradía de *Los 15+1* por procedencia (Fig. 1) y por los móviles que les llevaron a elegir Pubilla Casas como lugar de residencia (Fig. 2), en que se ponía de manifiesto la alta concentración en cuanto a lugares de partida -Aguilar de la Frontera, Osuna y distintos puntos de la provincia de Córdoba- y apoyos familiares en el barrio, todo lo que permite darse una idea de la solidez de los vínculos parentivos y de paisanaje que cimentan las relaciones de vecindario.

Figura 1. Lugar de nacimiento

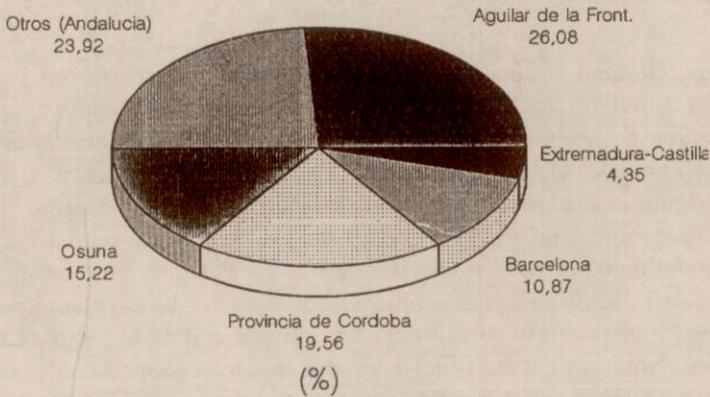
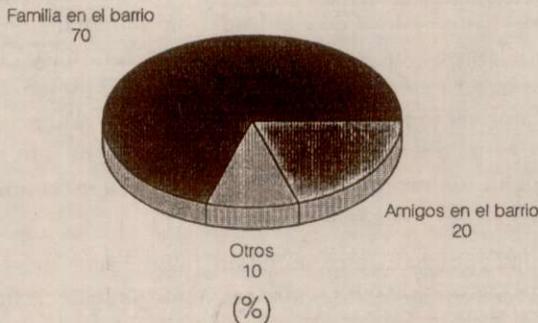


Figura 2. Motivo por el que vino a Pubilla Cases



Gráficos extraídos de Martínez del Hoyo y Palacios, 1990

Hace algunos años, otro excelente trabajo sobre las procesiones laicas de L'Hospitalet, debido a Clara Parramón (1988), había tenido el lúcido tino de apreciar como el proceso experimentado por la cofradía y por la misma procesión funcionaba a la manera de una especie de metáfora condensada, en que se reproducía el avatar familiar y personal de la mayoría de cofrades y de vecinos, e incluso del barrio en sí. El paulatino mejoramiento de los elementos procesionales, el aumento del presupuesto disponible y la creciente dignificación de algo que «empezó de la nada», se conduce como una alegoría fácilmente reconocible de la suerte de la mayoría de familias que emigraron a Cataluña desde Andalucía en los años 50 y 60. El estudio de Martínez de Hoyos y Palacios (pág. 42) demostraba, en efecto, que un 90% de miembros de la Cofradía había trabajado como peones o en trabajos pesados y que en la actualidad sólo tres o cuatro continuaban desempeñando trabajos no cualificados. A pesar de la crisis económica y de los índices de desempleo, lo cierto es que la mayoría de unidades domésticas del barrio gozan de vivienda en propiedad y en numerosos casos de una segunda residencia fuera de la ciudad. En cuanto a Pubilla Casas, ha experimentado también un mejoramiento urbanístico importantísimo en los últimos años, que lo ha convertido en una zona en absoluto marginal y con unos niveles de confort más que aceptables.

Estos elementos pueden brindar una idea bien precisa del lugar que ocupan estos cultos populares en la cosmología de la comunidad andaluza en Cataluña. Pero la constatación de esa evidencia no debería impedirnos, apreciar la aparente paradoja que supone una celebración que parece haber sido concebida para añorar una tierra de la que se siente la experiencia de haber sido arrancado..., al mismo tiempo que sirve en la práctica como una preciosa excusa para no tener que regresar a ella. Una parte importante del mencionado estudio de Martínez y Palacios está consagrado a describir la relación de los cofrades y su ambiente con Andalucía, cuya Junta colabora con las autoridades catalanas en la actualidad en la subvención de los actos. La celebración de un Semana Santa «andaluza» en su ciudad de residencia tiene para los andaluces encuestados un doble valor: por un lado explicita la nostalgia hacia sus orígenes, pero al mismo tiempo implica un desentendimiento de esos mismos orígenes, en la medida en que les crea obligaciones en Cataluña y les exime de regresar por vacaciones a sus respectivos pueblos o ciudades. Los cofrades argumentan, en efecto, que prefieren quedarse en Hospitalet, puesto que «emigró toda la familia y cuando llegan al pueblo no tienen nada que hacer» (*ibidem*, 42). Los datos sociológicos al respecto son inequívocos, y en su interpretación no cabe demasiado una explicación en clave de penuria económica: un 85% de miembros de la Cofradía no ha ido *nunca* de visita ni de vacaciones a su pueblo de origen, un 10% sólo regresa esporádicamente y tan sólo un 5% frecuenta su lugar de procedencia (Fig. 4) (1).

La mencionada investigación también pudo hacer un valioso seguimiento de cómo se produce la incomunicación entre las autoridades eclesiales y la Cofradía. Los cofrades -que se consideraban a sí mismos «catalanes, pero catalanes andaluces» (pág. 42)- reconocían que la procesión se hacía «por la fe» y se definían como «católicos y

creyentes, aunque desligados completamente de las pautas eclesiásticas» (pág. 56). También resultaba significativo que, como revelaba el trabajo mencionado, un 85% de los miembros de la cofradía reconociese no haber asistido nunca a las procesiones en sus pueblos de origen (Fig. 3). Por su lado, el párroco de La Florida, mosén Murillo, a quien le hubiera correspondido dirigir el acto litúrgico, ponía en cuestión la legitimidad de la hermandad de sacar en procesión imágenes religiosas que ni estaban bendecidas ni eran objeto de una verdadera fe, por lo que la manifestación religiosa «se realizaba por pura tradición, añoranza de sus propios orígenes y que todo ello comporta que entre dentro del término 'religiosidad popular'», pero con «unas notas de irreverencia hacia unas creencias que debían estar estipuladas entre la Iglesia y la Cofradía» (pág. 56). El trabajo recogía, además, una curiosa doble versión de las razones por las que la procesión de Pubilla Cases le había dado la espalda a la Iglesia. Según los cofrades «las puertas de la iglesia fueron cerradas al paso de la procesión y fue seguida desde el campanario por Murillo, que les acusó de irreverentes porque la imagen de la Virgen del Carmen llevaba un pecho al descubierto». Los cofrades conocen a mosén Murillo pero «no tienen nada que decirle», ya que «no quieren ningún sacerdote, ni aunque sea el Papa de Roma» (pág. 57). Mosén Murillo, por su

Figura 3. ¿Había participado antes en las procesiones de su pueblo natal?

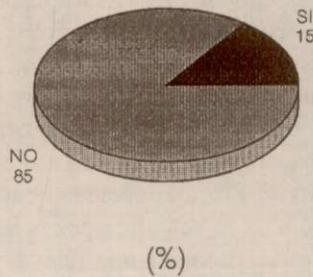


Figura 4. ¿Va de vacaciones o visita su pueblo natal?



parte, reafirmaba su voluntad de llegar a un consenso con la Cofradía que permitiera una celebración conjunta, lo que choca con la resolución de *Los 15+1* de no permitir la participación del clero, por cuanto «si entra un cura en nuestra cofradía, la Semana Santa se acaba» (pág. 57). Las razones que hacen inconveniente todo acuerdo con el clero no remiten a principios ideológicos abstractos, sino más bien al temor de perder la independencia e incluso al de perder los logros conseguidos y hasta la propia supervivencia de la procesión: «¿Qué le pasó a la procesión que antes hacían en la Torrasa...? Y la de las Ramblas de Barcelona está en crisis. Guardaron los santos en la iglesia y les hacen pagar un alquiler que no pueden llevar adelante. Entregaron al cura el dinero con el que contaba la cofradía y ya se sabe lo que pasa cuando das dinero a los curas...» (en Parramón, 1988, pág. 19).

Como se ve, la situación aquí es exactamente la inversa de la suscitada con las semanas santas andaluzas en Pineda de Mar o Mataró: son los celebrantes los que deslegitiman a la Iglesia para merecer el mínimo protagonismo en los actos, y no ésta la que se niega a homologar la procesión en tanto que aceptable para un correcto entendimiento de lo que es la conducta piadosa adecuada a estas fechas.

La Andalucía virtual

Nada hace contraindicado aplicar al caso de las creaciones culturales de los cataloandaluces y sus relaciones con la llamada «cultura catalana» lo que se ha pensado y escrito sobre las cosas que suceden cada vez que dos comunidades, una anfitriona y la otra recién llegada, deciden negociar los términos de su copresencia. Sabemos que, con frecuencia, esa comunicación forzosa desemboca en reformulaciones tanto de la manera de hacer y de decir de la sociedad receptora como de la visitante, destinadas ambas a su vez a formar sociedad entre ellas. Es entonces cuando los respectivos repertorios simbólicos se ven alterados por la acción de una energía que vuelve a barajar sus elementos para producir una nueva distribución de los sentidos, imponiéndole formas inéditas a los viejos contenidos y contenidos distintos a formas ya experimentadas como eficaces. Este fenómeno, por lo que hace a las sociedades exiliadas, ha sido constatado desde diferentes estilos de conceptualización -«reinterpretación» (Herskovits, Bastide), «génesis» (Durkheim, Lévi-Strauss) o simplemente «invención» (Hobsbawn, Ranger)-, pero siempre para constatar cómo los modelos culturales de grupos humanos obligados al éxodo experimentan metamorfosis, hibridaciones, muchas veces auténticas mutaciones, que son la consecuencia de una doble necesidad: la de adaptarse a condiciones crónicamente nuevas e inestables, y la de hacerlo sin en ello perder del todo una cierta idea de continuidad y persistencia, como si se quisiese congelar el momento mismo del tránsito, aquél en que el grupo inmigrante se veía a sí mismo como felizmente atrapado entre dos culturas -la de origen y la receptora-, sin necesidad de elegir todavía de forma definitiva su adscripción étnica y manteniéndose en un territorio ambiguo y liminal que les permitía en la práctica sentirse sin contradicción dos o más cosas distintas al mismo tiempo. O,

parafraseando algo que recientemente se ha escrito en relación con un cuadro muy parecido a éste, por cuenta, de los gitanos catalanes (Álvarez, Iglesias y Sánchez, 1995: 46): ser catalanes -es decir, hacer vida de catalanes-, sin dejar por ello de ser andaluces. A veces lo que resulta de tal dispositivo es un refugio ante la adversidad o un aliento para la resistencia y el combate; otras veces se trata de construir una identidad desproblematizada, que se conforma con consistir en una simple escenificación de unos cuantos fragmentos monumentales de una raíz cultural a la que nadie se plantea regresar de veras y a la que se hace devenir un puro juego de reflejos, cuando no una simple parodia.

Esto viene a cuento porque se ha insinuado con demasiada frecuencia que expresiones culturales catalanoandaluzas como las aquí aludidas son «auténticos transplantes de la cultura andaluza en suelo catalán» (Martín Díaz, 1990: 256; 1992: 306). Contraponiéndose a tal pretensión, bien podría interpretarse que las fiestas religiosas de «sabor andaluz» en Cataluña son, sin duda, «otra cosa», y «otra cosa» que nada legitima a interpretar como formando parte de un movimiento de protesta o de rebeldía ante una situación vivida como opresiva, sino más bien signo de una nueva y singular forma de catalanidad. En efecto, la voluntad de los catalanoandaluces de ser reconocidos como «diferentes» es la consecuencia de su vocación de ser interpelados, precisamente por ello, como «iguales». No en vano, como ya veíamos, si la andalucidad de miles de ciudadanos catalanes está resultando conflictiva últimamente, no es tanto porque se quiera *andaluza*, sino justamente porque se pretende *catalana*.

El análisis de la manera como los catalanoandaluces construyen su personalidad diferenciada hace manifiestas las dificultades que entraña trabajar con categorías confusas, tales como la de *identidad*. Territorio conceptual de perfiles imprecisos, cuya naturaleza fantasmática no ha impedido en antropología la proliferación de auténticos profesionales de su cultivo, el campo de las identidades no puede ser otra cosa que un centro vacío, un espacio-tiempo hueco en que tienen lugar los ininterrumpidos empalmes y desempalmes de no importa qué *nosotros*. Toda identidad no es más que eso, un lugar de paso, por mucho que una ilusión se empeñe en otorgarle los atributos de lo perpetuo, de lo a salvo de los deterioros que la acción del tiempo y de los hombres provocan. La gran virtud de las discusiones suscitadas en el seminario que organizara Jean-Marie Benoist a mediados de los 70 (cf. Lévi-Strauss, 1981) fue la de desligitimar en gran medida las pretensiones de sustantivar el concepto de *identidad*, otorgándole la posibilidad de darse como conjunto de hechos y rastros objetivables, más allá de su valor real como incierto nudo entre instancias, irreales en sí, inencontrables cada una de ellas por separado.

Negado su derecho a la reificación, la *identidad* se reduce entonces a un efecto óptico, una entidad espectral que no puede ser representada puesto que no es otra cosa que su representación, superficie sin fondo, reverberancia de una realidad que no existe, ni ha existido, ni existiría si no fuera por sus periódicas escenificaciones. Porque -y en ello acaso se equivocaba Lévi-Strauss en sus conclusiones (pág. 368)- las cosas de que la identidad de un colectivo humano está hecha sí que se dan en algún

sitio. Como los ciudadanos catalanes de origen andaluz nos demuestran en sus multitudinarias autocelebraciones, las fiestas en que se exalta la identidad sirven precisamente para que ésta pueda realizarse de verdad en alguna oportunidad, en algún lugar, aunque sea momentáneamente, para brindarle al deseo de identidad la posibilidad efímera de encarnarse.

Los andaluces en Cataluña no celebran fiestas de sabor andaluz porque son quienes son, sino que son quienes son porque esas fiestas les deparan la ocasión cíclica de serlo. Ellos viven la auténtica Andalucía, tanto más auténtica cuanto más engañosa y fraudulenta es la farsa que se representa de una «pureza» que no responde a nada real. Se dirá aquí -y no sin razón- que eso es lo mismo que podría establecerse en relación a las fiestas-modelo que se miman y que tenían lugar en la tierra natal. Es cierto, puesto que la comedia de toda identidad no puede estar organizada sino a partir de materiales imaginarios, justamente para que su *autenticidad* resulte beneficiada de la convicción que sólo la mentira consensuada como verdad y la autosugestión colectiva pueden proveer. Esto último, por lo demás, también aplicable a esas grandes exposiciones mediante las que la Generalitat pretende mostrar de vez en cuando una no menos ectoplasmática «cultura catalana». Pero los andaluces de Cataluña pueden hacer y hacen algo más en el campo de los simulacros culturales. Por su capacidad de evocar lo no vivido pueden obtener que la Andalucía creada lejos sea todavía más *auténtica* que la original, como si, es más, supieran de algún modo que la Andalucía verdadera, la buena, la añorada..., no existe ni ha existido nunca en Andalucía. Es entonces el destierro la fuente que les brinda a los andaluces la posibilidad de teatralizar una «andalucidad» que, de pronto, como por un encantamiento, ha sido liberada de todo lo malo e indeseable, como si la memoria hubiera operado una manipulación amnésica de sus recursos para extraer de ellos para la puesta en escena sólo lo mejor, lo digno de nostalgia.

Expurgada de sus contradicciones, la andalucidad catalana puede desplegar la plenitud de su impostura con total libertad. ¿Qué es la Feria de Abril catalana sino una suerte de Eurodisney étnico, una provincia de la pura imaginación hecha carne entre nosotros? El visitante que acude al recinto ferial de Can Zam -concebido a la manera de un verdadero parque temático, incluyendo reproducciones en cartón piedra de la Giralda o del típico patio andaluz- penetra en un mundo de magia e ilusión en que se reproduce una patria imposible, en que no existen casetas privadas y de la que los señoritos y las jerarquías sociales han desaparecido: los caballos enjaezados son montados por obreros de la construcción disfrazados de latifundistas.

Con las celebraciones de la «religiosidad popular» andaluza en Cataluña pasa algo parecido. En las romerías a santuarios inexistentes o que se montan *a posteriori* y en las semanas santas de las que el clero ha sido expulsado, se ha resuelto el enigma que tanto parecía intrigar a Isidoro Moreno: «Parecería una contradicción inexplicable el que en un país como Andalucía, que tiene el más alto índice de conflictividad social tradicional de toda España y con ello muy altas cotas de anticlericalismo y el más bajo nivel de cumplimiento del precepto católico de la misa dominical y de recepción de

sacramentos que no supongan ritos de transición, se dé tan gran cantidad de celebraciones y fiestas, con un alto número de asistentes, de carácter, al menos formalmente, religioso» (1990: 269). La paradoja apuntada queda disuelta drásticamente: romerías sin santuario, procesiones sin curas, es decir, prácticas religiosas de las que la religión ha sido excluida de un plumazo y de las que se ha suprimido sin contemplaciones el parasitismo eclesial, desautorizado en su intento por usufructar los cultos socialmente sancionados que no era capaz de reformar.

Es así que el autofraude de la identidad alcanza sus cotas más sublimes, aquellas en que la autenticidad se reviste de rasgos lo bastante falaces como para permitir vivirlos en tanto que incuestionables. Los catalanoandaluces creen regresar a su tierra o a la tierra de sus padres, cuando lo que hacen es comprar un pasaje para el País de Nunca Jamás, o, mejor, para introducirse en una de esas reconstrucciones virtuales que tanto éxito tienen en los modernos parques de atracciones y que permiten la maravilla de transitar por el interior de un espejismo. Prueba, al fin, de cómo los marcajes identitarios no pueden ser otra cosa sino el resultado de una astucia, una artimaña que le permite a un grupo imaginarse una distancia entre sí y aquellos con quienes convive y con quienes no quiere verse confundido del todo. Para ello los catalanoandaluces rinden homenaje a sus propias raíces, pero lo hacen medio escamoteándose que esas raíces no se hundan en tierra alguna, y menos en la de un país al que la inmensa mayoría no tiene el menor interés en regresar, salvo por vacaciones y justamente para pasar por catalanes. Esas raíces experimentadas subjetivamente como tan profundas se alimentan de lo que sucede allí mismo, en aquel momento preciso en que la fiesta realiza la ficción escénica de una Andalucía inviable en Andalucía, la utopía social de una quimera que sólo ha sido posible en Cataluña.

Notas

- (1) Una tesis doctoral leída en mayo de 1995 en la Universidad de Barcelona, que se había elaborado en el Instituto Demográfico del CSIC, demostraba cómo esa tendencia a desentenderse de los lugares de origen -salvo en forma de evocaciones sentimentales como las que aquí se contemplan- es general entre la comunidad de andaluces inmigrados a Cataluña. Cf. Recaño, 1995.

Bibliografía

- Álvarez, A., Iglesias, D. y Sánchez, D.: *La Rumba catalana. Aproximació al model d'identitat dels gitanos catalans del barri del Portal*. Pagès Editor. Lleida, 1995.
- Córdoba, P.: «Religiosidad popular. Arqueología de una noción polémica». En Álvarez, C., Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular*. Tomo I. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona-Sevilla. 1989, págs. 70-81.

- Cucó, J. y Pujadas, J.J.: *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Generalitat Valencian., Valencia, 1990.
- Delgado, M.: «La 'religiosidad popular': en torno a un falso problema». En *Gazeta de la Antropología*, 10 (septiembre 1993). págs. 68-78.
- Grinberg, L. y Grinberg, R.: *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Alianza. Madrid, 1984.
- Jiménez de Madariaga, C.: «Los caminos del Rocío en Getafe». En E. Martín Díaz (coord.): *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales*. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español y Asociación Canaria de Antropología. Santa Cruz de Tenerife, 1993. págs. 111-122.
- Lévi-Strauss, C.: *La identidad*. Petrel. Barcelona, 1981.
- Martín Díaz, E.: «Las asociaciones andaluzas en Catalunya y reproducción de la identidad cultural». En J. Cucó y J.J. Pujadas (edits.). págs. 255-268.
- «La inmigración andaluza en Cataluña: causas, sistemas de organización y transplante de la cultura andaluza». En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (edits.): *Antropología de los Pueblos de España*. Taurus. Madrid, 1992. págs. 299-307.
- Martínez del Hoyo, A. y Palacios, P.: *L'Associació andalusa Cofradía Los 15+1*. Ajuntament de l'Hospitalet de Llobregat. L'Hospitalet de Ll., inédito, 1990.
- Moreno, I.: «Rituales colectivos de religiosidad popular». En J. Cucó y J.J. Pujades (edits.). págs. 267-283.
- Orizo, F.A. y Sánchez Fernández, A.: *El sistema de valores dels catalans*. Institut Català d'Estudis Mediterranis. Barcelona, 1991.
- Parramón, C.: *Les processons de Setmana Santa a Pubilla Casas*. Departament d'Antropologia Social, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, inédit, 1988.
- Recaño, J.: *La emigración andaluza a Cataluña, 1990-1992*. Departament de Geografia Humana, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, tesis doctoral inédita, 1995.
- Rodríguez Mateo, J.: «La evolución reciente de la posición eclesiástica sobre las hermandades y cofradías». En *Demófilo*, 12 (1994). págs. 33-46.
- Schnapper, D.: «Modernidad y aculturaciones a propósito de los trabajadores emigrantes». En T. Todorov (edit.): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Júcar. Gijón, 1988. págs. 173-206.
- Torres i Bages, J.: *La tradició catalana*. Ed. 62/La Caixa. Barcelona, 1981 [1892].
- Valadés Sierra, J.M.: «El ritual como afirmación de la identidad. Un caso práctico en la sociedad industrial». En *Mediterráneo*. Lisboa, 3 (1993). págs. 221-33.

SANTUARIOS, IMÁGENES SAGRADAS Y TERRITORIALIDAD: SIMBOLIZACIÓN DE LA APROPIACIÓN DEL ESPACIO EN ANDALUCÍA

Juan AGUDO TORRICO
Universidad de Sevilla

El hilo conductor del texto que sigue pretende incidir en el análisis del uso que se ha hecho de determinados santuarios, e imágenes que albergan, como uno de los medios, y modos, simbólicos por los que determinados colectivos sancionan o reafirman su derecho a determinados espacios (territorios) y, en un segundo nivel complementario, en razón del control de estos territorios, las relaciones de poder sobre las que han sustentado su coexistencia intercomunal.

El concepto de «territorio», de espacio humanizado, lo utilizamos en su acepción ecológica-cultural; es decir, no nos interesa tanto la pretendida lógica geográfica, como su percepción de espacio sociocultural, en lo que es, de forma complementaria a su aprovechamiento económico, su conversión en un factor clave en la gestación de los procesos identitarios de quienes lo habitan y utilizan. Proceso, de identificación simbólica, que dota a cada territorio específico de una «personalidad», hasta el punto de hacer de la defensa del «derecho» al mismo una razón colectiva al margen incluso de intereses particulares. Aunque sin olvidar que no se trataría tampoco de una defensa «emotiva», sino que la cantidad y calidad del espacio asignado a un colectivo va a ser, además del soporte de las actividades económicas básicas para la subsistencia de sus miembros, el garante también de unas determinadas condiciones de vida del colectivo global, medidas en su capacidad de control político-administrativo sobre el territorio más extenso de ámbito supralocal sobre el que se asienta («capitalidad» comarcal, subcomarcal, etc.); con el consiguiente «prestigio» que ello conlleva medido en términos pragmáticos en el nivel de servicios que acapare.

Hablamos, por lo tanto, de espacio social en un sentido amplio, en lo que es la delimitación de un espacio físico de referencia (territorio) y en lo que supone de manifestación de la identidad-reproducción del grupo humano que lo controla. Se es almonteño, hinojoseño, etc. en la medida que se pertenece a un pueblo en el doble significado de haber nacido en un lugar concreto e identificarse, por haberla compartido, con la experiencia cultural del colectivo que lo habita.

La imágenes van a jugar, con relativa frecuencia, un papel fundamental en el proceso de transformación de un espacio físico, geográfico, indeterminado, en un territorio «perteneciente a».

La aparición/hallazgo de una imagen viene definida en sus mitos de origen por una serie de claves (Velasco, 1989) entre las que voy a detenerme en dos elementos fundamentales: «a quién» y «dónde» ocurrió el acontecimiento sobrenatural. Dado mi interés voy a centrarme, básicamente, en devociones supracomunales con santuarios asentados sobre territorios (en otro tiempo) disputados.

En todos los casos que citaremos a lo largo del texto, no se trata propiamente de «apariciones» sino de «hallazgos» de imágenes. Sin embargo, coincido con otros autores en la diferencia a veces sutil, y no siempre perceptible en los propios textos que narran el hecho, entre los mitos de origen sobre hallazgos y los mitos de origen sobre apariciones: según sea el referente un icono con valor en sí mismo, desvinculable incluso de su « semejanza » o no con una « realidad » objetivable (tamaño, color, calidad técnica); o imágenes que aparecen, condicionando a partir de su presencia milagrosa la definición material, corpórea, que debe tener el icono que la represente, teóricamente con escaso valor en sí mismo. Unas y otras compartirán una valoración semejante en cuanto a la importancia del lugar donde son halladas/aparecidas, valoración de los objetos que han tenido contacto físico con ella, personajes que han intervenido en el acontecimiento, etc.; pero con gradientes diferenciados según intereses que pronto rebasarán el hecho limitado y coyuntural del momento o tiempo breve en el que se produce el contacto ser divino-ser humano, para pasar a expresar intereses colectivos. De hecho, el tiempo termina, con bastante frecuencia, por aunar la percepción y función indiferenciada de unas y otras.

Es cierto que el concepto de «aparición» conlleva un grado relativamente superior de «milagrosidad»; la teofanía viene dada por el mismo hecho sobrenatural de la presencia del ser sagrado, con lo que la vinculación con el lugar-individuo/s que la visiona se hace explícito (si bien dentro de lo que podríamos considerar una neutralidad extrema que enfatiza el mensaje a transmitir) por la presencia en sí mismo del ser sobrenatural, convirtiendo en innecesario cualquier icono que lo represente. Sin embargo, no olvidemos que la idea de «aparición» conlleva, a diferencia de otro tipo de manifestaciones sobrenaturales, la presencia corporal, visualizada por el intermediario elegido, de este ser sobrenatural, generalmente la Virgen María. Por lo tanto, a partir de quien o quienes la han visto puede hacerse una reconstrucción en forma de icono que es utilizable para dar testimonio y perpetuar el acontecimiento milagroso, así como para difundir su devoción fuera del lugar de la aparición, convirtiéndose en un signo/referente recurrible como intercesor al igual que otras imágenes-símbolos. De hecho, teóricamente, deben terminar siendo esto último, al margen del mito de origen generador, tal y como observamos en la devoción a imágenes «aparecidas».

La diferencia con el hallazgo vendría dada por la relación inversa que se establece entre imagen-hecho milagroso. Cuando hablamos de hallazgos milagrosos lo importante es determinar la condición que singulariza a la imagen/signo encontrada, y que en cierto modo la convierte en «aparecida»: suele estar en lugares más o menos frecuentados o en sitios conocidos (árboles, fuentes, pozos) donde antes no había ocurrido nada anormal y, sobre todo, debe ir necesariamente acompañada de hechos

milagrosos desde el mismo momento de su hallazgo. Sólo así la «muñeca» encontrada demuestra su condición de imagen sagrada. De lo contrario no sería más que una talla antigua (en el lenguaje de nuestros días), a lo más interesante para su estudio por especialistas en arte y la «ermita» que la custodiaría va a ser el museo de turno.

Hay otro aspecto importante a resaltar a la hora de establecer la relación entre territorio y apariciones/hallazgos. La hipotética neutralidad extrema (1) (presencia del ser sobrenatural en sí) que podemos aplicar al hecho de las apariciones se convierte al hablar de hallazgos en una vinculación precisa, generalmente local, mediante la gestación de una relación de reciprocidad imagen-comunidad. La corporeidad de la talla encontrada permite su manipulación directa hasta hacer simbólicamente explícitas las pretensiones del ser sobrenatural que representa. Los mitos de origen van a darnos noticia, sobre todo si el santuario-imagen se encuentra en un espacio disputado por varias comunidades, sobre quién y de dónde era el personaje que la encontró (no importa tanto el nombre como la vecindad); el lugar donde desea ser adorada; y por quiénes. El primer acto milagroso va a ser el demostrar su condición de imagen sobrenatural: la demostración de esta cualidad sagrada es tan importante como el mensaje a transmitir, y en cierto modo es esta demostración el propio mensaje.

Los medios a utilizar para indicarnos su transformación de signo en un símbolo icónico van a ser diversos, ya sea mediante las señales que indicaban el escondite (perros que ladran sin ninguna razón, fuente que brota, el cazador que queda arrodillado ante ella sin poder moverse, etc.) o por otras tales como la desaparición de la imagen del zurrón o ható en el que es guardada cada vez que pretenden trasladarla del lugar en el que fue encontrada, etc.

Con el último de los ejemplos referidos conectamos con lo que generalmente es la segunda acción milagrosa: la determinación del lugar en el que quiere recibir culto, ya sea mediante el retorno continuado al sitio de origen, «escapándose» (2) del zurrón o lugar donde había sido depositada, o por otros prodigios como el de las carretas de bueyes que no pueden con la imagen, ermitas que se derrumban hasta que son construidas en el lugar preciso, etc.

Así pues, una vez demostrado la condición de imagen sagrada (y milagrosa) y construido el edificio que la va a acoger, culmina la primera fase del proceso de consolidación como imagen protectora. Se ha convertido en un «bien social» (3), colectivo, tenga o no hermandad que acepte la obligación de sostener su culto, cumpliendo y garantizando la continuidad de las obligaciones de la comunidad, y de que sea o no patronal.

Y es en este proceso de confirmación de su vinculación significativa con una determinada comunidad donde debe reafirmar su transformación de icono/signo (una imagen sin más) en un símbolo connotativo. Acorde con el contenido polisémico de los símbolos, pasaría a expresar, además del que emane de la valoración religiosa primaria, otros significados comprensibles en el contexto de cada código cultural específico, con una operatividad manifiesta en la recreación de identidades, inducción de

emociones individuales y colectivas, etc. Factores que deben culminar, de ser exitoso dicho proceso, no sólo en la perpetuación de la vinculación recíproca imagen-comunidad, sino en la transformación de la propia imagen (singularizada con advocaciones localistas) como valor en sí misma, no sustituible o intercambiable incluso por otros iconos que representen idénticos referentes religiosos (4).

El sitio de la ermita o santuario hemos dicho que cobra una especial relevancia por su vinculación primigenia con el mismo origen del acontecimiento milagroso: da testimonio, al igual que la propia imagen, de lo que ocurrió.

Coincido con Honorio Velasco al recalcar la importancia que tiene el «lugar» elegido por la imagen, en cuanto que actúa como factor determinante en la relación comunidad-imagen: el punto de encuentro (que incluso singulariza a la imagen con un determinativo específico) focaliza, de forma precisa, y casi podríamos decir que excluyente o al menos prioritaria, el territorio concreto sobre el que desea ejercer su acción protectora. Con lo que genera una singular vinculación imagen-comunidad, al no ser esta última quien pretenda y busque su protección, como ocurre con los votos y promesas a otros muchos santos protectores (Christian, 1991), sino que es la propia imagen quien va a elegir al colectivo.

Cuando el territorio corresponde a una comunidad de manera incuestionable (propiedad jurídica y de usufructo) no existirá conflicto en la corroboración del fin pretendido por la imagen. Sin embargo, no ocurrirá lo mismo de tratarse de espacios en disputa o compartidos, donde confluyan los intereses de diversas comunidades.

En el primer caso los mitos de origen suelen obviar la vecindad de quien entra en contacto con la imagen sagrada, pero en el segundo la especificación de esta vecindad puede ser un factor importante para determinar la predilección de la imagen; sólo que con ello entra en juego un importante mecanismo simbólico que pretende establecer, ante los demás colectivos que esgriman iguales derechos sobre el territorio, un principio de preferencia determinado por la misma imagen.

En ambas circunstancias, territorio propio o disputado/compartido, hallazgos y apariciones han jugado un papel destacado en los procesos de «apropiación» simbólica del espacio natural, con lo que ello dijimos que significaba en los términos más prosaicos de la capacidad productiva y de control político-administrativo por parte de las poblaciones que comparten y compiten por unos recursos naturales necesariamente limitados.

Determinado el sitio y la condición sobrenatural de la imagen, el santuario-ermita erigido en el lugar del hecho milagroso cumple a la vez la misión funcional de espacio sagrado que la cobije, y la función social de punto de encuentro para los rituales colectivos que con la justificación explícita de perpetuar el acontecimiento sirven para la autopercepción y reproducción del grupo humano que acude al santuario. Adquiere en definitiva un valor en sí mismo cuya importancia he resaltado en otras ocasiones (Agudo, e/p): el proceso de simbiosis que une al contenido y continente en un todo, más relevante en el pasado que en el presente, hace necesario el estudio

contextualizado de imagen-santuario dentro de un marco de referencia histórico, ecológico, de percepción cultural del medio físico, de las condiciones de acceso a los recursos naturales del territorio en el que se ubica, etc.

La razón popular, mítica, viene dada, en los ejemplos de hallazgos que analizamos, por el deseo expreso de las imágenes de permanecer en lugares aislados. Las razones históricas y antropológicas del porqué de la existencia de las numerosas ermitas rurales han sido múltiples, y entre ellas, la sacralización de parajes con unas condiciones naturales (oquedades, cerros, fuentes, etc.) idóneas para ser de por sí lugares «fuertes» que propiciasen el contacto con lo sobrenatural, y la perpetuación cristianizada (continuidad del lugar sagrado) de antiguos lugares de culto, están entre los argumentos más recurrentes.

Con todo considero de especial relevancia el recurso que se hiciera a este modo de sacralización de espacios liminales, como medio de integrarlos en el ámbito de la experiencia común, receptiva, de cada comunidad. En términos simbólicos, las ermitas y santuarios sirvieron para integrar los espacios rurales en el contexto «civilizador» de las poblaciones que los erigen y preservan; actuarían de «centralizadores» (incluso en otros tiempos en términos fácticos al actuar a modo de «templos» auxiliares para los habitantes dispersos en sus alrededores) de estos espacios rurales, haciendo presente a la propia colectividad tanto por medio de la imagen relevante que cobija como un bien común, como, sobre todo, con el desplazamiento y presencia cíclica (romería) de los propios habitantes e instituciones locales (clero, municipalidad) en el lugar. Los santuarios se convierten durante un tiempo cultural en espacio de acogida y reproducción del propio contexto global de la comunidad: los romeros alteran la relación de oposición medio rural-medio urbano para introducir el principio de complementariedad que debe regir entre ambos.

De este modo quedaría de manifiesto la pertenencia del lugar a la comunidad que acude al y hasta el mismo. En el caso de imágenes halladas o aparecidas sobre espacios compartidos o disputados (al menos de dudosa definición en cuanto a su propiedad), la asignación del derecho prioritario (devoción supracomunal) o único sobre la ermita/imagen cobra una notable relevancia. En la comarca del Valle de Los Pedroches, al norte de la provincia de Córdoba, los cuatro grandes santuarios que fueron (tres de ellos continúan hasta hoy) supracomunales y de mayor atracción devocional (Virgen de Guía, de Luna, de las Cruces y de Ntra. Sra. de Gracia de la Alcantarilla) estuvieron localizados en territorios mancomunados. Lo que sería sólo un ejemplo de la multitud de casos (Prat i Carós, 1991; Lisón Tolosana, 1980) que podemos encontrar en todo el territorio peninsular de santuarios ubicados en lo que hoy son límites de términos o en espacios antaño compartidos por más de una comunidad. Incluso los podemos encontrar delimitando simbólicamente fronteras interestatales, como algunas de las ermitas situadas en la frontera entre Portugal y España, con mitos de origen que no siempre ratifican la «propiedad» actual o preferencia de unas imágenes sobre determinados lugares: la Virgen de Flores en la población onubense de

Encinasola posee su ermita junto a la frontera portuguesa y nos cuenta la leyenda que fue encontrada en repetidas ocasiones mirando hacia Portugal a pesar de que volvían a colocarla con el rostro en dirección a España.

El derecho, jurídico o simbólico, reclamado sobre un santuario-imagen por parte de más de una comunidad, establece una nueva variable de análisis. En razón de su historia y manifiesto en los rituales festivos celebrados en su entorno, la presencia de diferentes poblaciones (bien en rituales comunes o por la reivindicación del territorio en el que se ubica la ermita-santuario) ha supuesto un tiempo de tensión, más o menos ritualizada y circunscrita al tiempo de encuentro. La «ritualización del conflicto» enfatizaría, teóricamente, las relaciones de concordia, de «solidaridad ritual», expresadas de forma ritualmente explícita en estos encuentros de «comunidades», aunando la autoafirmación de la identidad comunal en el encuentro contrastivo nosotros-ellos, con la regulación (o percepción ritual de la necesaria convivencia sobre espacios ecológicos limitados) del aprovechamiento de los recursos naturales compartidos (Lisón Tolosana, 1976, 1980; Maldonado, 1976, 1982). Sería un planteamiento, relativamente frecuente, según el cual predomina el valor de la concordia: las tensiones y conflictos intercomunales se soslayan o niegan ritualmente.

Sin embargo, considero que rituales y formas de devoción supracomunales, aun remitidos a la coparticipación en rituales comunes, con mucha frecuencia no han servido para enfatizar precisamente lo que ha habido de «común» (5), sino la realidad de la diferencia, de la desigualdad en el acceso a los recursos naturales y al poder político-administrativo sobre el territorio por parte de las diferentes comunidades. En la comarca de Los Pedroches cordobesa, en el pasado y en el presente, resulta interesante observar la inexistencia de cualquier ritual compartido por las diversas comunidades que han acudido a sus santuarios supracomunales; por el contrario, se reguló de forma precisa el tiempo en el que cada comunidad, «individualmente», debía acudir y hacer «sus» fiestas. En idéntico sentido, desconozco si el obispado cordobés hizo algo similar, William Christian (1991:147-149) cita la existencia de sendos decretos del obispado de Burgos (1575) y de Toledo (1583) prohibiendo la concentración de diferentes pueblos en un mismo santuario y día, para evitar los conflictos que inevitablemente ello provocaba, motivados por asuntos de lindes, animales, tierras comunales, etc.

El santuario se convierte en un hito territorial, en un mojón simbólico cuya presencia reproduce la trasposición de la propia colectividad (los propios rituales anuales celebrados en torno a la misma así lo ratificaría) «hasta» el lugar. La importancia del hecho es notable, dado que el derecho consuetudinario reconocido sobre un santuario-lugar pudo llegar a constituir la base para el posterior ejercicio de un derecho jurídico. Así por ejemplo, en la disputa entre Hinojosa del Duque y Villanueva del Duque por el santuario de la Virgen de Guía (bajo jurisdicción hinojoseña hasta el siglo XIX pero situado a 18 kms. de Hinojosa y prácticamente en las afueras del pueblo de Villanueva) el reconocimiento del derecho (dudoso) de la jurisdicción ecle-

siástica a ésta última villa en el siglo XVIII constituyó el soporte sobre el que fundamentó y logró el pleno control sobre el santuario y lugar, antes incluso del definitivo deslinde del territorio mancomunado sobre el que se hallaba. En la larga serie de pleitos iniciados en el siglo XVII, tan pronto como Villanueva del Duque consigue segregarse de Hinojosa, nos vamos a encontrar como una constante junto a la pugna para que se reconozca su derecho al usufructo de los espacios mancomunados, su reivindicación sobre el santuario; engarzados en un conflicto que en definitiva no pretendía sino el reconocimiento, real y simbólico, de su condición de comunidad en igualdad de derechos. En la disputa por la imagen subyacerá, cuando no se testimonia de manera explícita, unas relaciones de poder en las cuales Hinojosa del Duque desde una posición de prepotencia por su condición de población «matriz» justifica ideológicamente la defensa de sus privilegios en razón de la irrenunciabilidad del bien sagrado que representa la imagen; lo mismo que hará posteriormente Villanueva del Duque, una vez conseguido que prevalezcan sus derechos, sobre las demás poblaciones con las que comparte la imagen.

Las imágenes y santuarios se convierten en un verdadero «capital simbólico», instrumentalizado en el juego de relaciones sociales tanto para manifestar la posición de prestigio y de legitimación social en las relaciones intracomunales (control por parte de grupos sociales dominantes y/o de las instituciones que pretenden representar a la colectividad), como intercomunales en el caso de los santuarios supracomunales, testimoniando la desigualdad en las posiciones de acceso y control de los recursos naturales y organización político-administrativa de los territorios compartidos (en referencia concreta a ámbitos comarcales) por las poblaciones que acuden a ellos. Los rituales que se seguirán pueden confirmar o negar (posesión de la imagen deseada por parte de colectivos que ocupen posiciones dependientes) esta jerarquización.

En otro ejemplo, igualmente recogido en el Valle de los Pedroches y referido al importante santuario subcomarcal de la Virgen de Luna (Agudo, 1994) (6), hasta la partición de términos existió una situación análoga de ubicación en una dehesa mancomunada entre las Siete Villas de Los Pedroches. En el desarrollo de las relaciones entre dos de las poblaciones que la han compartido, Pozoblanco y Villanueva de Córdoba, encontramos en el siglo XVIII un documento en el que se explicita que los derechos de preeminencia alegados por Pozoblanco (hoy el santuario se encuentra en su término aunque la imagen sigue rotando anualmente entre ambos pueblos), no suponía ningún privilegio sobre el espacio en el que estaba el santuario.

Ambos ejemplos documentan lo que fue la trasposición del derecho a una imagen/santuario a un plano jurídico de posesión sobre el espacio en el que se encuentra.

Por supuesto ello no constituiría una norma en todas las ermitas rurales. En origen, incluidos los dos santuarios referidos, lo más frecuente es que desconozcamos qué motivó la construcción de las numerosas ermitas rurales diseminadas por los campos andaluces; y, por supuesto, en su mayor parte no tendrían nada que ver con

la pretensión apriorística de fijar derechos de propiedad sobre... De hecho, tanto las ermitas marianas, y los respectivos mitos de origen, como de otras advocaciones no es extraño que nos aparezcan tardíamente en la documentación escrita (en relación a su datación arquitectónica), cuando no lo hacen entre grandes lagunas documentales o bien no existe relación entre la importancia arquitectónica del edificio, con el consiguiente esfuerzo que debió suponer su construcción y conservación, y los datos aportados por la información histórica disponible. Situaciones, por lo demás, en consonancia con la propia conformación histórica de los procesos de delimitación/apropiación de los espacios naturales por parte de poblaciones que surgen o se consolidan tras la conquista castellana y la consiguiente actividad repobladora. Partiendo a veces, como fuera el propio Valle de Los Pedroches, desde una situación de despoblamiento casi total.

En ocasiones de los intentos fallidos de estas poblaciones no queda otro testimonio que lo que fueron sus templos, convertidos ahora en ermitas rurales. Sólo que estas ermitas, de ahí su interés en conservarlas (7), pueden llegar a ser utilizadas como testimonio de continuidad con respecto a los descendientes de quienes habitaron el lugar; con lo que pasan ahora a ser «propiedad» (y también el territorio de la población originaria) del pueblo que los acogió.

Interesante sería detenernos en la que fuera otra devoción supracomunal en la comarca de Los Pedroches, por confluir en ella buena parte de los elementos que estamos analizando. El santuario de la Virgen de Gracia de la Alcantarilla está situada en el límite occidental de la comarca, sobre un territorio en otro tiempo aislado y posiblemente de aprovechamiento mancomunado entre Belalcázar e Hinojosa del Duque. Ambas poblaciones pleitearon por la imagen entre 1611 y 1614, hasta que quedó como propiedad de Belalcázar con la condición de devoción patronal. En el pleito, Hinojosa del Duque argumentó que la imagen, según la «tradición», se le apareció o fue hallada (emplean los dos términos), por «Bartolomé Sánchez Aguililla natural y vecino de esta villa Hinojosa»: atraído por el ladrido de los perros encontró la imagen entre dos piedras, momento en el que cayó de rodillas delante de ella sin poder moverse durante toda la noche hasta que vinieron a buscarlo al día siguiente. Al dar cuenta del prodigio acudió «la villa y clerezía», con lo que la imagen pasó a formar parte del sistema devocional hinojoseño hasta el punto de ser considerada «patrona» de la villa y de celebrarle fiesta en la ermita.

La pérdida del derecho a la imagen y ermita, desconocemos los pormenores del pleito, supuso su desaparición del sistema devocional hinojoseño. Pero hay otros elementos que complejizan la historia de esta devoción. El promontorio en el que está ubicado el santuario, controlando uno de los puntos de acceso a la comarca y un antiguo puente sobre el Zújar, fue un asentamiento ibérico, reutilizado después como fortaleza romana, y posterior castillo medieval en torno al cual llegó a existir un poblado que sería abandonado en el siglo XVI. A partir de esta fecha son tres las poblaciones, todas ellas acudían en el pasado al santuario y celebraban en él rituales independientes, las que se consideraron «herederas» de dicho poblado: Belalcázar,

Hinojosa del Duque y Monterrubio de la Serena (esta última población perteneciente hoy a Badajoz). En el proceso que sigue a la delimitación de términos municipales e incluso a la provincialización del siglo XIX, el santuario queda bajo la jurisdicción de Belalcázar pero rodeado del término de Hinojosa del Duque, y, rompiendo el límite interprovincial que sigue en este área el cauce del río Zújar, en la margen izquierda del mismo hasta penetrar en forma de cuña en el término de Monterrubio. Por supuesto hoy no existe duda sobre la propiedad de imagen, santuario y territorio, pero aun así, expresado en los rituales de la romería anual con una clara distinción entre un tiempo muy rápido hasta cruzar el río Zújar y penetrar en el territorio incuestionado de Belalcázar, y un tiempo extraordinariamente lento (numerosas paradas) para cruzar el resto de su territorio hasta la población, es recordada la tradición oral por la que Monterrubio recuperaría la imagen si los belalcazareños no cruzasen el río (8), por la razón que fuera, a una hora determinada. Indudablemente es una tradición no aceptada por Belalcázar e imposible de hacer valer por Monterrubio si se diera la circunstancia.

Los mitos de origen que han llegado hasta nosotros tratan ya de las justificaciones simbólicas aludidas, que confirman a posteriori (o lo pretenden) los derechos adquiridos por poblaciones consolidadas, y por lo tanto de la «propiedad» incuestionable de... (imagen, santuario, territorio). Es por ello que estos mitos de origen deben demostrarla de forma «objetiva»: la propiedad jurídica debe ser refrendada por la propiedad simbólica. Para ello podemos encontrarnos incluso con la modificación de los mismos mitos, o bien recrear mitos autóctonos al margen de los que hayan elaborado otras poblaciones sobre la misma imagen. En todos los casos, frecuentemente con una obsesión por «demostrar históricamente» la veracidad del hecho narrado más en el presente (mediante el recurso a métodos explicativos historicistas) que en el pasado, procuran dejar fuera de dudas la vinculación imagen-población, su condición milagrosa, etc.; en un esquema que reforzaría la condición localista del hecho, aun cuando la imagen reviste las características de supracomunalidad formal.

En este sentido vamos a referirnos seguidamente a dos ejemplos que consideramos representativos de lo que vinimos diciendo: la Virgen almonteña del Rocío en la provincia onubense y la varias veces citada Virgen de Guía en la provincia de Córdoba

El paraje en el que se encuentra la ermita de la Virgen del Rocío sería en origen un ejemplo paradigmático de espacio conflictivo. Por una parte, el santuario estuvo, y en cierta manera lo está, asentado en un espacio liminal, actuando como elemento «civilizador» en el punto de contacto entre un territorio humanizado (habitado, aprovechamiento agropecuario) y un espacio marginal (aprovechamiento cinegético o a lo sumo silvopastoril); pero también la condición de espacio «vacío» que va a tener el territorio de las marismas hizo que convergieran en él los términos e intereses de un considerable número de poblaciones. A lo que unir la condición de espacio donde confluyeron, en la organización del territorio que siguió a la conquista castellana, los intereses de varias entidades jurídico-administrativas, como fueron los señoríos de los Guzmanes y Zúñiga, junto a tierras acotadas como de realengo y dependientes de

Sevilla. Sin que todos estos factores supongan que se tratara de un territorio «inútil»; por el contrario desempeñó una importancia fundamental en la obtención de los recursos de subsistencia para buena parte de la población de su entorno.

Sobre dicho lugar, y con estas condiciones de tierra liminal, fronteriza y de paso, se supone la existencia de una primitiva ermita ya en el siglo XIII, aunque no será hasta el siglo XV cuando se da por definitivo el origen del culto a la imagen que llega hasta nuestros días. Para esta segunda fecha, a la par que la definitiva consolidación de las poblaciones que contornan el espacio de las marismas, encontraremos la delimitación de los territorios asignados (o apropiados por) a cada una de ellas.

El mito de origen de la imagen refiere la existencia de un uso compartido del territorio y, como no, del conflicto latente que ello debía suponer. Y en este mito la población actual de Villamanrique (perteneciente entonces al señorío de los Zúñiga) ocupa un papel destacado: su ubicación geográfica la convierte en lugar de paso, abierta al territorio de las marismas, y de hecho acogió en el pasado a todo un barrio de monteros al cuidado de los cazaderos reales; pero sin embargo ve interpuesto en el camino hacia el Rocío los términos de Hinojos (entonces tierra de realengo) y del propio Almonte (territorio de los Guzmanes). De tal modo que el derecho de «uso» que ejerciera no tenía un reconocimiento jurídico basado en cualquier tipo de propiedad.

Según la tradición oral, a comienzos del siglo XV un cazador de Villamanrique, Gregorio Medina, atraído por los ladridos de los perros detenidos ante un acebuche encuentra la imagen, que inicialmente confunde con una muñeca, en un hueco del tronco del árbol. Da cuenta del hallazgo al pueblo de Almonte, por ser la población más próxima y pertenecerle el sitio según «el uso y aprovechamiento», y finalmente tiene lugar el hecho milagroso que confirma el deseo de la imagen de permanecer en el lugar: la consiguiente disputa de los dos pueblos por la imagen es resuelta mediante el sistema de colocarla sobre una carreta de la que tiran dos pares de bueyes, cada yunta en dirección a uno de los pueblos, sin que ninguna de ellas lograra moverla.

Responde pues a un modelo arquetipo en el que la determinación en la vecindad e incluso la precisión en el nombre de quien la encuentra «objetiviza» el derecho de uno de los pueblos en contraposición a la «propiedad» del lugar de otro. La trasposición del contacto privilegiado del individuo a la colectividad que representa (vecindad) es automática en el ejercicio del derecho sobre el bien social que representa la imagen sagrada. No importa la condición individual de dicho personaje que, por lo demás, responde también en su baja condición social al prototipo normalizado (9) de persona sin relevancia social alguna, debiendo ser la imagen la que ratifique su condición sagrada «el mensaje debe tener más valor que el mensajero» (Velasco, 1989: 405).

De este modo, de forma simbólica, queda recogido el derecho de Villamanrique sobre la imagen-lugar, testimonio de una situación real aunque controvertida: el territorio de las Rocinas que circunda el santuario fue conseguido por Almonte en pleito con Hinojos, y aún hoy el término de esta última población queda muy cerca de la

ermita; pero fue, en definitiva, un territorio disputado, usufructuado como reserva ganadera, forestal y cinegética por las poblaciones colindantes de Hinojos, Almonte y Villamanrique de la Condesa.

Sin embargo, cuando en 1758 la Hermandad «matriz» de Almonte (10) redacta sus reglas y fija por escrito el mito de origen sobre el hallazgo de la imagen, la «depuración» que observamos en el texto no puede ser más significativa del principio de apropiación-exclusión respecto a cualquier otra hermandad/población que pretenda cualquier derecho sobre la misma. La imagen es encontrada por «un hombre que, o apacentaba ganado o había salido a cazar, hallándose en el término de la villa de Almonte, en el sitio llamado Las Rocinas...»; no hay duda de la propiedad del lugar y por lo tanto del pueblo al que pertenece. El hecho milagroso que demuestra la sobrenaturalidad del icono es también distinto: después de que fuera encontrada sobre el tronco de un árbol, atraído el cazador o pastor por el ladrido de los perros, cuando pretenda llevársela al pueblo (no hay duda de su condición de imagen sagrada) se quedará dormido en el camino por el esfuerzo realizado. Al despertar, como era de esperar, la imagen ha desaparecido para retornar al lugar del hallazgo inicial.

Lo que sigue entra también dentro de la normalidad con respecto a lo que se espera debe ser el trato a dar a una imagen sobrenatural: da cuenta en el pueblo de lo ocurrido y toda la comunidad («salieron el clero y cabildo de esta villa») acude al lugar, acordando levantarle una ermita. Se ha transformado en un mito de origen localista que no pone en duda ni el derecho al lugar ni a la imagen, así como la vinculación prioritaria/exclusiva Almonte-Virgen de las Rocinas.

La aceptación de este hecho que establece una posición de jerárquica dependencia hermandad matriz-hermandades filiales será incuestionada en el futuro; salvo (en términos simbólicos sin reconocimiento de derecho alguno) por parte de Villamanrique. Todavía en nuestros días la «entrada» de buena parte de las hermandades filiales hacia las marismas se realiza cruzando el pueblo de Villamanrique, donde su hermandad las recibe delante del templo parroquial en un ambiente de festejo generalizado y mediante un ritual que recuerda al de la hermandad matriz en el santuario del Rocío. Sin desechar otros medios que rememoren su protagonismo en el origen del culto a la Virgen del Rocío, tales como esta estrofa de una canción que nos dice: «Nadie se pique/ nadie se pique/ que la palma se la lleva Villamanrique».

La otra devoción supracomunal en la que nos detendremos con un mayor detalle, va a ser la Virgen de Guía, compartida por cinco pueblos de la comarca cordobesa de Los Pedroches: Alcaracejos, Villanueva del Duque, Dos Torres, Fuente la Lancha e Hinojosa del Duque.

En su origen encontramos varios de los elementos ya referenciados: el santuario está ubicado en un territorio inicialmente «vacío» por lo que muy probablemente fuera usufructuado por las poblaciones que después compartirán y comparten la imagen. Si bien, y sin que podamos detenernos ahora en pormenorizar el desarrollo de su devoción, el incremento significativo de la importancia dada al santuario e imagen, al

menos en un nivel formal-institucional y corroborada por el aumento en la información documental generada desde este momento, va a ir pareja a la conversión (siglo XV) del espacio concreto que ocupa el santuario en la linde entre las tierras del señorío de Belalcázar (poblaciones de Hinojosa del Duque, Fuente la Lancha y Villanueva del Duque) y de las tierras de realengo de las Siete Villas de los Pedroches (Alcaracejos y la población de Torremilano hoy integrada en la de Dos Torres); así como en la conversión literal en «frontera interior» entre dos poblaciones del señorío de Belalcázar, Hinojosa del Duque y Villanueva del Duque, con las consecuencias de enfrentamientos ya referidos.

Sin embargo, es una nueva variable la que pretendemos resaltar en los párrafos que siguen: la condición que ha tenido la imagen (no el santuario) de supracomunal a la vez que local en el sistema devocional de cada una de las poblaciones que la comparten. El icono de la Virgen de Guía va a rotar a lo largo del año por cada uno de los pueblos (11), siguiendo un orden rigurosamente establecido incluso en las horas de recogida y devolución al santuario; pero, por supuesto, sin que se trate de una distribución equitativa, igualitaria, sino que a lo largo del tiempo y pese a la escasa relevancia que hoy mantiene en su sistema devocional (12), beneficia con la asignación de un mayor tiempo a Hinojosa del Duque por la posición preeminente que ha ocupado en la subcomarca occidental y amparada en lo que fuera el antiguo derecho jurisdiccional ejercido sobre la ermita.

Por lo tanto, a la vez que supracomunal es también una devoción local en términos estrictos, definiendo la imagen el territorio de gracia a partir de sí misma y no desde el santuario que la cobija: en cada población adoptará al templo parroquial que la cobije como santuario temporal. Esto hace que sea considerada imagen patronal de hecho por tres de las poblaciones que la acogen.

Pero, ¿de qué modo han justificado su integración en el sistema devocional de cada uno de estas poblaciones? En tanto que a través de los rituales cíclicos anuales las cinco comunidades establecen un contacto directo con la imagen, han llegado a generar unos mitos de origen propios que demuestran la vinculación exclusiva/excluyente imagen-población; mitos que afirman la incuestionabilidad del derecho de cada población sobre la imagen (olvidado ya cualquier otro motivo de conflicto). La aparente incongruencia en la diversidad de explicaciones ante lo que debiera ser un acontecimiento sobrenatural unívoco, permite reflexionar sobre la necesidad de «objetivar» la necesaria relación singularizada entre población e imagen que debe ser su protectora.

En el conjunto de los cinco pueblos encontramos tres mitos de origen. Dos de ellos pretenden demostrar los motivos de su condición compartida (13):

a) Aceptado por Villanueva del Duque (imagen patronal) e Hinojosa del Duque: tres caballeros naturales de Hinojosa del Duque, Alcaracejos y Torremilano, al regresar de la guerra deciden levantar una ermita, donde volver a encontrarse cada año, para depositar la imagen que uno de ellos llevaba en el arzón (14) de su caballo y a la que

se habían encomendado para que les protegiera. El derecho de Villanueva proviene de ser el lugar en el que acuerdan levantar la ermita, elegido por su situación convergente de los caminos que llevan a cada una de las otras tres poblaciones; quedando así como depositaria perpetua de santuario e imagen. La condición milagrosa de la imagen vendría demostrada indirectamente por la protección efectiva que ejerció sobre los tres caballeros, traspasada ahora de la individualidad de los mismos a cada una de sus poblaciones de origen.

b) Narrada en Dos Torres: La imagen fue hallada sobre una encina por un pastor de Alcaracejos en una finca perteneciente a un hinojoseño pero enclavada en el término de Villanueva del Duque. Torremilano adquiere sus derechos por ser el pueblo que más contribuyó a construir la ermita, erigida en el lugar del hallazgo.

El eclecticismo de este mito, indudablemente más tardío y elaborado que los otros mitos de origen que podemos denominar tradicionales, no puede ser, sin embargo, más explícito en el deseo de racionalizar el porqué de dicha supracomunalidad: los argumentos de propiedad jurídica (privada y pública) son aplicados a las dos poblaciones que históricamente han podido demostrar la propiedad de la ermita y lugar; mientras que queda para Alcaracejos la función de población intermedia y para Dos Torres la de principal contribuidora al desarrollo inicial del culto.

c) El tercer mito de origen (Alcaracejos y Fuente la Lancha) estaría inserto en el código común del modo en que han sido «halladas» las principales imágenes marianas en la comarca. Si bien en principio (en realidad son tres las variantes que tenemos del mismo mito) todavía es posible diferenciar entre el hallazgo (Alcaracejos) en el brocal de un pozo (15) próximo a la ermita, o (aparecida) sobre una encina. En el último caso, circunstancia que encontramos asociada a la mayor parte de las demás imágenes encontradas milagrosamente en la comarca y como demostración perpetua de su condición milagrosa, las bellotas de la encina tendrían (y tienen) dibujada la silueta de la imagen.

Por lo demás, el intermediario que encuentra la imagen va a ser un pastorcillo (arquetipo común en toda la comarca) natural de Alcaracejos, y se reproduce por tres veces el hecho de que pretenda llevarse en su zurrón la imagen, al creer que era una muñeca, para volver a encontrarla en el mismo lugar al día siguiente.

Conclusiones

William A. Christian ha puesto de manifiesto la importancia que ha tenido el culto mariano como instrumento propagandístico y de rápida cristianización desde el siglo XIII, adaptándose de forma idónea a la multiplicidad de funciones atribuibles a los santuarios dispersos por la geografía hispana.

Las razones están en la condición de mediadora ideal que simboliza la Virgen María: por un lado comparte la plena condición de ser humano por su origen (al igual que los demás santos elegidos como los intercesores más propicios, por esta condición

de proximidad o semejanza en el ámbito de las relaciones cotidianas y pragmáticas con lo sobrenatural), reforzada además por su idealización como madre protectora; pero al mismo tiempo la trasciende por el papel fundamental que desempeñó en el origen del cristianismo.

Es pues un personaje a la vez asequible y dotado de sacralidad extrema. Y por ello mismo estaría por encima de las tareas atribuidas a otros miembros del santoral cristiano. El autor citado anteriormente (Christian, 1991: 67) recoge el ejemplo tan significativo de la repetición por tres veces (no se aceptaba que la Virgen pudiera dedicarse a menesteres que pudieran realizar otro santo cualquiera) de las suertes que hizo el pueblo de Montalbán (Toledo) a comienzos del siglo XVI, cuando al buscar un protector especializado, de menor entidad, contra las plagas de langosta, se reafirmó en tal tarea la Virgen de La Paz que ya constaba como abogada protectora de la comunidad.

La obviedad de su capacidad protectora y valía por encima de las limitaciones a una función específica convierten a las advocaciones marianas en las intercesoras idóneas entre la divinidad y la colectividad en sí, y, consecuentemente, favorece la posibilidad de convertirlas en verdaderas catalizadoras de la propia identidad colectiva.

En consecuencia, la vinculación precisa imagen-comunidad constituye un valor a instrumentalizar, tanto en la reproducción de la identidad comunal como, en los ejemplos a que nos hemos referido, para validar determinados derechos en las relaciones intercomunales.

Por otra parte, la simbiosis santuario-imagen es igualmente relevante, y no siempre ha sido objeto de análisis. Al igual que la exaltación o decadencia de una imagen tendría un reflejo inmediato en la importancia del lugar en el que se encuentra (rituales en torno al santuario, romerías o peregrinaciones), este mismo lugar puede también actuar como factor clave en cuanto a la importancia del culto a la imagen que custodia: condición jurídica del territorio y cambios que haya tenido en relación a rectificaciones de términos municipales o procesos de desamortización que modificaran la situación jurídica del santuario-lugar, decadencia o aumento de la importancia demográfica, económica y político-administrativa de las poblaciones o grupos sociales que los sostienen y acuden a ellos, las propias peculiaridades naturales del paraje en que se ubique, etc., son también elementos a considerar en la capacidad de exaltación y conversión de una determinada imagen-santuario en referente devocional con determinadas implicaciones tanto religiosas como socioculturales.

Finalmente, en este contexto teórico, las ermitas e imágenes han llegado en ocasiones a servir de demarcadores de unos límites reales. La idea de sacralidad nos remite al carácter sancionador, máximo, con el que se pretende reforzar determinados valores socioculturales, aplicables no sólo al ámbito de las creencias, de las relaciones con lo sobrenatural, sino también a aspectos más pragmáticos de la organización sociopolítica de los seres humanos, y, por supuesto, a las relaciones del hombre con su medio natural. El recurso a la sacralización del territorio, al refuerzo simbólico en

el contacto con «otro» territorio, en los límites o fronteras, ha constituido una práctica histórica habitual en otros tiempos en los que esta forma de sancionar los límites que demarcaban el espacio propio, se instituían, una vez aceptada la concordia, en un valor jurídico a respetar.

Notas

- (1) Relativa dado que no es extraño que la aparición conlleve la existencia de un mensaje preciso en favor de una determinada localidad.
- (2) Es interesante en las relaciones humanizadas que se establecen con las imágenes esta idea de «escaparse» que nos encontramos en algunos ejemplos de mitos de origen. Además de la reiteración con la que la imagen debe repetir el hecho para ser considerado milagroso (generalmente aparece-desaparece por tres veces), estarían las dificultades añadidas que dificulten su acción (y que disipan cualquier duda sobre una posible pérdida u olvido accidental) tales como cerrar el zurrón, atarla con un pañuelo o cuerda, etc.; incluso puede darse una relación de «enfado» con la imagen por negarse a obedecer y no estarse quieta: en uno de los mitos de origen sobre el hallazgo de la Virgen de Guía a los que después nos referiremos, el pastor que la encuentra termina por lanzarle el garrote a la imagen.
- (3) E «irrenunciable» en el caso de que halla controversia sobre su propiedad. En el contexto de una sociedad que buscó, incluso de forma obsesiva, el amparo de protectores sobrenaturales contra todo tipo de asechanzas, difícilmente podría renunciar, de poder argumentar algún tipo de derecho, a una imagen que precisamente ha mostrado con su propio origen su excepcionalidad como intermediaria con la divinidad.
- (4) Aunque esta afirmación de la no intercambiabilidad de los iconos es en ocasiones relativa. Así lo demuestran, referido a la comarca cordobesa de Los Pedroches, los procesos por los que las imágenes «aparecidas» (tallas de imágenes muy pequeñas y por lo tanto adecuadas al intento de demostrar racionalmente la objetividad del acontecimiento milagroso) han sido desplazadas por otras tallas de mayores dimensiones, y con ello de mayores posibilidades de ostentación, en los rituales tradicionales. Si bien, aun en estos casos, las imágenes grandes son depositarias y continuadoras de los mitos de origen, como de los hechos milagrosos atribuidos a las imágenes originales.
- (5) Lo mismo que tampoco debemos considerar que todo ritual comunal, aun referido a una experiencia cultural colectiva, supone una afirmación de la homogeneidad social. Por el contrario, las diferencias sociales de una forma u otra deberán reflejarse en el mismo; incluso su negación simbólica supone la afirmación de su existencia. Sólo que en el nivel simbólico (ideológico) en el que se expresan los rituales de identidad comunal, en el tiempo limitado en el que se desarrollan, el

«sentimiento» de pertenencia diferenciada a... representa un valor cultural dominante.

- (6) Tres de los grandes santuarios supracomunales de la comarca estuvieron ubicados en los confines del territorio habitado, en espacios liminales, despoblados, pero de destacada importancia para la actividad agropastoril de sus habitantes. Fueron el santuario de la Virgen de Luna en el límite oriental, el de la Virgen de las Cruces al norte y de la Virgen de las Alcantarilla en el oeste.
- (7) Esta función tuvieron, en los casos que conozco de la comarca de Los Pedroches, al menos las ermitas de San Blas (despoblado del Allozo) para Villanueva del Duque, la de la Virgen de Consolación (despoblado de Coslada) para Belalcázar y de San Gregorio (desplazamiento de la primitiva población a otro lugar) para Conquista. En un sentido inverso, en la propia comarca, el interés puesto por los señores del condado de Santa Eufemia en despoblar el interior del señorío con la finalidad de apropiarse de los terrenos comunales de las aldeas existentes, se plasmó en la destrucción de toda edificación religiosa que, aun como ermita, testimoniase cualquier reivindicación sobre los antiguos territorios por parte de la población obligada a desplazarse.
- (8) «En todas las devociones supracomunales de la comarca existe la obligación de cumplir con determinadas normas, más teóricas que reales, para preservar el derecho a las imágenes. La más importante es la de acudir y devolver la imagen en el día y hora establecido, sin excusa alguna (en ello radica la voluntad del pueblo que quiera mantener su derecho) sea cual fuere la razón. El no haber acudido a por la imagen (por no poder cruzar sendos arroyos debido a la crecida de las aguas), según la tradición, perdieron sus derechos a la Virgen de Guía la población de Dos Torres y a la Virgen de Luna la de Pedroche.
- (9) Modelo «necesario» en la concepción mítica de estos hallazgos/apariciones, hasta el punto de «popularizar» incluso a personajes que, en los casos en que ha podido documentarse la existencia histórica del personaje vinculado a su hallazgo, no se correspondían precisamente con una condición «humilde» de pastorcillo. Valga como ejemplo el mito de origen relacionado con la aparición (mediados del siglo XVII) de la Virgen del Saliente en la población almeriense de Albox (santuario también ubicado en un espacio limítrofe, Albox-Oria, y que en su momento supuso un conflicto por su posesión entre tres poblaciones): el nombre del «pastorcillo», Lázaro de Martos, se corresponde con el de un personaje histórico perteneciente a una familia de agricultores acomodados de Albox.
- (10) Entre el los siglos XVII y XVIII las hermandades que acuden al Rocío van a ser las de Villamanrique de la Condesa, Pilas, La Palma del Condado, Moguer y Sanlúcar de Barrameda. No es hasta la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, en el transcurso del presente siglo cuando se producirá el auge que hoy conocemos. En principio es observable el predominio de poblaciones que aprovechan, directa o indirectamente (por ejemplo, en Sanlúcar de Barrameda es tradición que la

introducción del culto a la imagen fue labor de los carboneros que trabajaban en las marismas), un mismo nicho ecológico. En el desarrollo posterior, dilucidada ya toda cuestión de jurisdicción territorial, hay que ver a la par que las transformaciones socioeconómicas introducidas por la desaparición del Antiguo Régimen, el deseo de manipulación/apropiación (función ideológica a la par que medios propiciatorios para manifestar su posición preeminente) del capital simbólico que suponen determinados símbolos/iconos religiosos por parte de las nuevas élites burguesas dominantes.

- (11) Incluida la propia Villanueva del Duque, distinguiendo cuando la imagen se encuentra en el santuario (tiempo neutral en un espacio neutral-compartido) y cuando es trasladada a la parroquia del pueblo.
- (12) No en el pasado, habiendo un tiempo, después de la guerra civil de 1936, en el que pudo llegar a ser designada como imagen patronal. Sin embargo, para lo que hizo falta incluso reconstruir la ermita destruida y hacer una nueva imagen, se eligió en 1956 a la imagen de la Virgen de la Antigua como patrona de Hinojosa del Duque; elección que aunque recayó en una antigua devoción hinojoseña (amparada igualmente en un mito de origen milagroso relacionado con su hallazgo en un pozo o «fuensanta» próximo a la ermita rural) fue hecha precisamente amparándose en su condición localista, incuestionable, que cumplía todos los requisitos para enfatizar la vinculación prioritaria imagen-comunidad.
- (13) En todos ellos es de notar la inexistencia de cualquier referencia a la población de Fuente la Lancha, aldea de Hinojosa del Duque hasta el siglo XIX y por lo tanto «carente» de.
- (14) Pretende ser la «razón histórica» por ser la pequeña talla original (destruida en la guerra de 1936) de este tipo de imágenes concebidas para ser llevadas sobre los caballos.
- (15) Rasgo común en los mitos de hallazgos de la comarca. Ya sea encontrada en el mismo pozo o en los alrededores, nos encontraremos con una «fuensanta» o «pozo santo» de aguas pretendidamente milagrosas.

Bibliografía

- Agudo Torrico, J.: *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches*. Caja Provincial de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1990.
- «El culto a la Virgen de Luna en el contexto cultural del Valle de Los Pedroches». *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional*, 12. Fundación Machado. Sevilla, 1994. págs. 11-31.
- «Religiosidad popular, territorio y poder: santuarios supracomunales y simbolización de las relaciones intracomarcales». *Revista de Estudios Andaluces*. Sevilla.

- Comelles, J.M.: «Los caminos del Rocío». En *Antropología de los pueblos de España*. (J. Prat, U. Martínez, J. Contreras, I. Moreno. Eds.). Taurus. Madrid, 1991. págs. 755-770.
- Christian, W.: «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* (C. Lisón Tolosana. Ed). Akal. Madrid, 1976. págs. 50-105.
- Christian, W.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid, 1991.
- Fernández Ortega, P. y Fernández Ortega, A.: «El santuario del Saliente o la identidad de un pueblo» En *La religiosidad popular*. (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra. Coords.). Tomo III. Anthropos. Barcelona, 1989. págs. 315-326.
- García García, J. L.: *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones J.B. Madrid, 1976.
- Lisón Tolosana, C.: «Aspectos del pathos y el ethos de la comunidad rural». *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centros de Estudios Sociales del Valle de Los Caídos. Madrid, 1976. págs. 13-39.
- Lisón Tolosana, C.: *Invitación a la Antropología cultural de España*. Ed. Akal. Madrid, 1980.
- Maldonado, L.: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1976.
- Maldonado, L.: «Los santuarios en la religiosidad popular» En *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*. Caja Provincial de Álava. Vitoria, 1982.
- Prat y Caros, J.: «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía». En *La religiosidad popular*. (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra. Coords.). Tomo III. Anthropos. Barcelona, 1991. págs. 211-252.
- Velasco, H.: «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local». En *La religiosidad popular*. (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra. Coords.). Tomo II. Anthropos. Barcelona, 1989. págs. 401-410.

LA ERMITA DE LA VIRGEN DE LUNA COMO INSTRUMENTO COMUNITARIO DE REIVINDICACIÓN TERRITORIAL

Antonio MERINO MADRID
I.E.S. Puertollano
Cronista Oficial de Añora (Córdoba)

Comenzaré exponiendo, en pocas palabras, mi hipótesis de trabajo: la ermita e imagen de la Virgen de Luna, ubicadas en el actual término municipal de Pozoblanco (Córdoba), han servido en su origen como símbolos de referencia e instrumentos de reivindicación por parte de una comunidad, las Siete Villas de Los Pedroches, para reafirmar su voluntad de propiedad y dominio exclusivos sobre un territorio, la dehesa de la Jara. Su existencia constituye un medio del que se sirvieron los habitantes de estas villas para ayudar a conseguir un fin: la propiedad inapelable de la dehesa de la Jara, que se sobrevaloró a través de su conversión en sede de un fenómeno sobrenatural que estrechaba los lazos entre el territorio y la comunidad humana que lo habita.

El recurso a la utilización de iconos religiosos como símbolos de referencia para determinadas relaciones intercomarcales de dominio sobre espacios concretos ha sido exhaustivamente estudiado por Juan Agudo Torrico (1990) para la comarca de Los Pedroches, tomando como modelo significativo el de la Virgen de Guía. Existe, sin embargo, entre ambos casos una diferencia fundamental, que aquí tan sólo corresponde apuntar: mientras en el caso de la Virgen de Guía se establecerá una pugna entre las propias villas que comparten el culto por el control del santuario e imagen por parte de una sola población, en el caso de la Virgen de Luna se tratará de una lucha común de las Siete Villas frente a un enemigo exterior: el Estado, ávido de apoderarse de un extenso territorio con dudosos títulos de propiedad. No existen, de hecho, pleitos por la posesión de la ermita en sí misma, sino por el dominio de su ámbito circundante, la dehesa, a la que inequívocamente aquélla representa. Sólo más tarde, cuando se olvidó el carácter representativo y referencial de la ermita y la imagen de la Virgen, y su condición supracomunal se redujo a Pozoblanco y Villanueva de Córdoba (por haber el resto de las villas desarrollado cultos propios y exclusivos) hubo desavenencias entre aquéllas, pero ni siquiera ahora se trataba de la búsqueda del control del santuario como reafirmación del poder sobre un territorio específico (aspiración, por otra parte, imposible, pues la dehesa seguía siendo comunal), sino que se trata de discusiones sobre el derecho a la celebración de la fiesta y al uso de la imagen en determinadas ocasiones.

Las Siete Villas de Los Pedroches y la dehesa de la Jara

La comarca de Los Pedroches, de la que forman parte diecisiete municipios, está situada al norte de la provincia de Córdoba, en las estribaciones de Sierra Morena. Por los restos arqueológicos aparecidos en los yacimientos que se encuentran en su término se puede constatar la presencia de grupos humanos en su territorio desde épocas muy antiguas, pero es difícil seguir la línea de pervivencia de comunidades en la zona desde entonces hasta después de la Reconquista, debido a la escasez de estudios históricos de la comarca sobre esas épocas remotas. Tras la repoblación de la comarca, de la que poco más sabemos que su comienzo a finales del siglo XIII, se produce una reorganización administrativa de la zona que tiene como consecuencia la aparición de tres subcomarcas históricas: dos de señorío, los condados de Santa Eufemia y Belalcázar, y una de realengo, las Siete Villas de Los Pedroches.

Éstas, a las que se refiere el presente artículo, escaparon al proceso señorializador por su despoblación más intensa y por la mayor pobreza de sus términos. Las Siete Villas de Los Pedroches, que, salvo durante un período de tiempo en el cual pertenecieron al Marqués del Carpio (de 1660 a 1747), permanecieron siempre dependientes de la jurisdicción de Córdoba, eran según el orden tradicional: Pedroche, Torremilano, Torrecampo, Pozoblanco, Villanueva de Córdoba, Alcaracejos y Añora. Su unión se basaba en el mantenimiento de un único término jurisdiccional (que perduró hasta 1909) y en el aprovechamiento y disfrute comunal de unas vastas propiedades de gran riqueza agropecuaria: las dehesas de la Jara, Ruices y Navas del Emperador (1).

Desde los primeros documentos escritos conservados, la historia de las Siete Villas de Los Pedroches nos habla de una muy especial identificación del hombre de esta tierra con su medio natural más característico, que ha sido siempre, como todavía hoy es, las dehesas pobladas de encinar. El bosque de encinas ha significado a lo largo de los siglos un nexo de unión perdurable entre todos estos pueblos y ha constituido una garantía para el mantenimiento de una comunidad administrativa basada precisamente en el aprovechamiento conjunto de sus frutos y para la pervivencia de unas señas de identidad cultural comunes. En torno a la encina se ha desarrollado la historia económica y cultural de las Siete Villas y sus habitantes han sido conscientes de ello en todo momento.

Sabedores, pues, de que la clave para su desarrollo económico (o, simplemente, para su supervivencia) se encontraba en este tesoro natural, desde muy temprano en la historia se esforzaron por dictar o hacer dictar normas que protegieran y regularan un caudal que fácilmente podía agotarse si no se cuidaba en extremo. Así fue desarrollándose a lo largo de los siglos un cuerpo legislativo complejo sobre la administración, aprovechamiento y protección de las dehesas, entre cuyas páginas pueden rastrearse muestras inequívocas de que el interés de los habitantes de Los Pedroches por sus encinas iba mucho más allá del puramente económico. Del análisis de la documentación sobre las dehesas de las Siete Villas se deducen tres líneas de actuación que

caracterizan perfectamente la consideración que del encinar tuvieron sus moradores: afianzar sus derechos de propiedad sobre las dehesas, preservarlas de injerencias externas y protección extrema del encinar.

El problema sobre quién era el propietario de las dehesas arranca de los tiempos de la Reconquista. Las tierras que iban siendo conquistadas al poder musulmán pasaban a ser propiedad de la Corona, que luego las adjudicaba a los colonos repobladores para su disfrute. En el caso de las Siete Villas tendríamos que remontarnos a un Real Privilegio dado por Fernando III en 1242 por el que donaba al concejo de Córdoba los castillos y villas de Santa Eufemia, Belalcázar y Pedroche, con sus correspondientes tierras y términos. A que el concejo de Córdoba fue en un principio el dueño de la dehesa de la Jara parece apuntar la «Pragmática concedida a los que tienen cortijos, tierras o heredades en Córdoba y su tierra sobre adhechar», dada por los Reyes Católicos en 1492, (en la que se restringe la posibilidad de adhechar heredades en el término de Córdoba y se hace referencia expresa al territorio de Los Pedroches), así como también el hecho de que el concejo cordobés recurriera a esta dehesa en 1629 para con sus rentas hacer frente a un donativo de 200.000 ducados reclamado por la Corona, a cambio del cual obtuvo ciertos beneficios político-administrativos (Merino Madrid, 1994a:58)

Sin embargo, no podemos considerar sin reservas que el concejo de Córdoba fuera en principio el propietario de la dehesa (y más aún, los datos siguientes inducen a abandonar esa posibilidad) puesto que en las sucesivas compras que durante el siglo XVII las Siete Villas llevaron a cabo de su propio patrimonio comunal los concejos de estos pueblos negociaron directamente con el Estado, sin que en ningún momento interviniera el concejo cordobés. En efecto, en 1629, en 1641 y en 1644, las Siete Villas hubieron de hacer frente a onerosos pagos a la Corona, que les reclamaba sucesivamente, haciendo caso omiso de sus propias resoluciones, la propiedad de las dehesas, acusando a las villas de ocupación ilegal (Merino Madrid, 1994b). Las Siete Villas hicieron frente una y otra vez a los pagos reclamados, empujadas por su deseo de conservar su condición de tierras realengas -condición que ya peligraba por su situación colindante con los señoríos de Santa Eufemia y Belalcázar, cuyos señores en varias ocasiones intentaron usurpar tierras o villas completas, según el uso habitual de la época- (Cabrera Muñoz, 1978). En la propiedad común del extenso territorio que suponían las dehesas y en la existencia de un término jurisdiccional único mantenían, según habremos de repetir, su confianza para la supervivencia como tierras realengas.

La oposición creciente de las Siete Villas a toda injerencia de forasteros no ya en la administración sino en el mero aprovechamiento de las dehesas es evidente. Entre las condiciones de venta de 1641 se destacaba que «ninguna persona de la ciudad de Cordova, ciudad de Bujalanze, Villafranca, Villaralto, villas de Montoro y las demas que han tenido pasto y comunidad en la vellota de las dichas dehesas y labrados, ni sus concejos ni comunidades ni otra persona alguna puedan tener ningún aprovechamiento». Asimismo, la condición novena de la venta de 1644 establece que «ha de quedar cerrado en todo tiempo del año el termino de las dichas siete villas» y que

«jamás los jueces de Mesta ni sus alcaldes entregadores puedan entrometerse a conocer de dichos zerramientos». Al respecto, en 1773 las Siete Villas obtuvieron un privilegio por el cual se declara que el uso y aprovechamiento de las yerbas que se crían en su término es propio y privativo de las villas y que los ganados del concejo de la Mesta no adquieren posesión en dicho término (Merino Madrid, 1994a:67).

Pero incluso antes de que la propiedad de las Siete Villas sobre las dehesas hubiera sido ratificada por la Corona intentaron aquéllas restringir la intervención de instancias ajenas a estas tierras. De este modo hay que entender, por ejemplo, la propia pragmática citada de 1492, así como una Real Carta dada por Felipe II en 1576 a petición del concejo de Añora en nombre de las Siete Villas, en la cual se dan facultades para actuar contra los miembros de la Mesta que lleven a cabo actuaciones dañinas para estas propiedades y sus frutos, sin que aquéllos pudieran ampararse en los privilegios de la Mesta (2).

Pero la protección del encinar no sólo se delimitaba con respecto a agentes externos a la mancomunidad, sino que constantemente se dictaron o hicieron dictar leyes que regulaban el disfrute del arbolado por parte de los propios vecinos de las Siete Villas, castigando muy severamente cualquier comportamiento que pudiera resultar nocivo para las encinas. Véanse como ejemplo las ordenanzas de las Siete Villas de 1598 o las de Torremilano y su término de 1500. Como ejemplo significativo de este ánimo conservador podemos señalar que en la Concordia realizada entre los concejos de las Siete Villas y la Corona en 1644 para la compra de las dehesas, el monarca se ve en la necesidad de rebajar a la mitad las penas que los propios lugareños habían acordado por la corta de pies de árbol o ramas.

La ermita de la Virgen de Luna

La ermita de la Virgen de Luna está situada en pleno corazón de la dehesa de la Jara, en el quinto conocido como Navarredonda, entre Pozoblanco y Villanueva de Córdoba.

Se ignora cuál es su origen. La única referencia documental que poseemos nos la proporcionan los escritos de un pleito llevado a cabo en 1681 entre Pozoblanco y Villanueva de Córdoba sobre el derecho de esta última villa a la celebración de la fiesta en honor de la Virgen (Ocaña Torrejón, 1963:18ss). Según esta fuente, la ermita fue edificada a expensas de una devota «natural de Los Pedroches», quien la cedió luego a la villa de Pedroche. De esto hacía, según las alegaciones del concejo de Pozoblanco, «mas tiempo de doscientos años», lo que nos situaría al menos a mediados del siglo XV. Tampoco tenemos constancia, aunque podamos suponerlo, de si la actual construcción sustituyó a otra menor y mucho más antigua.

Se trata de un edificio construido con piedra y materiales del país, de planta cuadrangular y unas dimensiones aproximadas de 20 por 8 metros. Consta de tres naves separadas entre sí por tres arcos sobre columnas de granito. La cubierta de la

iglesia es a dos aguas, mientras que el presbiterio tiene una cúpula con linterna. La fachada, rematada por una espadaña con campana, está precedida por un portal formado por tres arcos frontales y uno a cada lado. El presbiterio, elevado sobre el resto de la ermita y construido sobre una masa rocosa visible desde el exterior, contiene el altar de la Virgen y una imagen de Cristo crucificado. Fuera de él, el altar de la derecha ofrece las imágenes de San José, Corazón de Jesús y Santa Lucía y el de la izquierda, limitado por una puerta de acceso a la sacristía, la imagen de San Diego.

El más antiguo testimonio documental que se conserva sobre la ermita lo constituyen las declaraciones del Visitador General del Obispado de Córdoba, cuya presencia en el santuario de la Jara nos consta por primera vez para 1581. En 1585 se levantaron unas tapias para rodear la ermita y en 1587 se construyó el campanario (Moreno Valero, 1983:82).

Delante de la ermita se extiende una gran explanada en cuyo centro aparece, sobre basamento escalonado, una columna rematada por una pequeña cruz de rejería. Salvo la cruz, todo el monumento es de granito. El graderío, formado por cuatro escalones cuadrados y uno circular, con molduras, data de 1642, según reza la inscripción de uno de sus escalones. La columna que sostiene a la cruz es más moderna.

Los pocos datos de que disponemos sobre la ermita nos permiten, sin embargo, apuntar las siguientes observaciones.

a) El santuario de la Virgen de Luna constituye un modelo característico de ermita rural, cuya tipología vendría marcada por dos peculiaridades básicas: ubicación en un espacio marginal, alejado de los centros urbanos (en la dehesa de la Jara, en este caso, a once kilómetros de Pozoblanco y quince de Villanueva de Córdoba, las poblaciones más cercanas) y ausencia de culto en la misma durante todo el año excepto en los días de la fiesta titular. Se trata de una obra que en principio no aparece vinculada con ningún núcleo de población primitivo, como lo son la mayor parte del resto de las ermitas más destacadas de la comarca. Su construcción, por el contrario, tiene lugar justo en el momento en que se han consolidado todas las villas o aldeas circundantes que con el tiempo formarán las Siete (Añora, la más moderna según la tradición, ya existía al comenzar el siglo XV), circunstancia con la que, sin duda, hay que relacionar su aparición.

b) La ermita se ubica en un terreno comunal de las Siete Villas, lo que constituye un exponente máximo de la consideración del carácter neutral del santuario respecto a los pueblos que comparten el culto a la imagen. Pues, en efecto, aunque en la actualidad el culto a la Virgen de Luna es compartido solamente por Pozoblanco y Villanueva de Córdoba, existen indicios que inducen a pensar que en su origen esta advocación era venerada por las Siete Villas en su conjunto.

Es comúnmente admitido, aunque el único testimonio de ello es la tradición oral, que en tiempos pasados también Pedroche compartía la ermita y la imagen. Ésta pasaría una cuarta parte del año en cada uno de estos tres pueblos y la restante en su santuario de la Jara. Pedroche, sin embargo, habría perdido su derecho sobre la imagen

al no haber acudido cierto año en el día de su fiesta a recogerla, tal como disponía la concordia realizada entre estos tres pueblos.

La veracidad de esta leyenda es dudosa. Sin contar con que la tradición se conserva es muy semejante para otros pueblos y vírgenes (por ejemplo, Torremilano y la Virgen de Guía), es difícil admitir que Pedroche, si realmente deseaba mantener sus derechos sobre la imagen, accediera a perderlos por tan poca cosa sin emprender ningún pleito sobre ello (tal como nos dice la ausencia de noticias al respecto). Recordemos que Pedroche era, de hecho, el dueño de la ermita (que le había sido donada por una devota), así como desde 1265 ostentaba la cabecera del arcedianato de toda la zona norte de la provincia de Córdoba, por lo que difícilmente hubiera permitido esta restricción del culto. Lo más probable es que Pedroche, como ocurrió con el resto de las Siete Villas, según se iba produciendo el desarrollo demográfico y económico de cada pueblo al tiempo que se iba formando una conciencia individual por encima de la comarcal, volviera los ojos a su antiguo culto de la Virgen de Piedras Santas, cediendo a Pozoblanco la propiedad de la ermita, que desde entonces ya sólo fue compartida con Villanueva de Córdoba. Estas dos villas, que enseguida destacaron por su potencialidad económica y demográfica, se habrían beneficiado de su mayor proximidad geográfica al santuario, en detrimento de las restantes, para las que significaba un grave inconveniente las grandes distancias que tenían que recorrer para cumplimentar a la Virgen.

Algunas pruebas documentales ayudan a atestiguar ese antiguo carácter de culto compartido por las Siete Villas de que venimos hablando. Así, en 1573 el vicario de Torremilano, don Diego Díaz de Pedrajas, al enumerar en su testamento los cargos que existían sobre sus bienes, señala: «cada año una misa cantada y vigilia el día de Santa Catalina, otra igual el día de Santiago y otra memoria de la misma manera y forma a *Nuestra Señora de Luna el día de la Anunciación de la Asunción cuando la procesión y gentes que va de esta villa a la dicha ermita*» (Ocaña Torrejón, 1981:28). En 1591, con motivo del pleito que sostuvieron los vecinos de Pozoblanco y Villanueva de Córdoba en torno a la propiedad de la imagen y la ermita, Pozoblanco hace constar que «ahora señaladamente ha llevado y tiene en la dicha villa de Villanueva de Córdoba la dicha imagen, dejando la ermita y casa solas, y ha pasado muchos días solemnes, como las festividades de San Juan y San Pedro y otras muchas donde suele haber concurso de gentes, así de la villa de Pozoblanco *como de otras partes*» (Ocaña Torrejón, 1963:17). Todavía a mediados del siglo XVIII la villa de Añora hace constar entre sus cargas cien reales de vellón «que por vía de limosna se dan a Nuestra Señora de Luna para el gasto de aceite de la lampara de su ermita» (Merino Madrid, 1988:s/p).

A todo ello habría que unir el propio hecho de que la ermita fue construida en término común de las Siete y que, como nos informa un escrito de Villanueva de Córdoba de 1681 con motivo de un nuevo pleito con Pozoblanco, todas las villas comuneras contribuían económicamente en las obras de reparación del santuario y en

el mantenimiento del santero, que se beneficiaba gratuitamente de los frutos de una porción señalada de la dehesa (Ocaña Torrejón, 1963:21).

Todos estos testimonios y circunstancias serían indicios de que en una época remota la imagen y el culto de la Virgen de Luna, y por tanto su ermita, eran compartidos por los vecinos de las Siete Villas. El abandono de este culto común pudo haberse producido progresivamente desde el mismo siglo XV, cuando empezaron a consolidarse los nuevos núcleos de población que habían surgido el siglo anterior en torno a las antiguas poblaciones de Pedroche y Torremilano. Los vecinos de Pozoblanco, Añora, Torrecampo o Alcaracejos habrían traído consigo el culto de su villa matriz, pero desarrollaron uno propio en cuanto el nuevo asentamiento tuvo cierta entidad, con el deseo de patentizar su personalidad de comunidad independiente y obligada por la lejanía del santuario de la Jara. A pesar de ello, el abandono del culto no se realizó de forma brusca, sino paulatinamente, coexistiendo ambos cultos durante mucho tiempo, hasta el punto de que aún hoy en la mayoría de los pueblos de la zona se tiene la conciencia y la costumbre de acudir a la romería de la Virgen de Luna como a algo propio, quizá porque en el subconsciente colectivo se ha mantenido aquella primitiva idea de comunidad.

El hecho de que las Siete Villas mantengan un único término jurisdiccional hasta comienzos del siglo XX y la propiedad conjunta de amplios territorios hasta mediados del XIX facilita la consideración de santuario neutral y comunitario que ostenta la ermita de la Virgen de Luna. De hecho, hasta finales del siglo XVI, cuando la mayoría de las villas habían abandonado el culto a esta imagen en favor de nuevas advocaciones locales, no hay noticias de un pleito entre Pozoblanco y Villanueva, y ni siquiera ahora se cuestionaba el terreno de su enclave, pues, como afirma Villanueva, «en dicha dehesa de la Jara ninguno de los comuneros puede adquirir más derecho que los otros» (Ocaña Torrejón, 1963:21). En este sentido, se diferencia claramente de la ermita de la Virgen de Guía, la cual, a pesar de gozar de un culto compartido por cinco pueblos, se ubicaba en el término de Villanueva del Duque, a poca distancia de la población, lo que dará lugar a conflictos entre estas villas (a pesar de que Villanueva del Duque respeta manifiestamente el carácter de neutralidad simbólica del espacio en el que se ubica la ermita, diferenciándolo del territorio del término municipal que la circunda).

El hecho de que la tradición atribuya a una mujer «natural de Los Pedroches» la iniciativa de la construcción de la ermita y el que sea cedida a Pedroche, capital de las Siete Villas, hay que considerarlo también como un intento más de remarcar esa neutralidad de la que venimos hablando. La no adjudicación a ningún pueblo en concreto de los honores que habría supuesto su edificación evita intereses de tipo localista y reivindicaciones exclusivas sobre el edificio y contribuye a reforzar su valor como símbolo comunal de reivindicación territorial.

c) La construcción de la ermita a mediados del siglo XV coincide con el nacimiento de un nuevo señorío en la comarca de Los Pedroches: el condado de Belalcázar,

creado en 1445 al conceder Juan II al maestro de la Orden de Alcántara la villa de Gaete e Hinojosa en remuneración por servicios prestados a la Corona. Venía este señorío a unirse al ya existente de Santa Eufemia, surgido en 1293, con lo que en este momento sólo las villas mancomunadas de la parte occidental, capitalizadas por Pedroche, conservaron su condición de realengas.

Es bien conocido que estas villas, las Siete Villas de Los Pedroches, mostraron siempre su voluntad de conservar su dependencia jurisdiccional de Córdoba, situación que quisieron fortalecer a través del mantenimiento de la comunidad de términos y del aprovechamiento conjunto de su extenso patrimonio comunal. La construcción de la ermita precisamente en este momento no puede sino interpretarse como un paso más de los habitantes de las Siete Villas para fortalecer su identidad con las dehesas, a las que consideraban garantes de su pervivencia mancomunada como tierras realengas, ajenas al proceso señorializador de la época. El peligro de disgregación de la mancomunidad se sentía cercano y la amenaza era real: en 1472 Gonzalo Mejía, señor de Santa Eufemia, intentó apoderarse de Pedroche, motivando la intervención armada del concejo de Córdoba y la mediación de los Reyes Católicos (Casas Deza, 1986:102). Antes aún, y como consecuencia de la costumbre habitual en la época de usurpaciones territoriales por parte del estamento nobiliario, las villas realengas hubieron de iniciar un pleito contra aquel mismo señor en un intento de frenar sus abusos expansivos, abusos motivados tal vez por la falta de un término propio sobre el que ejercer una jurisdicción absoluta (Cabrera Muñoz, 1978: 50-52). El conflicto se inició a mediados del siglo XV cuando Gonzalo Mejía se negó a permitir que, contra lo establecido por la costumbre, los vecinos de las villas aprovecharan comunalmente los pastos situados en tierras de su jurisdicción. Además, el señor de Santa Eufemia había acotado para explotarlas en su propio beneficio muchas tierras pertenecientes a las villas realengas, incluyendo las aldeas de Villaralto y Alcaracejos. En 1461 Enrique IV aprueba una sentencia que instaba a Gonzalo Mejía a abandonar las tierras que tenía usurpadas, pero parece que ni el señor de Santa Eufemia ni sus sucesores la respetaron totalmente, pues el problema continuaba todavía a comienzos del siglo XVI.

d) La ermita no se eleva sobre un lugar nuevo desde el punto de vista religioso. Como luego se verá, existen indicios del antiguo carácter sagrado de la localización y no hay que descartar la posibilidad ya apuntada de que ésta hubiera sido reedificada sobre una construcción menor mucho más antigua.

La imagen

Ningún dato ni referencia directa o indirecta poseemos sobre la primitiva imagen de la Virgen de Luna, la «aparecida» al pastor de Pedroche. La primera en la memoria popular -y documental- es una talla de unos 30 cms. de altura fechable, al parecer, en el siglo XVIII. Junto a ella, y siguiendo una extendida costumbre (frecuente también en la comarca) de duplicidad de imágenes de una misma advocación que se diferencian en su representación iconográfica y en su culto externo, existía también

una imagen de mayor tamaño. Era ésta la receptora y protagonista del culto ritual (procesiones, ornamentación, hermandad), mientras que la pequeña permanecía inamovible en el santuario.

De ninguna de estas dos imágenes se pueden aportar datos artísticos o formales, pues ambas desaparecieron durante la última guerra civil. Para sustituirlas, una vez terminada la contienda, se recurrió a una imagen de la Virgen procedente de la parroquia de San Nicolás de Córdoba que guardaba al parecer cierta semejanza con una de las desaparecidas. En 1950, finalmente, se adquirió una nueva imagen, que consta sólo de cabeza y manos y que se venera en la actualidad (Ocaña Torrejón, 1963:36-37).

Hay que señalar que este sucesivo cambio de imágenes no afecta en absoluto a los mitos sobre el origen, los milagros atribuidos o las formas devocionales de la anterior, que pasan automáticamente de una a otra como si de la original se tratase (aun cuando en ocasiones haya importantes diferencias formales entre una y otras). Se produce en cada caso una común identificación de símbolos formalmente distintos con respecto al modelo original, igualados por el mero hecho de su incorporación a una tradición histórica así aceptada.

Al estudiar la imagen hay que referirse necesariamente al mito de su aparición, el cual ofrece nuevos indicios de su carácter simbólico de instrumento de reivindicación. Juan Agudo, al analizar los mitos que justifican el origen de las principales devociones de la comarca observa dos circunstancias destacadas (Agudo Torrico, 1990:96 ss.). En primer lugar, un predominio absoluto de los «hallazgos» sobre las «apariciones milagrosas» (ésta sólo consta para el caso de Santa Eufemia, aparecida a los soldados que conquistaron la villa). La existencia previa de las imágenes se explicará con la teoría de que fueron escondidas por los fieles cristianos durante la dominación musulmana para que no fueran profanadas. En segundo lugar, todos los mitos sobre los orígenes marianos se integran en el contexto ecológico y económico comarcal: la vírgenes se encuentran en el tronco de una encina o entre rocas y piedras y sus descubridores son casi siempre pastores (3).

Como en la mayoría de los casos, el mito sobre el origen de la Virgen de Luna sólo se ha conservado por tradición oral. Según ésta, la imagen fue encontrada en el hueco de una encina por un pastor de Pedroche en el quinto de Navarredonda de la dehesa comunal de La Jara. El pastor la metió en su zurrón y la llevó al pueblo, pero cuando quiso mostrarla a los demás descubrió que la imagen había desaparecido; el suceso se repitió por tres veces, manifestando así aquélla su voluntad de ser venerada en el lugar de la aparición.

La leyenda, a pesar de su semejanza con cientos de relatos sobre otras vírgenes, contiene dos elementos que nos interesan ahora especialmente. En primer lugar, y aunque ya hemos anotado el predominio de pastores como descubridores de imágenes, el personaje adquiere aquí relevancia como referente de la importancia que desde la historia más antigua ha tenido la actividad pastoril en la comarca. El hecho de que sea de Pedroche, capital de las Siete Villas, facilita, según ya se apuntó, la neutralidad de

la advocación (en cuanto a la preeminencia de un pueblo u otro) y fomenta su carácter comarcal, al actuar el intermediario como representante de toda la comunidad.

Después, el escenario de la dehesa de la Jara, que responde al recurso, potenciado desde el siglo XII, de acudir a las imágenes milagrosas para sacralizar lugares de gran significación para las comunidades rurales. Ya hemos aludido a la utilización de ermitas como símbolos de referencia para expresar el dominio de una comunidad sobre un territorio concreto. Ese territorio es aquí la dehesa, cuya propiedad era vital para el mantenimiento económico -y aun administrativo y político- de las Siete Villas. Ya señalamos los constantes pleitos con la Corona para patentizar sus derechos de posesión a través de la compra reiterada de esas tierras, así como su deseo de excluir a cualquier otra comunidad de su aprovechamiento. La ubicación aquí de la aparición de la Virgen no puede sino entenderse como un deseo de los habitantes de estas villas de reivindicar también con argumentos morales y espirituales sus derechos sobre la dehesa de la Jara, a través de su acotación religiosa: el bosque de encinas no es ya sólo un ámbito económico o ecológico, sino un espacio religioso; quien viole las ordenanzas y las leyes sobre su administración estará profanando un templo. Y lo que es más importante: quien cuestione su propiedad estará contraviniendo la voluntad de la Virgen, que con su aparición a un pastor de Pedroche mostró claramente a quién pertenecen las tierras. En palabras de Honorio M. Velasco, «el lugar [donde la leyenda sitúa la aparición de una Virgen] aparece como lugar 'elegido', por tanto incuestionablemente la pertenencia está definida. La 'elección' es atribuida al propio símbolo, aún más, al ser a quien representa» (Velasco Maillo, 1989:403).

El lugar

Desde los tiempos más remotos las vivencias religiosas se han desarrollado preferentemente en lugares que, por su propia naturaleza, se presentaban al hombre con un cierto grado de misterio, de inmensidad inabarcable, de superioridad siquiera fuera material: montañas, cuevas, mares, bosques, ríos, cascadas, fuentes... En estos santuarios naturales el hombre edificó luego construcciones religiosas que fueron acaso cambiando de advocación en función del propio desarrollo social y cultural de sus comunidades.

La existencia de bosques sagrados está atestiguada en toda Europa. Para España se han estudiado algunos casos de cultos indígenas al árbol en la zona franco-pirenaica y cantábrica y el poeta latino Marcial (IV, 55,23) habla de un encinar en el monte Burado que en el siglo I era considerado sagrado.

En Los Pedroches el culto a la encina se nos ofrece, en principio, como un fenómeno natural. Desde los albores de su historia, la comarca aparece cubierta de un inmenso encinar en el que los pueblos se muestran como islas en un mar de verdor. Ya en los primeros documentos escritos conservados que se refieren a esta parte de la geografía cordobesa se alude al encinar como a su elemento más característico. Al-Razi, en la segunda mitad del siglo X, afirma que en esta tierra «no hay otros árboles

sino encinas, y por eso la llaman el Llano de las Bellotas, y son las más dulces de cuantas hay en España», mientras que Idrisi destaca la gran calidad de este fruto y cómo «los habitantes de este lugar cuidan y cultivan este árbol, porque sus frutos les son muy útiles en los años de escasez». Todavía a fines del siglo XII un documento por el que Alfonso VIII confirma en 1189 la donación hecha por su antecesor a la orden de Calatrava alude al extenso «Encinar del Petroch» como entidad geográfica destacable (Hernández Jiménez, 1944:73,74,82). Por su parte, la primera documentación cristiana del siglo XIII emitida con motivo del repartimiento de tierras confirma al encinar como cultivo más importante de Los Pedroches. Siendo esto así, no puede extrañar la propuesta de la existencia de un culto al árbol omnipresente, de acuerdo con el principio de que las condiciones naturales del área geográfica donde se asienta y desarrolla un grupo humano condiciona no sólo su régimen económico sino también sus creencias.

La adoración al árbol, como ha demostrado James Frazer (1951) de manera prolija, ha sido común a todos los pueblos de Europa, y, entre ellos, a todos los que a lo largo de la historia han dejado su huella cultural en la Península Ibérica: celtas, griegos, romanos, germanos... Al igual que el de las aguas y el de las rocas, el culto a los árboles arraigó profundamente en Hispania, como lo demuestran los duros ataques de San Martín Dumense en su *De correctione rusticorum* y los concilios de Braga y Toledo, que prohibían que se encendiesen antorchas en honor de rocas, árboles y fuentes, así como la existencia de numerosas divinidades protectoras de la vegetación.

Julio Caro Baroja (1949) ha estudiado algunas formas de culto a los árboles en las provincias vascongadas, Santander y Asturias, donde la dendolatría tuvo siempre caracteres muy definidos debido a su abundante vegetación forestal. La epigrafía latina de la zona franco-pirenaica ha revelado varias dedicaciones al dios Fagus (o sea, el haya), con el cual se relacionan una serie de altares con representaciones esquemáticas de árboles, los cuales remiten a cultos al parecer de origen ibérico.

En Los Pedroches, de acuerdo con la escasez de investigación que se padece, no hay constancia de los cultos indígenas anteriores a la romanización, pero sabemos que toda esta zona estuvo habitada por los túrdulos y quizás por los oretanos, entre los que el culto a los árboles estuvo muy extendido. Es comunmente admitido que los romanos mantuvieron una actitud tolerante hacia las creencias religiosas de los pueblos a los que sometieron, sobre todo si éstas no presentaban contenidos de reivindicación social que dificultasen su dominio político-militar. No obstante, es muy posible que los primitivos cultos se adaptasen a las nuevas formas religiosas traídas por los romanos, que luego, a su vez, serían absorbidas por el cristianismo, produciéndose el tan proclamado sincretismo de elementos religiosos diversos en una manifestación única constante.

Restos de aquel primitivo culto al árbol, que sin duda debió existir en Los Pedroches en su época más primitiva, me parece ver de forma clara, aparte de otras

costumbres y tradiciones menores, en tres celebraciones que todavía hoy perviven en estos pueblos, aunque muy modificadas en su forma externa y sin que en la actualidad se tenga conciencia ya de su origen dendólatra. Se trata de la fiesta de la Cruz de Mayo, conservada de forma significativa en Añora, la fiesta de los quintos, también con una importante representación en esta localidad, y, sobre todo, la adoración a la Virgen de Luna. Curiosamente, estas dos últimas celebraciones tienen una fuerte vinculación con las dehesas. La Virgen de Luna, según todo lo que vamos viendo; la fiesta de los quintos, porque como parte fundamental de su ritual figuraba la quema de una gigantesca encina arrancada de las dehesas comunales o de propios, la cual previamente había sido paseada casi procesionalmente por todo el pueblo.

No existe en verdad ningún testimonio arqueológico o epigráfico que nos hable de algún culto indígena al árbol en Los Pedroches, pero lo cierto es que, habida cuenta de la escasa investigación arqueológica con que cuenta la comarca, eso mismo podría decirse para cualquier otro aspecto de su prehistoria e historia antigua. Así, el documento más antiguo sobre creencias religiosas que podemos aportar con cierto rigor es el relieve romano de factura helénica procedente de El Guijo que representa a varias divinidades relacionadas con el ritual místico griego de Eleusis (Santos Gener, 1948), que nos habla a su vez de la remota dedicación religiosa del lugar que hoy ocupa la ermita de la Virgen de las Cruces.

A pesar de ello, y a la espera de que futuros hallazgos arqueológicos vengan a confirmar a la dehesa de la Jara como bosque sagrado, nos resistimos a creer que el lugar elegido para la construcción de la ermita de la Virgen de Luna sea casual (por supuesto, obviamos aquí la consideración de realidad objetiva del mito sobre la aparición o hallazgo de la Virgen, que sería, en tal caso, el único motivo de la ubicación del santuario). María C. Mascaraque (1978) apunta dos circunstancias que delatarían la antigüedad de ese lugar de culto y su relación con formas religiosas precristianas. De un lado, los elementos materiales que circundan el santuario; de otro, su orientación.

En efecto, ya hemos indicado que el camarín de la Virgen de Luna se asienta sobre una gran masa rocosa, visible desde el exterior, especialmente en la parte derecha de la ermita; cerca del santuario aparecen restos de una estructura dolménica, frecuente, por lo demás, en toda la dehesa; en el centro de la explanada se alza una cruz monumental que sustituiría, según Mascaraque, a un primitivo monolito, que en los recintos sagrados precristianos evidenciaban relaciones con los movimientos de la luna y el sol. La ermita, además, está orientada hacia poniente, de modo que en el solsticio de verano la ermita (es decir, la roca), la cruz (es decir, el monolito) y el sol están en la misma línea. Se da la circunstancia de que este hecho se repite de la misma forma en la ermita de la Virgen de las Cruces de El Guijo, cuyo culto precristiano sí está documentado. Esta orientación astral y esta disposición de elementos, frecuente en santuarios prehistóricos, demostraría que el actual culto mariano no hace sino perpetuar otros cultos más primitivos, acaso relacionados con el mundo agrícola.

A pesar de que no existen por el momento testimonios materiales que confirmen tan atractiva hipótesis, no hay que olvidar la existencia de al menos otras dos vírgenes en Los Pedroches relacionadas en su denominación, y por tanto en su origen, con las rocas (y citemos ahora a las rocas como uno de los elementos primitivos que adquirirían frecuentemente carácter sagrado). Se trata de la Virgen de Piedras Santas de Pedroche (4) y la Virgen de la Peña de Añora (5), cuyas respectivas ermitas, por lo demás, también están orientadas a poniente.

Por otro lado, en el ritual de la romería de la Virgen de Luna pueden rastrearse algunos indicios que podrían señalarnos su efectiva derivación de antiguos cultos precristianos. Como pervivencia de una época en la que la relación entre la Virgen de Luna y la encina era más clara, Juan Ocaña (1963:27) recuerda que antiguamente, tras la procesión y la misa solemne del día de la fiesta, los miembros de la hermandad, precedidos de bandera y tambor, hacían una visita a una encina próxima a la ermita «como demostración de gratitud al árbol que durante largos años fue cobijo y templo de la imagen que se venera». Alrededor de la encina tenía lugar el primer convite de garbanzos tostados y vino de la hermandad.

Asimismo, existía en Pozoblanco la costumbre de que, cuando la Virgen entraba en el pueblo y recorría las calles en procesión, los niños le ofrecieran su hornazo con aquella candorosa letanía: «Virgen de Luna, ¿quieres mi bollo? Si no, me lo como». «Virgen de Luna, ¿quieres mi hornazo? Si no, me lo zampo». M.C. Mascaraque sugiere cierta relación entre ésta y las ofrendas de panes en las cerialias romanas, mientras que el «convite» que actualmente sigue a las celebraciones litúrgicas serían restos del banquete ritual propio de las festividades religiosas de las sociedades agrícolas.

Paralelismos podrían buscarse también para con un baile que ejecutan los niños al son del tambor de la hermandad y para las fiestas que, hasta que el Sínodo de Córdoba de 1662 las prohibió (Ocaña Torrejón, 1963:25), se celebraban durante toda la noche, igual que, según Estrabón (III, 4,16), hacían los celtíberos, «todos los cuales tienen cierta divinidad innominada, a la que, en las noches de luna llena, las familias rinden culto danzando hasta el amanecer». Esta divinidad innominada era, según todos los autores consultados, la propia Luna, cuyo culto estuvo muy extendido por toda la Península.

Tan seductoras sugerencias van hilando el tapiz. El hecho de que la Virgen de Luna pase un tercio del año en Pozoblanco, otro tercio en Villanueva y el tercero en su ermita de la dehesa nos remite a cultos romanos de tipo agrario como el de Proserpina, que igualmente sólo podía pasar en la tierra un tercio del año y el resto en los Infiernos, como diosa de los muertos. Proserpina era la hija de Ceres, identificada con la griega Deméter, personificación de las fuerzas regeneradoras de la naturaleza, de las cuales se encontró en El Guijo el relieve ya citado que testifica su culto en esta comarca. Vinculado también con la creencia en la vida de ultratumba tuvo gran arraigo en la Península el culto a Diana (Mangas, 1978:627), la diosa cazadora protectora de

los bosques, personificación de la Luna. Esta identificación bosque-luna atribuida a Diana resulta, cuando menos, atractiva en su comparación con la dualidad Dehesa de la Jara-Virgen de Luna que ahora nos ocupa, aumentando el interés el hecho de que el culto a la diosa Diana está documentado también en la provincia de Córdoba.

Desgraciadamente, una vez más la falta de estudios arqueológicos en Los Pedroches nos impide formalizar con seriedad estas sugerencias en forma de hipótesis rigurosa. Nada coherente sabemos de los cultos romanos y prerromanos en la comarca y por tanto resulta arriesgado formular cualquier línea de pervivencia ritual y de identificación de cultos, así como establecer con seguridad los cimientos precristianos sobre los que sin duda se asienta el culto a la Virgen de Luna. Pero queden para el futuro estos apuntes.

Conclusiones

El santuario de la Virgen de Luna constituye un ejemplo prototípico de ermita erigida como auténtico mojón simbólico delimitador de territorios, con un significado y una relevancia que van mucho más allá de lo puramente religioso. La construcción fue erigida como instrumento de reivindicación territorial en plena dehesa de la Jara por la comunidad de las Siete Villas como modo de reafirmación de una voluntad de dominio exclusivo sobre un territorio cuya propiedad peligraba por la acción de agentes externos a la propia comunidad (el Estado y los señoríos colindantes). A través de esta sobrevaloración de la dehesa mediante su conversión en lugar sagrado de culto los habitantes de las Siete Villas quisieron estrechar de cara al exterior su vinculación con las dehesas y reafirmar su identificación a través de lazos emocionales y de dominio espiritual, como modo de frenar también con razones ultraterrenales las amenazas foráneas y como modo asimismo de aumentar la propia estima que los habitantes de las Siete Villas tenían de su entorno ecológico. Esta voluntad de reafirmación de sus derechos de propiedad sobre las dehesas comunales constituía una forma de lucha para su permanencia como tierras de realengo, en un contexto histórico de expansión señorial y usurpaciones territoriales incontroladas.

Por otro lado, tanto el culto ritual a la Virgen de Luna como la propia ermita se nos aparecen como continuadores de anteriores cultos paganos precristianos, aunque éstos no están bien documentados materialmente. Existen indicios que mostrarían la antigua dedicación religiosa del lugar donde se asienta el santuario y su relación con formas de culto prehistóricas de carácter agrícola que pudieron haber tenido su continuación en el mundo romano, cultos todos ellos relacionados con la fertilidad vegetal y concretamente con una vinculación naturalista de adoración al árbol omnipresente en la comarca, la encina, siguiendo una tendencia dendólata frecuente en las culturas peninsulares.

Notas

- (1) A partir de ahora me referiré a las tres dehesas con el nombre genérico de Dehesa de la Jara, la mayor y más representativa.
- (2) Archivo Histórico Municipal de Añora (AHMA), reg. 449, leg. 38, expte. siglo XVI.
- (3) La «aparición» de imágenes de la Virgen a los pastores desde fines del siglo IX al siglo XII inclusive, desde los Pirineos hasta Sierra Morena, siguiendo los pasos de la Reconquista, se produjo con tal uniformidad y frecuencia que Vicente de la Fuente (Benito de Lucas, 1980:XV) ha llamado a este período de culto mariano «el ciclo de los pastores».
- (4) La ermita de Piedras Santas de Pedroche se encuentra también en la Dehesa de la Jara, aunque muy próxima a la población. En ella se reunían los representantes de las Siete Villas para tratar los asuntos referidos a la administración comunal de las dehesas.
- (5) En la puerta norte de la ermita de la Virgen de la Peña, el elemento arquitectónico más antiguo de toda la construcción, sobrevive un tosco mosaico de piedra sin labrar, al estilo local, que representa a un sol antropomorfo y que manifiesta de nuevo esta repetida vinculación entre rocas y elementos astrales.

Bibliografía

- Agudo Torrico, J.: *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches*. Caja Provincial de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1990.
- Benito de Lucas, J.: *Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*. Bruguera. Barcelona, 1980.
- Cabrera Muñoz, E.: «Usurpación de tierras y abusos nobiliarios en la sierra cordobesa durante los siglos XIV-XV». *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1979. Tomo II. págs. 33-113.
- Caro Baroja, J.: «Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la península Ibérica». *Homenaje a D. Luis de Hoyos Sáinz*. Gráficas Valera. Madrid, 1949. págs. 65-74.
- Ramírez de las Casas-Deza, L.M.: *Corografía histórico estadística de la provincia y obispado de Córdoba*. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1986.
- Mangas, J.: «Religiones romanas y orientales». En *Historia de España Antigua. Tomo II Hispania Romana* (J.M. Blázquez). Cátedra. Madrid, 1978. págs. 613-649.
- Mascaraque Eche, M.C.: «Vestigios prerromanos en algunas ermitas del Valle». *Boletín Informativo Municipal «Pozoblanco»*. Ayuntamiento de Pozoblanco.

Pozoblanco, 1978, n° 276 (págs. 8-9), n° 281 (pág. 6), n° 283 (pág. 6), n° 284-285 (pág. 7).

- Merino Madrid, A.: *Historia de Añora*. Ayuntamiento de Añora y Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba, 1994 (a).
- Merino Madrid, A.: «Ventas de las dehesas comunales de las Siete Villas de Los Pedroches durante el siglo XVII». *Crónica de Córdoba y sus pueblos*. Asociación Provincial Cordobesa de Cronistas Oficiales y Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba, 1994 (b). Vol. III. págs. 332-340.
- Merino Madrid, A.: «Añora a mediados del siglo XVIII». *Boletín Informativo Municipal «Añora»*. Ayuntamiento de Añora. Añora, 1988. N° 3. s/p.
- Moreno Valero, M.: *La Virgen de Luna (Vivencia y dato histórico)*. Imprenta Pedro López. Pozoblanco, 1983.
- Ocaña Torrejón, J.: *La Virgen de Luna. Bosquejo histórico*. Imprenta Pedro López. Pozoblanco, 1963.
- Ocaña Torrejón, J.: *Villanueva de Córdoba. Apuntes históricos*. Ayuntamiento de Villanueva de Córdoba y Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba, 1981.
- Santos Gener, S.: «Nuevo relieve de Ceres y Proserpina hallado en El Coto de la aldea del Guijo (Córdoba)». *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 59. Córdoba, 1948. págs. 49-61.
- Velasco Maillo, H.M.: «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo II. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 401-410.

REPRODUCCIÓN DEL ESPACIO SAGRADO: LA ERMITA DE LA VIRGEN DE LUNA EN MADRID

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA

Dpto. de Antropología Social. U.N.E.D.

Los santuarios constituyen espacios sagrados atribuidos a devociones concretas que se sitúan en un locus específico. Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes (Velasco, 1989:401-410) determinan el lugar de la construcción del santuario vinculando simbólicamente devoción y territorio. La leyenda legitima esta vinculación y la apropiación de la devoción por parte de la comunidad local implicada como símbolo de identidad. El colectivo actúa edificando un santuario, transformando el lugar en escenario ritual, convirtiéndolos en centros de interacción social y marcos festivos, que ejercen además como «lugar sagrado del que irradia la salud, la virtud o la gracia» (Prat, 1989:213). Con todo, se expresa la pertenencia del santuario a una comunidad determinada, particularizando el símbolo sagrado mediante el cual se identifican.

En ocasiones, y por distintos motivos, una misma devoción implica a varias localidades, más o menos cercanas, con la misma legitimidad (1). Devoción y santuario diversifican sus significados en tanto son reclamados a la vez por dos o más colectivos y significan a un mismo tiempo símbolos de identidad locales para cada caso. La Virgen de Luna es simultáneamente patrona de Pozoblanco y de Villanueva de Córdoba. Pozoblenses y villanovenses, tarugos y jarotes, como ellos se suelen denominar (2), deben compartir imagen y ermita, alternando sus festividades y el uso del espacio sagrado. La posición de la imagen queda dividida en tres secuencias temporales de igual duración: durante cuatro meses la imagen permanece en el santuario, de allí es trasladada a Pozoblanco donde reside otros cuatro meses y, una vez devuelta al santuario, al día siguiente es llevada a Villanueva para el mismo período temporal. Como vemos, el santuario se muestra como el lugar donde convergen los dos colectivos, un espacio neutral compatible a ambas identidades, aunque a veces surjan conflictos y tensiones en la relación entre jarotes y tarugos.

La importancia del santuario en el ejercicio de la identidad queda reflejada igualmente en la reproducción de devociones fuera del contexto original. Para desarrollar nuestro análisis nos basaremos en el caso concreto de la reproducción de la devoción de la Virgen de Luna por los jarotes inmigrantes en Madrid.

Inmigrantes en Madrid

Es ampliamente conocido el fenómeno emigratorio andaluz, el acentuado aumento de emigrantes andaluces que durante las décadas de los años cincuenta y sesenta se trasladaron a otros puntos de España demandantes de mano de obra, fundamentalmente Cataluña, Madrid o el País Vasco. La emigración tuvo mayor repercusión en las zonas más deprimidas de Andalucía afectadas por el paro agrícola. Tras Jaén, Córdoba fue una de las principales provincias surtidoras de emigración, incluyendo localidades como Villanueva y Pozoblanco.

Las dificultades en la adaptación de la inmigración andaluza a las áreas receptoras varían dependiendo, en gran medida, de los condicionamientos de las mismas sociedades de acogida y de la tipología de emigración que abastece a cada una de ellas. Madrid no configura una comunidad étnica semejante a Cataluña o el País Vasco, y recibe una inmigración más diversa y con mayor porcentaje de cualificación. Los inmigrantes andaluces entre los que se incluyen jarotes y tarugos desplazados a Madrid no encontraron, por lo general, conflicto de adaptación interétnicos que dificultara su integración en la sociedad madrileña. Por otra parte, Madrid se consolida demográficamente nutriéndose de una numerosa inmigración de distinta procedencia: andaluces, leoneses, manchegos, extremeños, etc. La variedad de población residente en Madrid la convierte en un complejo heterogéneo y múltiple donde los andaluces no son conceptualizados como extraños al contexto social madrileño sino más bien forman parte configurativa de éste. Se produce una indefinición social del andaluz en su condición de inmigrante favorecida a la vez por la diseminada ubicación de los andaluces en el conjunto de distritos y municipios de Madrid capital y Comunidad de Madrid.

Ante la indefinición social y la dispersión territorial, ante la heterogeneidad del contexto social madrileño, los andaluces se agrupan en colectivos, se definen como tales a través de la formación de asociaciones. El asociacionismo andaluz en Madrid se ha desarrollado mediante dos modalidades básicas: hermandades y casas regionales. Las primeras asociaciones andaluzas constituidas lo hacen a partir de 1940 en forma de hermandades y cofradías mientras que las casas regionales no aparecen hasta de la década de 1960. Desde esta fecha inicial, 1940, hasta la actualidad la formación de nuevas hermandades ha mantenido un ritmo constante e ininterrumpido en el tiempo, siendo una modalidad asociativa frecuentemente utilizada para reafirmar la identidad de origen. Un total de 28 hermandades andaluzas han sido erigidas en la Comunidad de Madrid.

A diferencia de las casas regionales, las hermandades se establecen en base a un símbolo sagrado, una devoción y no directamente bajo una perspectiva territorial de la identidad. Es la reproducción de una devoción concreta lo que marca la identidad del colectivo, por este motivo a menudo se expresa localmente y predominan los símbolos de identidad a nivel local. En consecuencia la devoción elegida debe ser lo suficientemente significativa como para condensar todo el universo cultural que al ser

reproducida simboliza. Por lo general, las hermandades reproducen aquellas devociones que actúan como símbolos de identidad en sus lugares de origen, que suelen ser al mismo tiempo patronas de la localidad, como el caso de la Virgen de Luna.

La hermandad de la Virgen de Luna de Madrid fue fundada en 1977 aunque no obtuvo la erección canónica hasta 1981. La iniciativa de formar una hermandad partió de un grupo reducido de inmigrantes jarotes que agruparon a sus paisanos residentes y dispersos por Madrid con la finalidad primordial de reproducir la devoción a la Virgen de Luna, símbolo de la identidad de origen. En la actualidad cuenta con más de cuatrocientas familias inscritas siendo el 60% de sus miembros nacidos en Villanueva. La reproducción de un símbolo, una devoción, permite por sus características una ascripción indefinida (3). La hermandad de la Virgen de Luna en Madrid admite a miembros no jarotes y no andaluces, pero esta apertura en el acceso se recorta en relación a los tarugos. La hermandad fue fundada con total independencia y prescindiendo de la participación de los inmigrantes tarugos, que nunca han desarrollado esta misma iniciativa.

En principio el rechazo en la hermandad madrileña a los tarugos fue explícito. En los primeros estatutos se limitaba la gestión de posibles miembros tarugos en la directiva de la hermandad; más de la mitad de la junta directiva debían ser nacidos en Villanueva, y en ningún caso de Pozoblanco. Estos estatutos fueron denegados por el Obispado precisamente por ser excluyentes, siendo reformados para su posterior aprobación, en esta ocasión, sin ningún tipo de limitaciones en relación al lugar de procedencia. La admisión de los tarugos se aplicó por imposición del Obispado, pero en la práctica no deja de ser un simulacro formal. Muy pocos tarugos pertenecen a la hermandad de Madrid, unas diez personas, que según dicen los jarotes, permanecen apartados en las reuniones y actividades por deseo de ellos: «se aíslan ellos solos... no quieren ellos mezclarse mucho con nosotros», una versión muy discutible si tenemos en cuenta su rechazo inicial.

Los inmigrantes de Villanueva, aun permitiendo la participación de miembros de procedencia diversa, están delimitando el nivel de identidad de la hermandad en Madrid, definiendo el colectivo como jarote. Si bien la Virgen de Luna es compartida en el lugar de origen entre Villanueva y Pozoblanco, la reproducción de la devoción en Madrid se restringe a una sola localidad, Villanueva, aquella cuyos emigrantes tomaron la iniciativa de crear la hermandad y protagonizan su desarrollo. El carácter jarote de la devoción reproducida en Madrid se refleja en la acción de la hermandad, en los símbolos y en la práctica simbólica, en la reconstrucción ritual y en los elementos que lo componen.

En busca de una imagen y una ermita

Las celebraciones rituales realizadas por las hermandades andaluzas en Madrid comunican simbólicamente la identidad de origen mediante la acción. Algunas hermandades dividen su actividad entre Madrid y Andalucía, organizan sus propias cele-

braciones festivo-religiosas en Madrid y además participan también en aquellas de sus lugares de origen. Sin embargo otras hermandades limitan su actividad exclusivamente a Madrid reproduciendo los rituales principales de sus lugares de origen; en estos casos la reproducción ritual supone una sustitución del original, un fin último.

Uno de los objetivos primordiales de la hermandad de la Virgen de Luna en Madrid ha sido poder celebrar una romería semejante a la de Villanueva, y por tanto diferente a la de Pozoblanco. A pesar de su condición de filial, la hermandad nunca ha participado como tal en ninguna de las festividades de la Virgen de Luna en su lugar de origen. La reproducción ritual en Madrid constituye por tanto una sustitución de la original en la cual no participan, si bien algunos miembros asisten de manera particular sobre todo a la llevada de la imagen al santuario que se fija en un domingo de octubre. Pero la fiesta considerada principal, la traída de la imagen, se realiza el lunes de Pentecostés, un día festivo sólo a nivel local, lo que dificulta la presencia de los emigrantes, agravada además por la larga distancia que deben recorrer. Los inconvenientes para participar en la romería de Villanueva justifican la reproducción ritual en Madrid, la imposibilidad de asistir y la ausencia de la original legitima su reproducción en un contexto distinto y lejano.

Para reforzar la legitimidad de la devoción reproducida se procura el mayor mimetismo en las réplicas de imágenes y las prácticas rituales. Igualmente, la ausencia de la imagen original y la necesidad de hacer próximo el símbolo en la reproducción justifica la adquisición de imágenes réplicas. Adquirir una talla puede resultar algo más o menos dificultoso, pero el problema se agudiza cuando a la imagen se le suma la condición de ser una réplica. En tales circunstancias, no es válida cualquier talla, la réplica debe ajustarse a los cánones de la original.

La hermandad de Madrid posee dos tallas réplicas de la Virgen de Luna. La primera fue encargada expresamente para la hermandad al imaginero Bartolomé Vacas al poco tiempo de su fundación, en 1978. Al tratarse de una nueva talla, los jarotes han podido solicitar la pretendida similitud al imaginero e intensificarla con una indumentaria y adornos semejantes a la original. Si la imagen original actúa como símbolo de identidad local legítimamente reconocido por varias razones: hay una leyenda de aparición, un desarrollo histórico, una concesión de patronazgo, títulos diversos, se le atribuyen milagros, curaciones, etc., la réplica, en cambio, no ha recorrido este mismo proceso. Mediante la estrategia del mimetismo, las réplicas son cargadas de autenticidad para que puedan operar de igual modo y ante la ausencia de la original como símbolos de identidad.

Con posterioridad, la hermandad de Madrid adquiere una segunda réplica que, esta vez, se obtiene por donación. Según el informe de su restaurador, la talla, de autor desconocido, es una obra del siglo XVI. En este caso, no existe una intencionalidad expresa de semejanza en la imagen, salvo en los retoque de la restauración y en aspectos externos a ésta: vestimenta y adornos. Sin un mimetismo inducido, la autenticidad de la réplica se apoya en otros argumentos, por lo general, mediante una



Misa en la ermita de la Virgen de Luna en Cubas de la Sagra (Madrid)

interpretación legendaria de su adquisición y vinculando de algún modo la exégesis de la réplica con la imagen original.

Los miembros de la hermandad de Madrid relatan el hallazgo de la imagen en tono de misterio, elaboran un discurso legendario sobre su adquisición. La imagen fue casualmente encontrada por uno de los miembros en el desván de un convento de Villanueva, en una condiciones lamentables de abandono y deterioro, y fue inexplicablemente y sin ninguna objeción donada a la hermandad. Pero más aún, esta misma talla se consideró, durante algunos años, la imagen de la Virgen de Luna por Villanueva y Pozoblanco. En la Guerra Civil, la antigua talla de la Virgen de Luna fue destruida y, mientras se realizaba una nueva imagen, buscaron una talla sustitutoria (Moreno, 1983:97-99), la talla que hoy posee la hermandad de Madrid. Una vez terminada la actual imagen, que se había encargado a un escultor de Valencia, la provisional Virgen de Luna se guardó en el desván del convento.

La Virgen de Luna de la hermandad de Madrid fue usada durante diez años por la hermandad matriz y los mismos jarotes en Villanueva y, lógicamente, también por los tarugos de Pozoblanco, o sea, ha ejercido ya como símbolo de identidad en el lugar de origen y ha sido protagonista de sus romerías y cultos. En consecuencia, si en Villanueva fue admitida la validez de la imagen, su mismo uso por los emigrantes en Madrid es igualmente válido. Pero además, el uso por la hermandad madrileña aparece como un rescate, una reposición de la devoción a una imagen cuya autenticidad fue

legitimada en el lugar de origen y por tanto es incuestionable, con una antigüedad probada y que sin embargo había sido abandonada, postergada al olvido y deterioro. La explicación exegética justifica que en Madrid se incorpore a la imagen un significado simbólico en un tiempo recibido y por un tiempo despojado. El valor relevante de esta segunda imagen de la hermandad de Madrid se hace patente en el diferente tratamiento que otorgan a las dos tallas adquiridas.

En la ermita de la Jara, equidistante entre Villanueva y Pozoblanco, reside la Virgen de Luna durante sólo cuatro meses, el resto del año, mientras permanece en una u otra localidad, colocan en su lugar otra imagen de la Virgen de Luna de tamaño más reducido (Moreno, 1983:80). Es decir, en el lugar de origen también intervienen dos tallas, la que ejerce como símbolo dominante y figura en las romerías, y la que queda en la ermita sustituyendo a ésta. En Madrid se reproduce una práctica similar: la primera réplica, realizada para la hermandad, ocupa la ermita durante todo el año, sin embargo, la segunda imagen se mantiene secretamente guardada en un domicilio particular de uno de los hermanos. Pero es esta segunda imagen la que interviene como símbolo dominante y protagoniza todos aquellos actos de importancia de la hermandad de Madrid, como la romería.

Llegar a conseguir una ermita no fue una tarea fácil para los inmigrantes jarotes. Según el decreto de erección canónica, la sede eclesiástica de la hermandad se sitúa en la Parroquia de Pío X de Madrid capital, aunque nunca entronizaron una imagen en dicha parroquia ni realizaron cultos. Esta sede fue asignada sólo por la obligatoriedad de fijar un emplazamiento para lograr el reconocimiento eclesiástico de la hermandad. Ante el propósito fundamental de reproducir la romería, sin otros intereses religiosos ni actividades asiduas durante el año, la Parroquia de Pío X, inmersa dentro de la gran ciudad, no ofrecía las condiciones necesarias. Se requería la localización de un espacio donde fuera posible desarrollar la peregrinación y permitiera la concentración del colectivo para la fiesta. Muchas hermandades andaluzas en Madrid que organizan romerías solucionan esta problemática solicitando a los ayuntamientos locales un permiso para intervenir en la vía pública y en espacios abiertos adecuados para este tipo de fines, como las romerías organizadas en la madrileña Casa de Campo. Pero los jarotes aspiraban no sólo a efectuar la fiesta sino también a reproducir, con la mayor semejanza, el espacio sagrado con ermita inclusive, lo cual suponía disponer de un terreno en propiedad o cesión.

Desde que se fundara la hermandad, la romería anual se ha celebrado ininterrumpidamente. Durante los tres primeros años se efectuó, sin demasiadas dificultades, en una finca privada en el término de Perales del Río, al sur de Madrid. La finca fue cedida por su propietario, el Marqués de Perales, hasta que determinó su edificación. Los jarotes debían encontrar otro lugar para realizar su romería, y en esta ocasión tuvieron la iniciativa de buscar un terreno definitivo donde establecerse. En principio intentaron la compra de una parcela en cualquier localidad cercana o lejana a Madrid, pero los elevados precios reinantes hicieron infructuosa su búsqueda.

Se acercaba la fecha de la fiesta y la hermandad no disponía de emplazamiento. El modo en que lograron el terreno para la ermita se relata, al igual que la adquisición de la imagen, cargado de referencias al azar y la providencia. En una pequeña localidad de la Comunidad de Madrid, Cubas de la Sagra, donde sólo reside un matrimonio jarote, el alcalde, tras conocer la necesidad de la hermandad, convoca a los miembros de la directiva cerca de un pinar y simplemente les dice: «¿Os gusta este terreno para vuestra ermita?». No hubo petición formal al alcalde, este conoció el problema de la hermandad por casualidad, «un día de estos que parecen que están iluminados por algo», según dijeron los jarotes.

Pero, sin duda alguna, la cesión del terreno por el ayuntamiento de Cubas no tiene una exclusiva explicación casual y benefactora, aunque los acontecimientos relatados así lo describan. Los intereses de ambas parte implicadas, hermandad y ayuntamiento, se complementan. La hermandad obtiene un lugar para su romería y el ayuntamiento una rentable actividad de atractivo público a un coste bajo o nulo ya que, en definitiva, la organización de la romería y mantenimiento de la ermita es responsabilidad de la hermandad. En un municipio que cuenta con una población de 830 habitantes, de los cuales casi el 40% son inmigrantes de procedencia diversa, la romería de la Virgen de Luna integra al conjunto social cubero desarrollando un acto público que concentra más de mil personas.

Con el tiempo, la vinculación de la hermandad a Cubas ha definido el propio colectivo hermandad y su principal actividad, la romería, por el lugar de emplazamiento aunque, como apuntamos, muy pocos miembros residen en la localidad. El nivel local de la identidad de origen reproducida: Villanueva-jarotes, se complementa con el nivel local de la identidad por residencia: Cubas-cuberos. La hermandad ejerce su doble identidad, de origen y residencia, expresándola mediante la confluencia de símbolos utilizados y en la práctica ritual: junto al escudo de Villanueva, el escudo de Cubas de la Sagra; junto a la bandera de Andalucía, la Bandera de la Comunidad de Madrid; junto a la presencia del alcalde de Cubas en la romería, la presencia también del alcalde de Villanueva.

La reproducción del espacio sagrado

Los miembros de la hermandad consideraron idóneo el lugar cedido para la edificación de la ermita. La parcela está situada en un amplio paraje próximo a Cubas (unos cuatro kilómetros) fuera del casco urbano y lindando con un extenso pinar donde emplazar a los romeros en el día festivo. La construcción de la ermita se realizó por los mismos miembros de la hermandad y afines, mediante material reciclado y financiado con donativos. Se trata de una construcción bastante simple y muy funcional. La capilla en sí es un recinto abierto, como un gran presbiterio techado y enrejado por los laterales. En la pared frontal, en una hornacina, se encuentra la imagen de la Virgen y, al lado de ésta, una puerta para acceder a la sacristía. Detrás de la ermita han construido la casa o sede de la hermandad, con un espacioso salón para reuniones, y

a la derecha, una zona ajardinada. La parcela está delimitada con una valla metálica, plantas, y una gran puerta también enrejada que hace visible el recinto desde el exterior.

Si a la ermita de Villanueva y Pozoblanco se la conoce como la Ermita de la Jara, a la de Cubas se le denomina la Ermita del Pinar. Las diferencias arquitectónicas entre una y otra son notables, sin embargo observamos cierta semejanza en el uso del espacio. La ermita de la Jara constituye también un recinto vallado mediante una reja donde se ubican tres edificios por separado: la capilla, en el centro, la Casa de Villanueva, a la izquierda, y la Casa de Pozoblanco junto a la vivienda del santero, a la derecha. Como señalamos anteriormente, la ermita de la Jara sólo alberga a la imagen principal de la Virgen de Luna durante cuatro meses. El resto del año disminuye su actividad religiosa, si bien queda como lugar frecuente de visita en tiempo de ocio y para disfrutar de una jornada de campo en los alrededores.

La ermita del Pinar fue bendecida en 1983, con la presencia del vicario de la zona sur de Madrid y los párrocos de Villanueva y Cubas de la Sagra. Durante la mayor parte del año, la ermita es lugar de reunión y ocio para los miembros de la hermandad, sobre todo en los domingos y días festivos, escasamente ejerce como centro religioso y no suelen oficiarse misas excepto para la romería. La ermita de Cubas, al igual que la de la Jara, actúa principalmente en función del ritual festivo, en Villanueva como punto desde el que se parte y al que se llega en romería, en Cubas sólo como punto de llegada. La ermita de la Jara es la intercesión de las relaciones entre Villanueva y Pozoblanco, la ermita del Pinar es exclusivamente jarote.

Los miembros de la hermandad han reflejado el carácter jarote de la ermita de Cubas mediante la presencia de diversos elementos simbólicos de su lugar de origen. Sobre la hornacina de la Virgen han colocado el escudo de Villanueva; en el techo han dibujado la ermita original de la Jara y uno de los monumentos arquitectónicos más relevante de Villanueva: la Iglesia de San Miguel y la Torre; delante de la Virgen preside una pequeña talla de San Miguel, patrón de Villanueva.

También se reproduce uno de los símbolos que, según la leyenda de aparición, legitima la condición sagrada del espacio original: la encina. La Virgen de Luna aparece sobre una encina marcando el sitio concreto donde debe ser construida la ermita. En la actualidad, la encina que fue escenario de la aparición puede verse junto a la ermita como testimonio de la leyenda y del carácter sagrado del lugar. De igual forma, los jarotes de la hermandad de Madrid han plantado una encina junto a su ermita del Pinar.

La romería de la Virgen de Luna en Cubas de la Sagra reproduce el regreso de la Virgen desde Villanueva a la ermita de la Jara, pero en este caso desde Cubas a la ermita del Pinar, quedando anulado el procedimiento inverso, la traída. La necesaria adaptación al nuevo contexto produce algunas alteraciones en el proceso ritual ante la imposibilidad de reconstruir el entorno. En el lugar de origen la traída se celebra con gran júbilo por el sentido de apropiación de la imagen, acercamiento a la localidad y posesión de esta durante el tiempo estipulado: la imagen se desplaza desde un espacio

neutral, la ermita, a una localidad concreta, Villanueva. Con este mismo sentido, la imagen se desplaza desde Cubas a la ermita del Pinar en tanto que, para los jarotes en Madrid, la ermita define simbólicamente a Villanueva. Se reproduce el proceso de llevada en la trayectoria del desplazamiento, del pueblo a la ermita, pero con el significado inverso ya que la imagen es traída a terreno jarote, a la ermita.

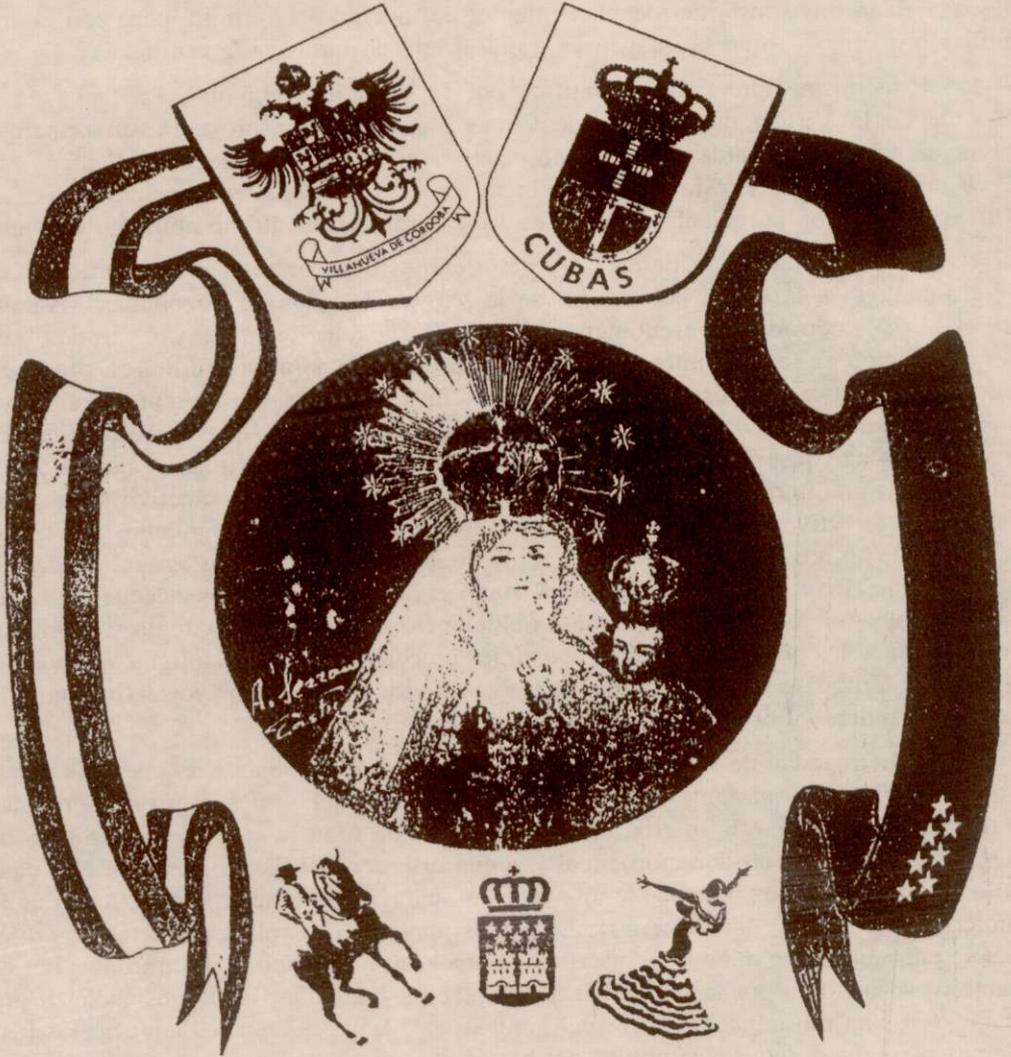
Esta misma alteración se ratifica por la inversión temporal. La fecha de la llevada de la Virgen de Luna desde Cubas a la ermita se proyectó, en principio, coincidiendo con la traída de la Virgen desde la ermita a Villanueva, en Pentecostés. Pero la variabilidad de esta fiesta y la inconveniencia de ajustarse al ciclo festivo de Cubas provocaron la reciente decisión de fijar la romería el último domingo de junio.

La hermandad de Villanueva fue en tiempos una hermandad tipo «militar» de modo análogo a la actual hermandad de la Virgen de Luna de Pozoblanco (Agudo, 1994:23-29): cerrada en el número de afiliados, exclusivamente de varones, con jerarquización de los miembros por cargos tipo militar, distintivos militares, presencia de armas, prácticas de desfiles, etc., lo cual ha dificultado su posible reproducción por los inmigrantes tarugos residentes en Madrid (4). Mientras que la hermandad de Pozoblanco ha conservado las características tipo militar, la de Villanueva se ha transformado en una hermandad abierta, en la cual participa todo el colectivo jarote, con una junta directiva renovable y hermanos mayores elegidos anualmente por orden sucesivo de antigüedad. Todo los miembros de la hermandad tienen la oportunidad de ser hermanos mayores ya que, cada año, según el listado de inscritos, acceden al cargo cinco nuevos miembros en las mismas condiciones, aunque este privilegio se mantiene restringido a los varones. Algunos vestigios quedan aún de la antigua hermandad militar de Villanueva: los atributos distintivos de los hermanos mayores (bastón, alabarda y bandera) y el toque de tambor durante las romerías.

La hermandad de Madrid se organiza de un modo semejante a la de Villanueva con dos principales variantes: la participación de la mujer y el número de hermanos mayores. Al igual que la matriz, en la hermandad de Madrid se eligen los cargos de hermanos mayores con duración anual y según el orden del listado, pero en este caso sólo se designan a dos personas y una de ellas suele ser una mujer. La inclusión de la mujer y la reducción del número de hermanos mayores se explica por la misma diferencia del número de miembros inscritos en una y otra hermandad. La introducción de cambios se justifica por la necesidad de adaptación a las nuevas circunstancias y por tratarse de una reproducción fuera del contexto. Al igual que en Villanueva, los hermanos mayores portan los símbolos del bastón y la alabarda, mientras que la peculiar gran bandera, también presente en el ritual madrileño, es llevada por un miembro cualificado para realizar el dificultoso «giro» serpenteante ante la Virgen y los espectadores.

La romería se reconstruye con esmerado mimetismo respecto a la original, plasmando cada elemento simbólico que identifica al ritual jarote, incluido el recorrido ritual. Al igual que en Villanueva se parte de la plaza principal del pueblo donde se

ROMERÍA VIRGEN DE LUNA



17 de Mayo de 1992
MADRID

Cartel de Romería de la Hermandad de la Virgen de Luna de Cubas de Sagra (Madrid)

ubica la iglesia y el ayuntamiento, allí se concentran los romeros desde tempranas horas de la mañana: miembros de la hermandad, cuberos, devotos de distinta procedencia, la banda de música de Villanueva y otros jarotes que se desplazan desde la localidad de origen para asistir a esta romería, como suele hacer el alcalde. La imagen, segunda réplica adquirida por la hermandad, está previamente preparada en sus andas y situada en la misma plaza. El repique de tambor anuncia la romería, se recogen a los mayordomos y autoridades, se gira la bandera ante la imagen, se tiran cohetes y se inicia el recorrido andando.

Entre Villanueva y la ermita de la Jara distan dos leguas por el camino concreto utilizado para trasladar a Virgen de Luna, el que denominan Camino de la Virgen. A mitad del trayecto se realiza una tradicional parada en el lugar que llaman el Pozo de la Legua, donde los hermanos mayores invitan a «totaos» y vino.

Aunque en Cubas el recorrido es mucho más corto que en Villanueva, de igual forma ha quedado establecido un «camino» concreto por donde es trasladada la imagen. Al inicio del camino se añaden los romeros a caballos, presentes también en la romería original; el trayecto discurre por una zona llana, poco urbanizada (solo algunos chalet aislados) y no asfaltada. Igualmente, los jarotes han reproducido la parada en el recorrido ritual y al lugar donde se efectúa lo llaman el Pozo de la Legua. Durante la parada, los hermanos mayores ofrecen a los romeros «totaos» y el vino traído de Villanueva. Al llegar a la ermita se oficia una misa. Por el tamaño y características de esta pequeña construcción, los numerosos asistentes participan en el acto desde los alrededores, a modo de misa de campaña. En Villanueva, al llegar la Virgen a la ermita de la Jara, también se celebra una misa de campaña, fuera de la capilla, delante de la Casa de Villanueva. Finalmente, el día festivo transcurre como una jornada de campo; los romeros se dispersan por el pinar en grupos familiares y de amistad y la hermandad organiza algunas actividades y concursos que amenizan la tarde.

Una poesía escrita por un jarote inmigrante en Madrid, publicada en el Boletín de la hermandad madrileña de Junio de 1991, describe la romería de la Virgen de Luna en Cubas detallando algunos de los elementos señalados. De este poema extraemos los fragmentos más significativos:

«Una noche soñé yo una cosa muy bonita,
que no estabas en Villanueva, que estabas aquí cerquita.
¡Qué bonita realidad la que veo Virgencita!
Aquí tienes tu hermandad y en Cubas tienes tu ermita
rodeada de rosales, de plantas y flores finas,
y para que nada te falte te han plantado una encina.
Y en la pared, le han pintado una ermita
que está tan bien imitada
que parece que me encuentro en tu casa de la Jara.
Asimismo está grabada la iglesia de San Miguel,
la torre de Villanueva, que cuando la estoy mirando

parece que estoy oyendo sus campanas repicando.
 ¡Qué bien redobla el tambor al salir tu procesión!
 ¡Qué repique de alegría cuando gira tu bandera!
 ¡Qué gusta a los madrileños y gustará a España entera!
 Con la banda de Villanueva que toca de maravilla,
 ¡qué bien resuena tu himno por las tierras de Castilla!
 Y en el Pozo de la Legua la Virgen tiene su altar
 donde todos los romeros se aproximan a rezar.
 Se reparten los tostaos y el vino de nuestra tierra...
 Yo ya no me siento emigrante se cumplió la ilusión mía,
 porque estoy cerca de Córdoba si vengo a tu romería.
 Y aunque de allí me alejé no siento pena ninguna
 mientras yo pueda verte, en Madrid cerca tenerte
 mi Virgencita de Luna.»

Como tan expresivamente se expone en los últimos párrafos de la poesía, el hecho de poder asistir al ritual reproducido y la proximidad del símbolo réplica es argumento suficiente para anular la condición de emigrante y compensar el distanciamiento del lugar de origen. La romería reproducida sustituye a la original mediante la reconstrucción mimética del ritual como un todo coherente y análogo al modelo jarote. Las variaciones provocadas por la necesaria adaptación al nuevo contexto (diferencias arquitectónicas en la ermita, reducción del recorrido, acceso de la mujer, etc.) no disminuyen la autenticidad de la reproducción en tanto que los símbolos dominantes (5) de la devoción a la Virgen de Luna están presentes: la imagen, la ermita y la romería. Pero más aún, están presentes en Madrid significando en exclusividad la identidad jarote. En el lugar de origen la imagen de la Virgen de Luna es compartida entre Villanueva y Pozoblanco, la ermita se considera territorio neutral y las romerías se alternan de una localidad a otra. En Madrid imagen, ermita y romería son jarotes, es decir, se singulariza el nivel de identidad simbolizado restringiéndolo a una sola localidad, Villanueva. Los jarotes residentes en Madrid disfrutan de situación imposible de alcanzar en su lugar de origen, la apropiación exclusiva del símbolo, Virgen de Luna.

De las 28 hermandades de devociones andaluzas ubicadas en la Comunidad de Madrid, la hermandad de la Virgen de Luna es la única que dispone de su propia ermita, el resto ha emplazado sus imágenes y desarrolla su actividad festivo-religiosa en sedes eclesiásticas madrileñas. Pero también, de todas las devociones andaluzas reproducidas en Madrid, la Virgen de Luna es el único caso de devoción compartida en el lugar de origen. El interés de los jarotes por poseer ermita propia y reproducir el espacio sagrado se explica desde la oportunidad de apropiación exclusiva en la emigración, facilitada además por la posibilidad de integración en la sociedad madrileña que admite e incluso apoya esta acción. Con la reproducción del espacio sagrado, con la ermita de la Virgen de Luna en Cubas de la Sagra se expresa y reafirma la identidad de origen de los inmigrantes jarotes, integrados en un colectivo concreto, el

colectivo hermandad y vinculados, por residencia, a un territorio concreto Cubas-Madrid. Los santuarios, por tanto, no deben considerarse sólo como el lugar de emplazamiento de una imagen, pueden actuar también, entre otras muchas funciones ya apuntadas, como símbolos de identidad colectiva.

Notas

- (1) W. Christian define el «territorio de gracia» como el ámbito de influencia de una devoción concreta. Considero pertinente distinguir además el territorio de pertenencia al cual la devoción se vincula legítimamente, por lo general, mediante el patronazgo. En el mismo territorio de gracia de una devoción pueden existir dos territorios de pertenencia claramente delimitados, como en el caso que nos ocupa.
- (2) Durante el desarrollo del presente artículo trataré a los pozoalbenses y villanovenses como tarugos y jarotes, en tanto ambos utilizan estos términos para referirse a ellos mismos y a los otros.
- (3) El motor del agrupamiento en las hermandades lo constituyen los símbolos sagrados, las devociones. La generalidad y polisemia del símbolo lo hace accesible a cualquier persona sea o no andaluza, sea o no nacida en el lugar de origen de la devoción. Así se justifica que en las hermandades andaluzas en Madrid se admitan miembros de diversa procedencia, se permita una adscripción indefinida.
- (4) A modo de hipótesis, las características y limitaciones de la hermandad de la Virgen de Luna en Pozoblanco, donde sólo tienen acceso 110 personas, podría explicar la ausencia de una hermandad en Madrid formada por tarugos inmigrantes. Las dificultades aumentan si se trata de reproducir la actividad de una hermandad con una participación limitada en el lugar de origen.
- (5) Basándonos en la distinción de los símbolos rituales en símbolos dominantes y símbolos instrumentales que V. Turner propone.

Bibliografía

- Agudo Torrico, J.: «El culto a la Virgen de Luna en el contexto cultural del valle de Los Pedroches». En *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional*. Fundación Machado. Sevilla, 1994. Págs. 11-31.
- Moreno Valero, L.: *La Virgen de Luna (vivencia y dato histórico)*. Imprenta Pedro López. Pozoblanco. 1983.
- Prat i Carós, J.: «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía». En *La religiosidad popular* (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. Págs. 211-252.

Turner, V.: *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores. Madrid, 1990.

Velasco Mafllo, H.: «Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. Un planteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local». En *La religiosidad popular* (Álvarez, Buxó y Rodríguez Becerra, Coords.). Tomo II. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. Págs. 401-410.

EL SANTUARIO DEL CRISTO DE CHIRCALES EN VALDEPEÑAS DE JAÉN. CUESTIONES HISTÓRICAS Y DEVOCIONALES

María Soledad LÁZARO DAMAS
I.E.S. Baza

Entre los pueblos de la provincia de Jaén que han centrado su complejo espiritual en torno a la figura de Cristo se encuentra Valdepeñas de Jaén, una población cuyo nombre ha pasado a la historia ligado al proceso de repoblación y colonización de la sierra sur de Jaén, tras la conquista del reino de Granada.

A un nivel popular, Valdepeñas se distingue inequívocamente asociada al Cristo de Chircales, un lienzo con esta iconografía custodiado en la ermita del citado lugar. Con fama de milagroso, este Cristo tiene incluso una ermita filial en Jaén, en el paraje de la Fuente de la Peña, donde se dio antiguamente culto a una imagen mariana desaparecida.

El santuario y el Cristo de Chircales ofrecen un gran interés, tanto desde el punto de vista del estudio de la religiosidad popular como desde el punto de vista de la iconografía, aspectos que hasta la fecha no han sido abordados.

Se trata de un elocuente ejemplo de cómo un objeto de devoción privada puede derivar en una imagen de amplia devoción popular con el paso del tiempo. Aspecto que abordaremos en este estudio.

Valdepeñas es una localidad situada en la sierra sur de la provincia de Jaén cuyo censo real de población no excede los cuatro mil habitantes. Dedicada exclusivamente a la agricultura, está inmersa en un proceso migratorio que alterna la emigración definitiva con la emigración estacional. Por su situación geográfica, aparece al margen de las grandes arterias de circulación, lo que ha impedido un desarrollo económico de la zona, perdurando el aislamiento de siglos anteriores. Una característica que, aún, se percibe a un nivel de creencias en la extensión del curanderismo, muy activo en toda la zona (Amezcuca, 1993).

Los orígenes de esta localidad están ligados a un proyecto de repoblación planteado desde la primera década del siglo XVI, a petición del Cabildo Municipal de Jaén, y que contemplaba la fundación de varios pueblos en la sierra de la ciudad de Jaén y en el término de su jurisdicción: Mancha Real, Campillos de Arenas, los Villares y Valdepeñas. Su finalidad era dotar de un potencial demográfico y poner en explotación un vasto territorio, antigua zona de frontera, sujeto a una situación de abandono tras

la conquista del reino de Granada. Por diversas circunstancias, la fundación no se hizo realidad hasta el año 1539 y estuvo supervisada por la corona, a través de una serie de agentes que, de alguna manera, controlaron la acción municipal de la ciudad de Jaén (Cazabán, 1922).

Por la carta de fundación se conoce que el lugar fue habitado en sus orígenes por un total de ciento siete vecinos o, lo que es lo mismo, un promedio de unas quinientas personas a las que posteriormente se fueron agregando nuevos inmigrantes de variada procedencia. Según el censo de origen, la mayor parte de ellos procedían de otras poblaciones giennenses cercanas, Jaén, Torredelcampo, Jamilena, Alcalá la Real y Menjíbar. El resto procedía de Córdoba y Valladolid. Posteriores cartas de vecindad, que implicaban una residencia continua durante diez años, señalan la procedencia castellana de nuevos pobladores que serían admitidos en los años siguientes hasta cubrir el número provisional de ciento cincuenta y seis solares trazados en el plano original.

El ambiente devocional de Valdepeñas en la Edad Moderna

El mismo plano incluía la situación y construcción de la iglesia parroquial bajo la titularidad del apóstol Santiago, oportunamente estudiada por L. Gila Medina (Gila, 1991). En los años siguientes la iglesia acogió la fundación de cofradías y hermandades, afines a las de otros lugares. En 1543 se documenta la existencia de las cofradías del Santísimo Sacramento, Santiago y de la Concepción, mencionadas en un testamento. En 1594 se fundaría la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio (1), a la que se unirían la cofradía de la Veracruz, con estatutos aprobados en 1620 (2) y la cofradía de la Virgen del Rosario. De los años finales del siglo XVII o primeros del siglo XVIII parece ser la cofradía de Nuestro Padre Jesús (3). Junto a estas cofradías destaca, por su cometido asistencial, la cofradía de la Caridad, cuyos estatutos se fechan en marzo de 1550 (4). Su finalidad esencial fue la construcción de un hospital para pobres peregrinos, pobres del lugar y enfermos, bajo la advocación del Salvador del Mundo y de la bienaventurada Virgen Nuestra Señora, haciendo realidad una disposición de la carta de fundación del pueblo.

Bajo la tutela de la iglesia parroquial se fundaron varias ermitas que canalizaron la devoción de los fieles, situadas en su origen a las afueras del casco habitado. Las noticias más antiguas se remontan a 1564, fecha en la que se estaba construyendo la ermita de San Bartolomé (5). San Sebastián, santo protector contra la peste, contó con una ermita propia cuyo mantenimiento estaba a cargo de la cofradía de la Veracruz (6). La titularidad del santo sobre alguna ermita ha podido verificarse en todos los lugares de procedencia de los repobladores y es la que aún perdura, adaptada como capilla del cementerio. Su popularidad parece sufrir una cierta decadencia a mediados del siglo XVIII como parece demostrar el aspecto arruinado de la ermita.

Ya en estas fechas está fundada la ermita de Chircales. San Blas, santo protector



El Santuario del Cristo de Charcales en Valdepeñas de Jaén

contra las enfermedades infecciosas, es el titular de otra ermita que ya existía en 1610, según refleja una donación testamentaria (7). En el siglo XVIII comparte casa con San Bartolomé, conservándose las imágenes de ambos a fines de esta centuria.

Aunque no disponemos de pruebas rigurosas que avalen nuestra hipótesis, pensamos que Santa Ana fue la santa que recibió un culto más temprano en Valdepeñas y, para ello, nos basamos en la existencia de la cofradía de la Concepción en 1543 y en la iconografía de la imagen titular, una escultura de Ana *Selbdritt* o Santa Ana Triple, hoy perdida, semejante a la existente en la aldea de Santa Ana en Alcalá la Real; su culto sería introducido por los pobladores procedentes de Jaén, Torredelcampo y Alcalá la Real. Las tres poblaciones contaban con ermitas medievales dedicadas a la santa y dos de ellas, Torredelcampo y Alcalá (Lázaro Damas, 1995), le rendían culto como patrona. Por otra parte, la iconografía de Santa Ana Triple era una de las fórmulas medievales para representar el concepto de la Inmaculada Concepción de María, por lo que fue frecuente la creación de cofradías concepcionistas que dieron culto a imágenes de Santa Ana (Lázaro Damas, 1995). Posiblemente, como consecuencia de un proceso de independencia de la iglesia parroquial, la cofradía fundó una ermita que comenzó a construirse en 1620 (Parra, 1990:20). En 1654 se realizaban obras de cierta envergadura en ella, procediéndose a celebrar una fiesta de toros para costearlas (8).

Una última fundación se registra en torno a 1728. Se trata de la ermita de Nuestra Señora de las Angustias, en el Parrizoso, junto al actual embalse de Quiebrajano. Es una fundación privada, efectuada por José Aguilera, un granadino con propiedades en la zona, que introdujo, con poco éxito, la devoción a la Virgen de las Angustias granadina mediante un lienzo de pintura de una *muy primorosa y devota imagen* (Parra, 1985), hoy perdida y sustituida por una imagen de serie.

Todas las ermitas, a excepción quizá de esta última, quedan al cuidado de un santero, cuyo nombramiento es ratificado por el obispo, y que debía otorgar fianza por los bienes pertenecientes a la ermita y de los que se hacía cargo. La presencia de estos santeros, a veces mal titulados ermitaños, en los registros de los escribanos se documenta desde 1575.

A fines del siglo XVIII comienza a registrarse un paulatino control sobre las ermitas y sus pertenencias que pudo tener su influencia en el declive de las devociones, debido a la instrumentalización de las donaciones testamentarias por parte del visitador del Obispado. Como ejemplo citamos el caso de un cáliz donado a la ermita de San Bartolomé por el presbítero Diego Esteban de Atocha, que fue destinado al santuario del Cristo de Chircales en 1775 (9). En 1761, ciento diez reales legados a la ermita de las Angustias para la adquisición de un copón serían destinados por el visitador a otros menesteres en la ermita de San Blas, alegando que no había en la primera de ellas depósito del Santísimo. En ambos casos se atenta claramente contra la voluntad de los testadores, que muestran unas preferencias religiosas definidas (10).

A este control se unirían, como un auténtico aldabonazo, las desamortizaciones emprendidas a lo largo del siglo XIX, de las que no se vería libre ni siquiera el santuario de Chircales, pero mientras que las ermitas desaparecieron -San Blas-, se destinaron a otros usos -Santa Ana- o perdieron el objeto canalizador de la devoción -San Sebastián- el santuario de Chircales se mantuvo por razones que expondremos más adelante, siguiendo la tónica provincial y nacional que, como afirmara Christian, concentra las devociones en las figuras de María o Cristo (Christian, 1976).

El santuario del Cristo de Chircales

Antes de entrar en materia es necesario aclarar el nombre original del santuario y del Cristo puesto que, a menudo e indistintamente, se han usado las voces *Chircales* y *Charcales*. La titularidad correcta es la de Chircales, un topónimo que designa el paisaje natural en el que está enclavada la ermita. La utilización más antigua de este nombre se remonta a principios del siglo XV y aparece en la versión del *Libro de la Montería* de Alfonso XI, del código de la Cartuja de Sevilla (11). En el capítulo dedicado a la descripción de los montes de Castilla y León y del reino de Granada se dice textualmente: «*la sierra de Chircales es buen monte de oso et de puerco en invierno*». En textos posteriores de toda índole se emplea la voz *Chircales* de forma mayoritaria y este es el título, tanto de la cofradía valdepeñera como de la ermita y

cofradía filial en Jaén a la que, erróneamente, se ha denominado de *Charcales* (12) (Choclán, 1982).

La sierra de Chircales es un paraje de gran belleza aunque muy degradado, cuyo nombre deriva de la chirca, un arbusto de madera dura, hojas ásperas, flores amarillas y fruto en almendra, que debía ser abundante en la zona hasta el punto de dar lugar al topónimo. Situada a unos cinco kilómetros de Valdepeñas, la ermita ocupa un estrecho valle al pie del monte aludido, horadado por varias cuevas y con restos arqueológicos de diferentes épocas que atestiguan una ocupación sostenida de la zona a lo largo del tiempo. Junto a la ermita nace un manantial de agua potable que justificaría la existencia de la población citada. Destaca en el paraje la existencia de varias cuevas utilizadas, según la piedad popular, como refugio y morada de ermitaños establecidos en la zona.

De entre las cuevas del monte de Chircales destaca un pequeño habitáculo de origen medieval, situado tras la ermita e incorporado al complejo arquitectónico de la misma, ya que la fantasía del pueblo la hizo protagonista de una de las leyendas que ligán la aparición del lienzo a este lugar. En todo caso, lo cierto es que se trata de una vivienda troglodita en la que aparecieron restos de origen musulmán.

Como en muchos otros casos que jalonan la geografía hispánica, el lienzo del cristo de Chircales y la ermita que lo alberga se han rodeado a lo largo del tiempo de unos orígenes legendarios que la piedad popular y la religiosidad oficial jamás se ocuparon de aclarar, a no ser en los momentos álgidos de su culto para reforzarlo.

Dos leyendas explican hoy estos orígenes. Una de ellas aplica un carácter providencial al lienzo, hallado casualmente por dos pastorcillos, niño y niña, en una cueva junto a la actual ermita y que parece ser de formación tardía. La otra leyenda es más antigua y la versión que hemos recogido es la narrada por el prior de la parroquia al geógrafo D. Tomás López en 1791. Partiendo de la existencia de varios ermitaños en las cuevas cercanas a la ermita, narra la llegada de un arriero que, en agradecimiento por la acogida de los eremitas, les regaló un lienzo de Cristo crucificado que llevaba entre otros lienzos y fardos. La imagen recibió culto en una ermita construida por los ermitaños y ampliada por la devoción de los fieles con posterioridad.

En realidad, la historia es más sencilla y su origen menos fantasioso. De la documentación notarial que hemos tenido ocasión de manejar se desprende que la ermita del lugar de Chircales es el resultado de una fundación privada cuya existencia consta ya en 1568 (Parra, 1993). Aunque se desconoce la identidad de los fundadores, es revelador que la ermita se construya en una propiedad privada, conocida con el nombre de *Chircales* o *Cabeza del Rey*, que estaba comprendida, a mediados del siglo XVI, en el mayorazgo establecido por la familia Arzeo (13). Lo que si está claro es que el patronato fundado estaba regido por eclesiásticos, encargados de velar por el patrimonio de la ermita, casa y bienes anejos a ella, como se desprende de un acta notarial correspondiente a una visita eclesiástica a la ermita y que tiene como finalidad verificar el inventario de bienes existente en su interior (14). La visita obedecía al



Tres grabados del Cristo de Chircales que se venera en su santuario de Valdepeñas de Jaén

mandamiento del doctor Jerónimo de Montoya, juez apostólico y canónigo de la catedral de Granada, y en ella estuvieron presentes el prior de la iglesia de Valdepeñas y el licenciado Pedro de Vilches Delgado, presbítero y patrono de la ermita. El documento es breve pero interesante puesto que, a partir de su lectura, se deduce y ratifica la idea de la institución de un patronato que justificaría la construcción de la ermita, bastante alejada del pueblo. La fundación no está integrada en esos momentos en el área jurisdiccional eclesiástica de Jaén sino en la de Granada, como demuestra el hecho de que el control de sus bienes sea efectuado a instancias del citado doctor Montoya.

Aunque no he podido localizar la escritura de fundación cabe pensar que ésta se ajustaba a las normas canónicas que regían los patronatos y que comportaba una serie de privilegios y obligaciones. La fundación exigía la donación del solar, la construcción del edificio y la dotación del mismo por parte del patrón que contraía como obligación principal la reedificación de la iglesia en caso de ruina. Como privilegios honoríficos adquiría el derecho a poner su escudo familiar en la capilla, disponer de asiento distinguido en la misma, fuera del presbiterio, y gozaba de precedencia en las procesiones y funciones religiosas. Poseía también el privilegio de presentación de clérigo para el beneficio vacante, siempre que el elegido reuniese las condiciones instituidas en el patronato.

El patronato comprendía no solo la ermita sino además una serie de bienes necesarios para su mantenimiento económico. A fines del siglo XVIII su patrimonio comprendía una finca de más cuatro mil olivas provista de un molino de aceite (Parra, 1985) que fue enajenada en 1822 (Madoz, 1845), además de otros bienes de menor entidad (Parra, 1992). En cuanto a la ermita en sí contenía una serie de objetos necesarios para el culto entre los que, lógicamente, se contaban imágenes devocionales, oportunamente reseñadas en el inventario de 1609, aspecto éste último de excepcional importancia porque demuestra que la iconografía del lienzo existente no sólo no es la original sino que, además, su iconografía primitiva fue transformada.

La ermita contaba con el lienzo principal del Cristo, otro de Santa María Magdalena y dos pinturas sobre guadamecís con el tema del Santo Rostro, ligado de forma excepcional a Jaén, y de San Francisco de Asís. El capítulo de la plata era exiguo y reducido a un cáliz con su patena. De otros materiales serían un cruz de Caravaca para el altar y una campanilla. Interesantes debían ser dos pilas de agua bendita con su cruz, realizadas en alabastro y vidrio, respectivamente. El resto del ajuar consistía en manteles, frontales de altar, corporales, hijuelas y guardapolvos de guadamecís además de casullas, amitos y albas para el oficiante.

Según la leyenda más difundida, en Chircales vivieron ermitaños. La documentación notarial refrenda su existencia, llamándolos ermitaños o *ermanos* desde el año 1568 al menos. Algunos de ellos son licenciados y presbíteros y a sus nombres precede el apelativo de *padre*, aunque no parecen estar ligados a ninguna orden religiosa. A su muerte, son enterrados en la ermita. Si en un principio podría pensarse en ellos sólo como eremitas, hay que considerarlos, también, como capellanes o patronos de la

fundación realizada, un título que ostentan de por vida y que les obliga a una residencia continua en la ermita y que, lógicamente, implicaba una vida de retiro.

El Cristo de Chircales es un lienzo de 192 x 144 centímetros, cuya iconografía corresponde a la del Cristo de la Expiración, como refrenda la cartela con inscripción latina que rememora estos últimos momentos de la Pasión de Cristo y que se inserta en el lienzo. Junto a la cruz aparecen la Virgen y San Juan y tras de ella un fraile arrodillado.

La composición general sigue las pautas de las crucifixiones manieristas y barrocas con un importante significado alegórico y alusiones relativas a la Redención del Género Humano, como refrenda la presencia de la calavera de Adán al pie de la cruz. La Virgen y San Juan se disponen simétricamente a ambos lados, desprovistos de toda emoción y despojados del colorido original de su indumentaria. Un breve paisaje se abre al fondo dejando ver un celaje crepuscular en tonos cenicientos y fríos. A espaldas de la cruz aparece una tercera figura arrodillada, se trata de un fraile o bien un ermitaño vestido con un sobrio hábito en tonos pardos; sus facciones son muy imprecisas pero corresponden a una persona anciana. En la base de la pintura se añadió una cartela con motivo de unas reformas realizadas en el dorso y que consistieron en una pintura de tipo eucarístico: SE DORO Y PINTO ESTE RESPALDO DEL SMO CRISTO DE CHIRCALES A SOLICITUD Y DEBOCION DE DON BASILIO FAJARDO PRESVITERO Y DEMAS BIENHECHORES DESTA VILLA DE VALDEPEÑAS. AÑO DE 1761.

Por el inventario de 1609 se sabe que era «*un cuadro grande de un crucifixo que tiene pintado dicho cristo y dos imagines*», un cuadro concebido para un altar y realizado por un pintor desconocido por el momento. Dado que el lienzo tiene cuatro imágenes y no tres, queda claro que el hoy existente o no es el lienzo original o fue manipulado con la adición del fraile. Consideremos el problema. El lienzo primitivo debió ser una obra realizada junto con la ermita a mediados del siglo XVI, unas fechas en las que domina la iconografía de Cristo muerto. Las diferentes fotografías, antiguas y modernas de este lienzo, muestran un detalle de gran importancia desde el punto de vista iconográfico que nos permite establecer sus posibles orígenes. El perizoma que cubre la desnudez de Cristo deja al descubierto la cadera derecha y una cuerda o una cinta que sujeta el paño. Este detalle está ligado a la producción del escultor Pablo de Rojas, un artista que trabaja en Granada en el último tercio del siglo XVI y que introdujo, como novedad en las esculturas de sus crucificados, el detalle de la cuerda y la cadera desnuda. Los cristos realizados para diferentes templos de Granada son demostrativos de este detalle que se encuentra en el lienzo valdepeñero. En el siglo XVII, Alonso de Mena mantiene el detalle de la cuerda y desarrolla la iconografía de Cristo expirante. Ambos aspectos aparecen en el lienzo valdepeñero. Ello nos lleva a pensar que el Cristo de Chircales es, en realidad, una reproducción pictórica de una imagen devocional de cierto auge en esos momentos en la ciudad de Granada y que podría haber sustituido al lienzo primitivo. De la misma forma se habría manipulado su

iconografía tradicional con la adición del fraile, un detalle que podría haber dado lugar a la leyenda, alimentada además por la presencia de los patronos residentes en la ermita.

Desde el punto de vista artístico, el lienzo de Chircales no es una obra de calidad, como evidencia su simple observación. Las figuras se recortan volumétricamente sobre el fondo con un dibujo seco y con perfiles rotundos, especialmente destacados en el caso del Cristo, cuya figura aparece mal compuesta y peor resuelta. En todo caso, esa rotundidad vuelve a darnos la pista de su inspiración en un original escultórico. Aunque el lienzo ha sido objeto de varias restauraciones, las intervenciones han consistido en reentelados y repintes continuos hasta el punto de que muy poco queda de su técnica pictórica original.

La devoción al Cristo de Chircales

Si hoy en día queda fuera de toda duda que este Cristo es el centro de la devoción valdepeñera, existen menos razones para pensar que esto fuese así en el pasado por lo que, con la información que disponemos, trataré de definir las líneas fundamentales de su popularidad y culto.

El Cristo de Chircales es una imagen que nunca aparece mencionada en las diferentes historias, eclesiásticas o civiles, elaboradas sobre la provincia o la diócesis de Jaén en la edad Moderna; tampoco existen menciones de su ermita, ni siquiera en las constituciones sinodales del obispado, lo que nos induce a pensar en un control jurisdiccional de la misma desde Granada. Nunca se incluye en las visitas periódicas realizadas a las ermitas del término de Valdepeñas ni existe documentación sobre la misma en la iglesia parroquial.

Puesto que su origen es el resultado de una fundación privada, cabe deducir que su culto sería muy localizado en la primera mitad del siglo XVII y restringido a los patronos de la ermita y a los fieles de la villa. El arranque de su popularidad y la difusión de su culto debió ser facilitado por un hecho casual e importante como el que vamos a referir. En 1655, el obispo de Jaén D. Fernando de Andrade y Castro decidió pasar los meses de verano en Valdepeñas debido a las temperaturas más suaves y frescas de esta villa, en especial durante la noche. El clima de Jaén no era el más adecuado para el prelado que sufría de continuados achaques provocados por el calor riguroso de la ciudad. Para hacer realidad su deseo, compró una casa con su huerto al licenciado Juan de Medina, que amplió en los años siguientes, dotándola de agua corriente y de los aposentos necesarios para una estancia cómoda (15). En 1663 y debido al beneficio que su salud experimentó en estas estancias, el obispo decidió legar el palacio construido a los obispos sucesores, quedando adscrito al obispado. Que éstos lo utilizaron no hay duda, ya que se ha podido documentar la estancia de varios prelados en los meses de verano. D. Fray Diego Melo de Portugal, obispo de la sede giennense de 1795 hasta 1816, llegó más lejos trasladando su residencia a Valdepeñas debido a las diferencias sostenidas con el Cabildo. Residió allí gran parte de su obispado y en esta villa le sorprendió la muerte.

La estancia de los prelados giennenses tuvo unas repercusiones significativas sobre la ermita de Chircales puesto que, con sus visitas, estimularon la devoción a la imagen que parece estar plenamente consolidada a fines del siglo XVIII. Ello se aprecia, asimismo, en la presencia de los escudos de los obispos D. Fernando de Andrade y D. Fray Diego Melo en el interior y en la portada de la ermita; unos elementos que ratifican, además, la realización de obras en esta capilla posiblemente financiadas por ambos prelados.

Como prueba de la devoción local cabe mencionar la reforma y añadido de la pintura del respaldo, realizada en 1761 a instancias del patrón de la ermita y de otros devotos. Las primeras noticias documentales referidas a la popularidad de la imagen se deben al párroco de Valdepeñas D. Francisco Tomás de Porcuna, y se insertan en la correspondencia mantenida con el geógrafo D. Tomás López. De ella se deduce la popularidad del santuario, al que concurrían de forma continua los valdepeñeros y vecinos de otros pueblos, algunos muy distantes «*con misas, votos y promesas*» recibiendo favores y prodigios. Otra nota a destacar sería la celebración de procesiones generales extraordinarias o rogativas para la lluvia desde la ermita a la iglesia parroquial. Según el testimonio del prior, la petición se veía siempre satisfecha hasta el punto de que los vecinos de otros pueblos pedían que se sacase al Cristo cuando no llovía.

Prueba de la afluencia de peregrinos es la organización del santuario. La ermita estaba rodeada de un edificio utilizado como hospedería, con habitaciones individuales, servicios de orden general, cuadras y pajares para las cabalgaduras y bestias.

La llegada de D. Fray Diego Melo acabó de consolidar la devoción y, posiblemente, el ajuar de la ermita. Por las estampas grabadas realizadas por la cofradía conocemos que concedió cuarenta días de indulgencia a todos aquellos que rezasen un credo a esta imagen. Su escudo de armas preside la entrada a la ermita, lo que es indicativo de obras efectuadas durante su episcopado, al igual que se hiciera durante el episcopado de D. Fernando de Andrade, cuyas armas están en el interior.

La Ley de Beneficencia de 27 de diciembre de 1821 supuso el fin del patronato instituido en torno a la ermita, ya que en 1822 fueron enajenados los bienes de su patrimonio pasando a costearse el santuario con las limosnas piadosas y con las donaciones de sus devotos (Madoz, 1845). Por esas fechas la popularidad del Cristo era lo suficientemente amplia como para dar lugar a una ermita filial en Jaén que ya menciona Madoz.

Siendo una fundación privada el santuario del Cristo de Chircales, no contó con una cofradía propia hasta el año 1834, doce años después de la desamortización que dejó sin vigor el patronato. En el citado año se desató una gran epidemia de cólera en España y en especial en Andalucía, que afectó lógicamente a la población valdepeñera. La enfermedad no afectó a ninguno de los vecinos de la calle Sisehace, por lo que diez familias de la misma fundaron una cofradía en agradecimiento a la imagen del Cristo custodiada en Chircales, y establecieron una fiesta en la ermita el día catorce de

septiembre. En 1854, y ante un nuevo brote epidémico, nuevos vecinos de la calle citada se agregaron a esta joven hermandad, que basó su estructura organizativa en torno a un hermano mayor, un depositario, un interventor y dos vocales a elección. Es interesante señalar un hecho ocurrido en 1856 y que refleja una pugna por el control de la cofradía. En ese año, varias familias de mayor categoría social y económica que los primitivos fundadores y hermanos de la cofradía pretendieron la sustitución de la cofradía ya fundada por otra nueva en la que, lógicamente, ellas detentarían los cargos. Ante la negativa de los fundadores, crearon una nueva cofradía en la ermita de San Bartolomé con el mismo título, cuyos estatutos redactan en 1866. Sometidos a la aprobación del obispado, éste dictaminó ordenando la fusión de ambas cofradías (Armenteros, 1984:16). La pugna fue larga y refleja no precisamente una vertiente devocional sino el deseo de control de una hermandad cuya fortaleza se incrementaba paulatinamente. La cofradía actual está integrada por una junta directiva formada por un hermano mayor, un hermano honorario, cuatro vocales, un secretario-tesorero y un depositario. En 1975, fue fundada una cofradía de mujeres a instancias del párroco D. Daniel Parra, que reproduce el esquema organizativo de la cofradía masculina.

Como muchos otros santuarios de la geografía española, el de Chircales fue distinguido por sus devotos con una colección de milagros o exvotos, recientemente restaurados y conservados en una habitación aneja a la ermita. Son pequeños cuadritos de agradecimiento por enfermedades curadas, realizados con la ingenuidad y con el sentido narrativo que distingue este tipo de representaciones. Conocidos por los vecinos de Valdepeñas, no lo son del gran público y tampoco de los etnólogos, por lo que esperamos darlos a conocer en breve.

Las celebraciones y fiestas

No existen datos de celebraciones festivas con anterioridad al siglo XIX ni aclaraciones relacionadas con las fechas de mayor afluencia a la ermita. Las noticias de las que disponemos son más recientes y definen la celebración de una feria anual en torno al día 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Cruz. Los ingredientes de esta feria eran corridas de toros, fuegos artificiales, misas con sermón, procesión del Cristo desde la ermita al pueblo y la postulación por los cortijos del término. La feria se mantuvo en las fechas indicadas hasta 1907. En esa fecha se produjo el cambio, trasladándose la feria a los primeros días de septiembre con el fin de que se celebrase antes que la de Noalejo, un pueblo cercano (Armenteros, 1984:22).

La guerra civil de 1936 significará una ruptura con respecto al período anterior puesto que, a partir de 1940, se producirán nuevas aportaciones, consolidadas en los años siguientes hasta la actualidad. El culto al Cristo se manifestará de forma colectiva dos veces al año, mediante la feria celebrada en los primeros días de septiembre y mediante una romería que se fija, tras varios cambios, el primer domingo de mayo. Esta fiesta se incorporó en 1940, distinguiéndose en ella la ceremonia religiosa y la comida campestre. Ambas cosas se mantienen acomodadas a los tiempos actuales. La

fiesta comienza con el estallido temprano de cohetes, anunciadores de la fiesta. Desde las primeras horas de la mañana se produce el traslado hasta la ermita, que suele hacerse a pie, a caballo o en automóvil, y hasta el lugar donde cada familia realizará la comida que suele preparar en el campo. A media mañana se realiza una misa en el santuario, seguida de una procesión por las inmediaciones, acompañada en tiempos pasados de un sermón. Tras la procesión comienza el aspecto festivo con la celebración de la comida y una tarde de esparcimiento, en general, donde se combinan las relaciones personales en un ambiente de camaradería. En los primeros años de su celebración, a la comida seguía un baile y el ayuntamiento solía realizar una comida para los pobres consistente en arroz con habas. Las familias vuelven a sus casas al caer de la tarde-noche.

No queremos terminar esta aproximación al estudio de este santuario sin intentar explicar su existencia y desarrollo en un marco más general. La ermita del Cristo de Chircales y su fundación, aunque obedecen a una iniciativa privada, se insertan en un movimiento general y amplio de la Edad Moderna que centra su perfil devocional en torno a la figura de Cristo. Precisamente es la fundación de cofradías y hermandades el factor que posibilita esta eclosión de su culto que tiene que competir con devociones consolidadas de raíz medieval.

El objeto central de la devoción de estas cofradías es una imagen de Cristo, normalmente una escultura de madera policromada realizada en los talleres de los imagineros de la provincia. Esta es la tónica general a lo largo del siglo XVI. Junto a estas imágenes escultóricas se observa a lo largo del siglo XVII un nuevo foco de interés en imágenes pictóricas de Cristo realizadas en lienzos. Estos lienzos tienen connotaciones milagrosas y un poder de elección y decisión que supone la reactualización, en clave masculina, del poder de las antiguas imágenes marianas medievales. Se ligan a un lugar determinado por decisión propia aunque no estuviesen destinados a él, y este detalle origina un especial grado de dependencia y relación para estas comunidades. Ejemplares serán, en este sentido, el Santo Cristo de Burgos en Cabra, el Señor de la Vida en Bélmez de la Moraleda o el Señor del Mármol en Cambil, con sugestivas relaciones con el Cristo de Chircales en Valdepeñas o el Cristo del Perdón en Hinojares. Alejados y distantes geográficamente hablando aparecen íntimamente relacionados en su iconografía pasional, en el soporte, y en el paisaje agreste que acompaña sus cultos; por último, no queremos dejar de señalar su misma situación, en la sierras del sur de la provincia de Jaén.

Deseo mostrar mi más sincero agradecimiento a los señores párrocos D. José Checa y D. Manuel Morales, que me facilitaron en su día el acceso a los fondos documentales de la parroquia de Valdepeñas, a Serafín Parra Delgado por sus inestimables indicaciones sobre algunos aspectos históricos de esta localidad y, de forma especial, a un grupo de alumnos y alumnas de 3º de BUP del I.E.S de Valdepeñas que durante el curso 1990-91 colaboraron conmigo en la búsqueda de estampas y grabados del Cristo de Chircales.

Notas

- (1) Archivo Parroquial de Valdepeñas de Jaén. *Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio*.
- (2) APVJ. *Libro de la cofradía de la Veracruz (1605-1647)*. Adopta los estatutos de la cofradía de la Veracruz, de Jaén, establecida en el convento de San Francisco y fechados el 26 de mayo de 1541.
- (3) APVJ. *Libro de cabildos y cuentas de la cofradía de Nuestro Padre Jesús*. Entre 1703 y 1713 se registran pagos por la construcción de una capilla, camarín y retablo para esta imagen.
- (4) Archivo de la Asociación cultural *Lugia*. Legajo recopilatorio de escrituras públicas de diferentes escribanos de esta localidad, sin foliar, y correspondiente al segundo tercio del siglo XVI. La escritura se fecha el día 4 de mayo de 1550. *Constitución de la cofradía de la Caridad y estatutos*.
- (5) Archivo Histórico Provincial de Jaén. Leg^o 10.539, f^o 192v. Testamento de Constanza Ruiz. Deja como manda testamentaria dos reales para la obra de la ermita de San Bartolomé.
- (6) APVJ. *Libro de la cofradía de la Veracruz (1606-1647)*. Dato anotado el día 17 de marzo de 1611.
- (7) AHVJ. Leg^o 10.629, f^o 88.
- (8) Archivo Histórico Diocesano de Jaén. Valdepeñas de Jaén. Civil. Leg^o 119a. Año 1656.
- (9) APVJ. *Libro de inventarios y cuentas de las ermitas (1742-1775)*. Emirta de San Bartolomé, 1775.
- (10) APVJ. *Libro de inventarios y cuentas de las ermitas (1742-1775)*. Cuentas de 14 de septiembre de 1761.
- (11) Aunque el tratado de caza fue redactado a mediados del siglo XIV, la versión que mencionamos fue elaborada a principios del XV. Existe un estudio crítico reciente de las diferentes versiones de esta obra, editado por la Universidad de Granada que se detalla en la bibliografía.
- (12) Según la autora debido a que en una ocasión la imagen cayó en un charco de agua.
- (13) Debo a Serafín Parra Delgado esta última y valiosa puntualización.
- (14) AHVJ. Escribano. Juan Alonso Pérez. Leg^o 10.629, f^o 4-5.
- (15) AHVJ. Leg^o 1529, f^o 328.

Bibliografía

- Alfonso XI: *Libro de la Montería*. Estudio y edición crítica de M^a Isabel Montoya Ramírez. Universidad de Granada. Granada, 1992.
- Amezcuca, M: *La ruta de los Milagros*. Entreolivos. Alcalá la Real, 1993.
- Armenteros Jiménez, J.J. y otros: *Historia de la cofradía del Santísimo Cristo de Chircales*. Asociación cultural *Lugia*. Valdepeñas, 1984.
- Cazabán Laguna, A: «La fundación del pueblo de Valdepeñas, en la Sierra de Jaén». *Don Lope de Sosa*. 1922. págs. 271-282.
- Choclán Sabina, A: «Las fiestas de la provincia de Jaén». En *Guía de fiestas populares de Andalucía* (S. Rodríguez Becerra, coord.). Consejería de Cultura. Sevilla, 1982.
- 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* (C. Lisón Tolosana ed.). Akal. Madrid, 1976. págs. 49-106.
- Christian, W.A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid, 1991.
- Gila Medina, L: *Arte y artistas del Renacimiento en torno a la Real Abadía de Alcalá la Real*. Universidad de Granada. Granada, 1991.
- Lázaro Damas, M^a S.: *Iconografía mariana en el arte de Jaén. La vida de la Virgen*. Tesis Doctoral inédita. Universidad de Granada. Granada, 1995.
- Nieto Aceituno, G.: «Orígenes de la romería». *Lugia*. Asociación cultural *Lugia*. Valdepeñas, 1988. núm 14. págs. 18-19.
- Parra Delgado, S.: «Ermita de Santa Ana». *Lugia*. Asociación Cultural *Lugia*. Valdepeñas, 1990. núm. 21. págs. 20-22
- «Correspondencia de D. Francisco Tomás de Porcuna y Fuentes, prior de la parroquial de Valdepeñas de Jaén con el geógrafo D. Tomas López, sobre noticias de aquella villa». *Lugia*. Asociación Cultural *Lugia*. Valdepeñas, 1985. núm 2. págs. 10-13.
- «El Santísimo Cristo de Chircales y su ermita». *Lugia*. Asociación Cultural *Lugia*. Valdepeñas, 1992. núm 30- 31. págs. 22-30

EL SANTUARIO DEL SALIENTE O LA MÍSTICA CIUDAD

Pedro M^a. FERNÁNDEZ ORTEGA

Licenciado en Teología

Antonio FERNÁNDEZ ORTEGA

Doctor en Historia

En toda obra siempre hay un porqué -aunque a veces trate de ocultarse en un *porque sí-*, rara vez fruto del azar. Casi nada brota de la casualidad; casi todo, florece de la intención. Aprovechar lo casual y dotarlo de intencionalidad, es hacerlo crecer en complejidad. Esa complejidad lleva parejo un significado y un cruzamiento de relaciones culturales que funcionan dentro de la propia construcción. Prescindir de su lectura y descubrimiento, es ignorar las claves para su comprensión.

Curiosamente, el hombre de hoy, invadido y colonizado por la cultura de la imagen, ha perdido en gran medida la capacidad lectora e interpretativa de ese universo simbólico que envolvió, y aún envuelve, al ser humano. Trascender la imagen, captar el concepto exacto de cuanto representa, ha sido ejercicio y práctica común en cualquier tiempo y sociedad. De poco sirve el gozo estético -siendo gratificante- si no se acompaña del disfrute intelectual que proporciona la información ofrecida por el objeto contemplado.

En ese sentido vamos a tratar de aproximarnos a la realidad que hizo fraguar la hermosa construcción que se levanta señera sobre el Monte Roel: el Santuario del Saliente. En la ampulosidad de su planta, compleja y grandilocuente, racional y funcionalista, entrañada entre ramblas y picos, laderas y cerros, grises y ocre, guarda en sus adentros la humildad ermitaña de su cuna, para mostrarse soberbia como urna o fanal que protege a la Virgen del Saliente, Madre del Buen Retiro de Desamparados.

Si algo hay que no ofrezca duda es, precisamente, que el Santuario debe su realidad a otra preexistente: la imagen de Nuestra Señora. En función de ella, y en torno a ella, se levantará todo el conjunto arquitectónico, al margen del destino con que fueran concebidas y trazadas las dependencias adyacentes al templo.

Que el obispo Sanz y Torres aprovechó y edificó sobre lo que ya existía, no hay duda. Que el licenciado Martos y el maestro Tendero sabían lo que querían, tampoco. Que uno y otros, sobre todo los segundos, eran conscientes del entorno adecuado para sus proyectos, es más que probable.

El territorio

En la margen izquierda del río Almanzora, dentro de la provincia de Almería, a 37° 23' de latitud norte, y 2° 08' de longitud oeste, se encuentra la villa de Albox, cuyo término municipal se extiende sobre una superficie de 167'23 kilómetros cuadrados, y a una altitud de 423 metros sobre el nivel del mar.

El Valle del Almanzora limita al norte con la Sierra de las Estancias, caracterizada por alturas que oscilan entre los mil y mil quinientos metros, siendo el Pico del Saliente -término municipal de Albox- con sus 1.501 metros, la cota más elevada; al sur, la Sierra de Filabres pone límite a este valle que se comunica al oeste con la altiplanicie de Baza. Abierto al mar, fue aprovechado por los pueblos mediterráneos como camino y vía de penetración en las altiplanicies granadinas.

El término municipal de Albox está formado por un núcleo urbano dividido por una rambla -Rambla de Albox- en dos barrios, así como una serie de diputaciones que acogen casi al 50% de la población. •

Existen restos de poblamiento que se remontan a épocas neolíticas y, desde entonces, de forma ininterrumpida, los vestigios de las culturas que siguieron lo atestiguan, llegan hasta hoy.

El clima de Albox puede situarse dentro del que rige para el SE peninsular, con altas temperaturas, escasez e irregularidad en las precipitaciones, así como una fuerte aridez.

Su población, bastante estable desde comienzos de este siglo, es de aproximadamente 10.500 habitantes, con una densidad de 65'5 hab/Km², con 17 puntos por encima de la media provincial respecto a este dato. Por su volumen puede encuadrarse dentro de los núcleos de población intermedia, radicando la base de su economía, fundamentalmente, en el sector servicios. Su propia situación, en el centro geográfico del valle, ha convertido a la villa en una subárea comercial intermedia entre las áreas de Lorca (Murcia) y Baza (Granada).

Paisaje y lugar

En la *Carta de Restauración de Venecia* (1964) el concepto de *paisaje* entraba en la idea de monumento histórico, comprendiendo «tanto la creación arquitectónica aislada cuanto el ambiente urbano o paisajístico que constituye el testimonio de una civilización determinada, de una evolución significativa o de un suceso histórico» (Revilla, 1991:128). Por esa razón, mientras *territorio* lo entendemos como una referencia geográfica general, indiferenciada; *paisaje* es una parte de ese territorio, pero de manera diferenciada, individualizada. En idéntico sentido habría que hablar de *espacio* y *lugar*. El primero estaría referido a una superficie indiferenciada de terreno, mientras que el segundo sería el espacio que naturaleza e historia han individualizado, «ante el que reaccionamos psicológicamente de determinada manera (...) El *lugar* tiene un valor cultural y un valor estético» (Revilla, 1991:128).

Si siguiendo este esquema, acerquémosnos a la realidad del Santuario a partir de su entorno.

Como frontera entre el Almanzora y los Vélez, el conjunto montañoso de las Estancias se abre en la geografía almeriense. En él, como vigía permanente, el Pico del Saliente otea ramblas y cerros hasta divisar el mar que descubre a lo lejos. Con aspecto altanero, se enseñorea entre las crestas vecinas, brotando de él torrenteras que buscan las ramblas entre pliegues salpicados de retamas y almendros para convertirlos en pequeños valles tributarios.

Al Saliente, se sube; al avanzar por las ramblas, se descubren parajes de huerta arrancada a los cauces, donde los ribazos, poblados de tarayales, pitas, adelfas y cañaverales, marcan el camino de defensas obligadas que el hombre levanta para proteger la tierra del vómito incontrolado de las riadas de otoños y primaveras.

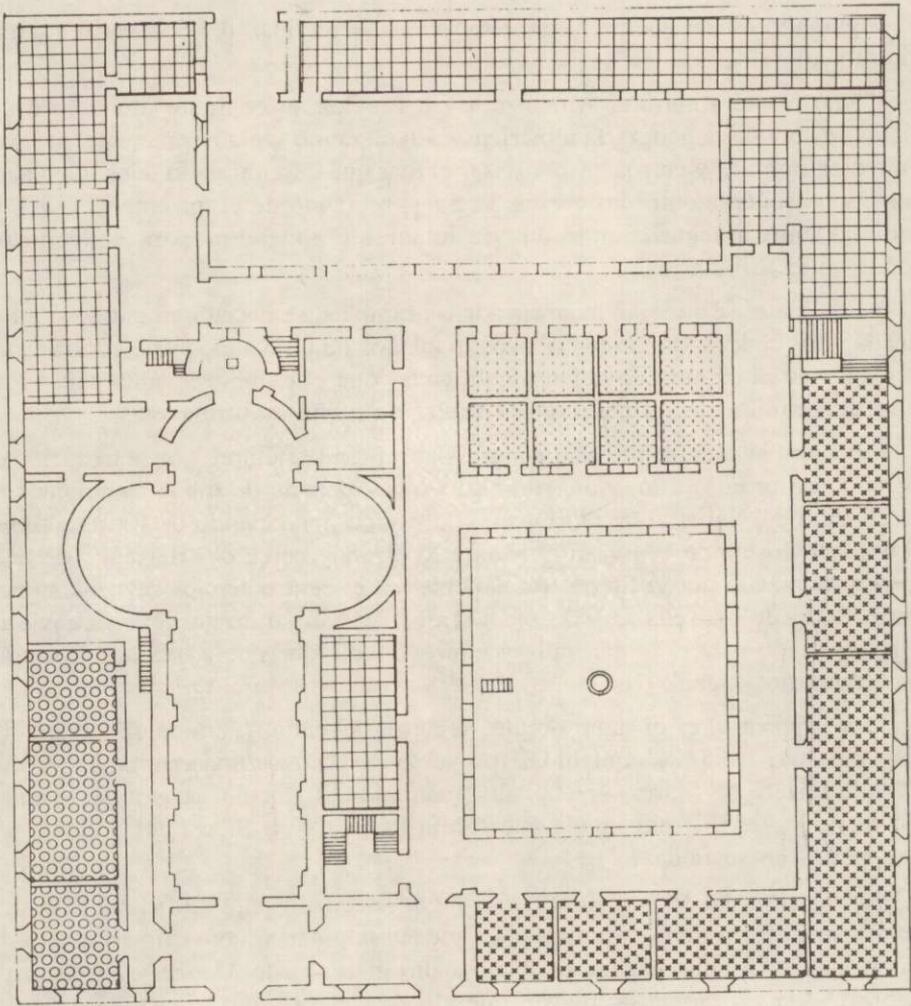
Por familiar que resulte esta geografía, sorprende siempre por la irrupción de lo inesperado. De pronto, a lo lejos, surge la silueta azulada de tonos cambiantes de la sierra. El Pico del Saliente ha ido mostrándose y desapareciendo de forma alternante. En el ascenso sostenido se avista el Monte Roel, muy cerca del Barranco del Redor, que parece abrazado por la Sierra del Saliente, en el centro semicircular de su regazo materno. Rodeado por una faja de piedras que realzan su contorno, se convierte en rodal privilegiado para dominar valle y altura, dando albergue a una arquitectura que sirve de relicario y fanal.

Ese, y no otro, es el lugar donde -según la leyenda- (Fernández Ortega: 1985; Moreno Cebada: 1865) se concibió el proyecto de edificar una ermita, en el mismo sitio donde Lázaro de Martos «se hallaba guardando el ganado, cuando se le apareció la Señora, y que es una explanada que forma la escabrosa Sierra del Saliente, a dos terceras partes de su falda».

La elección del Monte Roel como lugar adecuado para edificar una ermita es algo más que el fruto de la casualidad. La piedad popular lo convirtió en escenario de apariciones, y el propio Lázaro de Martos dio el título de *Madre y Protectora del Retiro de Desamparados* a la imagen que allí se venera.

Si analizamos el título, observamos como *Retiro* hace referencia a lugar apartado, alejado, y lleva implícita la idea de soledad y desamparo. *Retiro de Desamparados* es el espacio que habitan cuantos se alejan o son alejados, separados, y quedan al arbitrio de la contingencia. En la soledad, en el abandono, enfrentados a una geografía desafiante y agreste que custodia el *genius loci* -el espíritu del lugar- de pervivencias romanas, se hace preciso invocar a la Madre Protectora para impetrar su defensa y favor.

Ninguna zona mejor que ésta, por paisaje, equidistancia de las villas de Albox, Oria y Vélez Rubio -con abundante población diseminada- y accesibilidad, para colocar la imagen de la que es proclamada por título Madre y Protectora del lugar que habitan los que no gozan de los bienes terrenales.



-  Dependencias episcopales
-  Dependencias del capellán
-  Celdas de los hermanos legos
-  Zonas de servicio y hospedería

Reconstitución ideal de la planta del Santuario del Saliente (Antonio Pérez Pérez, 1992)

Paisaje y lugar quedan sacralizados gracias a un hecho prodigioso: la aparición. A ella sigue una obra: la construcción de un espacio de culto, con la posterior colocación de una imagen con sentido de esperanza. De la conjunción de ambos, en ese entorno capaz de despertar sentimientos religiosos ante la contemplación de lo creado, incluso el mismo miedo que provoca en soledad, brotará y crecerá el carácter santo del lugar. Naturaleza e historia han individualizado ese espacio ante el que se reacciona por su doble valor: cultural y estético.

Por otra parte, en su enclave serrano, el Monte Roel se establece como elemento intermedio entre valle y montaña, lo que le permite la relación con ambos para propiciar el diálogo y la comunicación. Lázaro de Martos, que como clérigo conocía el valor didáctico de los símbolos y las metáforas, reconoció la carga contenida en aquel paisaje concreto.

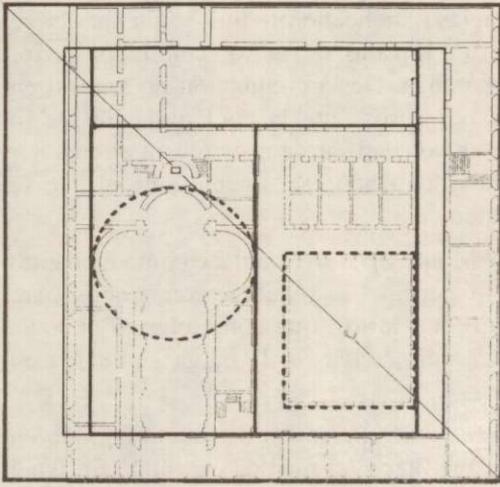
Prolijo sería hacer un recorrido por los montes revestidos de valor sagrado en la Biblia, en las religiones antiguas o en la misma literatura mística española. En igual sentido, en el origen del cristianismo, las montañas simbolizaron los centros de iniciación ascética. Por todo ello, el Monte Roel, situado en el centro de ese paisaje a que hemos hecho referencia, se erige como espacio simbólico santo, mediador entre altura -Pico del Saliente- y llano -valle- (Chevalier, 1986; Beigbeder, 1989).

Cabe añadir, que la explanada del Monte Roel y sus alrededores han estado poblados desde tiempos remotos (Vilanova, 1893; Martínez de Castro, 1911). En excavaciones realizadas en el verano de 1994 se han confirmado las aseveraciones que ya habíamos hecho (Fernández Ortega, 1993) respecto a la existencia de un poblado de la Edad del Cobre, así como cerámica de la fase campaniforme. Al pie del Roel se han encontrado restos de cerámica verde y manganeso, así como fragmentos de vasijas de almacenamiento con aros de refuerzo decorados, de época Omeya. Otros muros de diversa fábrica y cronología aparecen en la explanada, desgraciadamente no estudiados en la campaña de excavación a que hemos aludido, y que sin duda hubieran aportado datos de interés.

Todo ello nos lleva a interrogarnos sobre el origen del sentido religioso del Monte Roel y su entorno que, hipotéticamente, pensamos es muy anterior al de la fundación de la primera ermita en el siglo XVIII, y que también puede ser la elección del lugar una consecuencia del posible espíritu mágico-sagrado que desde antiguo pudo envolver a este espacio. De cualquier forma, lo tuviera de antes del Setecientos, o a partir de esa centuria, lo que no nos cabe la menor duda es la importancia y el papel determinante que el paisaje ha desempeñado, y sigue desempeñando en el fenómeno cultural y religioso del Saliente.

Origen de una idea

Reconocida la importancia que el principio de causalidad tiene en la historia, así como la vigencia de éste en cualquier acontecimiento que en ella se ha producido o



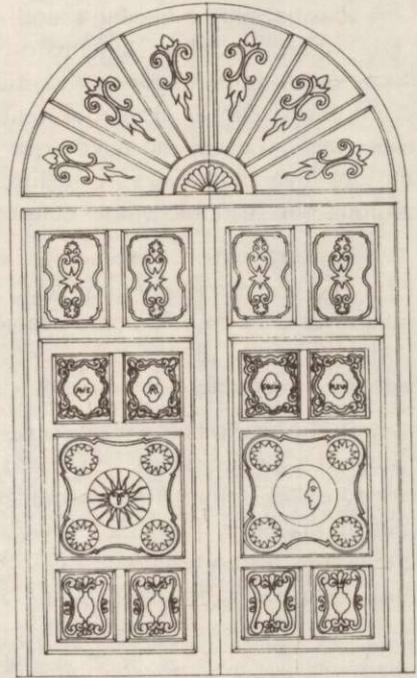
El cuadrado perfecto y la planta del Santuario del Saliente (Antonio Pérez Pérez, 1992)

produce, bueno será que analicemos las condiciones objetivas que favorecieron el nacimiento y consolidación del Santuario del Saliente. Contemplar la imagen fija de su arquitectura sin indagar las causas que la motivaron y el efecto que su construcción produjo, es empobrecer la realidad compleja que esconde cada una de las fases constructivas y su formalización definitiva que llega hasta hoy.

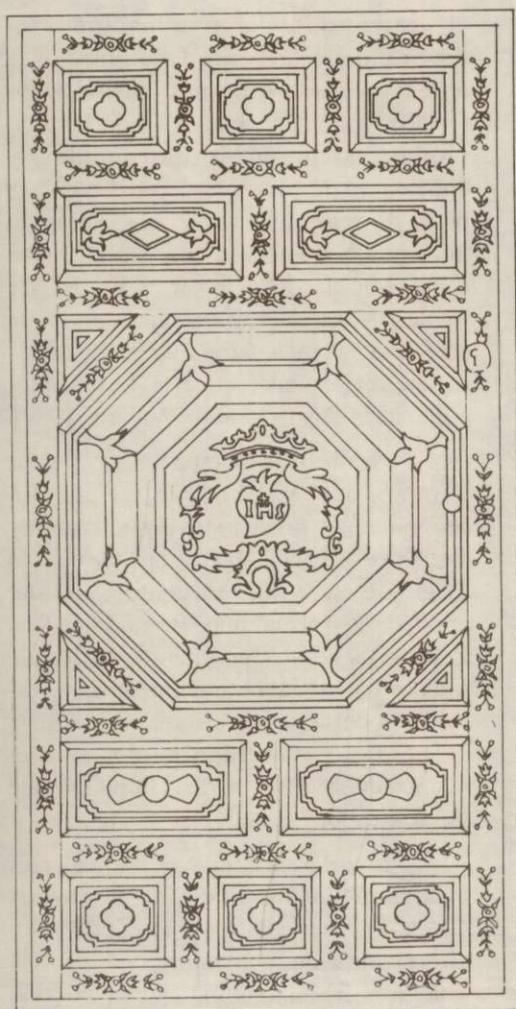
En el largo trecho que transcurre desde el nacimiento de una idea hasta su materialización, hay unos estadios intermedios que permiten adivinar las vicisitudes por las que la obra pasó, pero también permiten comprender y captar la realidad social y cultural de quienes la hicieron posible. Por esa razón, lo primero que haremos será aproximarnos al conocimiento de la realidad individual de los dos personajes que, como origen y principio, se encuentran en el nacimiento del fenómeno religioso-cultural que nos ocupa.

Los artífices de la idea

Sin entrar en los detalles biográficos de Lázaro de Martos y Roque Tendero, estudiados ya sobradamente (Fernández Ortega, 1985 y 1993), digamos en primer lugar, que uno y otro son hijos de su tiempo y circunstancia. Los dos viven en común la problemática que deriva de la crisis que caracteriza al siglo XVII español. Ambos nacieron en 1651 en Albox, con apenas cuatro meses de diferencia, y vienen al mundo entre esas dos fechas -1648 y 1659- que marcan la definitiva pérdida de la hegemonía



Puerta de acceso al templo desde el atrio (anverso) (Antonio Pérez Pérez, 1992)



Puerta que originariamente estuvo en el lado de la Epístola del prebisterio (Antonio Pérez Pérez, 1992)

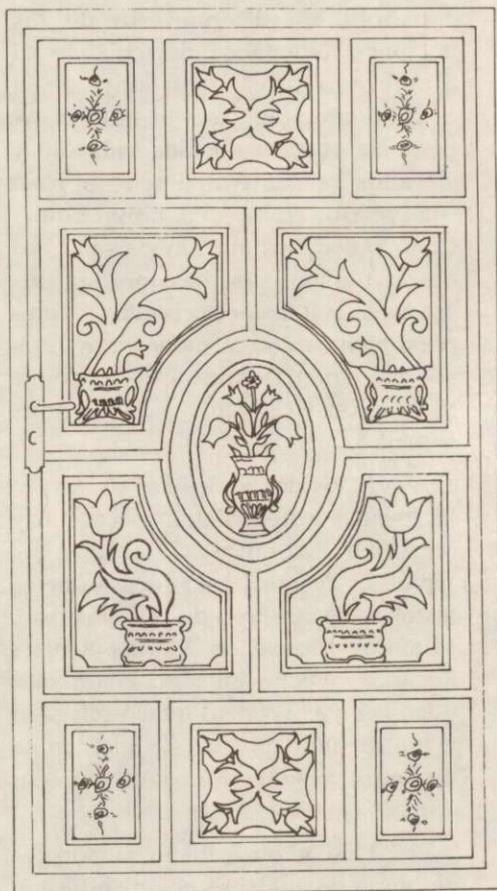
ciones que los sustentan son las que derivaron de Trento: las mismas que configuraron la espiritualidad barroca. Don Lázaro de Martos y don Roque Tendero optaron por un camino concreto: el de la Escuela de Cristo. Esta institución, frente al carácter multitudinario de hermandades y cofradías, se componía de una minoría selecta -72 miembros en total: 24 clérigos y 48 seglares- que pretendía vivir en plenitud su cristianismo sin cambiar, por ello, su estado o situación.

Aunque el contenido era eminentemente espiritual, sus constituciones recogían

española en el concierto de las naciones. No puede decirse que su alumbramiento se produjera en ocasión propicia para la euforia. A pesar de ello, su dilatada vida -80 y 77 años respectivamente- no pasó inadvertida para sus convecinos. Cuando decimos que ambos son hijos de su tiempo, nos basamos en sus creencias, vitalismo, actitudes y comportamientos que, a modo de retrato, se nos manifiestan en la documentación de archivo que hemos manejado.

A los dos los une el paisanaje, la amistad, su condición sacerdotal y otras muchas cosas; a los dos los separa el desigual tratamiento que la historia, hecha leyenda, les ha dado. Mientras Lázaro de Martos nos ha llegado envuelto en aureola de santidad, Roque Tendero quedó relegado a un segundo plano, siempre en la misma leyenda (Moreno Cebada, 1865).

Uno y otro, como personajes en busca de autor, se nos manifiestan de forma distinta, aunque enfrentados a la realidad de su tiempo desde un doble compromiso: el individual y el colectivo. Su existencia discurre por la senda que conduce a la salvación eterna por medio del aumento del culto divino. Las creencias y convic-



*Puerta del lado del Evangelio en el presbiterio
(Antonio Pérez Pérez, 1992)*

el ejercicio de la predicación y el desarrollo de la caridad por medio de obras sociales: limosnas, visita a enfermos y presos, ayuda a huérfanos y viudas, atención a moribundos y aplicación de sufragios, entre otras. A pesar de ser eminentemente cristológica, la Escuela de Cristo no excluía, sino fomentaba, la devoción a la Virgen y a los santos. La muerte, omnipresente en la sociedad barroca, atraía la atención de los hermanos que, de esta forma, preparaban la suya (Moreno Valero, 1989).

Desde esta perspectiva podemos comprender y explicar el amplio programa de donaciones y fundaciones que llevó a cabo Lázaro de Martos a lo largo de su vida. En igual sentido, aunque de forma más limitada, puede interpretarse el dinamismo de Roque Tendero y su labor en pro de la construcción del templo parroquial de Albox, así como su colaboración con el licenciado Martos en las empresas que llevó a cabo.

La diferencia de comportamientos a la hora de prescindir de los bienes terrenos, observada en estos personajes, tal vez haya que encontrarla en algo tan sencillo y humano como es la extracción

social de uno y otro. Mientras que el primero nació en ambiente acomodado para su época, el segundo lo hizo entre la escasez y la privación. Lázaro de Martos pudo pensar que tenía más de lo que necesitaba; Roque Tendero, tal vez pensara que necesitaría más de lo que tenía.

Con caracteres diferentes, quizá con formas distintas de vida, en tándem montaron y transmitieron un legado que llega hasta hoy, y sus nombres van unidos indisolublemente al de Albox en general, y al del Saliente en particular. Ellos lo hicieron posible.

Motivaciones para una obra

Como quedó dicho, Lázaro de Martos y Roque Tendero optaron por la espiritualidad de la Escuela de Cristo, marcándose ambos una meta: el aumento del culto divino. En este sentido, según la tradición, nuestros personajes piden autorización al obispo de Almería, fray Manuel de Santo Tomás, para construir una ermita. En 1716 la obra se hace realidad, como consta en una lápida de mármol que se conserva en el Santuario del Saliente, en la que puede leerse: *Fundaron esta hermita don Roque Tendero, beneficiado y cura, y don Lázaro de Martos, cura, ambos del Box. Año de 1716. Ave María.* Siendo ésta la noticia más antigua de la que disponemos, encontramos que el día 5 de septiembre de 1722, Lázaro de Martos comparece ante el escribano Francisco de Liria García para instituir y fundar un patronato y obra pía en los términos siguientes: «Sepan los que esta escritura de Patronato y Obra Pía vieren, como yo, don Lázaro de Martos García Verdelpino, cura propio de la Iglesia Parrochial de esta villa de Albox, habiendo echo y fabricado a mi propia costa, gasto y expensas, y con ayuda de don Roque Tendero Olibares, veneficiado propio y cura de dicha parrochial, una ermita, sita en el Pago del Saliente, y sierra del varranco que llaman del Redor; en que a mi devoción y solicitud, y limosna de los labradores de aquel campo, está colocada la Ymagen de la Santíssima y milagrosísima Virgen, Nuestra Señora de la Asumpzión, con título de Madre y Protectora del Retiro de Desamparados; y siendo mi ánimo el que en el tiempo subscesivo se conserve la deboción y afecto, assí de los naturales de esta villa como de sus zercanías, para que de ello se siga el maior culto, venerazión y adorno de la Santíssima Virgen; y que los labradores y moradores zircumbecinos del término de esta villa, como las de Vélez el Rubio y Oria tengan el consuelo y alivio de poder oír misa en dicha hermita todos los domingos y días festivos del año; y considerando que después de mi fallecimiento es necesario nombrar capellán venemérito que asista a zelebrar dichas missas, para que con algún alivio lo puedan hacer, y que las venditas ánimas del purgatorio gozen de sufragios, es mi voluntad instituir y fundar, como desde luego instituyo y fundo, Patronato y Obra Pía con las condiciones y sobrevienes siguientes...» (1).

Siguen luego las condiciones, pero hay algunos aspectos que merece la pena destacar al ver la escritura de fundación. El primero y fundamental, reconocer la devoción que ya se tiene a la imagen de la Virgen que colocó en la ermita, así como sus deseos de que se conserve la devoción entre los naturales de Albox y los vecinos de Vélez Rubio y Oria en tiempos venideros. En segundo lugar, que esas mismas gentes «tengan el consuelo y alivio de poder oír misa en dicha hermita todos los domingos y días festivos del año». En tercer lugar, «que las venditas ánimas del purgatorio gozen de sufragios». Estas son, en síntesis, las motivaciones iniciales de la obra que nos ocupa.

A las motivaciones apuntadas habría que añadir otras no menos importantes. La primera de ellas, es el ambiente inmaculista que se respira en todos los ámbitos sociales durante los siglos XVII y XVIII; la segunda, la propia profesión de esta fe que

hace en los dos testamentos que conocemos de Lázaro de Martos: en 1718 y en 1730. En el primero se lee: «... y expresamente creo el altísimo misterio de la Encarnación Divina del Hijo de Dios (...) y la limpieza original de María Santísima...» (2). En el segundo dice: «... e imbocando por mi abogada e interzesora a la siempre Virgen María, Madre de Dios y Señora Nuestra, para que interceda con su Divina Magestad me perdone mis culpas y pecados; y con esta imbocación divina, hago y ordeno este mi testamento en la forma siguiente...» (3).

La tercera, también importante, es que Lázaro de Martos como Roque Tendero, desde su estancia en Benitorafe como sacerdotes, aunque en tiempo distinto, vivieron muy de cerca cuanto acontecía en la ermita de la Virgen de la Cabeza de Monteagud, en la Sierra de los Filabres. Por último, no debe olvidarse que en 1708 se promulgó la bula *Comissi Nobis*, en la que se disponía la celebración, para toda la Iglesia Católica, la festividad de la Inmaculada Concepción. Estas son, a nuestro juicio, las claves que permiten comprender el origen de la primera ermita en el Saliente.

De ermita a santuario

Según el Diccionario de la R.A.E.L., *ermita* es un «santuario o capilla situado por lo común en un despoblado». *Santuario* es un «templo en que se venera la imagen o reliquia de un santo de especial devoción». Según lo dicho, *ermita* participa del concepto de *santuario* en cuanto lugar de veneración, pero marcado por el carácter despoblado de su ubicación. Siguiendo el diccionario de Covarrubias (1ª Edic. 1611), de *ermita* se lee: «Díxose de yermo (...) y es un pequeño receptáculo con un apartado a modo de oratorio y capilla para orar y un estrecho rincón para recogerse el que vive en ella, al que llamamos ermitaño». Prácticamente lo mismo dice el *Diccionario de Autoridades* (1ª Edic. 1726), con referencia explícita a su situación sobre espacio inhabitado. Respecto a *santuario*, el primero alude al carácter religioso del lugar, mientras que el segundo, «por extensión significa la capilla o iglesia en que se adora y venera alguna imagen de especial devoción o reliquia de algunos santos».

Uno y otro término llevan implícitamente a la noción de espacio santo que es, en definitiva, decir espacio separado. Por ello, *ermita* y *santuario*, sin ser lo mismo, guardan íntima relación: por su significado y por el proceso de evolución que transforma en santuario a algunas ermitas, como es el caso que analizamos.

Trascendiendo el campo lingüístico, «un santuario 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» (Christian, 1976: 87). En este sentido, todo santuario es punto de peregrinación, meta del *homo viator* para su encuentro «con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad» (Díez, 1989: 269). La idea de peregrinación y encuentro la hace suya el cristianismo desde muy antiguo, tomando el concepto de santuario que tenía el pueblo de Israel: Dios está presente, en marcha, en medio de su pueblo; el mismo pueblo con el que hizo pacto. El Arca de la Alianza era el santuario portátil,

cuya presencia sacralizaba el espacio intermedio que lo aislaba de los demás. Por esa razón, todo «santuario tiene su origen en un lugar y unos hechos que son interpretados religiosamente por la fe de una comunidad» (Díez, 1989: 273-274) que debe mantener vivo el espíritu peregrinante de los devotos para preservar la identidad de santuario que le es propia. Queda así, pues, sacralizado el espacio tras la manifestación de la divinidad, quedando convertido en lugar modificado por el hombre al construir, edificar, fundar y levantar una ermita en la que se coloca una imagen que, al cabo del tiempo, se muestra propiciadora de prodigios, convirtiéndola en foco de atracción de fieles que impetran sus gracias (Christian, 1976: 57). A partir de ese momento, el espíritu peregrinante altera el esquema de vida retirada, implícito en el concepto de ermita, para convertirse en santuario: lugar santo de veneración y encuentro.

Después de lo dicho, es preciso añadir que en la esencia de todo santuario se encuentra el localismo, lo que no quita que sus responsables traten de ampliar el *territorio de gracia* de éstos para aumentar en otras áreas el sentimiento de admiración hacia el grupo humano que ocupa el territorio en cuya jurisdicción se levanta. De esa forma, además de salir reforzado el carácter sacro del lugar, queda igualmente reforzada la sacralidad de la imagen, quedando dotados ambos de un referente para la comunidad que, al llegar allí, sale crecida en su identidad de grupo.

El actual Santuario del Saliente no es ajeno a esta dinámica. Nació como ermita siguiendo la idea de sus promotores, con unas motivaciones concretas ya apuntadas. Se levantó una edificación, en ella se colocó una imagen de la Virgen y, poco después, entre 1718 y 1719 se retiró a ella como ermitaño Roque Leonardo Sánchez Escoriza, natural de Benitorafe y bautizado por Lázaro de Martos en 1680 (4), donde permaneció hasta que murió en 1745. Por su interés transcribimos el acta de su defunción: «En la parroquial de Albox, en diez días del mes de noviembre de mil setecientos quarenta y cinco años, yo, don Manuel Pérez, cura de ella, certifico se dio sepultura a el hermano Roque Leonardo Sánchez, natural de Benitorafe, y hermitaño que fue más de veintiséis años en la hermita de Nuestra Señora del Buen Retiro, cuio tiempo vivió haciendo vida exemplar. Se enterró a las ochenta horas de su fallecimiento, estando los nerbios suabes y mobibles como si estuvieran vivos. Recibió con mucha devoción todos los sacramentos que se reciben para morir. Se le dijo misa y vigilia. Doi fee. Don Manuel Palomares» (Rubricado) (5).

La presencia de este ermitaño «cuio tiempo vivió haciendo vida exemplar», que murió con créditos de virtud, refuerzan el propio concepto de ermita y, a su vez, la sacralidad del lugar en que se venera la imagen de María, en su Retiro, dispensadora de gracias, que el propio ermitaño se encargaría de difundir.

Está documentado que a partir de 1719 aparecen mandas testamentarias para que se digan misas «en la ermita de Nuestra Señora del Buen Retiro» (6), que irán haciéndose más frecuentes a medida que el tiempo pasa. Lo mismo ocurre con las donaciones. Prolijo sería hacer un recorrido, aunque fuera somero, por las mandas y donaciones que se recogen en la documentación de archivo.



Fachada principal del Santuario del Saliente (Antonio Pérez Pérez, 1992)



Panorámica general del Santuario del Saliente desde la parte posterior (Antonio Pérez Pérez, 1992)

Todo lo anterior obliga a pensar, necesariamente, en el auge de la ermita o, lo que es lo mismo, en los frutos que su fundación llevó consigo. Llama la atención el carácter supramunicipal que desde un principio se le dotó a la obra. No es aventurado pensar en la posibilidad de que existiera un deseo de dar unidad y cohesión a esos grupos humanos, geográficamente dispersos, que, sólo desde un referente religioso, podían alcanzar la identidad de grupo de la que carecían. Está comprobado el decisivo papel de muchas ermitas y santuarios en la vertebración de diversas comunidades.

Cuando en 1722 Lázaro de Martos formaliza legalmente su Fundación de Patronato y Obra Pía, no cabe duda que pretendía asegurar la continuidad y buen funcionamiento de la misma para cuando él faltare. Al dotarla con bienes raíces suficientes para su mantenimiento, previó algo que es fundamental: «que si subzediere el que algún sacerdote, dos o más, quisieren retirarse a tener su asistencia continua en la dicha ermita, siendo con aprobación de los dichos venefiziado y cura más antiguos, por considerar se cumplen exactamente, con la obligación de que se encargan, exercitándose en obras de virtud y buen exemplo, éstos o qualquiera de ellos sólo, sean preferidos (...) excluyendo en este caso, absolutamente, a todos los demás (...) quedando (...) a la discrezión de los patronos el justificar que el capellán o capellanes que así hubieren semejante vocazión, la asistencia de dicha hermita, lo merezcan según sus obras». No sólo quería la atención espiritual de manera esporádica -eso era para el primer momento-, aspiraba a una presencia permanente de sacerdotes cuando las circunstancias lo permitieran.

El caso es, y ello interesa destacarlo, que desde un principio existió capellán y pronto ermitaños. En 1752, cuando se lleva a cabo el Catastro del Marqués de la Ensenada, además del capellán existía una comunidad de legos, cuyo superior era el hermano Francisco del Carmen.

Que la afluencia de peregrinos se fue incrementando cada vez más, no nos cabe la menor duda: «un año, el de 1758, cuando muchos miles de almas se hallaban en aquel monte, se presentó negra nube y descargó horrorosa tempestad. La ermita no era pequeña, pero no podía contener sino una pequeña parte de la concurrencia. Con los truenos que retumbaban (...) con los relámpagos que sin cesar se sucedían, como si todos aquellos montes estuviesen incendiados, corrían las gentes, invocaban a la Santísima Virgen, mientras que las bestias asombradas huían por aquel monte, buscando instintivamente donde guarecerse. Pasó la tormenta y todos volvieron a sus casas. No había habido que lamentar una desgracia; no se había perdido una sola bestia. Sin desconocer aquellas piadosas gentes la protección de la Santísima Virgen, de que habían sido objeto, comprendieron la necesidad de construir en aquel monte e inmediato a la ermita algún albergue en donde los romeros pudieran guarecerse de las tormentas y reunidos los cabildos eclesiásticos y seculares de las villas de Albox, Oria y Vélez Rubio, trataron de construir una ermita de más capacidad que la que entonces existía y una hospedería en donde pudieran recogerse los romeros.

Pero la Providencia, en sus inescrutables designios tenía otra cosa determinada.

Los años escasos se sucedían y no podían los pueblos acudir con las grandes cantidades necesarias para la obra, por lo que muy pronto las villas de Oria y Vélez Rubio, se separaron de aquella comunidad, desistiendo de su propósito» (Bolea, 1890: s/p).

Pasando por alto lo que de creación literaria puede haber en el relato, así como lo milagroso de que no se produjera una desgracia o no se perdiera una bestia, sólo quienes conozcan una tormenta en El Saliente en septiembre, saben lo sobrecogedoras que son. Aparte de ello, la narración concuerda con la climatología de aquel año. En 1758 se produjeron tormentas en Albox que provocaron la salida de la Rambla, arrasando pagos y destruyendo cosechas. El trigo escaseó, se elevó su precio y hubo que panadear con el del pósito (7).

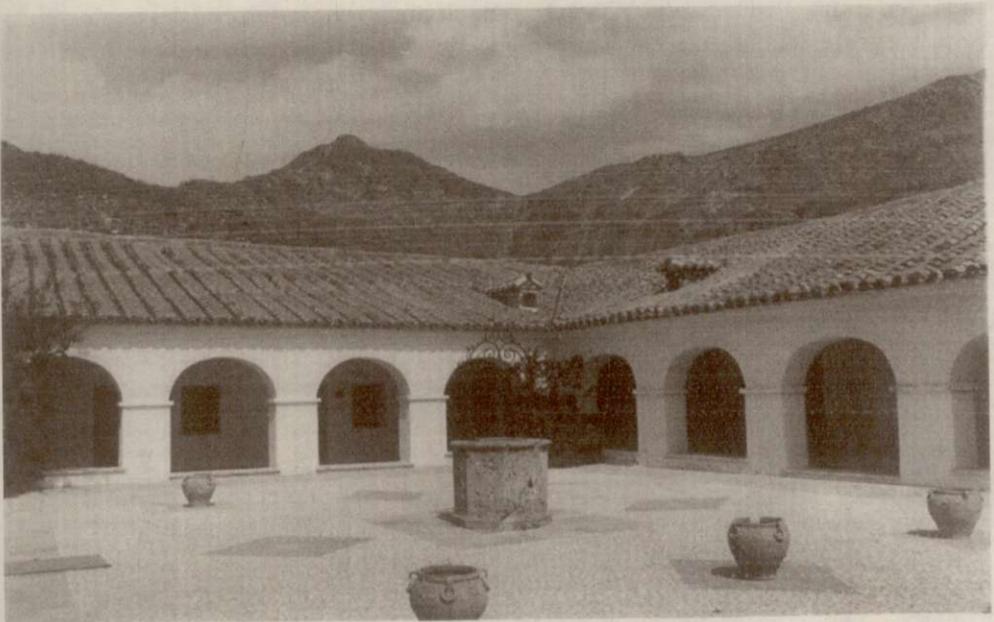
A partir de este momento existe un cierto vacío de datos históricamente constatables que la tradición, y probablemente algunas fuentes documentales desaparecidas, de las que sin duda se nutrió ésta, ha completado introduciendo el nombre de otro sacerdote, don Domingo Oller, capellán que fue de la ermita, como promotor de esa idea de ampliación a que hemos hecho referencia. Sea como fuere, el caso es que, a partir de 1761, se abre una nueva etapa fundamental para comprender el nuevo rumbo que tomó la primera ermita: la llegada a la diócesis almeriense del nuevo obispo Dr. Sanz y Torres. Antes de entrar en el análisis de la nueva realidad, retrotraigámonos al relato de Bolea ya citado, para, aunque sea brevemente, justificar el abandono de Oria y Vélez Rubio de la empresa de ampliación de la vieja ermita.

Si la ermita nació con la idea de poder atender a la población diseminada de los municipios de Albox, Oria y Vélez Rubio, y en un principio parece ser que las tres estuvieron de acuerdo en acometer su ampliación, ¿qué causa o causas pudieron justificar que las dos últimas villas desistieran de su propósito? Nosotros entendemos que hay una, sin excluir otras posibles, que planteamos como hipótesis de trabajo: el localismo presente en la esencia de los santuarios (Christian, 1976) del que no escapa el caso que nos ocupa.

Si alboxenses fueron los fundadores de la ermita, alboxenses debían ser sus continuadores inmediatos. De esta forma Albox podría reafirmar su propia identidad, eclipsada por el peso de las otras dos villas vecinas, con prestigio consolidado, en unos momentos en que aquélla comenzaba a despegar económicamente con fuerza. ¿No es lógico pensar en las suspicacias de los dos pueblos frente al otro que emergía? Empezar la tarea en solitario aseguraba la propiedad sobre la ermita y se adquiría un prestigio ante los otros dos pueblos. No debemos olvidar que, desde antiguo, los santuarios suponen un elemento de orgullo para la comunidad en cuya jurisdicción territorial se levantan. Ello justifica la existencia de conflictos sobre límites que, en el fondo, es una lucha por la posesión del santuario en cuestión. Albox y Oria, de nuevo según la tradición, mantuvieron un largo pleito sobre si el Santuario del Saliente estaba dentro de uno u otro municipio. Si analizáramos por qué causas se baja a la Virgen hasta Albox, incluso en la actualidad, por dónde lo hace, y no por dónde en lógica



Volúmenes exteriores y espadaña del Santuario del Saliente (Antonio Pérez Pérez, 1992)



Vista del Claustro del Santuario. Al fondo, el Pico del Saliente (Antonio Pérez Pérez, 1992)

debiera hacerse, llegaríamos a la conclusión siguiente: para no pisar el término municipal de Oria. Aquí está la clave: es el triunfo del localismo frente al carácter supramunicipal con que nació la ermita del Saliente.

Retomando la idea que dejamos intencionadamente inconclusa dos párrafos atrás, 1761 marca un nuevo hito en la realidad de la construcción del Monte Roel. La llegada de Sanz y Torres a la diócesis almeriense como obispo, donde permaneció casi dieciocho años como prelado, coincide con el período en el que se desarrolla el mayor programa constructivo en la diócesis de Almería. Hombre emprendedor, viajero infatigable, encontró un panorama desolador en las construcciones religiosas de su diócesis. Ello motiva que envíe un informe a la Real Cámara de Castilla. En él se decía que las iglesias estaban «ruinosas y de tan corta capacidad para sus vecindarios, que por falta de terreno dejan de concurrir a los divinos oficios muchos fieles» (8). Para tratar de paliar esta realidad no dudó en gastar el dinero que tenía, y el que no tenía también, lo que le procuró graves conflictos dentro de su propia diócesis y fuera de ella, hasta llegar a un abierto enfrentamiento con la Cámara de Castilla (Guillén, 1990). Como dato ilustrativo que permite hacerse una idea de las inversiones y gastos en obras, reparaciones, retablos, etc. hechos en Almería capital y pueblos de su obispado, sirvan estas cifras: desde 1754 hasta 1762 se gastaron 425.638 reales; desde 1762 hasta 1773, esa cantidad se multiplicó casi por cuatro en los mismos conceptos (Torres, 1992:298). A ello hay que añadir otro hecho: en 1760, el Papa Clemente XIII autorizaba al Rey Carlos III a declarar a la Inmaculada Concepción patrona de España y de todas sus posesiones de ultramar. El 21 de junio de 1762, Sanz y Torres, estando en Serón, firma el edicto de publicidad y cumplimiento en su diócesis del oficio y misa de la Virgen. Estamos en pleno fervor inmaculista y el prelado hace profesión de ese inmaculismo: no se olvide este detalle.

Desde el 19 hasta el 30 de octubre de 1764, Sanz y Torres gira visita pastoral a Albox donde, como en toda visita, se inspeccionaron libros sacramentales, de cuentas, de fundaciones y obras pías, así como visitas a templos y todo aquello que sirviera para tomar el pulso de la realidad moral y religiosa del lugar. Sin ninguna duda tuvo que visitar la ermita de Nuestra Señora del Buen Retiro, entrando en contacto con un fenómeno que debió fascinarle. Aquella ermita contaba con unos instrumentos jurídicos y canónicos concretos que había que respetar, y, al mismo tiempo, había fructificado en bienes espirituales y devocionales entre una población dispersa y alejada de otros centros marianos. El Dr. Sanz y Torres había encontrado allí lo que buscaba.

El caso es, y eso nos interesa, que el 10 de mayo de 1769 se firma ante escribano una obligación para la fabricación de teja y ladrillo necesario, porque «en el sitio que llaman del Saliente y su zerro, término y jurisdicción desta villa, se está construyendo a expensas del Ilmo. Sr. D. Claudio Sanz y Torres, del Consejo de S.M., dignísimo obispo de la ciudad y este su obispado de Almería, una iglesia, casa y habitación para colocar con la más dezentia la imagen de Nuestra Señora con título

de Desamparados. Y yendo ya la obra adelantada, y nezesitándose muy brebe de teja y ladrillo para sus respectibos lugares o sitios de dicho templo y casa, han trabado con don Francisco Granados, presbítero de esta villa y a cuio cargo, a merced de dicho Sr. Ilmo. corra dicha obra y gastos de ella (...)» (9).

La obra ya iba adelantada, y en ese mismo año se encontraba de visita pastoral en Albox el obispo Sanz y Torres. Abundante es la documentación de archivo que permiten seguir los pasos de la obra a través de los contratos, precios de materiales, contratantes, etc., y que omitimos por prolijos (Fernández Ortega, 1993). Sin embargo, hay un detalle que no debe pasarse por alto: el diseño de la carpintería debe someterse al que obra en poder de don Francisco Granados (10).

En 1771, cuando las obras siguen su curso, encontramos por primera vez algo que consideramos fundamental: en el testamento de don Blas Cazorla, al hablar de la obligación contraída por su prima Quiteria Cazorla de dotar de aceite la lámpara «de Nuestra Señora de los Desamparados que se venera en la ermita y santuario que llaman del Buen Retiro (...)» (11).

Ya aparece la palabra santuario, aunque unida a ermita. Vemos, pues, que en la mentalidad de las gentes aparece este concepto, hasta ahora no documentado.

El 17 de abril de 1773 se culminaba la cúpula del templo con la colocación de grandes vigas de madera en la armadura de la misma. Un año más tarde, el sacerdote de Vélez Rubio don Antonio Josef Navarro, envió al geógrafo Tomás López un informe en el que se lee: «Al poniente de Vélez, vencida la cumbre de la sierra, mirando al río Almanzor (Almanzora), tres leguas de Vélez en el término de Albox, está la ermita de María Santísima del Saliente con un monasterio de ermitaños legos» (Segura, 1986:109). La denominación de monasterio a la ermita-santuario del Saliente es la primera vez que se aplica, derivada sin duda de la existencia de la vieja comunidad de hermanos legos.

A partir de la nueva orientación que se da a la obra, el obispo fue comprando propiedades para «subenir las urgencias y necesidades de dicho Santuario» (12). Queda claro, pues, que la vieja ermita, fue demolida y con las obras de nueva planta pasaría a ser santuario, imbuido del espíritu que le dio el Dr. Sanz y Torres. Para ratificar este concepto, en un informe que en mayo de 1779 envía el arzobispo de Granada a la Real Cámara, acerca del estado de salud del prelado almeriense, se puede leer: «(...) En el obispado, término de Albox, edificó a sus expensas, igualmente, un Santuario portentoso, distante tres leguas de las más inmediatas poblaciones, en cuias cercanías ai multitud de cortijos, cuios havitantes tienen en él pasto espiritual y todo consuelo con el capellán que allí reside. Obra que excedió muchos reales de medio millón, y que está preparada para más altas cosas en que oi no puede pensarse por la débil salud del Obispo» (13). Dos meses después moría el obispo Sanz y Torres sin ver concluida la obra en la que puso tanto empeño. En la oración fúnebre que pronunció don Francisco García, canónigo magistral de la catedral de Almería, en las honras fúnebres celebradas en el templo de la Virgen del Mar, el 19 de agosto de 1779, dijo que «con mag-

nanimidad de corazón /el prelado difunto/ emprendió la sólida y sumptuosa obra del Santuario de N^a. Sra. del Saliente (...) para que allí tuviesen misa y pasto espiritual muchas de sus ovejas que por vivir en cortijos distantes no podían acudir a los pueblos, y con la mira de poner allí varones apostólicos, que esparciéndose de tiempo en tiempo por todo el obispado les hiciesen misión» (García, 1779:15; Carpente, 1918:275). De nuevo se ratifica el concepto de Santuario, omitiendo el de ermita.

La muerte de Sanz y Torres hizo que las obras previstas, a pesar de la afirmación de su panegirista, el licenciado García, que afirmaba haber dejado concluido el edificio, no llegarán a término y pasarán por diferentes vicisitudes que omitimos. El caso es que, a pesar de ello, El Saliente seguía siendo foco importante de atracción religiosa. En 1804, los alcaldes ordinarios de Albox, ante escribano, dictan auto prohibiendo el uso de trabucos y disparos de fuego «en las fiestas que se ban a hacer en esta villa en el mes que viene de próximo, en obsequio y celebración de María Santísima de los Desamparados o Buen Retiro, que se benera en su Santuario de la Sierra del Saliente de este término» (14).

En 1821, el Santuario del Saliente se convierte en la primera Ayuda de Parroquia de la de Albox, habiendo perdido por ventas las propiedades adquiridas por el obispo Sanz y Torres, quedando sólo las que, por fundación había dotado Lázaro de Martos a la primitiva ermita. Antes que el siglo XIX llegara a la primera mitad volvemos a leer: «(...) la imagen de Nuestra Señora a quien se da culto (...) es a la que más devoción profesan los naturales de la villa, y de los pueblos comarcanos; al s. del Santuario hay edificios destinados, uno para palacio episcopal y casa del capellán, y los otros para los ermitaños y peregrinos que de continuo visitan aquel santo lugar» (Madoz, I:1848). En 1866 había en el Santuario un coadjutor, tres hermanos limosneros y otra persona dedicada al aseo interior del edificio.

El 29 de septiembre de 1878, tuvo lugar la primera gran peregrinación diocesana que organizó el obispo Orberá y Carrión (Arrieta, 1879) que viene a ratificar al Santuario del Saliente como el gran centro mariano de la diócesis almeriense.

Entrado el siglo XX, el Santuario del Saliente se convierte en lugar obligado de visita y peregrinación, lugar de encuentro y también punto de partida para actividades y manifestaciones eclesiales. Como ya quedó dicho, se transforma en el gran centro mariano de la diócesis de Almería. La vieja y primitiva ermita se transforma, sin que medie ningún decreto canónico -que conozcamos- en santuario, reconociéndose en él todas las características específicas de estos lugares que ya señalamos en su momento.

Por último, y para concluir este apartado, diremos que el Santuario del Saliente, en su resultado tras las obras de Sanz y Torres, no fue otra cosa sino la consolidación y refuerzo de las ideas primeras de su artífice inicial: D. Lázaro de Martos. A ello añadiremos una realidad: desde siempre se inspiró en el espíritu inmaculista que coincide con la promulgación de la bula *Comissi nobi* (1708) y la declaración de patronazgo sobre España de la Inmaculada Concepción (1760).

Todo lo que precede es, en síntesis apretada, el proceso de evolución de *ermita* a *santuario* de la construcción del Monte Roel.

La Mística Ciudad

Se decía en la introducción que la realidad del Santuario del Saliente se debía a otra realidad preexistente. No es, como pudiera pensarse, la primera ermita, sino la imagen que, desde los orígenes, allí se venera. Nuestra Señora del Buen Retiro de Desamparados o del Saliente, como popularmente se conoce, es iconográficamente *antigua* en el siglo XVIII. Al situarla cronológicamente, necesariamente hay que hacerlo en el contexto concepcionista, pudiendo pensar que se trata de la representación de María Inmaculada. Sin embargo, como ya se vio, el propio Lázaro de Martos la asociaba a una Asunción. Una y otra lectura pueden completarse sin caer en contradicción, al ver cómo históricamente ambos conceptos casi han ido parejos. Al hacerse un estudio más detallado, vemos que, en realidad, se trata de la Mujer del Apocalipsis (Ap 12,1-6), dada la riqueza de detalles que presenta y la fidelidad con que se ajusta al texto neotestamentario (Fernández Ortega, 1985:91-120; 1993:76-82; Sánchez-Mesa, 1989:117-119). Decimos que es iconográficamente *antigua*, porque en el siglo XVIII la Mujer del Apocalipsis se encontraba narrativamente oscurecida por las formas victoriosas de la iconografía inmaculista.

Tema, técnica, fidelidad textual y cronología dotan a la imagen de un carácter escultóricamente singular. Ello nos lleva a pensar en la posibilidad de que estemos ante una obra hecha por encargo, tomada de un referente pictórico que moviera al comitente e inspirara al artista. El primero sabía lo que quería; el segundo, supo plasmarlo.

Cabe preguntarse sobre la elección concreta de un tema del Apocalipsis: «(...) todo resulta asombroso en este libro extraño: el estilo, las imágenes, el aspecto catastrófico (...); sin embargo, es uno de los libros más leídos y más comentados, sobre todo en períodos de crisis. ¿Como explicar esta paradoja? Quizás es sencillamente porque se vislumbra un mensaje de Esperanza» (Charpentier, 1980:5). ¿Qué mejor idea puede transmitirse a estas gentes en la realidad concreta de su existencia? La imagen de Nuestra Señora del Buen Retiro de Desamparados es catequesis para una comunidad que comienza a encontrar sus señas de identidad tras haber superado las dificultades de hambre, emigración, desarraigo y desamparo.

Esta catequesis viva fue evolucionando y enriqueciéndose a lo largo de la historia, para cristalizar en el gran santuario -Nueva Jerusalén Celeste- que se convierte en seña de identidad, lugar de encuentro y unidad que salta los límites locales para convertirse en patrimonio de fe para amplias zonas de Almería, Granada y Murcia. La Virgen del Saliente es punto de referencia vital y religioso, es esperanza que ilumina el desierto para que no sea lugar de tiempo sin fin, sino etapa pasajera. Por ese motivo, la oración que ante la imagen recitan quienes llegan al Saliente no es la salutación festiva del Ave María, sino la Salve que rezan «los desterrados hijos de Eva».

En función de ella se levantará la primera ermita y quedará formalizado el Santuario tal como ha llegado a nuestros días.

Una arquitectura compleja

Si hasta ahora hemos venido manejando los conceptos de *ermita* y *santuario*, habrá observado el lector que el informante del geógrafo real Tomás López alude al concepto de «monasterio de ermitaños legos». Más tarde, Madoz introduce otros elementos: «hay edificios destinados, uno para palacio episcopal y casa del capellán, y otros para los ermitaños y peregrinos que de continuo visitan aquel santo lugar».

Ciertamente, se produce una amalgama de elementos y espacios arquitectónicos que, al contemplarlos en planta, llevan necesariamente a preguntarse el porqué de esa construcción compleja. La respuesta puede ser sencilla: don Claudio Sanz y Torres sabía de la necesidad de ampliar el templo -ermita-; de la voluntad del fundador, que era la de mantener de forma estable a un capellán allí; de la existencia de una comunidad de hermanos legos; de la necesidad de dar cobijo a los peregrinos; y, por último, su deseo de construir una residencia para cuando él quisiera hacer uso de ella. Para cumplir las funciones dichas, la arquitectura monástica daba la solución. ¿Qué es la casa tradicional española de los siglos XVII y XVIII sino una recreación del espacio monástico? La existencia de una planta con referencias monásticas no obliga, necesariamente, a pensar en un monasterio en sentido estricto.

Su forma rectangular -algo más de 45 m. de lado menor y aproximadamente 55 m. en el mayor; frente y fondo, respectivamente- busca las dimensiones del cuadrado perfecto. Cuatro crujías, paralelas dos a dos, recorren el perímetro interior. Con el mismo fondo las correspondientes a sur, levante y poniente, la de la parte Norte se estrecha algo con relación a las demás. En las primeras, y siguiendo el orden dado, se sitúan una de las estancias de la vivienda del capellán, parte del pasillo de las mismas, atrio, zaguán, antiguas dependencias episcopales, escalera de bajada a las cuadras, zona de servicio; en la de poniente, continúan las estancias correspondientes a la vivienda del capellán, pasillo bordeando el extremo del semicírculo del brazo occidental del crucero, la mayor parte de la sacristía, el refectorio y la cocina. En la crujía norte se alojan la despensa, el zaguán de la hospedería y las dependencias de ésta.

Dichas cuatro crujías recrean en planta un nuevo rectángulo, inscrito en el mayor, sobre el que se estructura un esquema tripartito con dos grupos rectangulares dispuestos paralelamente de manera longitudinal, y otro opuesto a ellos ortogonalmente. El primero de los rectángulos alberga el templo, camarín, parte de la sacristía, elementos del deambulatorio, otra dependencia situada frente a la sacristía, portería y escalera. El segundo de los rectángulos, separado del primero por el pasillo que actúa como eje longitudinal de la edificación, acoge al claustro y a las celdas de los ermitaños.

El rectángulo transversal da cabida a un distribuidor, despensa, zaguán y hospedería, así como al patio de la misma. Curiosamente, el espacio del templo y aledaños, claustro y celdas, con sus respectivos pasillos, configuran un cuadrado perfecto inscrito en el rectángulo general de la planta. En una de sus diagonales se sitúan el centro del camarín y el del claustro, ocupado el segundo por el brocal del pozo. El proyecto queda configurado en su origen -al margen de las transformaciones habidas a lo largo de los siglos- como pequeña ciudad en la que se desarrollan diferentes modos de vida, cada espacio está pensado para cumplir con la función que se le atribuye y es propia. El principio de jerarquía lo marca el templo -causa primera y origen de toda la construcción- a cuya izquierda -el lado de la Epístola- se sitúan claustro y celdas de ermitaños. Perpendicular a ambos, y separada de ellos, la hospedería con su patio y otras áreas de servicio. Con este esquema se aprecia un espacio sacro, el templo; otro claustral; y, un tercero, profano.

Hechas estas consideraciones, pasemos someramente a otras. Junto al esquema tripartito a que hemos aludido, la cabecera trebolada del templo hace también referencia al tres, como al tres se refiere el número de arcos del claustro ($4+5+4+5=18$) que, derivándolo de la fusión de los componentes simples por adición mística, es igual a $1+8=9$ que representa el triángulo de lo ternario, la triplicidad de lo triple. El mismo claustro mantiene, con relación a las medidas del rectángulo de la planta general, una constante de proporcionalidad ligeramente superior al número tres y muy próxima al número π . En consecuencia, sus superficies mantienen una proporción de π al cuadrado. Las áreas del claustro y el círculo en el que se inscribe la cabecera del templo son prácticamente coincidentes, por lo que guardan la misma proporcionalidad con π . La constante presencia del número tres es algo más que mera coincidencia. Es una alusión permanente al misterio trinitario.

Esa alusión permanente a la Trinidad tiene una base teórica de inspiración: la obra de la Madre María de Jesús de Agreda *Mística Ciudad de Dios* (1ª edición: Madrid, 1670; reeditada en 1764). En el capítulo XVIII de la primera parte trata del misterio de la Concepción de María, enlazándolo con el capítulo 21 del Apocalipsis, donde se presenta la Jerusalén futura, Ciudad Santa, metrópoli escatológica del pueblo mesiánico, la Iglesia de Cristo. Para la Madre de Agreda, este capítulo del Apocalipsis se hace concreto y cercano con sentido místico en la Virgen María; ella es «la Ciudad Santa de Jerusalén que le mostró, es la mujer esposa del Cordero, entendiendo debaxo de esta metáfora (...) a María Santísima, a quien miraba San Juan, Madre o Mujer, y esposa del Cordero que es Christo; porque entrambos tuvo y exerció la Reyna divinamente» (Agreda, 1670:155). El Santuario del Saliente es la visualización de la Jerusalén celestial que descendía del cielo como la Mujer de Ap 12, 1ss. En este sentido, la actual edificación es representación simbólica de esta «Mística Ciudad de Dios» que es María. La presencia del número tres y sus múltiplos se hace presente en toda la obra, «por estar empeñada toda la Santísima Trinidad en honrar y levantar a esta Reyna del Cielo sobre toda criatura humana y angélica y ponerla en el mundo por espejo de la Divinidad y medianera única de los mortales» (Agreda, 1670:154). Por

eso, toda la construcción se ajusta a Ap 21. El Santuario del Saliente en totalidad es considerado como el gran templo formado por la Trinidad que acoge en su ser más íntimo, el camarín, *Jardín cerrado* de la Virgen María. Ella es *Arca de la Nueva Alianza*, portadora de Cristo en su seno. No hay santuario, todo es santuario, lugar sagrado que responde a Ap 21, 22. En El Saliente, el santuario original/originante es la imagen de la Virgen que encierra en su vientre a Cristo, siendo ella acogida en el gran santuario de la Trinidad, representado en el resto de los espacios sagrados de la construcción. Todo el espacio es para la oración como en María.

La planta de la edificación que busca el cuadrado perfecto -donde se observa que las limitaciones de la obra están puestas en relación con las limitaciones del ser humano, porque la perfección matemática sólo es de Dios- la presencia del color como efecto de la luz, el número de puertas y ventanas, la simbología de las mismas, etc. remite de forma constante al Apocalipsis y a ese concepto trinitario desde el que únicamente puede entenderse en totalidad la construcción del Monte Roel, inspirado en su totalidad en la *Mística Ciudad de Dios* de la Madre María de Jesús de Agreda (Fernández Ortega, 1993:117-178).

Por último, diremos que la Virgen del Saliente, y el Santuario que la cobija, es la seña de identidad más fuerte que tiene la villa de Albox. Ella, sin ser la patrona -que desde 1606 lo es la Virgen del Rosario y desde tiempo inmemorial San Roque- eclipsa las fiestas patronales hasta el extremo de no celebrarlas. El Santuario marca unos límites territoriales que definen a Albox frente a Oria y los Vélez, haciéndole vivir a la villa en cuyo término se levanta una doble dimensión: la vivencia de su identidad y el sentido de apertura que le da la gran devoción de otros pueblos a la imagen (Fernández Ortega, 1989:325-326).

Notas

- (1) Archivo Histórico Provincial de Almería, Protocolos, 6.722, fols. 102-106.
- (2) AHPA, Protocolos, 6.778, fols. 55-60v
- (3) AHPA, Protocolos, 6.726, fols. 63-67v.
- (4) Archivo Parroquial de Tahal, Benitorafe, Lib. I y II de Bautismos.
- (5) Archivo Parroquial de Albox, Lib. VI de sepelios, fol 108v.
- (6) APA, Lib. V de Sepelios, fol. 118.
- (7) Archivo Municipal de Albox, Leg. correspondiente a los años comprendidos entre 1752 y 1760, s/c.
- (8) Archivo Histórico Nacional, Consejos, Leg.15.541.
- (9) AHPA, Protocolos, 6.764, fols. 106-107v.
- (10) AHPA, Protocolos, 6.765, fols. 87-89.
- (11) AHPA, Protocolos, 6.722, fol. 142.

- (12) AHPA, Protocolos, 6.768, fols. 106 y 172; Protocolos , 6.771, fols. 90-93.
 (13) AHN, Consejos, Leg. 15.543
 (14) AMA, folio suelto, leg. correspondiente a 1804, s/c

Bibliografía

- Agreda, Madre M^a de Jesús de: *Mística Ciudad de Dios*, 1^a Edic., Madrid, 1670.
- Arrieta, E.: *Peregrinación al Saliente en 1878. O sea la Virgen María triunfando de la impiedad y del indiferentismo religioso*. Imprenta del Comercio. Almería, 1879.
- Beigbeder, O.: *Léxico de los símbolos*. Editorial Encuentro. Madrid, 1989.
- Bolea y Sintas, M.: *Episcopologio e historia de la diócesis de Almería*. ms. inédito. Almería, 1890.
- Carpente, B.: «Breves apuntes para la historia eclesiástica de Almería». *Revista de la Sociedad de Estudios Almerienses*. Almería, 1918.
- Charpentier, E.: *El Apocalipsis*. Equipo Cahiers Evangile. Cuadernos Bíblicos, 9. Ed. Verbo Divino. Estella, 1980.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A.: *Diccionario de los símbolos*. Editorial Herder. Barcelona, 1986.
- 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». *Temas de Antropología* (C. Lisón Tolosana, Coord.). Madrid, 1976.
- Díez Taboada, J.M.: «La significación de los santuarios». En *La religiosidad popular* (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra, Coords.). Tomo 3. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 268-281.
- Fernández Ortega, P.M^a y A.: *El Santuario del Saliente. Historia y Vida*. Talleres Arte. Granada. 1985
- «El Santuario del Saliente o la identidad de un pueblo». En *La religiosidad popular* (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra, Coords.). Tomo 3. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 315-326.
- *La Virgen del Saliente en su Buen Retiro*. Fundación Santuario del Saliente. Albox (Almería), 1993.
- García, F.: *Oración fúnebre de el Ilmo. señor Don Claudio Sanz y Torres. Dignísimo Obispo de la Santa Iglesia de Almería*. Imprenta de don Antonio de Zea. Granada, 1779.
- Guillén Marcos, E.: *De la Ilustración al Historicismo: arquitectura religiosa en el arzobispado de Granada (1773-1868)*. Universidad. Granada, 1990.

- Madoz, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Vol. I. Madrid, 1848.
- Martínez de Castro, J.A.: *Protohistoria de la actual provincia de Almería*. Almería, 1911.
- Moreno Cebada, E.: «Historia de la imagen y santuario de Nuestra Señora de los Desamparados o del Saliente de la villa de Albox, en la diócesis y provincia de Almería». En *Glorias religiosas de España*, del mismo autor. Vol. I. Barcelona, 1865. págs. 113-129.
- Moreno Valero, M.: «La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca». En *La religiosidad popular* (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra, Coords.). Tomo 3. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 507-528.
- Revilla Uceda, M.: «La Alhambra: Arquitectura y Lugar». *Cuadernos de la Alhambra*. Patronato de la Alhambra y Generalife. Granada, 1991. págs. 127 y ss.
- Sánchez-Mesa Martín, D.: «La Virgen del Saliente del Desierto como versión de la mujer y el dragón del Apocalipsis». *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Seminario «Marqués de Lozoya». Madrid, 1989. págs. 117-119.
- Segura Graiño, C.: *El Diccionario Geográfico de Tomás López. Almería*. Diputación Provincial. Almería, 1986.
- Torres Fernández, M.R.: «El Retablo Mayor de la Iglesia Parroquial de Sorbas y la problemática del Barroco tardío en Almería». *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*. Granada, 1992. págs. 297-306.
- Torres Fernández, M.R. y Nicolás Martínez, M.M.: «El Retablo Mayor de la Iglesia Parroquial de la Encarnación de Vélez Rubio». *Revista Velezana*. Vélez Rubio (Almería), 1990. págs. 21-34.
- Vilanova y Piera, J. y Rada y Delgado, J. de D.: *De la geología y protohistoria ibéricas*. Historia General de España dirigida por Cánovas del Castillo. Madrid, 1893.

UN SANTUARIO Y UN LIENZO: EL CRISTO DEL PAÑO. UNA ROMERÍA QUE PERDURA, ¿QUIÉNES SON LOS PROTAGONISTAS?

Alejandro CASADO ALCALDE

I.B. Mariana Pineda. Granada

Enmarque geográfico e histórico

Moclín es una villa enmarcada en la extensa comarca de Los Montes, situada al noroeste de la provincia de Granada, a treinta y tres kilómetros de la capital. Como municipio, tiene unos anejos de igual o mayor población que la villa, Limones, Olivares, Puerto Lope, Tiena y Tózar. El número de habitantes, de derecho, como municipio, es de cinco mil doscientos noventa y Moclín, como localidad, unos seiscientos. En sus ciento doce kilómetros cuadrados se dispersan noventa y siete cortijos.

Si en otros tiempos sus vecinos se dedicaban, en especial, a la ganadería, con una existencia de 13.154 cabezas de ganado, destacando el lanar con 7.086 unidades (Catastro del Marqués de Ensenada, 1752) y tan sólo 369 olivos registrados, hoy, prevalece el cultivo del olivar (5.141 Has) y de los productos de la tierra de secano (3.368 Has.).

Moclín como localidad está situada a una altitud de 1.071 metros y sobre un collado, en cuya cumbre se asientan las ruinas de un castillo, desde el cual se divisa la Vega de Granada, las cumbres de Sierra Nevada y la zona de Alcalá La Real, en la provincia de Jaén. Por su situación estratégica, fue considerado por los nazaríes *El Escudo de Granada* en sus luchas contra los cristianos y responde a la política defensiva de los reyes de Granada, basada en las impresionantes construcciones de fortalezas para asegurar el reino, jalonadas, cada doce o quince kilómetros, de pequeños castillos roqueros o de vigilancia (Torres Delgado, 1987:112). Su fábrica, aunque desconocida, se estima en torno al siglo XIII, de planta irregular y adaptada a la topografía de su emplazamiento. Desde sus torres, se controlaba cualquier movimiento del enemigo, hacia la Vega, y por tanto, hacia la capital, Granada y, además, permitía la comunicación con otras villas, por ejemplo Illora. Fue conquistada por los Reyes Católicos el día 26 de julio de mil cuatrocientos ochenta y seis, unas semanas después de la caída de la ciudad de Loja y de la villa de Illora. «Moclín... *agora estaba bien fortificada y con mucha guarnición de moros valerosos que defendían sus torres baluartes y demás que echaron fuera todos los viejos, niños y mujeres y toda la gente inútil; mas nuestro exercito la sitió de manera que la batían incansablemente, si con gran defensa de los moros que nos hacían muchos daños. Mas abiendo llegado la bala de un tiro de los nuestros a una torre donde estaba la pólvora y toda la munición,*

saltó una centella y dio en la polvora; con que se pegó fuego con grande daño de los moros; con que desconfiaron de poderse defender, cargándose el socorro que abía de ser muy grande, quando Granada andaba con poca quietud en sus naturales» (Henríquez de Jorquera, 1987:389). Tanto la reina Isabel como Fernando presenciaron la conquista de la villa con su fortaleza y nombraron gobernador a Martín de Alarcón, con una guarnición numerosa de infantería y de caballería, cuyo capitán fue Antonio Ruiz. El castillo de Moclín fue plaza de armas y lugar seguro para la corte, en más de una ocasión para la reina Isabel. Al parecer, no quedaron musulmanes y se repobló de cristianos, una vez pasados los peligros de la guerra.

Los pobladores y la tierra a repartir es como sigue (Ladero Quesada, 1988:52):

<i>5.000 fanegas sevillanas de tierra (3.559 de la medida local)</i>	
<i>20 escuderos, a 50 fanegas cada uno</i>	<i>1.000</i>
<i>60 labradores, a 30 fanegas cada uno</i>	<i>1.800</i>
<i>Iglesias de la villa</i>	<i>150</i>
<i>Ejido y dehesa</i>	<i>300</i>
<i>Para mercedes reales</i>	<i>1.350</i>

Caído el reino de Granada, dos de enero de mil cuatrocientos noventa y dos, Moclín dejó de ser la puerta de la vega del Genil por la parte occidental, la villa mentada en los libros de Historia, ya que no participó en la guerra contra moriscos. En la guerra de 1936 fue bombardeada y sufrieron daños el castillo y la iglesia. El castillo, que está situado inmediatamente por encima de la iglesia, ha sido durante decenas de años el refugio eterno, cementerio, para sus habitantes. En la actualidad, se está trabajando para su reconstrucción.

El santuario, el lienzo del paño y las ermitas

Conquistada la villa de Moclín por los cristianos, bendijo la mezquita el que sería el primer arzobispo de Granada, Fray Hernando de Talavera. Ahora bien, la actual iglesia, santuario del Cristo del Paño, es de nueva fábrica, realizada poco tiempo después, una vez repoblada por gentes de la religión católica, y no una adaptación de la mezquita. Está dentro del recinto amurallado y con la advocación del misterio de la Encarnación.

El Cristo del Paño es un lienzo pintado. Según una tradición, este cuadro venía en uno de los estandartes del ejército cristiano y los Reyes Católicos lo donaron a la villa de Moclín, juntamente con una imagen, de talla pequeña, con el título de la Victoria, cuando la conquistaron (Rejón, 1982:91).

El lienzo mide dos metros y sesenta y cuatro centímetros de largo y dos metros con veintiún centímetros de ancho. Es una imagen de Cristo vestido con una túnica

marrón, con una cruz de grandes dimensiones, auestas y a punto de caer en tierra. El entorno es confuso y de colores difuminados. El rostro es enjuto y las manos de largos y delicados dedos. La mirada es incisiva, penetrante, poco consoladora y no benefactora. Es un Cristo que expresa venganza y no perdón. Es una imagen que manifiesta temor y no amor. El P. Rejón, en su descripción de la imagen, quiere salvar la fe de los romeros, basada en el temor de Dios y no en el amor y perdón divinos, de aquí que mezcle lo que debe ser Dios y lo que manifiesta el cuadro: *«Imagen tan singularmente hermosa como amablemente serena, y que, no obstante, se conoce faltarle los últimos retoques de arte; está tan natural y es de tan rara, peregrina y majestuosa belleza, que atrayendo con fuerte suavidad y agradable fuerza los corazones de cuantos la miran, les infunde un tiernísimo amor, mezclado de un temor devoto y reverencial, que hace entre profundo respeto se liquiden en amantes lágrimas los ojos, aun de los menos devotos o prevenidos que se ponen a la presencia de esta imagen milagrosa del soberano Redentor de nuestras almas»* (Rejón, 1982:91).

Por la misma época, también, se construyeron dos pequeñas ermitas, extramuros, para venerar a San Sebastián, ermita desaparecida, y a San Antonio Abad (San Antón), situada en un sobresaliente rocoso, mirando a Granada, como torre vigía que divisa cualquier movimiento. Esta última es una ermita pequeña, de treinta y dos metros cuadrados (ocho por cuatro metros). La preside una imagen de San Antón, patrono de la villa, y su fiesta se celebra matando un cerdo, que ha recorrido todas las casas de los vecinos para alimentarse con las sobras y otros piensos durante unos meses (tradicción recuperada), y se guisa en el pósito (siglo XVI) con la asistencia de todo el vecindario.

Los feriantes y los romeros

La romería se celebra en unión temporal con la feria de ganado. Sus orígenes datan, al menos, del siglo XVIII, según la leyenda que reza en un hisopo adquirido con las limosnas de la romería. El hecho del traslado del cuadro del Cristo del Paño de un altar lateral al cuerpo central del altar mayor en el año mil setecientos cuarenta y dos, donde en la actualidad se encuentra (Rejón, 1982:91), manifiesta el auge fervoroso y asistencial de romeros.

La feria de ganado, en otro tiempo, tuvo importancia tanto por la situación de la villa y por la fecha como por la oferta y la demanda de animales de carga, animales de cebo (cerdos) y otros, y por los productos cosechados. La fecha de su celebración es el cinco de octubre, día fijo, con tres días más para los habitantes del pueblo. Moclín, además de su bello paisaje y de las espléndidas panorámicas de la vega de Granada, reúne en torno a sí una serie de pueblos, hoy con mayor número de habitantes, pero con menos historia, que hacen de esta villa un enclave para una asistencia atractiva al mercado; por otra parte, las fechas de celebración coinciden con la terminación de las faenas del campo, cosechas de cereales, de frutas, (higos secos, almecinas, nueces, almendras, granadas, membrillos), de productos de la zona, que

aunque se dan en pequeñas cantidades, se puede colocar un puesto de venta y son productos muy demandados por las gentes de esta zona en las ferias y fiestas, como en la fiesta de la Virgen de las Angustias, el último domingo de septiembre, en Granada. Terminadas las diferentes recolecciones, los vecinos que no tengan otros trabajos venden sus animales de carga a aquellos que necesitan animales para la nueva cosecha que se aproxima, la de aceituna. Las bestias puestas a la venta eran mulos, asnos, caballos, vacas, etc. En los tiempos que corren, ha desaparecido la oferta y la demanda de ganado, tan sólo se ve algún regateo de trato entre gitanos. La desaparición de la venta de animales de carga o para la alimentación ha sido sustituida por los tenderetes de productos de turrón, de muñecas de moda, de bastones, trabucos, pistolas de juguete, de radios, de relojes, tómbolas y un amplio etc. hasta llegar los sesenta o más puestos de venta contabilizados, al margen de los puestos de velas y de las pequeñas mesas que se ponen para vender las estampas *verdaderas*, medallas, llaveros, portarretratos y hasta poesías *fervorosas* del Cristo del Paño.

Ciertamente que la presencia de tantos puestos de ventas en una localidad de unos seiscientos habitantes está motivada por la gran afluencia de romeros asistentes. Si la fecha de la romería coincide en sábado o domingo pueden asistir unos quince mil romeros, si cae en un día entre semana, se reduce a ocho mil o diez mil. Los romeros provienen de los pueblos cercanos de la vega de Granada y de la comarca de los Montes Occidentales de la provincia, de los pueblos pertenecientes a la jurisdicción de Alcalá la Real, provincia de Jaén y emigrantes de estas zonas en cualquier lugar de España.

Si en otros tiempos la permanencia de los romeros en Moclín era de dos o más días, hoy es de unas cuantas horas: llegan por la mañana pronto y se van al atardecer. Los medios de transporte cambian las costumbres: antes de la posesión generalizada del automóvil y de los autobuses, la gente iba en carros, caballerías e incluso a pie, pernoctaban y la romería, quizás, adquiriría otros tintes distintos a los actuales, como después comentaré.

Los romeros asistentes son tratantes de ganado, los menos, vendedores de productos del campo de la zona, muy poca gente, turroneiros y vendedores de toda la clase de objetos, pedigüños, tullidos, gentes con deformaciones corporales, ciegos, gitanos, unos doscientos, y el resto, fervorosos del Cristo en busca de un favor o a dar gracias por los beneficios recibidos, curiosos y turistas y, en medio de esta gente variopinta, curanderos.

Cada sector de los romeros tiene su tiempo y su espacio:

a) Los tratantes de ganado llegan de madrugada y terminan su quehacer pasadas las 15 horas. Se colocan en La Era, abajo, cerca del lugar donde se cruzan Los Cuatro Caminos.

b) Los vendedores de productos de campo ponen sus puestos desde el cruce de Los Cuatro Caminos hacia Puerto Lope y terminan su venta al anochecer del día cinco de octubre.

c) Los vendedores de todo tipo de objetos instalan sus tenderetes en la calle principal, en el cruce de Los Cuatro Caminos y parte del camino que sube al santuario. Últimamente, unos cuantos de estos tenderetes están regentados por emigrantes de raza negra. Permanecen los tres o cuatro días festivos.

d) Los pedigüeños: llegan de madrugada para afincarse en el lugar más rentable posible para sus peticiones (intereses) a lo largo de la pendiente subida que va desde Los Cuatro Caminos hasta el santuario, y abandonan la romería cuando se termina la peregrinación al santuario. Se da una variedad diferenciada:

* Unos exhiben las malformaciones corporales, como una pierna raquítica, un muñón de brazo, un brazo nacido casi en el pecho, etc. Citaré una pequeña conversación de un periodista con uno de ellos:

«-Lo mío es lo más raro de todos- dice como presumiendo morbosamente de su defecto físico. Y no tengo más vicio que el tabaco.

-¿Cómo va la cosa?

-Este año no va mal. Otros años había más pobres. Pero, también se camuflaban muchos borrachos, mucha sinvergonería. Se ponían tirados en mantas o en sábanas, para recoger...

-¿Usted viene todos los años?

-Yo voy a todas partes.

-¿Y se saca?

-Para ir viviendo. Porque con las 4.000 pesetas de paga que tengo no podría vivir en Málaga. Aunque yo soy de un pueblo de Huelva. En este negocio, estamos de todos los pueblos de España.

-¿Qué sitios recorre?

-Yo he estado en la Virgen de la Cabeza; también en el pueblo de Juanito Valderrama, en Torredelcampo (Jaén); allí es santa Ana. Esa Virgen es muy buena para lo nuestro. Allí hice en cuatro horas 30.000 pesetas. Ahora que no veas lo castizos que son allí para dar... también voy al Rocío y a muchas otras.

-¿Y aquí en Moclín?

-Ocho o diez mil pesetas llevo hasta la presente, según el cálculo, porque todavía no he contado.

-De los que más saca, según se ve.

-Hombre, es que lo mío...

-Aunque aquellos tres, parece que no van mal.

-Esos sacan mucho, pero tienen que partir para tres. Si yo trinco 30.000, 30.000 que son para mí solo, ¿me entiende usted? Salgo más beneficiado.

-Bueno, le dejo, que está perdiendo un tiempo de oro.

-¡No...! Ahora, los entrecujo a la bajada. Y además, esta noche me pongo en otra calle y siempre me empalmo tres o cuatro mil pesetas más.

-¿En qué más sitios ha estado?

-También en Barcelona, Montserrat.

-¿Qué tal los catalanes?

-Allí se saca una perrá... Como estoy autorizado y lo mío es muy raro, ya usted ve por donde me sale el brazo, que como yo no hay ninguno...

-¿Cómo es que usted no está en hospital?

-Yo con esto me lo ventilo mejor, hombre. ¿Qué hago yo en un asilo, en un hospital? Yo me hago mis romerías, y vivo. La primera romería que hago es la de Cártama, en Málaga. Allí me ventilé 20.000 pesetas el primer domingo de mayo. De allí salté a la Virgen de la Cabeza. Pero, lo de la Virgen de la Cabeza. ¡uff...! Allí no van más que a divertirse. Da vergüenza, usted. Allí van con caballos, con orquestas, de fiesta nada más.

-Y a usted eso no le gusta.

-A mí me gusta que la gente venga con fe, como aquí en Moclín.

-Claro.

-Que vengan con fe, porque el que viene con fe la suelta mejor. Si ha echado su promesa de tres o cuatro mil pesetas, las reparte a los pobres con fe, porque el Santo lo haya puesto bueno o las medecinas...

-Eso nunca se sabe

-El Santo o las medecinas. Vaya usted a saber.

-Misterios de la vida.

-¡Qué misterios...! Yo no creo en santos, usted, de verdad. Yo no soy beato.

-¿Entonces...?

-Hombre... Siempre hay que contar con esta gente de fe.

-El negocio, ¿no?

-Claro. Si ya lo digo, yo no soy beato. ¿Usted qué cree? Yo soy del Partido Comunista» (Ramos, 1981:72-73).

Las salmodias que cantan una y mil veces, con voz profunda unos, chillona otros, entre murmullos, ruidos de cornetas de juguete, de comentarios compasivos, son referentes al Cristo del Paño: *Dios les proteja, madre, Dios les dé salud y suerte en la vida, El Cristo les ayude y acompañe*; más arriba, una anciana ciega, sentada en medio del camino, a unos metros del santuario, extendiendo la mano exclama: *Alma bendita, una limosna para los corazones cristianos. Dios les conserve la vista, mien-*

tras un juguete en manos de un chiquillo imita a una gallina clueca, que retumba por toda la explanada.

* Otros son gitanos, madres y abuelas, con niños, que aprovechan la oportunidad de sacar unas cuantas pesetas mientras sus maridos están en la feria de ganado.

* Unos terceros venden velas, estampas, medallas, llaveros, portarretratos con la imagen *verdadera* del Cristo del Paño y del santón más conocido en la zona de influencia de la romería, ya fallecido, el Santo Custodio.

La gran mayoría de las personas con deformaciones corporales, tullidos, que tienen como oficio pedir limosna, son perseverantes en su asistencia a la romería, tanto es así, que he podido constatar desde finales de los años setenta hasta finales de los ochenta casi a los mismos personajes, aunque en los noventa han faltado a la cita unos cuantos, en particular, los que más impresión transmitían, quizá, porque sean demasiado mayores o hayan muerto. En esta década abundan más los vendedores de velas, de estampas del Cristo del Paño y del Santo Custodio, de tabaco rubio y gitanas con sus hijos y/o nietos.

e) Los fervorosos del Señor del Paño suben por el camino peregrino «echando» -los pedigüeños normalmente están acostados sobre una manta en el suelo y los que dan limosna tiran el dinero en la manta- monedas de peseta (hace unos años), otros de duro, de cinco duros y de cien pesetas los menos, según la promesa que hayan ofrecido, además compran velas y ofrecen misas, entregando el dinero en un sobre cerrado. Anteriormente a los setenta, se daba dinero, pan y otros comestibles. Unos suben descalzos, algunos de rodillas... Una vez en el santuario, el lienzo del Cristo está colocado en la explanada, en la puerta sur de la iglesia, se acercan al Cristo y el sacristán con algún otro acompañante recoge ropa, llaveros, pañuelos, flores y los pasa por el lienzo para entregárselos a sus propietarios que se los restriegan por el cuerpo, mientras, cientos de velas se queman en un gran recipiente. Este ritual se ha multiplicado en estos últimos años.

f) Los curiosos y turistas, impresionados por las panorámicas del paisaje, el castillo con sus torres y sus tumbas (fue cementerio), el pueblo con sus calles, casas y tejados, las montañas -Sierra Nevada, Sierra Elvira-, la vega de Granada, barrancos, por las personas presentes y sus comportamientos, por el barullo, el desorden, la estrechez del espacio, los empujones... disparan sus cámaras, graban metros y metros de cintas de vídeo...

La procesión

La misa se celebra en la explanada, delante de la iglesia. Varios sacerdotes acompañan al párraco. Una vez terminada, el cura da unos consejos para que la procesión, momento álgido del fervor al Cristo, se realice con orden y con fe: *Una persona me dijo: don Antonio, cuánta devoción hay al Cristo. Vio cómo daban las vueltas al Cristo en la plaza, despacio y bien hecho y no una voladera. Y el Cristo no*

es eso, es para que nos mire y nos bendiga... y si hay algún exaltado, lo echamos fuera y si hay algún movimiento brusco y nos rompe el lienzo del Paño, ¿algunos de vosotros queréis que hagan eso? La gente contesta: *¡No!* El sacerdote prosigue: *Ni el cura tampoco, ni nadie quiere que hagamos del Cristo del Paño una voladera. Le damos tres vueltas en la Plaza y tres vueltas en la Era, despacio. Eso inspira alegría, lo otro fanatismo, borrachera, gente que no tiene control y eso Jesús no lo quiere.*

Suben una treintena de hombres a recoger las andas del lienzo del Cristo del Paño. Se organiza poco a poco la procesión. Dos filas de mujeres con cirios encendidos, algunas descalzas. La banda de música y el cura, vestido con alba y estola, va de allá para acá observando el desarrollo de la procesión. Una devota se coloca delante del Cristo con los brazos abiertos, andando hacia atrás, pidiendo luz para sus ojos. Un exaltado, con cara desencajada, grita mientras enciende un cohete: *¡Viva el Señor del Paño!* y *¡viva el Señor del Paño! Porque es grande y poderoso el Señor del Paño.* Otros pelean por coger el travesaño de las andas, unos terceros por subir a su hijo para que toque el lienzo y las mujeres, en las ventanas, sacan sus manos para acariciar el marco de plata y sueltan besos a distancia. Un vendedor saca su bozarrón por los altavoces: *¡Viva el Cristo del Paño! Que nos dé salud para el año que viene, que no pediré más para no ser egoísta.* Y una señora subida en un montículo piropea al Cristo: *¡Qué cara más simpática tienes, cielo!* Mientras, siguen los vivas y los aplausos. Los momentos de éxtasis colectiva se dan en la Plaza Mayor y en Los Cuatro Caminos cuando se dan vueltas al Cristo, tres o más, según el ímpetu de los que lo llevan. El entusiasmo se enardece, los vivas explotan y quizá se espera que una voz diga *¡milagro!*, pero no, habrá que seguir esperando, tal vez subiendo el camino peregrino, que la gran mayoría abandona, porque hace calor, mucho calor y es la hora de refrescar y comer, las 15 horas, tal vez cuando la luz solar se pierda, quizá se guarde el milagro en el interior del corazón afligido. Han cambiado los tiempos y los milagros están seleccionados.

La procesión termina con la introducción del Cristo del Paño en su santuario. Cientos de personas, que no han resistido el recorrido procesional se agolpan en el santuario. Siguen los vivas y los piropos. Poco a poco vuelve la calma y las gentes se esparcen entre los olivares a comer las viandas hasta que cae la tarde, mientras se preparan para dejar el pueblo y al Cristo del Paño.

La romería del Cristo del Paño en la literatura

La romería del Cristo del Paño es, quizá la más conocida y puesta en entredicho de cuantas se celebran en la provincia de Granada. Su fama ha traspasado las fronteras terrestres de sus fervorosos vecinos llegando al mundo literario, sirviendo de inspiración a dos autores granadinos de teatro como García Lorca en su obra *Yerma* y Martín Recuerda en su obra *El Cristo*. Lorca sitúa su obra trágica en el escenario de los pueblos de la vega granadina cercanos a Moclín y se consuma la tragedia en la romería del Cristo del Paño. *Yerma* es una mujer casada que se encuentra vacía y seca por no

tener hijos. Su marido está *ocupado* en las faenas agrícolas-ganaderas y despreocupado en el amor. Amargada Yerma recurre a la conjuradora del pueblo que le da esperanzas para su fecundidad. Pasa el tiempo y el vacío no se llena, entonces decide ir a la romería. Es una mujer honrada y se le propone (la vieja de su pueblo, sabía en menesteres amorosos) el adulterio. Dudosa de su fertilidad, cuando conoce la esterilidad del marido, consuma la tragedia, ahogándolo.

La tragedia lorquiana manifiesta algunos aspectos tradicionales de la romería:

a) El fervor al Señor del Paño en los pueblos que rodean a Moclín. b) La importancia de la reproducción. c) La presencia de hombres o mujeres *santones* que saben arreglar lo que la naturaleza niega con la aparente intercesión del Cristo. d) La lucha entre la honra y el engaño para conseguir la fecundidad, que se supera con la única salida posible, la tragedia. Uno de los muchos favores del Cristo era el milagro de la fecundidad para las mujeres estériles: hasta tal punto se propagó este favor que los romeros eran saludados por los pueblos por donde pasaban en dirección a la romería con el signo de los cuernos.

De la obra de Lorca se deduce que no es una romería de cornudos, sino de gente que sufre, sencilla y honrada, fácilmente manipulable por personas que hacen uso de lo divino para resolver, no éticamente, lo humano.

Martín Recuerda da un paso más y quiere superar la tragedia lorquiana y desmascarar la romería. Es un enfrentamiento entre lo racional y científico y lo sentimental y lo supersticioso: la razón frente a la fe (ciega). Un nuevo cura conciliar es destinado como párroco al santuario. Desciende que el Cristo haga milagros y que son los intereses económicos de algunos vecinos los que mantienen la romería. La lucha entre los vecinos *fervorosos* y el cura, que duda en ocasiones de su fe, se resuelve con otra tragedia, la destrucción del objeto de fe, el lienzo del Cristo del Paño.

El lienzo sufrió unos desperfectos en un cierto enfrentamiento del cura con los vecinos. Pero el lienzo se reparó y la romería se sigue celebrando.

El Cristo del Paño, los vecinos de Moclín, los romeros y los curanderos

El Cristo con la cruz auestas tiene el sobrenombre del Paño, porque, según la tradición, curó a un sacristán de cataratas, enfermedad visual que se conocía popularmente con el nombre del *pañó*.

¿Qué piden los romeros al Cristo? Parece que este Cristo, en su afán de proteger a los pobres, es benefactor de todos los remedios que le piden sus devotos, desde la fecundidad hasta la salida de la droga de los hijos, la riqueza para los pobres: un romero relleno la *loto* en plena procesión y le correspondieron 240 millones (Ideal, 1989); curación de enfermedades del riñón, de la vista, recuperación de accidentes de tráfico, etc.

Esta romería es compleja por la supracomarcialidad de los asistentes, por los

diferentes núcleos urbanos del municipio, por las relaciones entre los devotos al Cristo (religión popular) y la iglesia oficial (religión institucional) y, además, oculta una asistencia de unos romeros, no importantes en número pero sí en su actividad, los *santones*. A todo este entramado de personas con intereses y creencias diferentes les une un símbolo, el Cristo del Paño, pero con significaciones diferentes, según el grupo social del que se trate. Esta romería, como fenómeno social, según afirma Rodríguez Becerra en relación con la fiesta, es «(...) *de excepcional importancia, en el que las características de la sociedad, incluso las más ocultas, quedan reflejadas a niveles reales o simbólicos*» (Rodríguez Becerra, 1985:69).

Analizaré la romería desde tres aspectos:

Económico

La historia ha favorecido a Moclín para aglutinar en torno a sí ferias de ganado y mercados para vender los frutos del campo que aquí se producen.

Las ferias han ido y siguen yendo unidas a fiestas religiosas en la gran mayoría de los pueblos de España; aquéllas (ferias) van desapareciendo y éstas (fiestas) se van transformando en lúdicas y de ocio, permaneciendo lo religioso en muchas de ellas y en el caso que analizamos; las grandes aglomeraciones festivas llevan consigo un mercado ambulante y los festejos son pagados por los asistentes, aunque haya subvenciones institucionales.

A mi modo de ver, una aproximación interpretativa de la romería basada en los beneficios económicos está muy lejos de responder a la realidad. Se dan cuantías de dinero tan pequeñas y repartidas que no permiten salir de una situación de pobreza. Las pocas horas de los romeros no posibilitan grandes inversiones ni los asistentes cuentan con fortunas. Los beneficiarios son los bares y chiringuitos de peñas de Moclín, el Ayuntamiento con el cobro de impuestos a los dueños de los tenderetes, la Parroquia con las limosnas y ofrecimiento de misas, los pedigüños tullidos o sanos, los comerciantes, los vendedores de estampas, llaveros, velas, tabaco rubio, frutos secos, etc. Es, por tanto, una romería que reparte los beneficios económicos tanto para los vecinos e instituciones civiles y eclesiásticas del pueblo como para las personas que vienen de fuera. De esto se deduce que los vecinos de Moclín no promueven la romería, hoy en día, como medio para lucrarse.

Político

La iglesia institucional en lo referente a las manifestaciones religiosas ha querido ser dueña y señora y no ha permitido que sus fieles organicen sus actos, sin embargo, el pueblo ha convertido como algo suyo los símbolos religiosos e, incluso, se ha adueñado de los ritos y los ha enriquecido con su espontaneidad, su cultura, sus intereses. En Moclín, se ha dado un enfrentamiento entre la iglesia oficial y el fervor

popular. La iglesia ha querido *purificar* de la creencia supersticiosa y del comportamiento fanático hacia el Cristo, en particular, durante la procesión por las calles del pueblo y en las vueltas que se dan en la Plaza del Ayuntamiento y en La Era (Cuatro Caminos). En la década de los cincuenta, los nuevos curas de la diócesis de Granada «quisieron convencer a sus feligreses de la importancia de la misa dominical, de la lectura bíblica y de una vida religiosa más interiorizada, con aplicaciones prácticas en la vida cotidiana... Por aquella época, el párroco del pueblo donde se encuentra el santuario del Cristo del Paño, que hasta aquel momento había desempeñado un papel bastante tradicional, comenzó a recibir las influencias del grupo renovador y terminó por invitar a uno de sus más radicales miembros para que predicara el día de la romería. Según dicen, gran parte del sermón estuvo dedicado a atacar la devoción popular al Cristo. Para apoyar con hechos las palabras de su compañero, el párroco se negó a que el lienzo fuera sacado en procesión; no obstante, la gente arrebató el cuadro, y la procesión se celebró con los mismos caracteres que otros años» (Luque Baena, 1976:102-103). Ante estos hechos, la romería había perdido un gran número de romeros y el pueblo había marginado al cura. Los sucesivos párrocos han tenido que conquistar, de nuevo, a la feligresía. En la actualidad, la romería se ha recuperado y la iglesia oficial consiente la manifestación de fervor popular, aunque el cura párraco asiste a la procesión, sin embargo, no la preside en el aspecto formal, ya que se coloca unas veces en la fila junto a los romeros, otras delante o detrás del lienzo, aceptando que los romeros sean auténticos dueños del símbolo de Moclín. En esta apropiación del Cristo intervienen tanto los vecinos del pueblo como los romeros foráneos.

Ideológico

Se entiende por *ideología de la fiesta*: «las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o imbricados en las acciones festivas, con las cuales se identifica la comunidad o algunos sectores que la componen» (Gómez, 1991:45). Expondré dos sectores, a mi modo de ver, auténticos protagonistas de la romería, el pueblo de Moclín y los santones.

La romería del Señor del Paño es un signo de autoafirmación de los vecinos de Moclín. Es una autoafirmación frente a los asistentes de otras comarcas, provincias y regiones, pero en especial, frente a los habitantes de los anejos. Hay un enfrentamiento dialéctico entre el pasado, la historia (Moclín) y el presente (los anejos). En la romería, los vecinos de Moclín recobran su identidad histórica. Sin embargo, los tiempos han cambiado y los vecinos de la localidad de Moclín deben manifestar su poder histórico frente a los vecinos de los anejos, situados en mejores terrenos de cultivo, con mejores comunicaciones y cuya prosperidad se manifiesta en las nuevas viviendas y en el superior número de habitantes con respecto a la villa y, por tanto, han creado sus signos de identidad (fiestas y otras actividades culturales). El Cristo del Paño puede dejar de ser símbolo para los anejos y cambiar las relaciones sociales y políticas.

La proliferación de curanderos y santones por la comarca de los Montes en la provincia de Granada y en la Sierra Sur, provincia de Jaén, es una realidad constatada por estudiosos del tema. Muchos de estos curanderos y santones *curan* las enfermedades o *alivian* dolores, *consuelan* a los afligidos/afligidas, bajo la protección del Señor del Paño. Su estampa *verdadera* está presente en sus salas de recepción, la regalan o venden, e incluso aconsejan visitar el santuario del Cristo. La venta en la romería de las fotografías de santones, como la del Santo Custodio, junto con las estampas del Cristo del Paño, habla de la propaganda curanderil unida a la romería. Los seguidores del santón, nuevos curanderos, participan en la romería e intervienen, de alguna manera, en el desarrollo de la procesión. En algunas de las encuestas realizadas, los asistentes estaban en la romería por consejo del santón o curandero visitado. Esto da a entender que se dan unas áreas de influencia de los santones y que tienen unos santuarios religiosos como centros de peregrinación.

Esta presencia de *santones*, que no es nueva, pero sí ha aumentado en la última década, da una impronta *carismática* a la romería, «*como mesías populares dotados con especiales gracias y habilidades*» (Gómez García, 1991:96) para curar a los afligidos romeros, a veces desahuciados por la ciencia, otras por el poco caso de los especialistas y unas terceras por el caos mental que producen las dolencias, los sinsabores de la vida, la soledad y las creencias. En una entrevista a un *curado* por el Santo Custodio, me decía que los médicos le habían desahuciado y le pidió *al que lo puede todo, Custodio, que le curase y se echó sobre las huellas de las vacas y cabras que hay en una piedra en la Hoya del Salobral, con la estampa del Cristo de Moclín y con la estampa de la Virgen de la Cabeza* y se curó (1). «*Los médicos, psicólogos, enfermeros, etc. deberían ser conscientes de que muchos de los pacientes que les visitan proceden de lugares en los que la medicina popular y sus representantes, los curanderos o brujos, son personas o instituciones necesarias, bien vistas,preciadas, que de ningún modo desean echar de menos. Por tanto, los representantes de la medicina académica y de la salud pública deben comprender que en su encuentro con pacientes de pueblos y aldeas, incluso de barrios populares de las grandes ciudades, tienen que tener en cuenta los aspectos de medicina popular, respetarlos, si quieren ser correctos en su tarea o exigencia médica, de quitar a los pacientes sus sufrimientos o de reducirlos lo máximo posible*» (Blanco Cruz, 1992:93-94).

Frente a la religión oficial que desdice, como he comentado anteriormente, al símbolo (Cristo del Paño) como salvación, surgen extravíos del pensamiento mesiánico, los curanderos, los santones, que recomponen la totalidad social, reclaman la justicia e indican la salvación terrena. El *santo Custodio*, como reza un folleto anónimo de su vida, «*no solamente curaba enfermedades físicas, sino que daba consuelo y hasta curación completa a los dolores morales, siendo el gran alivio de los histéricos, melancólicos, ofuscados del cerebro y de los tristes de espíritu*» (Amezcu, 1992:103). Como afirma P. Gómez, frente a cualquier mesianismo sólo queda el nihilismo, «*en cuanto actitud de descreencia en todo sentido de la vida, desesperanza de cualquier liberación*», sin embargo el sentido de la salvación para el ser humano no

se origina en el corazón sino en pensamiento como dispositivo común de acción: «consiste, en el fondo, en un conjunto de reglas destinado a hacer superables situaciones humanas de gran tensión, conflicto o peligro, vividas como casi fatalmente inevitables y a la vez como insoportables» (Gómez García, 1991:99). Ante tal desasosiego mental de personas sencillas que están atrapadas por la ignorancia y con la incapacidad de la rebelión, no les cabe otra salida que creer y su creencia queda mediatizada por el santón que les devuelve cierta esperanza para poder reconstruir su vida.

En consecuencia y a modo de síntesis, entiendo que las motivaciones para que esta romería persista con tintes medievales (tullidos, pedigüños, personas sencillas que muestran su desgracia, afligidos, etc.), con un número más o menos constante de asistentes en esta última veintena de años, son de diversa índole: desde las históricas y tradicionales, estéticas e impresionistas hasta la aproximación del milenio, situaciones ventajosas para los *santones* y, a la vez, situaciones propicias que favorecen al pueblo de Moclín para mantenerse como centro institucional-político frente a los anejos y dueño de sus tradiciones frente a los cambios socio-económicos y a los cambios en las creencias religiosas. No es que el pueblo de Moclín se cierre a los cambios, que por otra parte son inevitables, sino que se dan los cambios y se recuperan o/y mantienen las tradiciones culturales como propuesta hegemónica que no quiere ser perdida.

Nota

- (1) La Hoya del Salobral, está cerca de Alcalá La Real (Jaén) y es un lugar de peregrinación para honrar al Santo Custodio, ya que aquí nació, vivió y ejerció como *santón*. Las huellas de las vacas y cabras hacen referencia al pastor de Colomera (Granada) que pasó por esta cortijada con las cabras y vacas en dirección de la Sierra de Andújar, donde se le apareció la Virgen de la Cabeza.

Bibliografía

- Amezcu Martínez, M.: «Prácticas y creencias de los "santos" y curanderos en la Sierra Sur (Jaén)». *Gazeta de Antropología*, 9. Asociación Granadina de Antropología. Granada, 1992. págs. 99-109.
- Bermúdez de Pedraza, F.: *Historia eclesiástica de Granada*. 1638. Edición facsímil, Universidad de Granada. Granada, 1989.
- Blanco Cruz, E.: «Los curanderos, psicoterapeutas populares». *Gazeta de Antropología*, 9. Asociación Granadina de Antropología. Granada, 1992. págs. 92-98.
- García Lorca, F.: *Yerma*. Edit. Espasa-Calpe. Madrid, 1973.
- Gómez García, P.: *Religión popular y mesianismo. Análisis de la cultura andaluza*. Universidad de Granada. Granada, 1991.

- Henríquez de Jorquera, F.: *Anales de Granada*. Edición de Marín Ocete, A. Universidad de Granada. Granada, 1987. (Reedición).
- Ladero Quesada, M.A.: *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Diputación de Granada. Granada, 1988.
- López de Coca, J.E.: «EL reino de Granada (1354-1501)». *Historia de Andalucía*. Cupsa Editorial y Edit. Planeta. Madrid/Barcelona, 1981.
- Luque Baena, E.: «La crisis de las expresiones populares del culto religioso: examen de un caso andaluz». En «Expresiones actuales de la cultura del pueblo». *Anales de Moral Social y Económica*. XLI. Madrid, 1976. págs. 87-113.
- Mármol Carvajal, L.: *Rebelión y castigo de los moriscos*. Edit. Arguval. Málaga, 1991. (Reedición).
- Martín Recuerda, J.: *El Cristo*. Escélicer. Madrid, 1969.
- Rejón Martín, F.: *Moclín y el Cristo del Paño*. Edit. Imprenta Santa Rita. Granada, 1982.
- Ramos Espejo, A.: «Yerma ante el Cristo del Paño». *Triunfo*, 5. 6ª Época. Marzo, 1981. págs. 72-73.
- Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas de Andalucía*. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.
- Torres Delgado, C.: «El ejército y las fortificaciones del reino Nazarí de Granada». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 1. Edit. Carrasco Pérez. Granada, 1987. págs. 95-115.

LA PEÑA DE ALÁJAR Y EL SANTUARIO DE LA REINA DE LOS ÁNGELES

Pedro A. CANTERO
François FÈVRE (fotografías)

El lugar

Es de todos conocido que la hermosura sacude el ánimo y fecunda la imaginación. Hemos comprobado alguna vez en nuestra vida cómo fuimos transportados por la contemplación de un ser, de un instante, de un paraje. Existen lugares particularmente hermosos que desde siempre sobrecogieron e incitaron a los hombres a venerarlos como investidos por la divinidad.

La Peña de Alájar es el sitio más sorprendente y hermoso de la Sierra de Aracena y, desde muy remota antigüedad, fue considerado un lugar sagrado. Allí se reúnen suficientes condiciones de grandeza y fertilidad como para que todos le consideren el paraje más propicio para la elevación del ánimo y el diálogo con lo sobrenatural.

El altozano donde el santuario se erige domina un amplio valle, y el horizonte se abre, por buen tiempo, hasta el océano distante a 90 kilómetros; la meseta está protegida de los rigores del norte por una cumbre rocosa, en cuya ladera surge una fuente. Rafael Montesinos la evoca con nostalgia en su *Cuaderno de Alájar*; Francisco Pacheco la llama «sitio el más apacible i de la mayor recreación de España»; Tomás López la describe así en su diccionario: «En este sitio tan deleitoso, que parece lo crió Dios para honrar a su Madre, está el Santuario»; en cuanto a Arias Montano dice de ella: «Todas juntas las bellezas naturales que este lugar tiene, no creo haya en Europa pieza que le lleve ventaja». Montaña sagrada, rica en aguas, donde crece una flora variada, nunca faltó quien fuera atraído por este conjunto de elementos impregnados de tanto simbolismo. La Peña tiene numerosas galerías y grutas que fueron pobladas durante la prehistoria; muchos anacoretas vivieron allí en la antigüedad y es tradición, aunque con poco fundamento, que San Víctor residiese por estos parajes en el siglo V (1). El humanista Arias Montano, consejero de Felipe II, se retiró allí en el siglo XVI; construyó un jardín *edénico*, plantando viñas y frutales abundantes y variados, reforzando el carisma del lugar y dando auge a la devoción de una imagen medieval de la Virgen.

El agua juega un papel importante en esta «montaña santa», no sólo la que yace como simiente de la roca en su misma entraña, donde según parece se practicaron cultos



antiquísimos, sino la fascinación que para el hombre moderno esa entraña húmeda ha seguido ejerciendo. Rafael Montesinos (1988:15) nos cuenta la aventura que vivió su padre, en los años treinta, intentando explorar aquellas profundas «cuevas», y el temor de la gente ante tamaña profanación: *«Las gentes de Alájar, ayudadas por el culto silencioso de sus autoridades y caciques, empezaron a temer un encuentro desastroso de la expedición subterránea con el gran lago que, según todos afirmaban, existía en el interior de la Peña. Ya se veían huyendo con sus ganados hacia los montes próximos, en tanto que una bíblica catarata, brotando de las entrañas de la Peña durante cuarenta días y cuarenta noches, arrollaba al pueblo entero con sus calles, sus casas, sus corrales, su plaza, su iglesia y su casino».*

Estas creencias no eran infundadas, estaban tanto más arraigadas que antiguos textos atribuidos al Padre Sigüenza, sobre unas pretendidas memorias de Arias Montano, hablan del descubrimiento de un santuario antiquísimo así como del lago y las cataratas, por una expedición en la que el autor participó: *«El espíritu se extasía en la contemplación desta Peña querida, con sus maravillosas grutas, sus ventos y misteriosos lagos y sus bulliciosas cascadas. El espectáculo que todo esto ofrece a la vista es grandioso, (...). Nos introducimos por una estrecha galería que existe desde muy antiguo bajo la esplanada de la viña y huerta, por el lado naciente (...). Cuando hubimos andado unos cien pasos desembocamos a una amplia galería transversal y minutos después nos hallamos en el sitio más maravilloso que jamás ví; figúrese Vuestra Merced la nave de una iglesia cuyo arqueado techo estaba a lo menos cuarenta codos de*

altura. En toda su longitud corrían unas leneas de pilares que parecían de hielo; pero en realidad vimos con gran sorpresa que eran asientos tallados en la misma roca, dispuestos quizás para los oficiantes de las ceremonias que allí se celebrasen. (...) Al fondo de la nave apréciase una especie de altar o megalito funerario, donde tal vez se inmolasen a los dioses de aquel culto víctimas humanas. A los lados se ven también multitud de pequeñas grutas semejantes a capillas y calabozos. A todo esto un ruido lejano que nos producía el efecto de una gran cantidad de agua sobre el fondo de un profundo abismo, nos traía preocupados. Después de algunas horas de examen ante lo que teníamos ante la vista, determinamos continuar, introduciéndonos por una estrecha galería en forma de rampa, al final de la cual, tropezamos con amplio corredor que nos condujo a una gran habitación semicircular, tan amplia y alta de techumbre que ni con el auxilio de nuestras luces parecía no descubrirse el fin. En el centro de esta magnífica plaza subterránea existe una plataforma con varios asientos, y a ambos lados del muro, semicirculares, vense también varias filas de gradas que dan la impresión de un circo romano. Es aquí seguramente donde celebraban sus fiestas y saraos los antiguos habitantes de esta maravillosa caverna. Es decir, así como disponían de un templo para celebrar sus cultos, así también se habían construido un lugar donde esparcer su espíritu. Aquí en este sitio hemos encontrado los curiosos objetos de barro cocido, piedra y trozos de marfil (...). Acuciados por el hallazgo de estas preciosidades fue el motivo de que en días sucesivos verificáramos otras excursiones a otras grutas misteriosas, no habiendo con ello perdido el tiempo, ya que encontramos varias monedas antiquísimas de diferentes tamaños y épocas, entre ellas un precioso ejemplar de un valor incalculable, que después de estudiado por mí lo enviaré al monasterio de San Lorenzo. En otras excursiones llegamos hasta el final de una galería inundada por las aguas en una extensión difícil de atravesar. El ruido a que me refiero anteriormente no es otro que el que se produce al caer un gran torrente de agua dentro de este depósito que a la vista tenemos, y será la que a borbotones sale a la superficie por la gruta que hay frente a mi habitación y otros varios salideros existentes en la falda desta gran montaña». (Moreno Alonso, 1979:227-228.)

Este relato alimentado por una fuerte fantasía, no es del todo obra de la imaginación; encierra elementos reales sobre los que el asombro y el ensueño han elaborado una interpretación del espacio. El «Palacio Oscuro», el «Salón de los Machos», el caudal de aguas subterráneas que alimenta la fuente..., forman parte de la historia vivida; durante la invasión francesa en 1811, allí se refugiaron los lugareños (Moreno Alonso, 1979:229), y las grutas han sido frecuentadas por jóvenes en busca de misterio y protección de aventuras amorosas. Lo que más atemorizó a la población durante la exploración de Montesinos, puede que fuese su hazaña sistemática y expoliadora, sin otro ritual que el de la curiosidad «científica». Esa marcada oposición no aparece en la probable exploración que efectuó Arias Montano, puede que por no representar un «desafío»; en sus ya citadas memorias, vemos por una parte que el grupo va dirigido por «sacerdotes» que no sólo están dispuestos al asombro y «respeto» de lo «sagrado», sino que desde el inicio parecen actuar con cierta cautela, y rinden «tributo» a las

fuerzas sobrenaturales que les han «protegido»: «*Junto a la entrada de esta galería esculpió mi compañero Fray José de Sigüenza, (...) una graciosa y parecida efigie de Nuestra Señora de los Angeles, sobre la misma roca dentro de su correspondiente nicho, en acción de gracias, por habernos sacado en bien de esta peligrosa expedición por el centro de la Peña y de la montaña*» (Moreno Alonso, 1979:227). Dicho esto, y como ya veremos al hablar del culto, hoy día ese «temor» no pesa como debió pesar hace sesenta años; cualquier expedición, por muy desmañada que fuera, podría llevarse a cabo sin otra preocupación que la de los posibles daños que sufrieran las grutas.

La fuente, de la que nuestro autor habla, es uno de los elementos fundamentales en la valoración del lugar, a todo visitante llama la atención el abundante manantial de agua dulce que brota de una «cueva». Durante la romería es lugar muy concurrido, sin que se valoren sus aguas como particularmente milagrosas. Según Manuel Moreno Alonso (1979:233), fue captada por D. Benito Arias Montano, como dice en su oda sáfica:

«(...)

Cuida, Virgen, de mi fuente,

que hicieron brotar mis manos

del arenoso césped, con el recio diente

de la azada.

(...)».

En el siglo XVIII, Pérez Bayer da cuenta de ella en estos términos:

«*A distancia de cincüenta pasos de la Hermita, hay una fuente hermosísima que sale de una gran cueva, y hoy está dividida en dos ramos ó canales, los que brollan en dos como pilas redondas, al modo del agua cuando bulle en una caldera. Esta fuente está antes de llegar á la Hermita á mano derecha. Es gusto verla*» (Amador de los Ríos, 1891:710). Su aspecto actual se debe a las remodelaciones de Juan González Moreno en la segunda mitad del XVIII (2), y a la que se llevó a cabo al inicio de la década actual; la primera obra de cantería llegó a nosotros hasta terminados los 80; en cuanto a la segunda, sin derrochar ingenio, se cerró la gruta con una reja y se añadió un bebedero en batería de canutillos a lo largo del camino; el objetivo sanitario parece haber guiado esta obra, sin demasiado esmero en el tratamiento, olvidando la oda de don Benito:

«(...)

Procura que el agua acelere estremecida

y fluya siempre de la piedra viva

y que al soto en declive beneficie

el apresado humor.

Con diverso color manda que brillen

los trémulos chinos en el fondo de la fuente

y que clara enrededor refleje

*la imagen de la cosas.
Así, fuente pura, siempre te rodeen
hierbas saludables, y ninguna sombra
de árbol fatal te cubra.
(...)».*

El santuario se encuentra aislado de todo edificio urbano, el pueblo, distante, se estira a los pies de La Peña, buscando su protección; Moreno Alonso (1979:108) afirma que podemos considerar el santuario como el elemento aglutinador de la población. Rafael Montesinos (1988. pág. 13), en *Cuaderno de Alájar*, describe la visión que desde la altura se nos presenta: «Desde la Peña (...) podía yo ver el pueblo entero, allá en su valle, a través del círculo formado con mis dedos índice y pulgar, separada mi mano derecha una cuarta de mis ojos. Aún me recuerdo entre aquellos peñascos, (...) todo Alájar con sus calles, sus casas, sus corrales, su plaza, su iglesia y su casino, limpio el aire, tan transparente y claro». En el siglo XVIII, el informante de Tomás López nos dice: «...está el Santuario, sobre un plan, que se eleva algunas varas sobre las huertas. Su fachada mira hacia poniente. Es de fábrica muy antigua, aunque no se ha podido averiguar quien lo edificó ni cuándo».

La ermita es de construcción sencilla, con planta irregular de una sola nave. El primer edificio se construyó en el medievo aunque de aquella época, según Morales Martínez (1976:117-118), sólo se conserva la cabecera con bóveda de nervadura; la imagen se encuentra en un camarín cerrado por cristal, al fondo del presbiterio. Si la cubierta a dos aguas de la nave es moderna, el resto parece «una solución clasicista de los elementos originales de época medieval». Morales afirma que no es fácil determinar si la reforma se llevó a cabo en época de Arias Montano, «o si formó parte de las obras ejecutadas por el alarife Juan Martín Carnes, vecino de la Villa, en 1700». Éste construyó el campanario, en el borde mismo de la meseta, exento y a buena distancia de la ermita, como un templete de campanas recortado en el horizonte, dos garitas le enmarcan sin que sepamos para qué guardianes o imposibles campaneros. Existen otras construcciones en la planicie, una pirámide y un arco de triunfo, ambos conmemorativos de una quimérica visita del Rey Felipe II.

El ermitaño habita en una casa que forma cuerpo con la ermita; existen otros dos edificios de aspecto rural; frente a la vivienda del ermitaño, la casa de la Hermandad matriz y la del Ayuntamiento. En este siglo se han llevado a cabo otras construcciones, la mayor parte desafortunadas, que han culminado con un conjunto hostelero sin gracia ni atrevimiento; tanto más lamentable es la actuación como que con ella ha desaparecido un antiguo chiringuito recubierto de azulejos, y lánguidas enredaderas, que se inscribía en el carácter marcadamente popular de los tenderetes de cacharrereros, y otros vendedores.

No queda traza aparente de la casa de Arias Montano, ni de su aula de gramática. Rodrigo Caro la pudo visitar en el siglo XVII, y a él debemos esta sugerente descripción: «una habitación cómoda, junto con otras casas y oficinas que también construyó

a su costa, y en el centro de ellas una cuadra empañada de jazmines por fuera y por dentro solada de mármol blanco con una mesa de lo mismo en medio, por la cual corría un caño de agua dulcísima y muy fría nacida de la gruta inmediata a la puerta del edificio; de manera que, comiendo allí, no era necesario traer el agua para nada de afuera; y del mismo modo corría por los ángulos del edificio y de allí salía a regar una huerta contigua a las casas enfrente de esta pieza» (Moreno Alonso, 1979:232).

La hermosa huerta que con tanto mimo plantó el ermitaño ilustre, ha dado lugar a una intervención jardinera que ni tiene que ver con el huerto ni con el jardín edénico, tan sólo una huella más de la grandilocuencia y la imaginación pobre. El turismo hace correr a menudo ese tipo de riesgos.

Al pie de la ermita se encuentra la zona de aparcamiento, sin mayor gracia que cualquier otro espacio de ese tipo; últimamente se cortaron los hermosos eucaliptos que bordeaban la glorieta por donde se accede a la ermita desde los coches.

El santuario jugó siempre un papel capital en el control del poder comarcal que Javier Escalera Reyes, en el artículo *«Simbolismo y territorio en la Sierra de Aracena»*, analiza con agudeza. Por ser el elemento simbólico primordial en la comarca, y su Virgen venerada desde el Andévalo hasta Fregenal y Zafra, siempre recibió numerosas mandas y exvotos diversos que paulatinamente acumularon capital y poder. Hasta la desamortización de Mendizábal fue administrado por la Iglesia; su ascendiente así como los numerosos bienes y tierras que poseía, hacían de aquel curato, una preciada sinicura; el paso por la Peña de Benito Arias Montano, no hizo sino acrecentar su prestigio y el número de posesiones. Era algo tan codiciado, que según Moreno Alonso, a la muerte de aquél en 1568, no llegó a ejecutarse su propio testamento nombrando al Rey por heredero del patronato y posesiones: *«el doctor Bahamonde, que le había sucedido en la dignidad de Prior del Patronato, envió a la Peña a Miguel Parrales, clérigo de Aracena a tomar posesión de dicha ermita. A consecuencia de ello se originó un pleito que fue llevado a la misma audiencia de Sevilla, donde, según se nos dice se quedó en estos términos y el prior en posesión de la dicha ermita»* (Moreno Alonso, 1979:119).

Sus sucesores se ocuparon, con toda probabilidad, mucho más de las prebendas que del propio santuario; el mismo Rodrigo Caro, en el texto antes citado, señala como *«fuera de lo natural (que de por sí es admirable). Lo demás está muy destruido y acabado»* (Moreno Alonso, 1979:120).

Un texto del siglo XIX, las memorias del presbítero García Blanco (1887:143-144), nos da idea de la estrecha relación que clérigos y negocios mantenían en la Peña: *«(...) Llevé recomendación de mi padrino el Vicario de Marchena, D. José García Mora, para D. Eugenio Navarro (3) y su hermano D. Francisco, clérigos de Alájar, donde estuvo aquel cura antes de ir a Marchena. Eran dos eclesiásticos riquísimos, ignorantes, contrabandistas, mayordomos de la Reyna de los Angeles, la titular de la ermita de Arias Montano, y administradores de sus bienes. La Virgen, dijéronme ellos mismos, tiene un caudalito bueno, algunos pedacitos allí alrededor, veinte caballos al camino; así llamaban por allí á los contrabandistas que entraban y salían en Portugal*



y Gibraltar con tabaco y géneros, canela, azúcares y cacao, con que penetraban hasta la Mancha y Castilla y cruzaban toda España. Este Tráfico traía la Virgen bajo la administración y dependencia de los clérigos Navarros, cuando yo estaba en Valdelarco: y en cuyo tiempo ocurrió aquella gran presa de más de ochocientas cargas que entraron un día por el puente de Triana y para cuya composición tocó dar a los Navarros veinte y cinco mil duros, (no sé cuanto le tocaría a la Virgen) ello es lo cierto que desde entonces quedó el pueblo perdido y la Virgen no andaba muy ganada, según me dijo su mayordomo el año que le prediqué la función del ocho de Setiembre».

Preciado y poco conocido texto que, desde dentro, nos esclarece algo sobre el poder económico que el santuario podía concentrar. Esto se acabó con la desamortización, sin bienes materiales, conservó sin embargo su fuerte ascendencia sobre gran número de fieles. «El control» sobre la Peña suscitaría, como bien nos dice Escalera Reyes (1991:213), el interés de los nuevos grupos dominantes: grandes propietarios, individuos enriquecidos con el contrabando, ediles municipales. «En este sentido el Voto a la imagen realizado en 1834 por el ayuntamiento de Alájar con ocasión del cólera morbo sufrido por la comarca, constituye un paso hacia la institucionalización del control del santuario y de la devoción hacia la imagen por parte del poder local. Este interés adquiere mayor dimensión desde principios del presente siglo, con la consolidación de una burguesía agro-ganadera y corchera de base comarcal (...)».

Actualmente, el Ayuntamiento es propietario del terreno y la Mayordomía lo es de la imagen y del templo. Los nuevos grupos locales influyentes pugnan por el control ceremonial, ya que está en juego el prestigio que confiere el capital simbólico que la Peña representa. Cosa nada desdeñable cuando eso permite poner de manifiesto su liderazgo, sacralizado en cierto modo, a través de las diferentes escenografías culturales y festivas.

La imagen

La «Reina de los Ángeles» es de talla pequeña (38 cm.), en madera policromada. Tiene una ligera incurvación en forma de «S», con una breva en la mano derecha y sobre la izquierda el niño, con túnica color jacinto. La Virgen calza escaarpines dorados, y viste túnica también dorada con incrustaciones de cristales, ajustada al talle por un cíngulo. Cubre su cabellera con toca a la hebrea. Se le ha colocado un cetro en la mano derecha y coronados Madre e Hijo, éste lleva sobre la corona y la mano izquierda el globo, símbolo de su reinado universal; una ráfaga flanqueada por dos angelotes que coronan a la Señora, forma parte de los atributos añadidos.

Cuenta la leyenda, recogida en 1633 por Juan de Ledesma, que se apareció a un pastorcillo que tenía su ganado por aquellos riscos. La imagen primitiva, del siglo XIV, desapareció en 1936. Era de factura gótica y de aspecto menos delicado que la actual que fue tallada en 1937 por Antonio Illanes Rodríguez, quién la copió de grabados y fotografías (bajo la orientación de D. José Sebastián y Bandarán), sin llegar a darle

aquel aspecto algo tosco que la primitiva tenía. A pesar de ello, el autor ha logrado cierta ingenuidad que la hace particularmente conmovedora.

El Niño, corpulento, presentado en majestad, da a la imagen un desequilibrio acentuado por un gracioso contoneo que refuerza la expresión serena de la Madre. Esta inclinación añade encanto y puede que acentúe el significado de mediación. Chevalier (1969, vol. IV, pág. 133.) escribe que lo que domina en la «S» es el símbolo de una unidad de movimiento que pone en relación seres, elementos y niveles diferentes (4).

La breva, símbolo de fecundidad, lo es también de la madre nodriza. Dos aspectos saltan a la vista: la función agraria y nutricia que la breva nos recuerda y la actitud mediadora, reforzada por la mirada que ofrece a sus fieles. Carrasco Terriza (1992:257), nos propone esta interpretación más «eclesial»: *«La Virgen sonríe y muestra su virtud y valimiento en favor de los devotos por medio de dos símbolos parlantes: un gran cetro, como signo de realeza, y una breva, símbolo personal de dulzura, que al mismo tiempo sirve para encomendar a la Señora los campos. No se debe olvidar la alusión teológica a la Nueva Eva, puesto que en Gen. 3, 7, el árbol de la vida es identificado con la higuera, cuyas hojas cubrieron la vergüenza del primer desorden. Si el primer árbol dio muerte, amargura y hojas, el nuevo árbol ha dado como fruto la salvación de Cristo y la dulzura de la vida y la virtud (sic)».*

Hermoso y poco frecuente atributo mariano que también encontramos en la Virgen de Cuatrovitas, patrona de Bollullos de la Mitación y del Verdeo aljaraf o; la breva ha dado pie a ciertas tradiciones piadosas en torno a la aparición de la Virgen a un joven porquerizo del lugar, (Moreno Alonso, 1979:230-231), y de ellas me han



hablado lugareños, sosteniendo que las breveras abundan por estas tierras, y dan frutos dulcísimos. Tan sólo puedo decir que en mi primer viaje al pueblo, en la vecina aldea de los Madroñeros, junto a la fuente, al caer la tarde gocé de su delicado perfume y de su exquisito paladar, y aún recuerdo aquel instante con particular deleite.

El culto

El culto a la «Reina de los Ángeles» aparece bajo dos aspectos, comunes a numerosas advocaciones «oficiales», el público y el privado. La Iglesia intenta tesoneramente controlar ambos, con medios no siempre afortunados (supresión de los exvotos, llamadas al orden, misa en el Real), sin que por ello perciba resultados que la satisfagan.

El culto privado se manifiesta de múltiples maneras, la imagen está presente en los domicilios y «visita» algunas casas en la capillita, que una red de mujeres se encargan de «mover»; de alguna de estas formas «protege» el hogar de numerosas familias y está vinculada a sus vidas tanto en los momentos agraciados como en los de desgracia. En el santuario se celebra misa todos los sábados durante el año, y si recibe la visita de gente diversa en cualquier día, son los fines de semana y ciclos festivos, los momentos más concurridos. Además de las ofrendas corrientes (velas, flores...), la Virgen de los Angeles tiene numerosos exvotos y joyas de familia. La antesala del camarín estaba cubierta, hasta hace dos años, de exvotos: cartas, fotos, miembros de cera, prendas de vestir, de entre las cuales destacan los trajes de novia, los de primera comunión de niñas y partes de uniformes de soldados, gorras en particular. Actualmente se han quitado las prendas y exvotos más llamativos, dejando las paredes de la antecámara vacías, en un intento de «despaganizar» el santuario (5).

Si las relaciones individuales con la Virgen son, con frecuencia, inmediatas y se limitan a exclamaciones que puntúan los diversos momentos del día, existen también preces formalizadas, extraídas de novenarios, así como fórmulas transmitidas oralmente; en la mayoría de los casos, se rezan avemarías y padrenuestrros, combinados en rosarios u otras variaciones que la imaginación devota ha ido desarrollando. Las ofrendas materiales forman parte de esta relación privada, cirios, flores, encargo de misas, limosnas; pero también se hacen diferentes promesas que revisten aspectos muy variados: dádivas, pequeños «sacrificios», visitas.

Este ofrecer para recibir, en un constante intercambio simbólico, es el eje del culto privado. El «temor» antiguo (6), que «ataba» a los fieles a la divinidad, no es lo que fue, ya no se teme tanto a Dios, y las relaciones entre el individuo y lo sagrado, en particular con la Virgen, son motivadas cada vez más por la inquietud, el descon-suelo, o el agradecimiento. Está cada vez más lejana del comportamiento religioso la dependencia debida al miedo, y la Iglesia utiliza cada vez menos esta arma arrojada. La Virgen es, para la mayor parte de sus devotos, más madre que reina; así han ido desapareciendo en la Peña las «caminatas» con los pies descalzos (7), las preces



mortificadoras como el caminar de rodillas, los llantos ostentosos y las penitencias notorias.

El culto público reviste también formas diversas, desde las más excepcionales, como las rogativas o las acciones de gracia, hasta las que cíclicamente se repiten: Bajada, Poleo, Voto y Romería.

El culto es uno de los más antiguos de la comarca, probablemente del siglo XIV, aunque muy transformado a través del tiempo. Las rogativas, que fueron en su tiempo actos relativamente frecuentes que marcaron la historia del santuario, hoy están en desuso; las más importantes fueron las de 1833, 1834, 1835 y 1859; las del 34 dieron origen al «Voto» que se renueva anualmente la dominica infraoctava de la Natividad de la Virgen; por haber liberado a la población del cólera morbo que assolaba la comarca, el pueblo se comprometía solemnemente a subir en procesión anual, y que al menos una persona de cada casa participase en testimonio perpetuo de acción de gracias.

Las celebraciones de Setiembre que se conocen por «los Ángeles», son cultos unificadores de ámbito local y comarcal; culto agrícola que culmina el 8 de septiembre, día de la «Romería», fecha que se eligió por coincidir con el final de las cosechas, pues la fiesta primitiva era la de nuestra señora de los Ángeles celebrada el 2 de Agosto, o el día de la Encarnación (8), sin que se sepa muy bien cuando se operó el traslado a septiembre.

En el siglo XVIII, emancipada Alájar de Aracena, parece que la fiesta, ya en septiembre, cobró mayor realce como afirmación de la nueva identidad. Moreno Alonso



(1979:241-242.), cita un texto de por aquel entonces, escrito por don Pascual Díaz Pablos, que nos la muestra así: «*La Virgen de la Peña es milagrosísima y la tienen gran veneración y mucha devoción, no sólo los pueblos todos de aquella comarca que pasan de treinta y cinco sino también los del Reino de Extremadura y aún más arriba; los cuales todos se descuelgan a celebrar su fiesta que se hace en el día octavo de Setiembre a honor del Nacimiento de María Santísima. En este día es el concurso tan innumerable que no cabiendo en la espaciosa llanura, se reparte en tienda como de campaña, hacia la parte del monte. Y todos con las aclamaciones más cristianas y devotas solemnizan su fiesta y procesión plausible, llevando a Ntra. Sra. por todos aquellos campos, colocada en un majestuoso trono, llamado andas, hermosamente labrado de plata y acompañándola gran multitud de clérigos revestidos que van cantando himnos y salmos y todo aquel numeroso concurso aclamándola con repetidos vivas y las más religiosas adoraciones. Comienza la fiesta desde el día antes en que le cantan con toda solemnidad las vísperas en dicho templo. Y es cosa que puede encender los corazones más elevados el ver llegar hasta las mismas puertas del templo variedad de hombres y mujeres, muy decentes, que viniendo de una, dos y aún de tres jornadas de distancia descalzos, sin detenerlos ni lo agrio y espinoso del camino que por cualquiera parte lo es hasta lo sumo, ni la vergüenza que les puede causar el pasar descalzos por medio de tan gran multitud, y a otros mirarlos a las mismas puertas, desparramando lágrimas de ternura, bendiciendo a voces a María Santísima con título de Reina de los Ángeles; muchísimos también andando de rodillas todo el templo, y no pocos trayendo algunas dádivas a la Señora de los Angeles en agradecimiento de los beneficios que por su intercesión han recibido, y están llenas las paredes del templo de tablas en que se refieren grandísimos milagros altísimos y modernos hechos por invocar a la Sra. en esta Imagen suya, y varios de ellos ejecutados a presencia y vista de aquel concurso que es tan innumerable un año como otro; de manera que en toda la comarca muchos pueblos fuera de ella, en las mayores aflicciones, la primera vez que se oye fuera de ella, en cada uno de los que la padecen, es llamar a la Reina de los Ángeles. Las misas del día de su fiesta comienzan al rayar la aurora y acaban a las doce del día; estando frecuentemente los tres altares que tiene el templo ocupados cada uno con un sacerdote diciendo misa en él y siendo preciso para satisfacer a la devoción de los fieles y a las promesas que traen de diferentes partes subir varios sacerdotes de la villa de Alájjar y aun de otros lugares inmediatos por toda la octava y aun mucho después de decir en el mismo templo misas, especialmente en el altar de la que es como mayor de dicho templo o capilla; y en distintos tiempos del año se ven venir a bandadas en romerías varias personas de pueblos distantes queriendo todos oír misa en el altar de la Señora. Pero con especialidad los sábados concurren de muchos de los lugares más inmediatos y vecinos».*

Pasa por alto el cronista la animación profana de toda feria y el jolgorio que conlleva toda aglomeración festiva de tamaña naturaleza.

Virgen de un pueblo esencialmente agrícola, lo es también de toda la comarca; como nos dice Moreno Alonso, antiguamente, durante las fiestas de septiembre, un

verdadero mercado tenía lugar delante del santuario; el control se hacía desde una Casa Consistorial edificada en 1761, con el fin de asentar los distintos puestos y cobrar las correspondientes alcabalas. «En 1807 figuraban 30 tiendas de abigarrado conjunto de géneros, varias de platería, cuatro de calderas y cencerros, siete de sayas y jerga, tres de lienzo de Béjar, nueve de costales de Encinasola, ocho de quincallería de Villanueva de los Castillejos, una de curtidos de Aracena, 33 de frisas, mantas y paños fabricados en el Cerro y Valverde, dos de herramientas, quince de frutas, con otras de alfajores, turrón y buñuelos. En total en este año hubo 150 puestos», de los que cien pertenecían a gente proveniente de 20 pueblos de la actual provincia de Huelva y el resto de las provincias de Badajoz, Córdoba y Sevilla (Mora Montero, 1924:94-95, citado por Moreno Alonso, 1979:246-247). El número de puestos, nos afirma el autor, llegó a aumentar con los años.

Un emigrante de Segura de León me contaba cómo hacia 1950 salía con sus padres en una borriquilla dos días antes, y pasaban allí la noche del 7; el viaje era una efervescencia festiva que se coimaba, al llegar a la Peña, con el abigarrado espectáculo de bestias, tenderetes, toldos, cacharros, dulces y las más variadas mercancías, que hacían de aquel lugar una estampa de sueño; dice no recordar otra fiesta más concurrida y hermosa que aquella, ni aun ahora, después de haber recorrido mucho mundo. Lo que aquel niño veía es ahora magnificado en el recuerdo, pero importa saber que aquella romería tenía un fuerte componente de gran feria, del que hoy carece, no por haber perdido su carácter festivo, pero sí su variopinta concentración de mercado comarcal.

Hoy en día, el ambiente ha cambiado, como ya he dicho más atrás. El aspecto de atrición es residual, y el carácter festivo se ha acentuado; varios miles de personas suben andando, a caballo, en mulo, en borrico, en autobús, en coche, en moto... para pasar el día comiendo, bebiendo, orando y reencontrándose con amigos, parientes y conocidos. Existen tenderetes y puestos de cerámica, chucherías, recuerdos y baratijas, pero sin común medida con la importancia económica del antiguo mercado.

El homenaje a la Virgen es ante todo esta reconstitución de la sociedad serrana que el cortejo de hermandades simboliza (actualmente seis pueblos tienen hermandad: Alájar (matriz), Aracena, Galaroza, Fuenteheridos, Linares de la Sierra y Nerva). Otras como la de Higuera de la Sierra lo dejaron hace años, expresión de conflictos de rivalidad local. Actualmente, dos hermandades se están constituyendo: la de El Castaño del Robledo y la de Sevilla.

De todos los cultos públicos la Romería es el que posee mayor vigor, y reúne toda la dimensión de la «fiesta». El clero, a pesar de los esfuerzos por canalizarla, conserva una parte mínima en el ceremonial del día 8; acogida de hermandades, misa y procesión. Los grupos locales preponderantes (medianos propietarios, corcheros, comerciantes...) que guardan el control casi total del Poleo y el Voto, en la Romería sólo dominan el escenario del Real con el gran cortejo de entrada; lo demás pertenece a la dinámica del «desorden» festivo, donde todos los asistentes son partícipes.

Una novena precede al día de la Romería; en ella se dan cita todas las tardes representantes de hermandades filiales y devotos de Alájar, culminándose la noche del 7 al 8 con los fuegos artificiales, que reúnen a gente de toda la comarca en torno al Santuario. Este es el verdadero preludio de la «Fiesta»; la noche favorece en la Peña no sólo la contemplación de un espectáculo, cada vez menos sorprendente, sino también los encuentros más atrevidos y la lenta progresión orgiásmica que culmina con la Romería.

Dos rituales estrictamente locales la enmarcan: el Poleo y el Voto. El Poleo se celebra el día 7 de septiembre por la mañana. Gente de Alájar, presidida por las autoridades y el «alcalde de La Peña», elegido con el fin de presidir las ceremonias, suben a caballo y a pie hasta el Santuario para presentar ofrendas locales a la Patrona y rezar una Salve; al final se toma una copa en la casa de la Hermandad.

El Voto clausura el ciclo, y tiene lugar el domingo de la Octava de la Natividad. La ceremonia, presidida por otro «alcalde» elegido para este propósito, tiene como finalidad la de renovar el Voto de 1834, ofrecido en acción de gracias por haber resultado indemnes de la epidemia de cólera morbo de aquellos años. Los gastos de la fiesta se sufragan con una póstula general que las autoridades hacen el último domingo de agosto por todo el pueblo de Alájar.

Si antiguamente se bajó a la Virgen en ocasiones de peligro (epidemias, sequía), representando momentos de gran intensidad cultural, actualmente no se movía del Santuario; la hermandad matriz, con el fin de reafirmar la vinculación del pueblo con su patrona, instauró la «bajada» cada año en el que la festividad de N^{ra} S^a de los Ángeles caiga en viernes. Desde 1984 se ha bajado la imagen al pueblo dos veces el 2 de Agosto, permaneciendo en la Parroquia hasta el domingo siguiente; la asistencia fue multitudinaria y se hicieron numerosas paradas delante de las casas de los enfermos, ancianos o inválidos.

El aspecto actual de la Romería, organizado en hermandades locales, data de finales de los años sesenta. Aunque existe un cortejo que parte de varias localidades, el viaje familiar se hace a menudo en coche, salvo los últimos kilómetros en los que un gran número de personas terminan a pie; los que forman la comitiva, lo hacen en carreta, en bestias o a pie; las carretas van tiradas por tractores (y mulillas mecánicas), adornados (9) al efecto y conducidos siempre por hombres; la carreta del simpecado es tirada por vacas conducidas por un vaquero (10). Numerosos jóvenes y algún adulto hacen la romería andando, otros lo hacen a caballo, en mulo, en burro o en moto. La indumentaria del caminante o la del que monta en mulo o burro es holgada y cómoda, tan sólo alguna que otra chica va con traje de flamenca, y muy pocas entre las solteras con falda rociera (11). Los hombres que montan a caballo van trajeados con indumentaria «traje campero» o «traje corto» (12). Las mujeres que montan a la grupa aparecen, en gran mayoría, en traje de flamenca. Las pocas que montan solas lo hacen, por lo general, vestidas de amazona o en traje corto. Los que van en coche visten *de domingo*. Hacer el camino andando representa para un joven un momento importante

de la fiesta, no tan sólo por las paradas en las que cantan y bailan, sino por el mismo camino y el «Viático» que lo sustenta. La mayor parte de los chicos *se abandonan al ponche* (13), verdadero «viático» del caminante, compuesto antiguamente de vino, agua, azúcar y melocotón (tan sólo el ponche familiar se le parece hoy día, sustituyendo el agua por gaseosa); actualmente las fórmulas se han endurecido, y los mozos en particular efectúan mezclas peculiares para *ponerse a tope*, en las que además del vino, el azúcar y el melocotón, se encuentran otras bebidas de elevado contenido alcohólico: coñac, ginebra, güisqui, licor de melocotón, ponche de marca (14) o cualquier otra que permita bascular en la borrachera sin agredir el gañote (15). El aguardiente ha perdido parte de su antigua soberanía, sin que por ello deje de ser la bebida preferida de los hombres de campo. Las primeras borracheras se cogen durante las romerías; raramente se ven chicas borrachas, mientras es algo frecuente entre los zagales; hacer el camino andando representa para un joven, en cierta manera, un ritual de paso (16). Para los chicos, el primer camino se hace entre los trece y los catorce años, mientras que las zagalas lo hacen algo más tarde, entre los catorce y los dieciséis.

El coro de peatones así formado entrará con el simpecado del pueblo transportado, como ya hemos visto, sobre una carreta adornada y tirada por una yunta de vacas. En el 92 esta tradición de las vacas ha sido rota por el Castaño de Robledo, que llevó su simpecado tirado por un par de toros enteros, así como al menos otras seis carretas tiradas también de la misma forma (17).

Todos los romeros siguen en bloque, sin distinción entre hombres y mujeres, cantando, jaleando y tocando las palmas. Llegados al santuario, la mayor parte del público va hacia las casetas o lugares reservados a cada pueblo, así como a recorrer los puestos y chiringuitos, estos últimos, en particular, muy frecuentados por los hombres. En los recintos donde cada pueblo se reúne, la gente lo hace por grupos de familias o amigos, donde comen y beben (18), siendo ésta la gran comunión que la jerarquía eclesiástica no puede comprender. En algún que otro corro se canta y se baila, sobre todo los más jóvenes, sin medir el tono, sin escatimar el vino o la comida (19). En la romería de Los Ángeles, estos ágapes comienzan paralelamente a la misa celebrada dentro de la ermita, seguida de una procesión a la que «asiste» una pequeña parte de los romeros (20). El regreso se hace alrededor de las cinco, de manera escalonada y con cierto desorden. A veces el simpecado parte solo hacia cada pueblo (21).

Los hombres ocupan los puestos más prestigiosos de la fiesta, detentan los cargos más aparatosos (22), rigen las comisiones de festejos, dan los pregones, organizan y presiden los actos oficiales, ocupan la calle con ostentación, etc. Alardear montando a caballo, ser capataz, llevar a la Virgen, son los roles más preciados entre aquellos a los que todo hombre hoy en día puede acceder, también los más espectaculares. Llevar a la Virgen, particularmente en los momentos clave en los que sube la tensión emotiva (salidas y entradas del santuario, bajada de las andas, subida brazo en alto, bailar la Salve...), es propio del hombre joven (sobre todo recién llegado de la mili). En la corta procesión por la esplanada del Santuario, sacerdotes de la Sierra llevan a la Virgen



desde el altar hasta la puerta del santuario, donde los jóvenes varones se apiñan para arrancársela.

Si de hombres es el alardear a caballo, las pocas amazonas (23) son discretas; lucirse así no parece interesarles, aun las que montan bien lo hacen de forma algo procesional y solemne. Los jinetes abren cada cortejo delante de las carretas del pueblo al que pertenecen o al que están unidos por lazos familiares o de otro tipo. Las mujeres montan a la grupa, detrás de los hombres, sujetas a su cintura: ellas son el ornamento del varón, tanto por su belleza como por los adornos que la valorizan (24). En el pasado, los jinetes pertenecían a las familias pudientes, y si en algunos pueblos sigue siendo básicamente cierto, en el cortejo de Galaroza los jinetes son pequeños artesanos o gente de campo de condición modesta que con esto buscan mayor valoración; la gente pudiente se ha ido apartando de este cortejo y algunos prefieren entrar con otros pueblos entre los de su «casta»; esto refleja el cambio sustancial de la sociedad cachonera, en la que los antiguos ricos han perdido poder y prestigio. Son pocas las amazonas, aunque su número no deja de crecer, y como queda dicho no parecen buscar el protagonismo montando a caballo. Los que van en mulo o en burro (campesinos, obreros, artesanos...), si preceden a las carretas, respetan sin embargo escrupulosamente la jerarquía del caballo. La presidencia del cortejo pertenece a los hombres (corporación municipal, hermandades...), a veces, y desde hace pocos años, las mujeres han accedido a alguna plaza de honor, sin ostentación aun cuando lleven las insignias de la cofradía u otros objetos litúrgicos (varas, simpecado, ciriales...).

Los músicos juegan desde muy antiguo (25) un papel importante. Son a menudo forasteros y se dividen en dos tipos: los tamborileros y la banda; los primeros son siempre hombres y actúan en solitario; en cuanto a la banda (entre 30 y 50), cada vez se ven más muchachas en ella, sin que tampoco aquí tengan gran protagonismo. Durante la romería, el tamborilero acompaña a algunas hermandades en el camino. La banda sirve sobre todo para realzar el recorrido urbano, y en la Peña precede solemnemente a cada hermandad desde la entrada del Real hasta la ermita.

Culto privado y culto público no tienen las mismas funciones. Si en el primero es un contacto «directo» entre el individuo y la divinidad, en el segundo coexisten dos niveles, de un lado la puesta en escena y la revivificación del orden social, y de otro el vivir juntos un desorden festivo que tan sólo permite este tipo de eventos.

Las fiestas a la Virgen son el «*hecho total*» más significativo de la sociedad serrana como tal, dan ocasión a la colectividad para celebrarse y exaltarse ella misma y revivificar los lazos que la unen; tanto por la puesta en escena del orden que la rige (26) como por la del desorden que la anima, «*porque el rebasamiento de la moral refuerza el lazo ético, pues por el hecho de permitir expresarse al imaginario, al ludismo, a los fantasmas, la teatralidad del desorden rememora todo lo que hace la calidad del estar juntos*» (27) (Maffesoli, 1985:26). Si en las fiestas de la Virgen, la comunidad se ofrece en un drama de renovación que obliga a la presencia de lo divino, por el hecho de estar reunido el grupo entero, la fiesta es sobre todo un gran momento

recreativo y estético que hace vibrar intensamente; *por tan sólo el hecho de la aglomeración*, actúa como un excitante de potencia excepcional (Durkheim, 1912). La presencia de lo divino se cumple a través de la emoción, no existe más que por ella misma, en todos y en cada uno, vivida como una «*realidad*» de la que pueden «*testimoniar*». A pesar de vivir en plena civilización del ocio y tener todo el año muchas ocasiones de diversión, la fiesta devota sigue siendo aquí, más que otro cualquiera, el gran momento de efervescencia que no procura el discurrir ordinario ni el ocio de fin de semana (28).

En la sociedad rural que nos ocupa, la fiesta posee un vigor superior al del *tiempo libre*, por esa riqueza diversa que aún encierra. Hasta su fuerza erótica es más densa por lo que de imprevisible, desordenado y fugaz contiene. La dimensión erótica de la fiesta es uno de sus aguijones mayores, a veces el más subversivo, por ser el emparejamiento *flotante* y no determinado de antemano.

A pesar de vivir en un momento de intensa agresión comercial que erotiza todo tipo de mercancías, la fiesta conserva ese intenso perfume del juego amoroso amplio, que no procura el ambiente confinado de la discoteca, prolongación de la rutina cotidiana. En la romería el espacio permite cierto distendimiento que predispone al deleite. El espacio abierto de la romería faculta la efervescencia orgiástica. Por estar la comunidad reunida, la fiesta permite la emergencia de lo imprevisto, la manifestación de lo impensable, el surgir de lo inverosímil.

La fiesta es mucho más que una mera alternancia calendaria, implica una ruptura simbólica que el *tiempo libre* no posee, es un inciso que marca y fecunda la vida de los hombres y de las generaciones. Se pasa de un momento del año a otro, como también de una edad a otra; particularmente cierto para los jóvenes que, en el paso de la infancia a la vida adulta, necesitan desorden y desbordamiento, manera de representarse esa edad imprecisa, de hacerla efectiva; representación también de lo que es la juventud en el grupo, un período ambiguo, un desarreglo, una ruptura con el mundo de la infancia para hacerse reconocer como elemento activo.

No sólo son los jóvenes los que participan de esa manera; son numerosos los que buscan, al menos durante el lapso festivo, la chispa de la-razón-sin-reglas, que tan sólo poetas marginales y *locos antiguos* (29) se permiten fuera de la fiesta: «*Pour nous séparer de nos chagrins, notre ultime recours est le delire*» (Cioran, 1949 (1966): 224).

Notas

- (1) Parece ser carezca de fundamento, al derivar dicha tradición «*de una hipótesis vertida por Rodrigo Caro en su edición de la Historia de Flavio Dextro. Allí, al tratar del santo anacoreta que celebra su fiesta el 26 de Febrero, se decía que se había retirado a Arcilasis, lo que Caro quiso interpretar como montes de Aracena, cuando en realidad se trata de Arcis-sur-Aube, en Francia, donde actualmente se venera*» (Carrasco Terriza, 1992:257-258).

- (2) Carrasco Terriza da como fecha 1771 (1992:256) y Moreno Alonso la de 1767 (1979:233).
- (3) Según Moreno Alonso (1979:206). Eugenio López Navarro falleció en 1836; había sucedido a José Crispín López Navarro, natural de Fuenteheridos, buen platicador y autor de la Novena que sigue en uso hoy día; no sé qué lazos de parentesco podían unirles y si durante más de medio siglo hubo una dinastía de los Navarro que controló el Santuario.
- (4) *«Elle semble symboliser, comme la spirale, un mouvement d'unification, selon qu'on la regarde à la verticale ou à l'horizontale, entre le ciel et la terre, entre le principe masculin et le principe féminin, entre la montagne et la vallée, entre les vagues de la mer, entre les rafales de vent, les trombes, les tourbillons. Plusieurs interprètes y voient aussi le symbole du double processus d'évolution, ouverture vers le haut, et d'involution, courbure vers le bas. On peut y voir aussi la montée sinuante de la fumée sacrificielle. Ce qui domine dans ces diverses perceptions, c'est le symbole d'une unité de mouvement, qui met en relation des êtres, des éléments, des niveaux différents, voire des foyers opposés.»*
- (5) Esto es tanto más chocante que se han conservado las joyas valiosas y no se rechazan las dádivas.
- (6) Es cosa frecuente oír a los viejos, en particular a las mujeres, exclamar cuando la ocasión les parece propicia: *«Ya no hay temor de Dios»*.
- (7) Por ser esta práctica penitencial bastante discreta, es aún practicada en pequeños trayectos, o en la bajada de la Virgen (en las procesiones locales, hay muchas mujeres que la «acompañan» descalzas).
- (8) En las *Reglas de Cofrades de N^a S^a de los Ángeles* (1528) se ordena que *«el día de N^a S^a de la Encarnación se hiciera la fiesta de N^a S^a y que todos la solemnicen con mucha devoción»* (Moreno Alonso, 1979:241). Lo cual probaría que antiguamente se celebró en tres fechas diferentes (agosto, septiembre, marzo). En 1924, y durante algunos años, las celebraciones se hicieron el último domingo de agosto; en aquella ocasión fueron presididas por las infantas reales y el marqués de Aracena, pero pronto se volvió al 8 de septiembre sin que haya habido otra modificación de fecha hasta nuestros días.
- (9) El adorno de las carretas es preparado semanas antes por mujeres y niños, aunque algunos hombres participan en los retoques o adornos importantes, en particular en los últimos días.
- (10) Carreta y vaquero vienen de fuera, alquilándose sus servicios por el tiempo que dure la romería.
- (11) La falda rociera marca, en cierto modo, el estado de casada y en todo caso es un vestido menos ceremonial, no sometido a la moda. No se utiliza para acompañar al hombre a caballo, pero sí en mulo.

- (12) Si los que llevan «traje corto» tienen la indumentaria completa, la gente más sencilla, con «traje campero», no siempre poseen todas las prendas; las primeras que se compran son: la camisa blanca, la gorraviserá, y el pantalón de «tela» (gris con listas negras), el pañuelo estampado o la faja; los botos altos, los tirantes o el chalequillo también son frecuentes. La chaquetilla gris o blanca se compra con el tiempo, en cuanto a los zajones, la prenda más cara, muchos son los que han renunciado a ella.
- (13) Otras drogas se consumen más in situ que en tránsito, y para la ocasión no gozan del prestigio y del reconocimiento social del ponche; no me parece oportuno adentrarme en ello, pero podemos decir que ninguna juega el rol de éste, aun en los habituados a ellas; éstas se reservan para determinadas situaciones de quietud o para coronar la noche. En todo caso su uso está mucho menos generalizado públicamente.
- (14) Este tipo de ponche no tiene nada que ver con el romero; se trata de un ponche licoroso con fuerte contenido de alcohol y fórmula de laboratorio por regla general a base de brandy.
- (15) La calidad de lo dulce nos parece tanto más remarcable que es lo opuesto de la bebida del quinto (vino peleón), o del aguardiente; sin adentrarnos por ahora en un análisis más fino, señalamos que el ponche está hecho más para mamar que para tragar.
- (16) Para los hombres, este ritual junto con la quinta, años más tarde, les afirma en su masculinidad y en los valores que ellos creen la representa.
- (17) La mayor parte de los gastos fueron pagados por una sola familia que de esta manera quería distinguirse comarcalmente.
- (18) Invitar a los amigos de otros pueblos y hacer visitas, forma parte del ritual festivo y sirve para afianzar las redes de amistad y de negocio.
- (19) Por lo general los hombres se ocupan del beber (y de beber) y las mujeres de la comida (y no forzosamente de comer).
- (20) Son, sin embargo, numerosos los que van a visitar a la Virgen, en particular las mujeres.
- (21) En Galaroza esperan al simpecado, algo abandonado durante el camino de vuelta, tanto los que fueron a la romería, aseados al efecto, como los que no salieron del pueblo; volviéndose a formar el cortejo como por la mañana (banda de música, jinetes a caballo, mulos, burros, carretas, peatones), recorriendo al anochecer la parte baja hasta la ermita del Carmen, para completar el recorrido de la mañana que se hizo por la parte alta. En Alájar, sin embargo, el simpecado entra sin pena ni gloria a su *garaje*.
- (22) Es también cosa de hombres tirar cohetes, aunque este rol no siempre sea prestigioso, permite a algunos tener el protagonismo que les niega la vida cotidiana;

el cohete marca el tiempo y el espacio de la fiesta, indicando los diferentes momentos y señalando el recorrido de la diana, de la procesión, de la romería, o de cualquier espacio crucial.

- (23) Vestir de amazona es un signo de distinción que comporta no solo el de «saber» montar a caballo sino sobre todo el de pertenecer a la clase, poco promiscua, de grandes propietarios.
- (24) El traje de flamenca es clave en el atavío, así como lo que él conlleva haciendo juego: mantoncillo, peinetas, ramillete de flores, pendientes y collar; todo sujeto a las variaciones de la moda.
- (25) Moreno Alonso (1979:245-246) relata cómo en 1867, para dar mayor realce a la fiesta, se acordaba traer músicos mejores de las Minas de Río Tinto.
- (26) En cierto modo, y con ligero retraso, reflejando los cambios que transforman la sociedad, las formas y hasta el contenido cambian, no siempre de manera armónica; a menudo son el resultado de crisis paralelas a las del grupo; quizá por esa permeabilidad, la fiesta siga siendo en la Sierra el momento cúspide de la vida social.
- (27) Ser y estar juntos, ya que esta ambigüedad existe en francés.
- (28) Ver lo que Félix Talego dice sobre el ocio y la diversión ordinarias en el capítulo *Consideraciones generales sobre el fenómeno festivo*, de su amplio artículo sobre las fiestas de Aroche; me parece muy acertado su análisis cuando afirma «*De cualquier forma es un tiempo vivido individualmente, como cuando se sale a hacer «footing» o se lee; o en todo caso, por agregados más o menos amplios de individuos, como el conjunto de los que salen a recorrer kilómetros en bicicleta o el de «bailones discotequeros» de cualquier madrugada*» (1992:9).
- (29) Llamo locos antiguos a aquellos que no están domados por la química siquiátrica, que hace de ellos bobos sin ánimo.

Bibliografía

- Amador de los Ríos, R.: *Huelva*. Barcelona, 1891 (1983, ed. facsimilar).
- Cantero Martín, P.: *Le don des larmes*. Bordeaux, 1991.
- «Tres damas, dos reinas (La devoción a la Virgen de la Sierra de Aracena)». En *Anuario Etnológico de Andalucía, 1988-90*. Sevilla, 1991. págs. 192-198.
- «De la Virgen la Fiesta (Fiesta y devoción en la Sierra de Aracena)». En *Anuario Etnológico de Andalucía, 1992*. Sevilla, 1995.
- Carrasco Terriza, M.J. (Coord.): *Guía para visitar los Santuarios marianos de Andalucía occidental*. Ed. Encuentro. Madrid, 1992.
- Carrasco Terriza, M.J. y González Gómez, J.: *Escultura mariana onubense*. Huelva, 2ª ed. 2 vol. 1992. (1ª ed. 1981).

- Gheerbrant, A.: *Dictionnaire des Symboles*. Paris, 1974.
- Cioran, E.M.: *Précis de décomposition*. Paris, 1966. (1ª ed. 1949).
- Durkheim, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.
- Escalera Reyes, J.: «Simbolismo y territorio en la Sierra de Aracena». En *Anuario Etnológico de Andalucía 1988-90*. Sevilla, 1991. págs. 209-220.
- García Benítez, A.: «El santuario de la Reina de los Angeles como nivel de identidad comunal y supracomunal». En *La voz de la Sierra de Aracena*, 1. Aracena, 1994. pág. 21.
- García Blanco, A.Mª.: *Resumen de un siglo. (Desde 1800, en que nació, hasta 1900, en que habré acabado ya)*. Osuna, 1887.
- Maffesoli, M.: *L'ombre de Dionysos. (Contribution à une sociologie de l'orgie)*. Paris, 1985.
- Mora Mantero, M.: *Monografía de «La Peña», llamada de Arias Montano en la villa de Alájar (Huelva)*. Sevilla, 1924.
- Morales Martínez, A.: *Arquitectura medieval en la Sierra de Aracena*. Sevilla, 1976.
- Montesinos, R.: *Cuaderno de Alájar*. Huelva, 1988.
- Moreno Alonso, M.: *La vida rural en la Sierra de Huelva. Alájar*. Huelva, 1979.
- Talego Vázquez, F.: «Las Fiestas de Aroche. (Visión antropológica)». En *Estudios sobre la Sierra de Aroche*. Aroche, 1992. págs. 9-75.

EL SANTUARIO DE LA VIRGEN DE CORONADA EN CALAÑAS: SIMBOLISMO E IDENTIDAD

Carmen CASTILLA VÁZQUEZ
Universidad de Sevilla

La temática que gira en torno a la religiosidad popular comenzó a interesar a los antropólogos hace ya algunos años. A pesar de todo, son pocos los trabajos existentes, a excepción de investigaciones como las de William Christian (1976) o las de Prat i Carós (1989), que responden a un plan de investigación a largo plazo, investigación que, no sólo por la amplitud del tema, sino por la compleja significación cultural del mismo, merece ser tratado con mayor profundidad.

El interés de los autores que se han detenido en el fenómeno de la religiosidad popular, se ha centrado en algunos de sus aspectos más llamativos: las romerías, los exvotos, las novenas o las devociones concretas de algún santuario. Sin menospreciar estos temas -pues no quiero caer en mi propia trampa-, si se pretende revalorizar desde estas páginas, existe un elemento que puede actuar de aglutinador de todos los anteriores: el santuario. Éste será considerado como el lugar privilegiado en el que se articulan y convergen constantes y variables de una configuración global de la experiencia religiosa ordinaria de grandes masas de población.

Con este artículo se pretende analizar desde la antropología un santuario, concretamente el santuario de la Virgen de Coronada en la localidad onubense de Calañas. El diseño del santuario como unidad de análisis se realiza desde una perspectiva lineal en la que se tratarán los aspectos históricos y ecológicos, hasta llegar a la significación del santuario en la actualidad. Resaltando además el papel del santuario de nuestro estudio como centro de interacción social al que la gente acude con diversas intenciones, para terminar haciendo hincapié en los elementos simbólicos e identificativos que juegan un papel fundamental en la identidad de Calañas como pueblo.

Si nos adentramos en las páginas de la historia descubrimos que ya desde la más remota antigüedad se hacen presentes las formas más antiguas de santuario. Las grutas paleolíticas, símbolos de la divinidad, y más tarde el templo-santuario del Neolítico que sale ya a la superficie, pero conservando también los rasgos anteriores y por ello un determinado simbolismo (Maldonado, 1982:8).

Pero ¿cómo definir el santuario? Está claro que es una de las manifestaciones principales en la vida religiosa de un pueblo. Etimológicamente procede del latín «sanctuarium», que significa templo en que se venera la imagen o reliquia de un santo

de especial devoción. Este es uno de sus significados primarios: la manifestación de lo sagrado, de lo santo. Respecto a las definiciones se han dado muchas y variadas. Nosotros partimos de aquella que lo define como un lugar sagrado donde el hombre se encuentra con la divinidad, incluyendo también en la definición la consideración del santuario como centro neurálgico donde se atiende a las personas reinsertadas en la vida cristiana.

Emplazamiento del santuario

Si es verdad que cualquier lugar puede desencadenar una vivencia religiosa, es evidente que algunos tienen mayor capacidad de despertar sentimientos religiosos que otros. Estos lugares suelen ser montañas, cuevas, bosques, cruces de caminos, etc. Junto a estos enclaves naturales, el hombre dedica templos, ermitas a la divinidad. El santuario de nuestro estudio se encuentra en una profunda comunión con el paisaje. Y son todos los grandes símbolos que lo rodean, los montes, el río que corre a sus pies, los árboles -pinos o las jaras y demás arbustos- los que hallan en él su verdadera significación.

El localismo pertenece a la esencia misma de los santuarios. Son elegidos lugares de la campiña que tienen una significación simbólica para la comunidad para que se construyan allí los santuarios. La elección no es al azar, pues queda demostrado por las historias en que se relata la aparición de una imagen en un determinado lugar, su traslado a otro y la posterior vuelta milagrosa, al lugar del principio. El santuario, único en su espacio, debe su exclusividad a sus relaciones con el paisaje, que impregnado por una tradición de culto confiere a menudo un «territorio de gracia a una imagen» (Christian, 1976).

El santuario de Nuestra Señora de Coronada en Sotiel (pedanía de Calañas) se levanta en un recodo del río Odiel en uno de los parajes más pintorescos de la geografía onubense. El santuario se encuentra alejado del pueblo, a ocho kilómetros, ello hace necesario organizar una peregrinación en forma de romería los días que tiene lugar la fiesta en honor a tal devoción. Estos festejos se celebran en abril y hoy en día es el acontecimiento de mayor relevancia en el pueblo. Es una constante en mis entrevistas la referencia a que este santuario mariano está situado en el lugar más privilegiado que la naturaleza de los alrededores ofrece, un cruce de caminos, una zona fronteriza que es paso obligado para ir a la capital de la provincia. He constatado al transcribir las cintas que las referencias a «la vista» que tiene el santuario es uno de los temas que más enfáticamente resaltaban los informantes locales (1).

Hay autores que defienden que muchos santuarios actuales están contruidos sobre antiguos templos o santuarios paganos. Y se sabe que la mayoría de los lugares de culto prehistóricos suelen llegar hoy en día a ser santuarios. El santuario de la Virgen de Coronada parece ser que está construido sobre un lugar de culto romano, concretamente edificado contiguo a una necrópolis romana (Cerdán Márquez, 1975).



Vista del Santuario Nuestra Señora de Coronada desde el Río Odiel

Otro aspecto a destacar es la relación entre el santuario y la red fluvial. Los informantes calañeses consideran la fuente que se encuentra dentro del recinto del santuario como «la más milagrosa» para unos y como «la de agua más fresca», para otros, otorgándole en la antigüedad poderes curativos (2). La abundancia de agua está también relacionada aquí con la recolección de setas («gurumelos»). En la primavera son muchos los habitantes del pueblo los que acuden al campo y a las inmediaciones del santuario a recogerlas. Pero si importantes son las fuentes, el río que baña el santuario -el río Odiel- que separa la cuenca minera oriental de la occidental, dentro de la cual podría localizarse Calañas, dándole a esta última una mayor relación en cuanto a contactos físicos y humanos con el resto de la comarca, es también muy significativo. Es en las orillas de este río donde se disponen los romeros que acuden a Sotiel el día de la Virgen, en la romería. Cuentan los calañeses que su «romería tiene mucho que ver con su río» y el escritor onubense Marchena Colombo le aplicó el calificativo de «río sagrado», tal vez por encontrarse precisamente donde se encuentra, en un lugar considerado sagrado (Castilla Vázquez, 1994:77).

En el santuario de la Virgen de Coronada en Sotiel, como en tantos santuarios rurales, el cuerpo del templo se ve rodeado por un atrio de ingreso y una arcada lateral que sirve a los caminantes y peregrinos para guarecerse de la tempestad o aliviar el

calor del camino. Tras experimentar el frescor de la sombra y la limpieza del suelo enchinado, entramos en el santuario. Un capitel romano sirve de pila para el agua bendita.

Es una edificación de origen gótico mudéjar, de una sola nave dividida en tres tramos por medio de arcos transversales apuntados que descansan sobre pilares. Se cubre a dos aguas con techumbre de madera. La capilla mayor es cuadrada, con bóveda vaída. En el tondo central luce una pintura con la Virgen Inmaculada coronada con ángeles. En los ángulos están representados San Buenaventura, Santo Domingo, San Bernardo y San Isidoro. En la clave del arco toral una inscripción fecha la obra de esta capilla en 1762. Preside la ermita un retablo del tallista local Fernando Alguacil, que enmarca el camarín de la Virgen de Coronada, patrona de Calañas. Los paramentos laterales de la capilla mayor se hallan decorados con pinturas que, a pesar de sus repetidos retoques, siguen denotando su estilo propio de los primeros decenios del siglo XVII. Éstas representan en un lado el nacimiento y en el otro la adoración de los reyes (3).

En el exterior, el santuario forma un conjunto bellamente desordenado de planos y volúmenes blancos y rojos de paredes y tejados, fruto de sucesivas adiciones al cuerpo de la ermita: bóveda central, camarín, pórticos laterales, casa del ermitaño, etc.

En el camarín, como hemos dicho, se venera la patrona de Calañas, centro de devoción de los enclaves mineros de la zona. Se trata de una imagen de candelero para vestir (mide 0,63 m.), obra de Sebastián Santos Rojas, quién la labró en 1937. La virgen viste saya de raso blanco bordada en oro, manto de terciopelo rojo bordado también en oro y toca de encaje. Luce una larga cabellera postiza de pelo natural. Con la mano izquierda sostiene al Niño, y en la derecha exhibe un clavel, símbolo de amor puro. Como imagen de culto, presenta una síntesis de la doctrina mariológica, cuyos atributos de realeza son los del Apocalipsis: maternidad divina, concepción inmaculada, asunción y mediación universal, expresado a través de los atributos de ráfaga de sol, media luna como escabel, corona imperial de doce estrellas (actualmente el cetro ha sido sustituido por un clavel) y el Niño en los brazos, como Señor y Redentor; éste está coronado y porta en la mano derecha la bola del mundo (Castilla Vázquez, 1993).

Aspectos históricos

Tal vez los aspectos históricos ocuparon un lugar mínimo en las conversaciones y entrevistas que mantuve con mis informantes calañeses, pues su desconocimiento era prácticamente generalizado, en cambio conocían a la perfección la leyenda de origen que acerca de la devoción a la Virgen y al santuario se ha transmitido por tradición oral. Esta misma leyenda está recogida por fray Felipe de Santiago, en 1714. Según el franciscano, fue en la época visigoda cuando Tomasuco, hijo de Juan Andúvalo, alcaide del lugar, marchó con el capellán de la ermita de la Virgen de España a visitar a Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza, y en Burgos a su Cristo crucificado. A su vuelta

trajeron copias de ambas imágenes, pasando el Cristo a la ermita de España (4), patrona de Beas y guardando la de la Virgen en su poder. En la invasión sarracena, la imagen le sirvió de consuelo, y sintiéndose enfermo decidió esconderla junto con un papel en que se relataba su origen. Pasado el tiempo, ocurrió que en 1520 el pastor valverdeño Pedro Márquez la halló al levantar una laja con su cuchillo de monte. La lluvia tempestuosa que caía en aquel paraje cesó al instante.

Con la alegría del hallazgo, la tomó y fue corriendo a su casa, pero cuando fue a ver la imagen, ésta había desaparecido. De nuevo volvió al lugar del encuentro y la halló allí, lo que fue interpretado por la autoridad eclesiástica como señal inequívoca del deseo de la Virgen de que allí se levantara un santuario. Los que conocieron esta imagen, pudieron comprobar cierta concordancia cronológica con la leyenda. En efecto, su composición goticista junto con los rasgos del niño que ya denotaba cierto aire de la plástica del renacimiento, podía situarla en los primeros decenios del siglo XVI. En 1769 la Hermandad decide hacer una nueva imagen al gusto de la época, albergando en su pecho la anterior. Es a partir de los datos que nos atrevemos a decir que la aparición del santuario viene derivado de la aparición de la Virgen. Es significativo resaltar la importancia concedida en la leyenda al emplazamiento del santuario, dándole legitimidad a dicho espacio por ser elegido por la imagen sagrada.

En la leyenda de aparición de la imagen y la posterior construcción del santuario se mencionan ya tres pueblos; Calañas, dentro de cuyo término municipal se encontró la Virgen de Coronada, Valverde del Camino, pueblo de origen del pastor que halló a la imagen, y Beas, pueblo cuyo Santuario -el de la Virgen de España- albergó al Cristo que, según se cuenta, realizó con sus manos Tomasuco de Andúvalo, el mismo que hiciera la primitiva Virgen de Coronada. Tres pueblos que estarán muy relacionados, unos de forma conflictiva y otros manteniendo buenas relaciones y que más adelante mencionaremos.

Rituales: las visitas y la romería

Existe una especie de configuración mágico-religiosa, según la cual los santuarios son centros de los que irradia la salud y la virtud. El hombre, en condiciones adversas (males, tristezas, apuros, etc.), no es capaz por sí solo de remediarlo y necesita la ayuda de lo sobrenatural. Esta ayuda la irradian por un lado los lugares santos y por otra las imágenes que, fruto de un «proceso de condensación simbólica», almacenan la salud, la gracia y el remedio (Prat i Carós, 1989). Los santuarios son pues percibidos como espacios sagrados, de los cuales irradia la salud material y espiritual, y a los que se acude de forma individual o colectiva a través de las visitas. El devoto calañés busca en el santuario un remedio a sus necesidades físicas de salud y bienestar y a sus necesidades espirituales de perdón y de paz. Las visitas al santuario de Sotiel se realizan a lo largo de todo el año y éstas pueden ser colectivas, como la romería, o individuales. Nos detendremos ahora en estas visitas teniendo en cuenta varios aspectos: los motivos y objetivos que impulsan a la gente a visitarlo, las fechas, el

carácter de voluntariedad de las mismas, la institución que las promueve y quienes las protagonizan.

Las visitas individuales o familiares son aquellas peregrinaciones motivadas por promesas de carácter individual o también familiar que tienen como objetivo dar gracias por un favor concedido. Aunque hay que añadir que hay muchos que acuden al santuario sólomente por ver a la Virgen, sin llevar consigo ninguna obligación petitoria, ni de cumplimiento de promesas. Los motivos concretos que impulsan a formular una promesa son muy variados, pero en la mayoría de los casos los devotos formulan promesas por enfermedad, peligro de accidente, etc. No es fácil establecer un calendario fijo para el cumplimiento de las promesas, pues puede haber personas que realicen éstas el día de la Virgen (en la romería) o bien se desplacen por su cuenta un día cualquiera. La promesa es voluntaria, sólo se habla de la obligatoriedad que compete al que la hace.

Este tipo de visitas individuales en Calañas se realiza a lo largo del año e incluso por parte de personas que no son del pueblo, como queda constancia a partir de nuestras conversaciones con la ermitaña encargada de conservar el santuario. Aquélla nos mencionaba la afluencia de personas que, de diferentes lugares de la provincia, de Huelva capital e incluso de Sevilla, frecuentaban el santuario, a menudo dos veces en el mes, como agradecimiento por alguna petición y su resultado favorable. Sin embargo si bien se realizan visitas a lo largo del año son más frecuentes los «viernes de marzo». En estos días se suele acudir al santuario después del almuerzo y las personas que acuden, generalmente mujeres y niñas, se citan a la salida del pueblo, para ir todas juntas. Éstas solían ir cantando y charlando de los temas más variados, incluso algunas se llevaban la merienda y antes de llegar al santuario o a la vuelta según la hora, merendaban en el campo, convirtiéndose casi en una pequeña fiesta. Actualmente esta costumbre ha decaído bastante pero la importancia que tuvo en un pasado reciente, fomentado por la hermandad de la Virgen de Coronada, lo demuestran las conversaciones con nuestros informantes. En este sentido fue en la década de los setenta cuando la hermandad revitalizó las peregrinaciones y el número de peregrinos aumentó de forma considerable, sobre todo adolescentes que veían en este día un motivo de diversión.

Con respecto a las visitas colectivas, incluimos en ellas las rogativas que se hacían contra la sequía o las plagas que asolaban los campos. Pero quizá la más significativa sea la romería anual cuyo motivo principal es pedir a la Virgen que los ayude a lo largo del año, convirtiéndose en una obligación por parte del pueblo el hacer cada año la romería. Ésta participa además de la modalidad anterior, pues cada individuo puede dar gracias o pedir ayuda a nivel colectivo, pero puede aprovechar la ocasión para rogar de forma individual en beneficio suyo o de los suyos.

En la actualidad las fiestas en honor a la Virgen han quedado centradas en el tiempo pascual en tres momentos: la traída, la procesión y la llevada. El domingo de Resurrección se pronuncia el pregón anunciador de las fiestas, con la proclamación de



Interior del Santuario de Nuestra Señora de Coronada

la galana y damas de honor. El lunes de pascua por la mañana, tras la misa de romeros, éstos y el Cabildo acuden a la ermita de Sotiel. Por la tarde, la Virgen es traída en andas al pueblo de Calañas, después de varias horas de camino. El miércoles comienza el novenario. El domingo segundo de Pascua se celebra la función principal, seguido de la procesión de la imagen por el pueblo. Continúa la novena hasta el viernes. Y por fin, el domingo siguiente la Virgen es llevada de nuevo a su ermita con el acompañamiento del Cabildo y romeros (Castilla Vázquez, 1994).

También tenemos que mencionar que, fruto de la emigración, nació en 1982 una hermandad filial de la Virgen de Coronada en Cataluña, concretamente en la localidad barcelonesa de Cornellá, sede de una gran cantidad de emigrantes calañeses en esa zona. Algo muy significativo es que el Santuario de Sotiel Coronada es el lugar de encuentro de los emigrantes que vienen a la romería. Tres días antes del Pregón, preludeo de la fiesta, varios autobuses llegan desde Barcelona y lugares limítrofes hasta el Santuario. La gente de Calañas, familiares y amigos acuden a recibir a la Hermandad filial de Coronada en Cataluña. Se celebra con el rezo de una salve, una ofrenda de flores a la Virgen y una comida ofrecida por la Hermandad matriz en la casa de la hermandad que se encuentra en las inmediaciones del santuario. Terminada la visita se dirigen al pueblo donde esperan los que no pudieron desplazarse a Sotiel, generalmente ancianos.

El santuario y la identidad calañesa

Es interesante resaltar que, a raíz de lo observado, una de las características del santuario en cuestión es el aislamiento. Esto le hace ser considerado como «tierra de nadie» y de clara situación liminal (Comelles, 1984). Esta situación de liminalidad se concreta en el santuario de Sotiel por su ubicación en una zona fronteriza. El espacio ocupado por éste y el río Odiel «que lo baña» marcan el límite territorial de Calañas. Sirve de marca o división entre el término municipal de Calañas y el de Valverde del Camino. Todo esto fue un factor de conflicto de propiedad, materializado en los años cincuenta entre los pueblos anteriormente citados por la Virgen de Coronada. Contrastando este conflicto, con la imagen de paz, fraternidad y armonía que se atribuye al lugar.

En este forcejeo, del que saldrá de algún modo victorioso el pueblo de Calañas, se produce una serie de acontecimientos que se suceden desde el siglo XVIII hasta finales del XIX, sin mencionar los conflictos posteriores ya en nuestro siglo. Aquellos van desde la apertura de expedientes a vecinos de Valverde del Camino por parte del Cabildo de Calañas, por problemas de rozas en el límite de ambos términos, a litigios entre Valverde y otros pueblos contra Calañas sobre montes que se encuentran en las inmediaciones de la ermita (5).

Es conocido que en un principio la devoción a Ntra. Sra. de Coronada era compartida entre los pueblos de Calañas y Valverde del Camino. Antiguamente se celebraba el día de la Asunción, de donde se cree que adoptó el nombre. Para evitar conflictos los devotos de Calañas celebraban la romería el último domingo de agosto, mientras que los de Valverde lo hacían el primero de septiembre. Cada pueblo hacía pues, su propia romería que se limitaba a una procesión por los alrededores de la ermita y una comida en el campo, volviendo ambas comunidades por la tarde a sus respectivos pueblos. Fuente continua de conflictos era la custodia de los enseres y joyas que cada pueblo donaba a la imagen. Tanto Calañas como Valverde se identificaban en el mismo símbolo, pero sin que ninguna pudiera hacerlo totalmente porque para los calañeses el elemento valverdeño era ajeno y viceversa. Las relaciones se deterioraron aún más hacia finales del siglo pasado, cuando debido a una primavera seca, unos valverdeños increparon a la Virgen para que lloviera (los valverdeños por haberle proporcionado agua otras veces en tiempos de sequía la apodaron «La Meona»). Al ver que en esos momentos sus súplicas no eran oídas, le arrojaron agua y vino deteriorando la imagen. El enfrentamiento entre ambas comunidades adquirió mayores dimensiones y Calañas puso un pleito en Sevilla ante la Jurisdicción Eclesiástica que resolvió dejarla exclusivamente en la villa de Calañas, según resolución del 12 de julio de 1898 del Cardenal don Marcelo Spínola. La población de Calañas se sintió de esta manera privilegiada respecto a la otra comunidad (6).

Pero los valverdeños, no olvidándose de «la Coronada», a mediados de 1950 quisieron volver a revivir la antigua tradición regalándole a la Virgen una corona de oro que no poseía, con el propósito de reavivar el pasado valor simbólico que había

tenido la Virgen para los valderdeños. Los calañeses vieron en ello un nuevo ataque al calañesismo y se manifestaron violentamente en contra de los propósitos de la comunidad vecina, teniendo ésta que claudicar en su empeño.

En este sentido, Calañas se autoafirma así ante comunidades del exterior resaltando de esta manera su identidad como pueblo. Si existe algo capaz de unir en causa común a todo el pueblo, eso es su santuario y la imagen de la patrona que cobija.

Con respecto al santuario de la Virgen de España patrona de Beas, decir que éste se encuentra justamente enfrente del santuario de nuestro estudio. A medida que vamos llegando a Sotiel no puede pasar desapercibido cómo el mismo espacio es compartido por dos santuarios y por dos devociones. Es significativo que ambos santuarios tengan un origen muy relacionado. Según los datos encontrados, el santuario de la Virgen de España es anterior al otro. Sin embargo, una de las imágenes que cobijaba, concretamente el Cristo de España, desaparecido durante la Guerra Civil, tuvo el mismo origen que la Virgen de Coronada, fueron tallados por la misma persona. En un principio los habitantes de Calañas dedicaban los viernes de marzo, que hoy son dedicados a la Virgen de Coronada, al Cristo de España y acudían a la romería de la Virgen de España a primeros de septiembre.

Los comentarios de los informantes nos ponen de manifiesto la unión que en un principio existía entre ambos santuarios: «Al sur de la ermita de la Coronada había una galería y la rodeaban unas casitas. Al frente tenían una plazuela y seguían casitas hasta la ermita de España y a la entrada existía también otra plazuela rodeada de casitas que servían para las funciones y en el veraneo para la gente que concurrían allí»... «había unas cincuenta casitas, ya destrozadas... También se hacía un mercado los días 27 y 28 de agosto...».

Actualmente son pocos los que acuden a la romería, quedando prácticamente en la memoria colectiva de los más ancianos, aunque sí a visitar el santuario de la Virgen de España, cuando acuden a visitar a la Virgen de Coronada, el día de la romería. Está claro que este espacio que los calañeses consideran sagrado está cargado de elementos que así lo ponen de manifiesto: dos santuarios, dos imágenes, dos pueblos.

El calañés se autoafirma, pues, a través de su patrona y a través de ese espacio sagrado que la cobija, con comunidades del exterior. El santuario como centro de peregrinación es el eje de un ritual de integración y de concienciación de esa dialéctica que se produce en toda vida grupal, la de una identidad y la de una diversidad. El ritual de la romería, imantado sobre un espacio sagrado, que es el santuario, y gravitando en torno a él realiza esta síntesis de unidad y pluralidad por vía simbólica, afectiva y emocional (Maldonado, 1982:20-21).

El santuario: simbolismo y espacio de comunicación

Para el calañés el espacio al igual que el tiempo no es homogéneo, presenta rupturas. «Es la ruptura del espacio la que permite la constitución del mundo, lo que

descubre el eje central de toda la orientación futura» (Mircea Eliade, 1985). En este espacio existen lugares privilegiados, sagrados por excelencia que dan lugar a una comunicación con lo divino por medio de imágenes sagradas y otras imágenes naturales que constituyen un eje. Nuestro santuario puede ser considerado «en alto». Así se expresa el simbolismo que denomina al santuario como «centro de la tierra». El lugar por excelencia será el cruce de caminos donde se encuentra, que junto con los montes y el río, como imágenes naturales harán del lugar un espacio idóneo para la construcción del santuario.

El ritual religioso que cada año realiza el calañés sirve para expresar una relación entre el mundo de la experiencia física y el otro mundo de la imaginación. Estos dos mundos se conciben como espacios topográficos distintos, separados por una zona liminal, es decir, que participa de las cualidades de ambos mundos. La zona liminal es el centro de la actividad ritual, en nuestro caso sería el santuario y las personas metafísicas a las que va dirigida esta actividad ritual están asociadas a estos lugares sagrados. Así, cuando un calañés pasa por el santuario de Sotiel, no verá allí una simple construcción sin más, sino que automáticamente identificará este lugar con la imagen sagrada que cobija.

En este espacio podemos distinguir tres partes principales (Leach, 1978:29) que serían:

- 1º. El lugar santo por excelencia, que en el contexto del ritual se vuelve sagrado. Normalmente contiene algún símbolo icónico que refleja donde reside la actividad.
- 2º. El lugar de reunión de los fieles, este área debe estar próxima pero separada del lugar santo por excelencia, los miembros de la congregación no deben entrar en el lugar sagrado reservado para los sacerdotes.
- 3º. El área de terreno intermedio, en el que tiene lugar la mayor parte de la acción ritual.

Si trasladamos estas tres partes al contexto calañés, diríamos que el lugar santo por excelencia sería el santuario (altar). El símbolo icónico sería la Virgen de Coronada. A la gente que acude a este lugar no se les ocurre pasar sin arrodillarse y presignarse. Normalmente es el lugar reservado para el sacerdote y como mucho al hermano mayor. El lugar de reunión de los fieles sería el espacio libre entre el altar y la puerta. Como su nombre indica, es el sitio donde se concentra el grupo más numeroso que es aquel que no suele entrar en el «lugar santo». El terreno intermedio sería el área entre el altar y la zona reservada a los fieles. Este espacio intermedio queda puesto de manifiesto cuando los fieles después del camino que les ha servido de purificación entran en el santuario. Éstos se encuentran en una situación liminal, es decir, están en una situación intermedia ya que no ha finalizado el ritual y por tanto todavía no se han incorporado a la vida normal.

Siguiendo con el simbolismo, en la edificación y en el emplazamiento de un

templo sucede y se significa de modo amplificado lo que sucede y se significa en la creación de la casa familiar. Efectivamente, habitar un territorio, instalar una casa, implica una decisión que compromete la existencia del grupo. «Situarse» en un paraje, habitarlo, presupone una elección. Todo establecimiento humano comporta la fijación de un centro y la proyección o creación de un horizonte. Asistimos pues a una «cosmización» del territorio, es decir, a su transformación en un «universo» ordenado, armónico. En este sentido el caos que puede resultar la romería y la fiesta que la sucede se ordena en torno a ese centro que es el santuario. Podríamos decir que a la vez y por la misma razón «la morada humana deviene una réplica o desdoblamiento del espacio habitado por la divinidad».

El santuario es considerado por las tradiciones religiosas como «centro del mundo». Ello quiere decir, mediante otra imagen, que pone en comunicación con el espacio de lo divino, porque «centro» es entendido como «axis mundi», como lugar por donde pasa el eje del universo, es decir, como punto de encuentro, de contacto. En cuanto lugar de comunicación hace converger, centra y es centro (Eliade, 1978:141-153).

También se atribuye al santuario el hacer posible la abertura hacia el más allá, hacia la altura. En él se puede pasar, metonímicamente hablando, de una zona a otra del ser. El lugar sagrado sabe recoger, transmitir, traducir a cerca de los grandes ritmos de la naturaleza. Los grandes ciclos que subyacen a nuestra vida, a saber, los ciclos solar y lunar, parecen concentrarse y condensarse aquí a través de las transformaciones rítmicas de la naturaleza, del campo, de la luz. Los montes, el río, van cambiando conforme cambian las estaciones anuales. Esto condiciona la vida del espacio sagrado (paisaje y santuario) creando a su alrededor y dentro de él una atmósfera, un contexto, un entorno de misterio.

Justamente en estos momentos transicionales del año, en la primavera, es cuando tiene lugar la fiesta más importante del pueblo: la romería de Ntra. Sra. de Coronada. De la misma manera el santuario es como un centro que atrae al pueblo cuando los ritmos de su vida le acercan a los tiempos fuertes del cambio y de la fiesta. Entonces coinciden el cambio cíclico con la romería o la peregrinación. Muchos se ponen en camino como expresión del sentido profundo de ese ritmo ondulante pero permanente.

Buena parte de las actividades que alientan al calañés en torno al santuario es la constelación de una serie que podemos llamar ritos de paso. Un ejemplo de estos se pone de manifiesto en los costaleros que llevan las andas de la Virgen el día de la romería. Estos suelen ser la mayoría muchachos que se van o están haciendo el servicio militar. Tal vez el hecho de ser los costaleros los mismos que después se van a la mili, podría implicar una ritualización religiosa de un simple rito de paso. En este rito de paso el santuario de Sotiel juega un papel de suma importancia, pues será el escenario donde permanezcan toda la noche anterior a la romería. Diríamos que se encuentran allí separados, alejados del pueblo en una situación liminal. A continua-

ción, tras haber pasado las pruebas físicas, de beber hasta que el cuerpo aguante y soportar el mayor peso posible, se «convertirán en costaleros», incorporándose al grupo de los mayores una vez que han llevado a la Virgen.

Pero ese tiempo al que nos venimos refiriendo es un tiempo que, diferente al normal, marca unos límites, límites con un valor especial, sagrado. Como el espacio, el tiempo para el calañés religioso tampoco es homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de fiesta. Y el tiempo profano, es decir, la duración temporal ordinaria donde se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad por medio de ritos. El calañés por medio de la romería, el camino y el santuario puede pasar de la duración temporal ordinaria al tiempo sagrado. Este tiempo es reversible, recuperable y repetible. En cada fiesta se reencuentra el mismo tiempo sagrado y esta reintegración del tiempo con lo sagrado es lo que diferencia el comportamiento humano durante la fiesta del comportamiento de antes o de después. El calañés utiliza los ritos para pasar del tiempo profano al sagrado. Es pues un tiempo social estructurado para aparecer discontinuo, intercalando intervalos de intemporalidad, que, siguiendo a Leach, hemos llamado liminales (Leach, 1978).

Reflexiones finales

Hemos considerado el simbolismo religioso-natural del santuario calañés, su simbolismo histórico-cristiano, pero también está otro simbolismo en parte histórico en parte antropológico. Me refiero al santuario como signo de la identidad de un pueblo, manifestación de la conciencia colectiva de un grupo humano. Naturalmente estoy considerando al santuario de un modo dinámico o activo, como centro de peregrinación, de romería, de fiesta. Así se combina el lugar sagrado y el ritual.

Uno de los fines de este ritual es hacer que el grupo humano exprese y reencuentre su pertenencia autodefinitoria, bien marcando las diferencias con los foráneos, es decir, los «de fuera» (son los llamados rituales de separación), bien congregando y reuniendo los miembros diversos o dispersos del mismo grupo humano (son los llamados rituales de integración).

Como hemos señalado anteriormente, el calañés se autoafirma a través de su patrona y de su santuario con comunidades del exterior, pero también en su interior utiliza esos mismos símbolos para integrarse dentro de la comunidad. El caso de los emigrantes también nos demuestra como la creación de la Hermandad filial de Cataluña puede ser considerada como una autoafirmación de los calañeses fuera del pueblo, en comunidades ajenas. Por otra parte, la romería en torno al santuario recreada por los emigrantes calañeses en Cataluña procedentes del mismo pueblo, cumple la misma función de reproducir en la distancia, simbólicamente, la identidad comunitaria perdida en la realidad.

La vida de una comunidad, especialmente si es rural, implica fundamentalmente

organización de la convivencia y simbiosis con el mundo geográfico. Estos dos aspectos actúan como potentes generadores de cultura. No podemos hablar de comunidad si no detectamos en los vecinos un sentido de pertenencia a un grupo, la vivencia de un «nosotros» homogéneo, es decir, un sentimiento solidario. Ahora bien, éste no se ve directamente. Comprobamos que aflora y se expresa periódicamente a través de unos rituales. En estos casos, el ritual separa a unas comunidades de otras, les confiere interioridad y afirmación frente a similares unidades externas y próximas.

La patrona, la procesión y la romería al santuario, que actúa como atalaya del término municipal, y las fiestas en su honor operan como poderosos símbolos locales definiendo quién es miembro de la comunidad y quién no lo es. Era frecuente en Calañas el enfrentamiento con Valverde del Camino. En todo caso, es la Virgen la que al aparecerse en un término municipal decide donde debe quedarse.

En cuanto a los rituales de integración, decir que ninguna comunidad puede subsistir en aislamiento. Sus miembros se encuentran envueltos, individual o colectivamente, con otras comunidades y en ellas mismas también operan los rituales de integración. La fuerza de la realidad obliga a reconocer la variación y la diversidad, los otros. Esta articulación de la necesaria diversidad de lo interno con lo externo, de nosotros con ellos, ha actuado como inagotable veneno de creación cultural a nivel popular.

Todo este entramado de cooperación e integración culmina en un ritual «romeo», de romería que le da un soporte y a la vez una culminación simbólicos situándolo en la esfera del «sistema de creencias», es decir, del sentido y de los valores últimos.

Los santuarios, considerados en su doble coordenada espacio-temporal, esto es, como lugar geográfico determinado y asimismo como foco de peregrinaciones, procesiones, fiestas religiosas dentro de un específico ritmo temporal, son un campo constante y muy característico, dentro del amplio espectro de manifestaciones de la piedad popular.

Cada santuario tiene su propia historia, entretrejida y condicionada por sus propios valores. Es un hecho fácilmente constatable la vitalidad de muchos santuarios en la actualidad como lugar de acogida de peregrinos o de creatividad (Basurko, 1982).

El santuario de nuestro estudio tiene su origen en un lugar y unos hechos que son interpretados religiosamente por la fe de una comunidad, y además aquél permanecerá como tal, mientras la fe de los devotos siga llevándolos a él como centro de una espiritualidad, o sea, de una vida referida a una dimensión sobrenatural, en nuestro caso la Virgen de Coronada (Díez Taboada, 1989:273).

Está claro que para el devoto y peregrino calañés existe la convicción de que los espacios y los tiempos no son todos iguales. No ya porque algunos lugares son más propicios por sus cualidades naturales para desencadenar una vivencia religiosa, sino porque están marcados por una especial presencia de lo sobrenatural que tiene su origen en algún hecho maravilloso, como en su caso la aparición de la Virgen de

Coronada. Este suceso hace que el peregrino acepte esa tradición y convierta en sagrado al lugar. La Iglesia ante el hecho de la devoción de los fieles y la gracia concedida por éstos al lugar, lo bendice y lo consagra como santuario.

Así como señala Mircea Eliade, el santuario resulta un centro donde se ha manifestado la divinidad y desde él puede comunicarse con ella. En torno a él se forma un ámbito natural y humano, un microcosmos constituido por el hombre que pone su centro simbólico en el lugar sagrado. Pero a pesar de esto, no se trata de un microcosmos detenido y estático, sino dinámico y en permanente actividad, donde actúa la energía que se desprende del contacto con lo sobrenatural. Esta energía atrae al peregrino a venerar a la imagen, pero al mismo tiempo a buscar remedio a sus necesidades. La búsqueda de remedio es un elemento constitutivo de la vida del santuario.

El santuario de Sotiel Coronada es un lugar de reunión, de encuentro con la gente del pueblo, con los emigrantes, con los de fuera y es también un lugar de contacto con lo sagrado, con la divinidad. Resaltamos además el ambiente de fiesta, la romería, las comidas campestres, que no son algo ajeno al santuario, sino más bien su propia vida, formando parte de la misma manifestación religiosa y cultural que se vive en este lugar. El santuario de la Virgen de Coronada es un centro de interacción social, al que se acude con diversas intenciones y finalidades. Pero, para que esto sea posible es preciso que existan instituciones relacionadas con estos centros que faciliten o estructuren su organización interna. Estas formas organizativas estarían en Calañas concentradas en la Hermandad de Ntra. Sra. de Coronada. Esta será la que promueva las visitas, quien organice la peregrinación-romería y la que, en definitiva, desde sus estatutos vele por la «salud» del santuario.

Finalmente añadir que si los santuarios son un marco general en el que se dan fenómenos diversos pero encadenados e imbricados entre sí, únicamente el análisis global de este marco nos permitirá captar con una cierta fiabilidad los diversos aspectos que en él confluyen, y quizá lo que es más importante, valorar en su justo término las funciones sociales, políticas y simbólicas que aquéllos cumplen (Prat i Caros, 1989:215).

Notas

- (1) En un documento encontrado en el Archivo Municipal de Calañas se hace constar «la petición de declarar monumento de carácter local a la ermita de la Virgen Coronada y su entorno como lugar pintoresco, siendo alcalde de la Villa D. Leandro Mora. Con fecha de 31 de diciembre de 1976». Sigue contanto el escrito que «la tradición otorga más de cinco siglos de existencia a la sencilla ermita a orillas del Odiel, en la barriada minera de Sotiel Coronada, perteneciente a este municipio. El fervor mariano es excelentísimo en la antigua y primitiva romería que se celebra cada primavera, con masiva asistencia prácticamente de toda la comarca...» «... El entorno es realmente espléndido. La

ermita se halla sobre una colina, que circunda el río Odiel y la coronan altos montes de pinos, lo que dan un especial encanto y valor al paisaje». (Sesión ordinaria del Pleno del día 26 de octubre del año 1976, leg.26).

- (2) En la *Memoria estadística, geográfica e histórica* escrita por D. Pedro Ortiz Guerrero, apoderado del ayuntamiento del municipio de Calañas en el año 1817, se nos cuenta... «la importancia de dos fuentes de minerales cuyas aguas son utilizadas para muchas enfermedades: la más corta está al norte del pueblo y la mayor a poniente, ésta abunda mucho en vitriolo y alcaparrosa, se utilizan para toda clase de obstrucciones, escirros y falta de menstruaciones, también sirve para baños cutáneos, sarna cabruna y flema salada, pero no aprovecha a los galicosos, ni tocados de humor venéreo, tanto si es exterior como interior y vienen de los puertos comúnmente a beberla como medicina con especialísima virtud, y la llevan a Cádiz, Sevilla y aun a Madrid para dichas enfermedades...» Sigue el documento sito en el Ayuntamiento de Calañas que «cercanas a estas fuentes estan dos hermitas o santuarios antiquísimos muy capaces, uno consagrado a la Virgen de Coronada que mira a poniente y el otro santuario consagrado a la Virgen de España».
- (3) Datos recogidos de la *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Andalucía Occidental*. Volúmen 12 de la serie, concretamente el dedicado a la diócesis de Huelva.
- (4) Esta ermita de la Virgen de España está muy relacionada con el santuario de nuestro estudio. Se encuentra situada a escasos metros del Santuario de Ntra. Sra. de Coronada, justamente en frente. En este caso es el pueblo de Beas quien le hace una romería el mes de septiembre y aunque antiguamente los calañeses participaban de forma absoluta, actualmente el número de ellos en la fiesta beasina es bastante escaso, aunque sí queda en la memoria colectiva la imagen de esa romería.
- (5) Ya en el siglo XVIII encontramos noticias de conflictos entre ambos pueblos. Así aparece documento que en 1765 se abrió un «expediente y autos seguidos por haber apresado el Cabildo del lugar de Calañas a Manuel Sánchez, vecino de Valverde, rozando en el límite de ambos términos». Libro de Actas capitulares 1763-1767, legajo núm. 9. Archivo Municipal de Valverde del Camino (Huelva).

Otro testimonio de dichos enfrentamientos lo tenemos en el legajo núm. 347 donde se detallan «autos y expedientes de litigios sobre montes y dehesas (1766-1802), copia del pleito seguido por las villas de Niebla y Valverde contra el lugar de Calañas y demás pueblos situados en el campo del Andévalo por impedir dichos lugares el aprovechamiento de rozas y siembras en dicho campo y cuenta de lo gestado en dicho pleito y en el seguido contra los herederos de Atanasio de la Cruz Hidalgo, por tener usurpado el terreno del común llamado «Los Becerros». Archivo Municipal de Valverde del Camino, años 1766-1802.

- (6) Una referencia al pleito entre Calañas y Valverde lo tenemos en el estudio realizado por Antonio Ramírez Sevillano, titulado *La romería de la Coronada*, Huelva, 1987. pág. 88.

Bibliografía

- Basurko, J.: «Santuarios hoy: claves de interpretación teológico-pastoral». En *Santuarios del País Vasco y Religiosidad popular*. En II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Facultad de Teología. Vitoria, 1982.
- Carrasco Terraza, M.J. (Coord.): *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Andalucía Occidental*. Ed. Encuentro. Madrid, 1992.
- Castilla Vázquez, C.: *La romería de la Coronada como manifestación de la realidad social calañesa*. Trabajo de Investigación. Sevilla, 1993. Sin publicar.
- Christian, W.: «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 Carmelo Lisón. Akal. Madrid, 1976. págs. 49-107.
- Díez Taboada, J.M.: «La significación de los santuarios». En *Religiosidad Popular*. Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra (Coords.). Tomo III. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor. Barcelona, 1985.
- «Architecture sacrée et symbolisme». *L'Herne*, 33. 1978. págs. 141-153.
- Leach, E.: *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1978.
- Maldonado, L.: «Los santuarios en la Religiosidad popular». En *Santuarios del País Vasco y Religiosidad popular*. En II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Facultad de Teología. Vitoria, 1982.
- *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid, 1979.
- Prat i Caros, S.J.: «Los Santuarios Marianos en Cataluña. Una aproximación desde la Etnografía». En *La Religiosidad Popular*. Álvarez Santaló, Buxó, y Rodríguez Becerra (Coords.). Tomo III. Ed. Anthropos. Barcelona, 1989. págs. 215 y ss.
- Rodríguez Becerra, S.: «De ermita a santuario: Reflexiones a partir de algunos casos de Andalucía». En *Romerías y Peregrinaciones*. Fraguas, Fidalgo y González Reboredo (Coords.). Santiago, 1995. págs. 111-119.

DOCUMENTOS

LA ROMERÍA DEL ROCÍO Y LA PRIMITIVA REGLA DE LA HERMANDAD DE ALMONTE (HUELVA)

Manuel ZURITA CHACÓN

IB. Castilleja de la Cuesta

Cuando en el año 1979 tuvimos la suerte de encontrar un perdido ejemplar impreso de la primitiva "Regla de la Hermandad de Almonte" de 1758, en un convento de clausura de Sevilla, supuso para cuantos nos dedicamos al estudio y análisis del orbe rociero un importante apoyo documental, que vino a corroborar lo que ya conocíamos a través de fuentes orales, sobre todo (1).

El documento en cuestión se hallaba inserto en un pequeño volumen, que constaba de muchos impresos sueltos del siglo XVIII. La gran mayoría habían sido impresos en la ciudad de Sevilla a mediados del dieciocho y han sido todos publicados (2). El citado volumen formaba parte de una reducida y maltrecha biblioteca conventual, en donde abundaban los libros devocionales y algún que otro tratado "doctrinal", con títulos fatigosamente extensos, como era habitual en aquel siglo (3).

Estructura y análisis de la Regla Directiva

Nos proponemos en este sucinto trabajo analizar desde muy diversos aspectos, la estructuración del texto impreso de la *Regla* de Almonte, así como sus peculiaridades lingüísticas más relevantes, que en nuestro caso, no sólo son propias del siglo XVIII, sino especialmente del impresor de la misma.

El "Descubrimiento" de la imagen

Consta el cuadernillo impreso de treinta y seis páginas, la primera de las cuales la ocupa por entero un extenso título del siguiente tenor: "*DESCUBRIMIENTO DE LA MILAGROSA IMAGEN DE MARIA SANTISIMA DEL ROCIO, Y TANTO DE LA REGLA que la Ilustre Hermandad de la Villa de ALMONTE formó para culto de dicha Señora, como Patrona que es dicha Villa, en atención a los muchos favores que experimentan sus Devotos.*" Corona este título la invocación "JESUS MARIA, Y JOSEF" (sic), subrayada y rematada con una cruz maltesa, a la vez que ingenua e irregular orla rodea todo el título; en ella se nota lo rudimentario de los caracteres tipográficos, que pensamos que debieron ser de madera más que plomados.

En la página tres se representa una estampa de la imagen de la Virgen del Rocío, que recrea la iconografía más primitiva de la "Blanca Paloma": la imagen está enmarcada por un doble rectángulo y ocupa por entero el menor de los mismos; es de

candeleros y está vestida al gusto del siglo XVII, esto es, con “basquiña o falda acampanada, provista de su correspondiente verdugado o armazón cónico de aros para mantenerla ahuecada y tensa, jubón o corpiño para cubrir el busto, con gorguera de encajes y ajustadas mangas con puños o vuelillos también de encajes y enriquecidos con franjas horizontales de pasamanería. Sobre las mangas del jubón se disponían otras, amplísimas, denominadas de punta o perdidas” (4). Asimismo adorna la imagen con “las puntas de plata de martillo que tiene el Soberano Simulacro” que los “Señores Don Josef Tello de Eslava, Canónigo de la Patriarcal de Sevilla, y Doña Isabel Tello de Eslava dieron el año 1733” (5). Una constante de estos “retratos” de la Virgen es la representación de la ermita en el ángulo superior izquierdo, a la altura de la cabeza de la imagen, como aparece por primera vez en la más antigua pintura de la Virgen del Rocío, esto es, en el Simpecado Viejo de la Hermandad del Rocío de Villamanrique (Sevilla). El edificio de la ermita siempre se representaba exteriormente y con la misma o parecida morfología (6). Sin embargo, lo que consideramos siempre más curioso de estas pinturas ingenuas es lo que nos fueron legando del entorno rociero: un pilón-abrevadero -que aparece en nuestra pintura-, el pocito de la Virgen, escenas de bailes, jinetes enjaezados, carruajes, muñoleros, etc. (7). La imagen viene orlada por hojas de acanto, dos veneras y, además, tres cartelas en la parte inferior; la más inmediata a la imagen lleva la leyenda “N^a.S^a. DEL ROCÍO”, cuyas letras D y E van sobrescritas.

Cuerpo textual

La página cinco, que se abre con un adorno floral horizontal, da cuenta, al comienzo del relato, del hallazgo de la Imagen de la Virgen. La letra inicial va adornada, asimismo, según costumbre inveterada, tanto en impresos como en los antiguos textos miniados. Nos encontramos con un texto prodigioso en cuanto a su ingenuidad, fresca y carga alegórica. Se inicia con el consabido maniqueísmo barroco, en cuanto al análisis sucinto que hace de las circunstancias históricas de España. Sin embargo, hemos de decir que el estilo barroco de esta prosa dieciochesca no es en absoluto un lastre fatigoso, como suele ocurrir en otros textos más “literarios”. Creemos que dicho estilo se ajusta perfectamente, no sólo a los posibles receptores-oyentes (8), sino a lo que cualquier regla de hermandad o cofradía dieciochesca pretendía en lo prodigioso, o sea, crear esa atmósfera de relato mágico y mítico, en donde, la “ocultación” de las imágenes primero y el posterior “hallazgo” estuviesen nimbados de la connotación de las “apariciones”, por otro lado tan abundantes y fantasiosas en la centuria del dieciocho (9). Por ello, en la página siguiente se insiste en que lo que ocurre en la Rocina es un verdadero “allargo”, ya que así también los testifican los ocurridos en otros lugares: aquí el omnisciente narrador de la Regla nos cita topográficamente unos interesantes hallazgos marianos; entre otros, lugares donde el agua forma parte de la propia advocación: “de la Fuen-Santa en Cordova, de Aguas Santas en la Sierra de Andalucía...” (10).

Pero quizás un elemento insistentemente repetido nos llama la atención, como es la constante referencia a que la Ermita del Rocío se halla en el “termino de la Villa

de Almonte" (11). Esta tierra de la Rocina, tan "pleiteada" a lo largo de la historia, siempre tuvo un fuerte carácter fronterizo, que conserva en la actualidad (12). Tan es así, que en fechas que se pueden calificar de "recientes", como en la del 27 de enero de 1822, cuando un Decreto de Cortes deja en la provincia de Sevilla la Ermita del Rocío, así como la playa de Torre de la Higuera (13).

Ya en la página siete del *Descubrimiento* se recrea, una vez más, la historia oral acerca del hallazgo de la Virgen por el cazador manriqueño Gregorio Medina, en un bellissimo pasaje. Indudablemente coincidimos con el profesor Rodríguez Becerra (14), que considera que la tradición oral se adoba con elementos legendarios: "Las imágenes sagradas de Andalucía, en la mayoría de los casos, son advocaciones de la Virgen que justifican su presencia en aquel lugar por medio de una leyenda que explica su aparición o hallazgo [...] En el siglo XV un cazador de Villamanrique [...] encuentra [...] un *simulacro* de la Virgen del Rocío escondida desde la época de los moros. Dio cuenta a Almonte, por ser el pueblo más cercano, pero también lo conocieron los de Villamanrique que manifestaron su deseo de llevársela. Sometieron ambos pueblos sus pretensiones al juicio de dos yuntas de bueyes [...]. Esta versión forma parte de la tradición oral que comparten los pueblos de la comarca, salvo Almonte [...]. Para el investigador "este caso presenta dos variantes fruto de los intereses contrapuestos de Almonte, que reclama la exclusividad del símbolo, y los demás pueblos, especialmente Villamanrique [...]. La disputa surge con Villamanrique, que alega derechos [...]". La negativa de los pueblos comarcanos y "el dominio exclusivo sobre el icono por parte de Almonte" tienen para el antropólogo "bases ecológicas y económicas." Sin embargo, no coincidimos con el profesor Rodríguez Becerra en cuanto a la división de hermandades en "filiales" y "matrices", por ser términos que repelen al propio Derecho Canónico y que un canonista tan afamado como Gil Delgado -al que se cita más adelante en el trabajo en cuestión-, lo deja meridianamente claro (15).

Por otro lado, un aspecto digno de resaltarse es que, cuando se elabora esta *Regla* de Almonte, ya existen siete hermandades, que se enumeran en la página once "por su antigüedad", a saber: Villamanrique (Sevilla), Pilas (Sevilla), La Palma del Condado (Huelva), Rota (Cádiz), Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), Moguer (Huelva), El Puerto de Santa María (Cádiz), si bien ha de tenerse en cuenta que las de Rota y el Puerto dejaron de acudir al Rocío y hubo que refundarlas con posterioridad.

Aspectos que creemos muy importantes por los grandes cambios que han sufrido recientemente son los referidos a la salida de la procesión el lunes de Pentecostés, que se realizaba a "las onze del día, que es la hora de salir la Procesión" (16). Otro aspecto destacable es la organización y el orden de la procesión: "Asisten a esta por su antigüedad las ocho Hermandades con sus insignias. Siendo de notar que en tan numerosos concursos de gentes de tan diferentes clases, como diversos Pueblos no se notan aquellos tumultos, robos, discordias que son tan comunes en semejantes concursos [...]. Es la alegría universal, y sin aquellos resabios de impureza que se advierten en otras funciones de esta especie. Todo lo perdido es común hallarse, y que entre todos se observe una armonía llena de Cristiandad" (17).

La Regla Directiva

La segunda parte de este hermoso documento que estamos comentando se inicia en la página quince, en donde aparece el título orlado, como el anterior, y que dice: “REGLA DIRECTIVA, Y CONSTITUCIONES DE LOS Empleos que tendrán los Fieles que se Uniesen en fraternal amor a la hermandad de Nuestra Madre, y Señora DEL ROCIO, Patrona, y Avogada de esta Villa de Almonte, y cuya Sagrada Milagrosa Imagen se venera en su santa Casa, y Sagrado Templo, Sita en el Término de esta Villa”.

La *Regla* se compone de ocho capítulos, indicados en la página diecisiete, con peculiaridades lingüísticas y de puntuación, como es habitual en el impreso que estudiamos; asimismo, se observan errores del tipo *Hermananos*; entre las características fonéticas, observables sólo en esta página, podemos destacar: la reducción del grupo consonántico del étimo latino: *oservancia* (18); seseo: *dies*; grafía *q* en vez de *c* para el sonido “k” (velar oclusivo sordo); conservación de consonante final, proveniente de intervocálica: *Josef*; error ortográfico, al suprimirse la *h* muda inicial: *ospederias*, que carece también de la tilde correspondiente.

Cuerpo textual

Las dos siguientes páginas son absolutamente esclarecedoras en cuanto a los motivos por los que se llega a confeccionar esta Regla para la “Ilustre Venerable Hermandad” (pág. 19) de Almonte, así como el hecho inmediato que lo propicia, que no es otro que las “Ruinas que causó aquel tan espantoso como general Terremoto que se padeció, en todo el Reyno [de Sevilla] el día Sabado primero de Noviembre de mil setecientos cinquenta y cinco entre las nueve y dies de la mañana...”.

Los ocho capítulos de la Regla se distribuyen de la manera siguiente:

- Capítulo I: “DE LA OBSERVANCIA DE LOS DIES Mandamientos”. Pág: 21.
- Capítulo II: “DE LOS EMPLEOS DE ESTA Hermandad”. Págs: 22-24.

La primera página de este capítulo constituye, sin duda alguna, una muestra del seseo intenso del impresor/redactor de la *Regla*, ya que se encuentran nada menos que nueve casos en veinte líneas de texto: *cabesa* (dos veces), *prinsipal*, *discrecion* (dos veces), *selo*, *selando*, *asierto*, *seloso*.

- Capítulo III: “DE LA ENTRADA POR HERMANOS de esta Venerable Hermandad”. Págs: 24-25.
- Capítulo IV: “DE LAS OBLIGACIONES DE ESTA Hermandad”. Págs: 25-28.

Interesante capítulo desde muchos puntos de vista, ya que, aparte la mención expresa a “las demas hermandades de los demas Pueblos” (pág. 25), se establece una verdadera contabilidad, que importa la cantidad de setecientos veinte reales de vellón. Desde el punto de vista lingüístico lo más destacable es el ceceo en la cifra *cecenta* (pág. 26) frente al seseo repetido en *dose*, *Sera*, *sinco* y *sintas* (pág. 27), además de la pérdida de -s en “los Mese” (Ibídem). Podemos extraer como conclusión de estos

fenómenos fonéticos, fonológicos y ortográficos que el que compuso el texto impreso no poseía una competencia lingüística de nivel culto; más bien, por otras particularidades observadas, su nivel cultural debía ser bastante deficiente; buenos ejemplos pueden ser en la misma página veintisiete los de *sobre Pelis* ‘sobrepelliz’ y *pagen* ‘paguen’, lo mismo que *persevido* ‘percibido’ y varios casos de *v* por *b*, ambos de la página veintiocho.

– Capítulo V: “MODO DE TOMAR LAS Quentas”. Págs: 28-29.

– Capítulo VI: “SOBRE LAS HERMANDADES DE OTROS Pueblos”. Págs: 29-31.

Este capítulo, sin duda, es uno de los más importantes de la *Regla*, ya que en él aparece una de las primeras referencias a las hermandades de los “otros pueblos”, que por aquel entonces acudían a la Romería.

Las conclusiones que extraemos de este pasaje las resumimos así:

1º. El orden de antigüedad, tan tradicional en El Rocío, es el de Villamanrique, Pilas, La Palma del Condado, [Rota], Moguer, Sanlúcar de Barrameda “y el Gran Puerto de Sta. María” (pág. 30).

2º. Aparte de otros detalles interesantes, tales como la referencia a los “Fuegos” y “Danzas”, todo lo establecido se ha llevado a cabo con “loable estilo, y Concordia echa de conformidad...” (Ibíd.).

3º. Que todas las Hermandades porten a la Virgen en la procesión y que ésta se realice con el máximo orden: “...que cada una... por su antigüedad... asista a llevar en la Procesion, a Nra. Sra. en la misma forma, y contoda [sic] orden...” (Ibíd.).

4º. La falta injustificada a la Romería, sin hacerlo saber a las **demás** Hermandades, conllevará ocupar el último lugar. Es preciso aclarar que alguien interesadamente manifiesta que la Hermandad de Pilas faltó un año y perdió la antigüedad, cosa que creemos imposible, ya que, al seguir ocupando el segundo lugar, las cinco hermandades que le siguen, cuando se establece esta *Regla*, habrían tenido que faltar cada una de ellas un año, extremo del que no existe constancia de ningún tipo (Ibíd.).

5º. Que todas las Hermandades ya tenían “establecida cada una su Regla”, desde “tiempo inmemorial”, cuando se redacta la presente y que, como fueron establecidas “voluntariamente”, no se les ha de obligar a dar cuentas a ninguna otra hermandad (pág. 31).

– Capítulo VII: “FIESTA A EL SEÑOR SAN JOSEF”. Págs: 31-32.

– Capítulo VIII: “SOBRE LAS HOSPEDERIAS”. Págs: 33-34.

Coda

En la página treinta y cuatro se pide la aprobación de la *Regla* al arzobispo de Sevilla, que lo era el cardenal de Solís, una vez que se han firmado en Almonte el día 13 de febrero de 1717, que a la sazón era domingo, insistiéndose, una vez más, que “... la principal obligación, de esta Hermandad...” es... “aser, y pagar la fiesta de

Nuestra Señora...” (pág. 34). Siguen las firmas y se concluye con la “APROVACION DE ESTA REGLA” (pág. 35), que se lleva a cabo en Sevilla el 7 de agosto de 1758.

Se cierra la *Regla* con una “FE DE ERRATAS”, en la que se hace referencia sólo a aquellos errores de carácter tipográfico (pág. 36).

Final

Creemos, al llegar al final de nuestro estudio, que la *Regla* de la Hermandad de Almonte, no sólo es un impreso paradigmático de los que se publicaban como “suelos” en las imprentas de la Sevilla del XVIII, sino que representa todo un muestrario de peculiaridades propias de la lengua usada por los impresores andaluces en la ciudad del Guadalquivir. Más aún, pensamos que es una muestra representativa del habla sevillana, en una cala sincrónica.

Esta muestra nos pone de manifiesto cómo se encontraba el nivel de competencia lingüística en un estrato gremial, como era el de los impresores sevillanos y sus menestrales, en los comedios del dieciocho.

No queremos abundar más en la importancia de este documento en lo que se refiere a otros aspectos (sociales, antropológicos, económicos, históricos, etc.), que habrán de ser enriquecidos por otros estudios especializados, a raíz de la publicación **completa, por vez primera**, de esta fuente documental impresa (19).

Notas

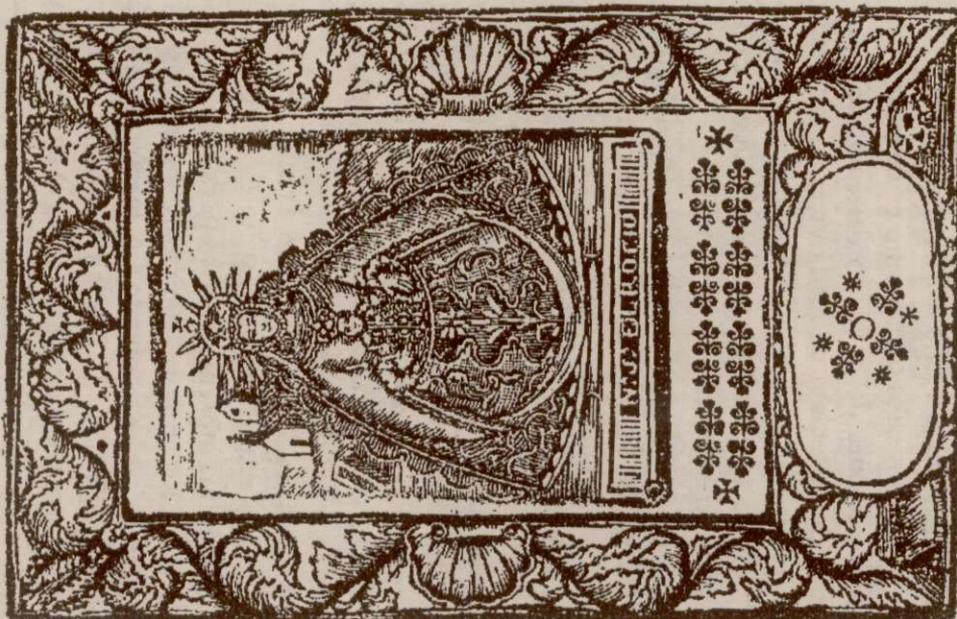
- (1) *DESCUBRIMIENTO DE LA MILAGROSA IMAGEN DE MARIA SANTISIMA DEL ROCIO, Y TANTO DE LA REGLA que la Ilustre Hermandad de la Villa de ALMONTE formó para culto de dicha Señora, como Patrona que es dicha Villa, en atención a los muchos favores que experimentan sus Devotos.*, impreso de 36 páginas numeradas, Sevilla 1778.

Hemos de advertir que en todo nuestro trabajo vamos a respetar escrupulosamente cuantas características gráficas posee el impreso. Así pues, tanto las grafías, puntuación, mayúsculas, etc., como los propios errores tipográficos serán transcritos tal como allí aparecen, sin necesidad de advertirlo en cada una de las citas.

- (2) Hemos comprobado que los últimos que quedaban sin publicar han visto la luz de la mano del insigne y admirado bibliófilo y maestro, José M^a. Vázquez Soto (Vázquez Soto, J.M.: *Romances y coplas de ciegos en Andalucía*. Muñoz Moya y Montraveta editores. Sevilla, 1992).
- (3) Pedimos disculpas de antemano por no revelar la localización de dicha “biblioteca”, por expreso deseo de la comunidad de religiosas que, al ser de absoluta clausura, el acceso a la misma supondría para ellas un grave problema, aparte de carecer de interés sus fondos, excepto el documento que duplicamos.

- (4) González Gómez, J.M.: [La Virgen del Rocío:] Descripción y cronología aproximada. En AA.VV.: *El Rocío (fe y alegría de un pueblo)*. Tomo II. Editorial Andalucía de Ediciones Anel. Granada, 1981. pág. 227.
- (5) *Descubrimiento...*, op. cit., pág. 13.
- (6) Medianero, J.M.: "Los templos rocieros". En *Rocío, fe y alegría de un pueblo*. Tomo II, op. cit., págs. 191 y ss. Curiosamente se hace referencia, en este magnífico artículo, a una estampa de la Virgen de don Alonzo [sic] Tello, de 1754, hermano del canónigo citado y de doña Isabel, grandes devotos de la Virgen.
- (7) Todo lo que decimos puede contemplarse, de forma excepcional, en los Simpecados Viejo y Nuevo de la Hermandad de Villamanrique, teniendo en cuenta que el llamado "Nuevo" es del año 1766. AA.VV.: *El Rocío, fe...*, op. cit., págs. 90 y 202, especialmente.
- (8) Decimos esto, ya que en la época en que se iba a utilizar esta *Regla*, la segunda mitad del siglo XVIII, el uso más frecuente de este bello relato era el ser leído públicamente a los hermanos, más que un uso particular de receptor-lector. Por otro lado, la mínima cantidad de ejemplares impresos que se solía hacer, apoya lo que venimos manifestando.
- (9) Quizás esto ha hecho que algunos "historiadores" del fenómeno rociero hayan confundido *hallazgo*, como en realidad ocurrió con la imagen del Rocío, con una *aparición*. Sin embargo, ello no es óbice para que lo folclórico recree líricamente el hallazgo, en la famosa sevillana de Muñoz y Pabón:
- "La Virgen del Rocío
no es obra humana,
que bajó de los cielos
una mañana.
Eso sería
para ser Reina y Madre
de Andalucía".
- (10) *Descubrimiento...*, op. cit., pág. 6.
- (11) En concreto se expresa textualmente así en las páginas 6, 7 y 15; en la página 35 se cita a "la hermandad de Nra. Madre, y Señara [sic] del ROCÍO, Patrona, y Titular de la Villa de Almonte cita en su Hermita Termino de ella..."; podemos observar cómo el impresor, aparte de casos de seseo y ceceo (*cita* frente al correcto *sita*, que aparece en el título de la *Regla Directiba* [sic] -pág. 15-), duda en las grafías correspondientes a palabras como *ermita*. No obstante, creemos que lo más interesante es el recalcar, no sólo como *Patrona* a la Virgen del Rocío, sino incluso como *Titular*, cuando la Titular de la Parroquia almonteña es la Asunción y por *Patrona* se tuvo a la Virgen de la Caridad, que lo era, a su vez, de la Casa de Medina Sidonia, dueña del Condado de Niebla y sus villas.

- (12) No deja de ser cuando menos chocante el que unos ayuntamientos, que se proclaman a bombo y platillo “municipios de Europa”, caigan en chatos “amojonamientos carteleros”, que desdicen de otras realizaciones más encomiables.
- (13) González Escobar, J.L.: *La formación de la provincia de Huelva y el afianzamiento de su capital*. Instituto de Estudios Onubenses “Padre Marchena”. Huelva, 1982, epígrafe 3.2. “La labor frustrada del Trienio Constitucional. La ordenación provincial de 1821”, págs. 28 y ss. Extraordinario trabajo en que se documenta lo que decimos.
- (14) Rodríguez Becerra, S.: “La Romería del Rocío, fiesta de Andalucía”. En *El Folklore andaluz*, 2ª. época, número 3, Fundación Machado. Sevilla, 1898. págs. 148 y ss. Pocas veces se ha realizado un estudio tan documentado, en un espacio tan sucinto, sobre la Romería del Rocío, como es éste.
- (15) Gil Delgado, F.: “A Rocío pasado”. *ABC*, Sevilla, domingo 18.VI.1990, pág. 18: “Se insiste en lo de hermandad matriz y las hermandades filiales. No es esa la relación que existe entre la hermandad de Almonte y las otras hermandades [...] No son hermandades filiales, son simplemente hermandades, de tal o cual sitio.” En el mismo sentido abunda García Caviedes, V.: “Hermandades del Rocío”. *ABC*, Sevilla, viernes 3.I.1986, pág. 20.
- La recentísima *Regla de la Hermandad de Almonte*, Obispado de Huelva, 1995, hace esta misma advertencia, en la página 1, nota 1: “Cada vez que se utilizan las denominaciones “Matriz” y “Filiales” [...] no se corresponden con las diversas clases de asociaciones de fieles reconocidas por el vigente Código de Derecho Canónico...”
- (16) *Descubrimiento...*, op. cit., pág. 11.
- (17) *Ibíd.*, págs. 11-12.
- (18) Es curioso observar que más que una sistematización fonética del compositor del texto, creemos que estas características lingüísticas y/o fonéticas se deben a la escasa competencia en el uso de la lengua escrita por parte del mismo, toda vez que su habla andaluza le complicaba aún más la expresión escrita; por ello encontramos, como variantes en el mismo texto, dos soluciones en la misma palabra: p.e.: *oservancia* (pág. 17) / *observancia* (pág. 21). Lo mismo suele suceder con varios ejemplos seseantes; el más significativo quizá sea el de la página 20: “sinquenta y cinco” [el subrayado es nuestro].
- (19) Con anterioridad lo hemos publicado, de manera parcial, en otra publicaciones, que hemos citado más arriba (Cfr. nota 4). Asimismo en Zurita Chacón, M.: *Rocío, surcos de luz*, segunda edición. Editorial Ramón León. Sevilla, 1987.



✠
JESUS MARIA, Y JOSEF

DESCUBRIMIENTO
DE LA MILAGROSA
IMAGEN DE MARIA SANTISIMA

DEL ROCIO,
Y TANTO DE LA REGLA
que la Ilustre Hermandad de la
Villa de ALMONTE formó para
culto de dicha Señora, como
Patrona que es de dicha Villa,
en atención à los muchos favo-
res que-esperimentan sus

Devotos.



NUESTRO Señor cuya providencia no padece engaño en sus adorables disposiciones, si permitio que por muchos siglos gimiese la España bajo el yugo de la tirania Mahometana no por eso olvidò los venerables monumentos de la Religion, que los Españoles en medio de su tribulacion; havian ocultado para que tan preciosas margaritas no fuesen bolladas de inmundos Animales. La afliccion, las hostilidades, el temor, y el desseo de librar en la huyda la libertad, y la vida no dieron mas tiempo en el deplorable siglo octavo, que para hacer à los montes, bosques, y malezas depositarios de las reliquias mas sagradas, de los Simulacros mas dignos de un christiano respeto, por representarnos à nuestro amable Redentor à su Madre Santissima, y à sus Escogidos, y Cortesanos, y como la serie de los años sea el mayor enemigo de la memoria, perció esta en los sucesores de aquellos, que ocultaron tan estimables

y

y preciosas riquezas. Ello es cierto que si la mano poderosa de un Dios que es solo el que hace maravillas, despues del invierno destemplado, y rigoroso de la esclavitud no huviera manifestado milagrosamente estas reliquias, y sagradas Imagenes aun no huvieran aparecido en nuestra tierra tan agraciadas flores.

Testigos de esta verdad son los allagos de las Imagenes de Maria Santissima, con los titulos de la Almudena, en Madrid, de la Fuencisanta en Cordova, de Aguas Santas en la Sierra de Andalucia, de la Antigua en Sevilla, de Clarinas en Veger, de Regla junto à Chispiona, de la Bella junto à Lepe, y de la que es Titular de Nuestra Hermandad, y se venera con el Titulo del Rocio en el Arzobispado de Sevilla, y termino de la Villa de Almonte.

Limpia ya la Andalucia de la impureza Saracena, y respirando los Españoles de esta Provincia en una inocente libertad paces quebrantado el lazo que los oprimia se mitaban libres, y quiso el Señor felicitarlos poniendo en medio de ellos, una celestial Casa de Refugio, donde hallasen las mas apeteçibles seguridades, una Mystica Ristiana cuyas aguas fuesen remedio en las enfermedades

des

des del espíritu, y cuerpo. Un árbol frondosísimo, à cuya sombra descansasen de las fatigas, y trabajos de la vida. Un Parayso de deleites, en que sin hallarse los vestigios de la sierpe, se mirasen todas las especies de las flores mas bellas, y la fragancia de todas las virtudes. Asi se vio en el prodigioso hallazgo del Simulacro de Maria Santisima, que con el Titulo del Rocío es objeto de nuestra devoción, y nuestro culto, por representar à aquella Virgen sin segunda, que no ha tenido, ni tendrá semejante en ser agradable à Jesu-Christo.

Entrado el siglo quinze de la Encarnacion del Verbo Eterno Un hombre que ò apacentaba ganado, ò havia salido à cazar, hallandose en el término de la Villa de Almonte en el sitio, que llamaban de la Rocini (cuyas incultas malezas le hacian impracticable. à humanas plantas, y solo accesible à las Aves, y silvestres fieras) advirtio en la vehemencia del ladrido de los perros, que se ocultaba en aquella selva alguna cosa, que les movia à aquellas expresiones de su natural instinto. Penetrò aunque à costa de no poco trabajo, y en medio de las Espinas hallò la Imagen de aquel sagrado Lirio intacto de las espinas del pecado, vio entre las Zarzas el simulacro de aquella Zarza Mystica ilesa en medio.

3
 medio de los ardorès del Original delito mirò una Imagen de la Reyna de los Angeles de estatura natural colocada sobre el seco tronco de un Arbol. Era de talla, y su belleza peregrina. Vestiasè de una túnica de lino entre blanca, y verde, y era su portentosa hermosura atractivo aun para la imaginación mas libertina.

Hallazgo tan precioso como no esperado, llezò al hombre de un gozo sobre toda ponderacion, y queriendo hacer à todos patente tanta dicha à costa de sus afanes desmontando parte de aquel cerrado bosque sacò en sus hombros la Soberana Imagen à Campo descubierto. Pero como fuese su intencion colocar en la Villa de Almonte distante tres leguas de aquel sitio el bello simulacro, siguiendo en sus intentos piadosos, se quedò dormido à esfuerzo de su cansancio, y su fatiga. Despertò, y se hallò sin la sagrada Imagen penetrado de dolor, bolvio al sitio donde la vio primero, y allí la encontró como antes. Vino à Almonte, y refirió todo lo sucedido, con la qual noticia salieron el Clero, y Cabildo de esta Villa, y hallaron la Sta. Imagen en el lugar, y modo que el hombre les havia referido, notando ilesa su belleza no obstante el largó tiempo que havia estado expuesta, à la int-

cic-

9.
 elemencia de los tiempos, lluvias, rayos del Sol, y tempestades. Poseidos de la devocion, y del respeto, la sacaron de entre las malezas, y la pusieron en la Iglesia Mayor de dicha Villa entre tanto que en aquella Selva se le labrava Templo.

Hizose en efecto una pequeña Hermita de diez varas de largo, y se construyó el Altar para colocar la Imagen de tal modo que el tronco en que fue hallada le sirviese de peana. Adorandose en aquel sitio con el nombre de la Virgen de las Rocinas (titulo que con el tiempo, y no sin mística alusion se ha mudado en el admirable del Rocío) no obstante que en la espalda del Simulacro estaba escrito: Nra. Sra. de los Remedios. Extendiase por toda la comarca la devocion con la Sra. de las Rocinas, y entre sus devotos se señalò notablemente Baltasar Tercero, natural de la Ciudad de Sevilla, el que hallandose en Lima por los años de 1587. otorgo Testamento ante Estevan Perez, Escribano Publico, y entre otros legados dexò uno de dos mil pesos, para que traídos à esta Villa de Almonte se impusiesen, y fundase una Capellania en la expresada Hermita à fin de que los moradores de aquellas selvas no quedasen los dias Festivos sin asistir al Santo Sacrificio. Dexo asimismo otra li-

mos-

B

10

mosa de quinientos pesos para reparar la Hermita, y hacer vivienda al Capellan que havia de celebrar en ella quotidianamente. Aumentose el fervor notablemente, y y el año de 1635. fue nombrado por primer Hermitaño à el Padre Fray Juan de San Gregorio de la Congregacion de San Pablo, cuyavida exemplar hizo crecer el culto, y la devocion à la Santisima Virgen. Experimentose mas patente la proteccion de Maria Santisima à los que la invocaban ante esta su Imagen en la Peste que affligió à la Andalucia en los años de 1649. y 1650. pues llevandola à la Parroquia de Almonte, se vieron los Vecinos de esta Villa libres del azore que asolaba los Pueblos comarcanos, con cuyo motivo se le costeo un vestido de tela blanca, se hizò voto de defender la Original Pureza de la Reyna del Cielo, y se eligio por Patrona à esta Señora con el Titulo de las Rozinas. Instituyose la annual fiesta el dia segundò de la Pasqua de Espiritu Santo con asistencia del Cabildo de Almonte como Patrono, y del Clero de dicha Villa. Con este motivo erectieron los concursos, y se trato de hacer Iglesia mas capaz, como se efectuò à costa de la dex-

VO-

12

ses, como diversos Pueblos no se notan aque-
llos tumultos, robos, discordias que son tan co-
munes en semejantes concursos. Celebrase des-
pués la Misa con sonora Musica, y se predica
el Sermon por uno de los mas eruditos Oradores
de este pays. Es la alegría universal, y sin aque-
llos resabios de impureza que se advierten en
otras funciones de esta especie. Todo lo pertido
es comun hallarse, y que entre todos se observé
una harmonia llena de Cristiandad. Hallase un
pozo frente de la Puerta de este Santuario, y
siendo de tan cortos manantiales que puede ser
apurado con el trabajo de solo un hombre en dos
horas; abastece de agua à mas de seis mil perso-
nas que suelen concurrir, y à mas de dos mil
Caballerias.

El Patrocinio de la Señora se ha experimen-
tado en muchas ocasiones, siendo las mas inme-
diatas à nuestro tiempo; la falta de agua del año
de 1734. las enfermedades del año de 1738. è
igual tribulacion en el año de 1744 en estas, y
otras muchas aficciones. ha sido Maria Santis-
ma el celestial Rocio, que ha consolado à sus de-
votos; y estos llenos de gratitud han expresado es-
ta en muchos, y preciosos dones para el adorno
de.

13

vacion è difcando: la que al presente tiene, cuya
longitud es de treinta y tres varas su latitud
por el Cruzero diez y nueve, y nueve por el
cuerpo de la Iglesia. Hicieronse habitaciones
competentes para el Capellan, Hermitaño; Ca-
bildo, Hermano Mayor, y otras personas singu-
lamente combidadas à la funcion.

El exemplo de la Hermandad fundada por
la Villa de Almonte, movio à las de Villaman-
rique, Pilas, la Palma, y Rota, y à las Ciu-
dades de San Lucar de Barrameda, Moguer, y
el Puerto de Santa Maria para instituir igualmente
Hermandades, que annualmente concurren
à la funcion que en obsequio de Nuestra Señ-
ñora del Rocio se hace en la mencionada Iglesia.
Como efectivamente lo hacen viniendo cada una
con la mayor pompa, el Domingo de Espiritu
Santo, y el Lunes antes de amanecer empiezan
las Misas Cantadas respectivamente de cada Her-
mandad: Continuanse las rezadas sin intermision
en los cinco Altares hasta las onze del dia, que
es la hora de salir la Procecion. Asisten à esta
por su antigüedad las ocho Hermandades con
sus insignias. Siendo de notar que en tan nume-
rosos concursos de gentes de tan diferentes cla-

ses,

de la Sta. Imagen, y sagrado Templo: Los Señores Don Josef Tello de Eslava, Canonigo de la Patriarcal de Sevilla, y Doña Isabel Tello de Eslava dieron el año de 1733. las puntas de plata de martillo que tiene el Soberano Simulacro. Los mismos Señores, y el Señor Don Miguel Antonio Carrillo, Canonigo, y actualmente Dean de dicha Patriarcal Iglesia costearon con tresmil pesos el vestido bordado de oro, y plata, que ponen à la Sagrada Imagen para la solemnidad. Ni el tiempo ni la veleidat humana han apagado el espíritu de devocion à Maria Santissima con el Titulo del Rocio, y es de esperar se perpetue sin disminucion; para que mediante el Patrocinio de tan augusta Reyna, nos colme Dios del Rocio del Cielo, y de la abundancia de la tierra logrando ultimamente que esta Señora nos muestre à Jesus fruto bendito de sus entrañas purissimas para gozarle por eternidades. Amen.



REGLA

DIRECTIBA,

Y CONSTITUCIONES DE LOS Empleos que tendrán los Fieles que se Uniesen en fraternal amor à la Hermandad de Nuestra Madre, y Señora

DEL ROCIO,

Patrona, y Avogada de esta Villa de Almonte, cuya Sagrada Milagrosa Imagen se venera en su santa Casa, y Sagrado Templo, Sita en el Termino de esta Villa.

CAPITULOS DE LA REGLA.

CAPÍTULO I.

O Servancia de los diez Mandamientos.

CAPÍTULO II.

Empleos de la Hermandad.

CAPÍTULO III.

Entrada de Hermananos.

CAPÍTULO IV.

Obligaciones de la Hermandad.

CAPÍTULO V.

Medo de tomar las quentas.

CAPÍTULO VI.

Sobre las Hermandades de otros Pueblos.

CAPÍTULO VII.

Fiesta del Señor San Josef.

CAPÍTULO VIII.

Sobre las Ospederías.

C.

EN

EN EL NOMBRE

DE DIOS NUESTRO SEÑOR, CON CUIO
PRINCIPIO TODAS LAS COSAS TIENEN
BUEN MEDIO, Y LOABLE FIN AMEN.

NOS el Cabildo Justicia, y Reximie nt cde
esta mui antigua Villa de Almonte, Co-
mo Patrono de la Hermita, y Sagrado
Templo de Nra. Madre, y Sra. del Rocio,
Patrona Titular, y Abogada de ella, el Vicario,
Beneficiados, y demas Eclesiasticos de esta Villa,
el Hermano Mayor, Consiliarios Fical, Secieta-
rio, y de mas Hermitanos, y Cofrades de esta Ilustre
Venerable Hermandad de Nra. Madre, y Sra. es-
tando juntos, y congregados, en la Iglesia Parro-
quial de esta Villa, unanimes, y conformes como
lo havemos de uso: Decimos que los continuos, y
repetidos favores, que esta Villa deve à la piadosa
proteccion, y amparo de Nra. Sra. su Patrona, con-
sediendole el remedio en todas sus aficciones, y

ca-

CAPITULO I.

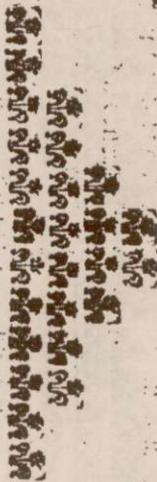
DE LA OBSERVANCIA DE LOS DIES
Mandamientos.

calamidades ya está en las Epidemias, y castigos ya en las faltas de Aguas, y en las Plagas de langosta, y ultimamente el Especial de haver librado á esta Villa, y sus Vecinos de los estragos, y Ruinas que causó aquel tan espantoso como general Terremoto que se padeció en todo el Reyno el día 5. de primero de Noviembre de mil setecientos cinquenta y cinco entre las nueve y diez de la mañana, y dando motivo á nuestra Catholica obligacion á el mayor Culto, y obsequio de su Magestad, y siendo como es combeniente á este fin áser una Regla de Capítulos que deva observar esta Venerable Hermandad, y sus Cofrades, como estatutos de ella poniendolo en efecto.

establesemos la siguiente.



TODOS LOS FIELES QUE SE HUNIEREN para ser prohibidos, á la proteccion, y amparo de nuestra Madre, y Señora del Rocio, devieran observar los Mandamientos de Dios, y preceptos de Nra. Sta. Madre Iglesia como catholicos Christianos, y han de pretender con todo zelo la practica de todas las Virtudes, en tal modo que con su buen obrar, acrediten el onor de ser hermanos de esta Ilustre Venerable Hermandad, y todo quanto en sus costumbres, y modo de vivir á lo Referido se oponga de si lo desarraiguen, y del todo lo eviten entendidos de que la proteccion, y amparo de Nuestra Señora del Rocio favorese á los que solicitan la observancia de los divinos preceptos.



CAPITULO II.

DE LOS EMPLEOS DE ESTA
Hermandad.

TODO CUERPO FISICO MORAL, ó PÓ-
litico, deve tener cabeza que como parte
principal Impere, y dirija todas las óperaciones
del cuerpo, la cabeza de este, éúia Alma es la ca-
bidad, será un Hermano Mayor de tal discrecion,
virtud, y zelo que sea dechado, á todos mandando,
corrigiendo, y selando, mas con obras que con pa-
labras este, y los demas oficios seran electos an-
nualmente salvo en caso de grave úrgente causa
que prosiguira la eleccion anterior ò se Reúli-
gira de nuevo teniendo presente que este em-
pleo á estado siempre en las Personas principales
de esta Villa.

Tambien serán electos dos Consiliarios, ó Al-
caldes prudentes que con discrecion, amonesten à
el Hermano Mayor sobre sus ò misiones, le à con-
sejen para el aserto de su gobierno, y con su à
cuerdo, y consentimiento se determinen, todas las
funciones, y causas que ò curran.

Asi mismo se elija un Fiscal seloso respecto so,

y

y constante el qual Zelo, la observancia de esta
Regla, y sin Respeçto à persona alguna, solo
atento à Dios, y à su Santissima Madre, havise à el
hermano Mayor, y Consiliarios los defectos de to-
dos, y de cada uno de los hermanos para que los
corrijan, y se contengan.

Tambien se elejira un Secretario que fielmente
de feè de todo lo que la Hermandad, decretare de
lo que se gastare en el Culto Sagrado de las Limos-
nas que se recibieren, y de los Hermanos que en-
taren apuntando en todo, el dia, mes, y año, cuias
Elecciones se haran, en publico por la maior parte
de los Hermanos que puedan concurrir en el dia
que señalaren, el Hermano Mayor, y Consiliarios
que han de asistir à ellas, con el Fiscal, y Secreta-
rio, y ninguno por ello à de llevar derechos al-
gunos.

Siempre que convenga señalar personas para
otros oficios menores que por tiempo se hallaren
que convienen à esta Hermandad los podran
nombrar en dicho Cavildo.

Y para que todo subsista en devido metodo
abrà un arca de dos llaves donde se recojan las li-
mosnas, y seguarden en ella los libros, y papeles
de esta Hermandad de cuias llaves tendra una el
Her-

Hermano Mayor, y la otra el Secretario, y siem-
pre que se aya de abrir, à sistan los dos, y el que
no pudiere substituir su llave à persona de su con-
fianza.

CAPITULO III.

DE LA ENTRADA POR HERMANOS de esta Venerable Hermandad.

TODAS LAS PERSONAS, SEAN VECL-
nos, ò ofasteros, hombres, ò mugeres, que
quieran entrar, y sentarse, por Hermanos de esta
Venerable Hermandad, siendo Catholicos Chris-
tianos, seran admitidos à ella pagando cada uno
de pronto por su entrada la limosna de quinze rea-
les de vellon los que Recevirà el Hermano Mayor,
y à este se le hará el cargo de ellos en su cuenta,
como de las demas limosnas que recogerie, y siem-
do como à deser de la obligacion del que fuere
Hermiño asistir anualmente, à la fiesta, y proce-
sion que se hace à nuestra Madre, y Señora del
Rocio, en su santa Casa, ha deser tambien, obli-
gado por via de reconosimiento la limosna de un
Rl. de Vu. cada un año para ayuda à los costos, à
dor-

dorno, y mayor Colto de su Magestad, y el que
no fuere personalmente à dicha funcion por qual-
quier motivo, cumplirá con dar dos Reales de Li-
mosna para el mismo fin por lo que será partcipe
de las gracias, è indulgencias, concedidas, y que
se concedieren à esta Hermandad, como de las Mi-
sas, y su fragios de la obligacion de ella.

CAPITULO IV.

DE LAS OBLIGACIONES DE ESTA Hermandad.

EStando establecido de Inmemorial tiempo à
esta parte que esta Venerable Hermandad,
haga la fiesta annualmente à Nra. Madre, y Sr.
del Rocio, en su Santa Casa el dia segundo Lunes
de Pasqua de el Espiritu Santo, con el mayor asfara-
co, y guntuosa desdenia à que con ourren las demas
hermandades de los demas Pueblos à hacer cada
una la suya con la mas de vora emulacion: que la
hase mas plausible, y como todo se de en mayor
Culto, y Obsequio de su Magestad en Observancia
de tan loable conxtrumbre, à cordamos se haga en
la misma forma la Referida Fiesta, Atendiendo

- 26 todos los Hermanos con el mas devoto empeño à el mayor culto, y sumptuosa descañcia de la soberana Milagrosa Imagen de Nra. Sra. como de su Altar, y santa Casa, y à de ser del cargo, y obligacion de esta Hermandad el pago de los costos, y gastos siguientes.
- Ala Fabrica por sus Derechos, y hornamentos que suple ocho reales de vellon. #008.
- A los Beneficiados por su asistencia à la fiesta de las Vísperas, Salve, Procecion, y Misa Mayor, y por las Capas; cecenta y ocho reales de vellon. #068.
- A los dichos por las doze Misas Cantadas de los Mese, por esta Hermandad, y por una Misa de Renembranza setenta y seis reales vellon. #076.
- Por dos Capas, y dos Bestuarios. doze reales de vellon. #014.
- Al Sochantre por sus Derechos Quarenta reales de vellon. #040.
- Al Sacristan Menor, por los suyos Veintete reales de vellon. #020.
- A los Acolitos, seis reales, y à el Colector uno. #007.
- Pa7
- 27 Para dose libras de Sera, ciento y veinte reales de vellon. #120.
- Para el Sermon se libran setenta y cinco reales de vellon. #075.
- Para la Mision Quarenta y quatro reales de vellon. #044.
- Para los fuegos se libran cien Rls. vellon. #100.
- Para colgar, y descolgar la Capilla, sin- tas Clavos, y Alfileres, treinta Reales de vellon. #030.
- Y Al Hermano Mayor, para los costos de llevar, y traer los Hornamentos Minis- tros, y gastos de Comida, que ha de darles segun estulo, se libran ciento y veinte Rls. de vellon. #120.
- Cuios costos y gastos que importan Se- cientos y veinte reales de vellon. #720.
- Son los que anualmente se han de avonar en su quenta à el Hermano Mayor, y nada mas ante- si, menos, los que pueda excusar mediante à los ningunos, Vienes, ni Rentas, de esta Hermandad, y à que todo ello seà de costear de la limosna.
- Siendo como à sido estulo, que à los Eclesiasti- cos que asistent de sobre Felis à dicha Fiesta, y Pro- cesion no seles pagen derechos algunos, por su asis- asi8.

asistencia tambien lo es el que se les asista en ella por el Hermano Mayor, con cama, y comida, cui loable constumbre no se altera.

Las Hermandades de otros Pueblos, que à sí se ten aobsequiar à Nra. Señora, y cada una le ofrece una Misa Cantada dicho dia, paga por los derechos de ella veinte y quatro reales de vellon; por mayor para el Beneficio, Fabrica, y Ministros cuyos derechos, tampoco sean de alterar.

CAPITULO V. MODO DE TOMAR LAS

Quantas.

Luego à los ocho dias de Acavada la fiesta anual hà de ser obligado el Hermano Mayor, que la hizo à dar su cuenta con pago de todas las limosnas, que en su año aya percivido, de las Entradas, y Reconosimientos de los hermanos, de las Demandas Rifas, y demas, que se ofresca fiel, y legalmente, sin fraude ni dolo, vajo de juramento que le Resebiri, el Vicario, ò Curia que la tomare como Juez à presencia de los dos Conciliarios, Fiscal, y Secretario de esta Hermandad, en la qual

sc

se avovian por dar lo que constare haver pagado por los Recibos, que presentare con arreglo à lo prevenido en el Capitulo antecedente, sin exeso alguno, y tambien se le avovará el costo de los ornamentos, cosas, y alajas que aya comprado para el mayor adorno, culto, y decencia de esta Hermandad, por su declaracion, y Recibos que lo justifique.

Haviendo salido de dicha cuenta el referido Hermano Mayor, hará entrega por Inventario, legal de todos los Vienes, y alajas de esta Hermandad, à el Hermano Mayor que le subsciere, y será de su obligacion Responder de las faltas, de las que Recibio por el mismo Inventario, pena de execucion, y apremio.

CAPITULO VI.

SOBRE LAS HERMANDADES DE OTROS

Pueblos.

EN atencion à que la acreditada, no por su devocion, que muchos Pueblos, vienen à Nra. Madre, y Señora del Rocío, les a movido à establecer en cada uno de ellos su Hermandad, con

sc

en esta Villa: en las de Villa Manrique, Pilas, la Palma, y Rota, y en las Ciudades de Moguer San Lucar de Barrameda, y el Gran Puerto de Sta. Maria, cuyas siete Hermandades concurren annualmente, con la de esta Villa el dia de la Fiesta, à celebrarla cada una en el Real de la Hermita de Nra. Señora con sus Insinias, Danzas, y Fuegos, à emulacion devota, y porque à sido loable estilo, y Concordia echá de conformidad, que cada una, dispriere sus fuegos por su antigüedad, diga la Misa, Canto, y asista à llevar en la Procesion, à Nra. Sta. en la misma forma, y contoda orden, lo à sido tambien que la que faltare, con su asistencia un año, y no hisiere constar, con justificacion, à las demas, el justo motivo que se lo impida, à ya perder su antigüedad, y se ponga despues de la ultima, y mas moderna Hermandad, y para que à ninguno de los demas Pueblos de esta Provincia, se prive del ónor de tener tal Hermandad, como para que todos gimen, las gracias, Jubileos, è Indulgencias, concedidas, y que se consedieren, à los Cofrades de esta Venerable Hermandad: Serán admitidos todos los que la quieran hacer, y costear por lo que se des en el mayor culto y devocion, à Nra. Señora, y por que las Referidas Hermandades tienen

establecida cada una su Regla, ó modo de gobierno, no, limosnas de entradas, angas, y obligaciones, que voluntariamente sean impuesto, no, se le ha de precisar en tiempo alguno, à que ayan de dar quentas à esta mas principal, y antigua Hermandad, y ni otra cosa, respecto à que cada una tiene su Hermano Mayor, y buen modo de gobierno, con que intenta, su devocion, y lucimiento.

CAPITULO VII.

FIESTA A EL SEÑOR SAN JOSEF.

M Ediante à que en el Crucero de la Iglesia de Nra. Madre, y Sta. del Rocío, y Altar en el que se venera la Sagrada Imagen de Nro. Glorioso Patriarca Sr. S. Josef, cuyo Patronato es el mas eficaz, y Poderoso, y su culto, y obsequio el mas agradable à su Santísima-Esposa, y à su Divino Hijo, y por que esta Venerable Hermandad, no tiene mas carga, ni pensión que la de la Fiesta de Nra. Sta. y era muy arejado, el que los Hermanos Cofrades Vivos, y Defuntos, como los de votos de su Magestad gosasen de algunas mas gracias, y sus fragios que las que les resulten de la referida fiesta,

CAPITULO VIII.

SOBRE LAS HOSPEDERIAS.

y de las dozd. Misas de los Meses, mandamos que
 annualmēte y el Domingo de Pasqua del Espiritu
 Santo, Víspera del en qua se celebra à Nra. Madre,
 y Sirase agò en su Sta. Casa una Fiesta de Misa Can-
 tada, y Sermón à Nra. Gloriosa Patriarca implo-
 rando en ella su poderoso Patrocinio, y el de su
 Divina Esposa à fin de que su Magestad nos con-
 ceda, el aumento de su sagrada devocion, la Paz,
 y Concordia, entre los Reyes, Catolicos, y de to-
 dos los Cristianoss, Extirpacion de las Heregias,
 Victoria contra los Infels, y Hereges, conversion
 de todos ellos à el Granio de Nra. Sta. Fe, y por
 el descanso de las Almas de todos los Hermanos
 Defuntoss, y devotos de Nra. Sta. y de su Santisimo
 Esposo, cuyos costos, de la Misa, Sermón, y Sera-
 seàn de Pagar con ciento y cinquenta reales de ve-
 lla cada un año que son bastantes para ello, cuya
 pensión tomó la de la fiesta de Nra. Sta. y la Mi-
 sa Mensal nos imponemoss, en demostracion de la
 fina devocion, con que desamoss el aumento del
 Sagrado Culto de Nra. Madre, y Señora del San-
 tissimo Rocio, y de su Santisimo Esposo el
 Santisimo S. S. Josef.

Sendo como es de Aniquado estilo, y loable
 costumbre, que el Hermano Mayor de esta
 Venerable Hermandad se aya de servir para los dias
 de las fiestas Señaladas de los quartos, altos, y ba-
 jos, contiguos à la Hermita que sirven de vivienda
 à el Hermitaño, y su Familia, como tambien à el
 Capellan que dice la Misa en ella, y de Ospederia,
 à los devotos que van à visitar à Nra. Sta. à esce-
 pcion de la Sala de quarto, del Cabildo Patrono que
 le sirve para su asistencia: Mandamos se observe, y
 guarde el mismo estilo, y costumbre como cosa
 que sede en el mayor honor, y Obsequio de esta
 Hermandad, y de su Hermano Mayor, en atencion
 à que este sin el libre uso de los Referidos quartos,
 no pùdiera cumplir con alguna comodidad, ni deno-
 ocaia en el cortejo que les hace à las demas Her-
 mandades, y Convidados, ni seria desente, que à el
 Cabildo, por su Representacion, y la de Patrono,
 se le pribase del uso de su quarto, y mas quando lo
 à costreado, y Reparado para su havitacion en di-
 chos dias, lo qual, mandamos, se observe sin
 que

36

paró en su Aprobación vajo de las condiciones regu-
 larés, y de esillo, por el tenor de la presente
 Apruebo la dicha Regla, y Capítulos, con las con-
 ditiones ordinarias, y con que los derechos que se
 regulan, en la Fiesta para la Parroquia Sean à Re-
 glados à el Arazuel, ò que siendo menos se con-
 sienta por los interesados à quienes pertencen, y
 en lo demas que contienen en todo, y por todo se-
 guá, y cómo en ellos se expresan, y para su maior
 validacion y firmeza interpongo la autoridad, y
 decreto judicial de mi oficio quanto halugar por
 derecho, para que valgan y bagan fee, en juicio,
 y fuera, de el, dada en Sevilla dia siete de Agosto
 de mil setecientos sinquentay ocho Años. En Li-
 cenciado Don Josef de Aguilar y Cueto. En
 mandado del Sr. Provisor Francisco Ramos.

F. I. N.

FE DE ERRATAS.

- 1.º Pag. 7. dice agrable, y dirá agradabile.
- 2.º Pag. 8. dice tronó, y dirá Tronco.
- 3.º Pag. 10. dice Vecinos de des, y dirá Vecinos de.
- 4.º Pag. 19. dice Rejimiento, pero está apuntado.
- 5.º Dicha Pag. dice Consiliairos, Fiscal, y dirá Consiliarios, Fiscal.

37

Cabrera = Juan Alonso Millan = D. Juan Beja-
 rano = D. Alonso Albares y Cardoso = Manuel
 Agodea Lorenzo = D. Juan Mellan y Asevedo =
 Antóniò Diaz Barrera = Francisco de Asu. More-
 no = Francisco Quigaro = Favian Aquilino Lo-
 zano = Ante mi Josef Dominguez Lozano =
 Secretario.

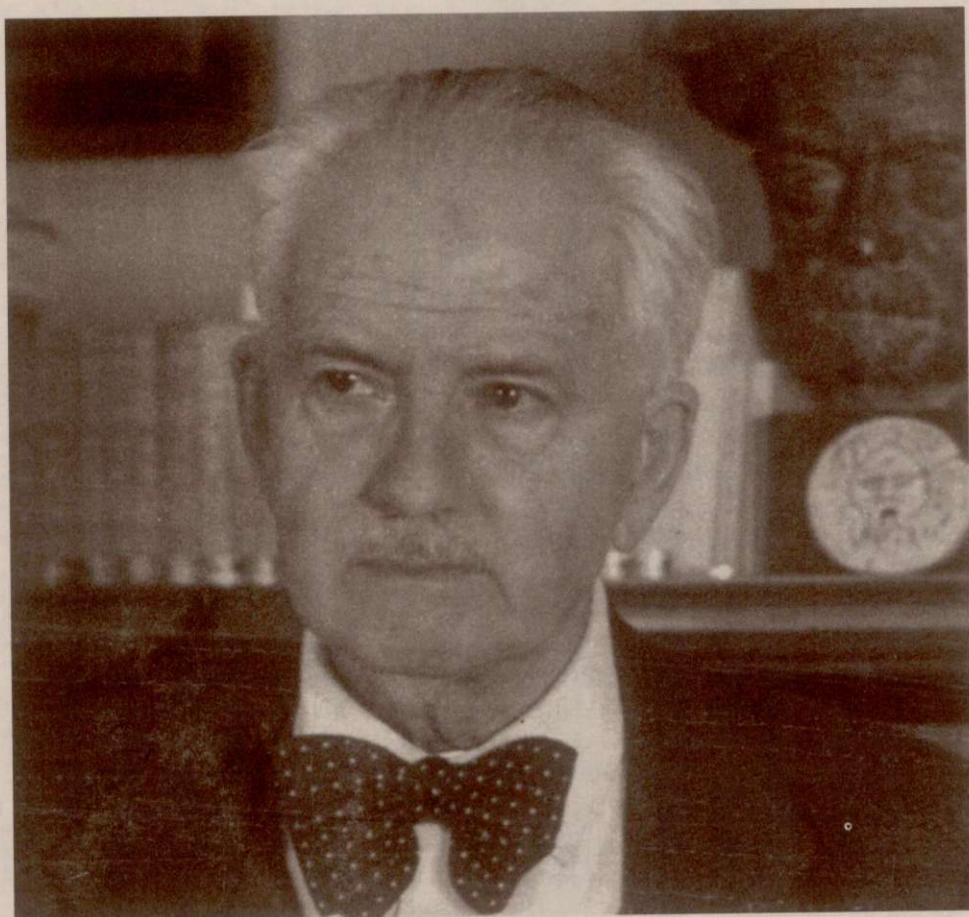
APROVACION

DE ESTA REGLA.

EL LICENCIADO D. JOSEF DE AGUILAR,
 y Cueto, Prebendado de la Santa Iglesia Cathedral
 de la Ciudad de Cordova, Provisor, y Vicario Gene-
 ral de esta de Sevilla, y su Arzobispado &c.

Vista por mi la Regla, y ocho Capítulos que
 para su maior Rejimen, y gobierno, ha for-
 mado la Hermandad de Nra. Madre, y Señara del
 Rocio, Patrona, y Titular de la Villa de Almonte
 en su Hermita Termino de ella, cuya vista con-
 meti à el Fiscal General de este Arzobispado quien
 ha dado su sensura en que dixo no se le ofrecia re-
 paro.

NOTICIAS



JULIO CARO HA MUERTO

El pasado 18 de agosto en su casa de Vera de Bidasoa (Navarra) murió Julio Caro Baroja (1914-1995). La ausencia de su nombre de los medios periodísticos y las actividades culturales junto al rumor de su enfermedad que corría entre profesionales de las ciencias sociales y la cultura hacían presagiar el fatal desenlace.

La Fundación Machado y la Revista **Demófilo** preparan un homenaje al insigne antropólogo e historiador, muy vinculado a Andalucía a pesar de que este aspecto haya pasado desapercibido, en el que entre otros colaborará el profesor Julián Pitt-Rivers, amigo de J. Caro desde los años cincuenta, que trazará su semblanza intelectual.

LA ALMAZARA DE NIGÜELAS (GRANADA)

A unos 32 Km. de Granada, 931 m. de altitud, al pie del Cerro del Caballo, nos encontramos con la villa de Nigüelas. Bañada por el río Torrente, que nace en Sierra Nevada, forma parte de la comarca del valle de Lecrín, ante las vegas del Genil, la costa y la Alpujarra, una de las más viejas rutas de Andalucía Oriental.

Su morfología la hace tener un clima intermedio entre el mediterráneo continental y el tropical. Las escasas lluvias son sustituidas por los numerosos ríos que descienden de Sierra Nevada y los manantiales. El medio de subsistencia es la agricultura, olivar, cereales y agrios fundamentalmente.

Aunque durante la dominación musulmana el cultivo de moreras alcanzó una gran extensión, posteriormente, tras la conquista cristiana, como pasó en otros lugares, este cultivo se abandonó.

El cultivo del olivo que como vemos ha continuado desde la Edad Media, ha hecho que exista en la zona muchos molinos para la obtención del aceite. Concretamente en Nigüelas, según P. Madoz —en el pasado siglo— había 7 de aceite, de los que en la actualidad sólo queda este llamado Almazara «Las Laerillas», convertido desde 1991 en museo, gracias a la iniciativa del Ayuntamiento, tras la donación al mismo por su última propietaria D^a M^a Antonia Zayas Osorio Calvache, cuya familia que se instaló en Granada con la conquista. Los escudos de esta familia aparecen en la fachada de una casa de la Plaza de San Agustín y C/ Tendillas de Santa Paula (Granada).

Las obras de restauración realizadas en el molino para su conversión en museo han consistido fundamentalmente en el encalado exterior e interior y tratamiento de las maderas para su conservación.

Se ubica en el núcleo de la población, en la C/ del Agua, cerca de la plaza de la iglesia, por donde pasa una acequia de la que se surte de agua.

Al parecer su construcción debió iniciarse en el siglo XIII, pero se terminó en el siglo XV. El solar que ocupan las diversas dependencias de que consta el molino es irregular y en pendiente. Dentro de este espacio encontramos dos molinos de sangre (movido por burros) situados al fondo del patio y un molino hidráulico. Se distinguen las siguientes partes:

- *Patio*: llamado de acarreo. A ambos lados del mismo se sitúan los trojes, cubículos de diferentes tamaños, realizados con lajas de pizarra y mortero, en los que las familias que poseían olivos depositaban las aceituna.
- *Despacho*: pequeña estancia situada a la entrada, donde se ubican grandes tinas para almacenar el aceite para su venta.
- *Molino de tracción animal*, es el más antiguo, siendo su mecanismo más primitivo: una sola piedra movida por un animal con los ojos tapados y girando

siempre hacia la derecha. Tras la construcción del molino hidráulico, éste sólo se utilizaba cuando faltaba agua. Este espacio de planta cuadrada se cubre con armadura de par-hilera, con nudillos y tirantes. En tres de sus ángulos hay unos depósitos para almacenar la aceituna.

- *Alberca*. Subiendo una pequeña y empinada escalera se encuentra la alberca, cuya misión fundamental era almacenar agua. También se puede observar la acequia por donde entraba el agua al molino.
- *Molino hidráulico*. Es el recinto más importante. Tiene planta rectangular y se cubre con armadura de par y nudillo con tirantes y cuadriles en los ángulos. Dos puertas adinteladas dan acceso al interior. En él se encuentran todas las piezas fundamentales para la elaboración del aceite:
 - Fogón, cuya misión era calentar el agua que se le echaba a la aceituna, tras la primera presión, caldear el ambiente y para hacer la comida los molineros.
 - Prensas. Son dos, situadas a ambos lados de la nave, formadas por grandes piezas de madera: en un extremo tienen un gran tornillo de madera y en la base una piedra de más de 3.000 kgr. de peso que impide que el tornillo se levante; el otro extremo más ancho y pesado sirve para prensar la aceituna. En el centro tiene un apoyo que hace el efecto de balanza.
 - Molino para molturar la aceituna, compuesto por una gran piedra en el suelo y otra encima que al girar machacaba la aceituna.

Aparte de estos elementos, en este espacio nos encontramos con todos los accesorios utilizados para la consecución del aceite: capazos de esparto, medidas –para la aceituna y el aceite–, tinajas, candelas, romanas, etc., así como las camas situadas a ambos lados de la puerta.

Proceso de elaboración del aceite

- *Entrojado de la aceituna*. Almacenar las aceitunas en las trojes situadas en el patio.
- *Molienda*. Triturar la aceituna hasta conseguir una pasta, más o menos fija y homogénea, mediante el molino de sangre y posteriormente el hidráulico.
- *Prensado*. Colocar la pasta en capazos de esparto –8 ó 12– bajo las prensas. Tras darles un primer estrujón se levantaba la prensa y se retiraban los capazos. Al llegar a la primera capa estrujaban manualmente la aceituna prensada y la echaban el agua caliente para facilitar la salida del «orujo» que se depositaba a través de las atarjeas que hay bajo el suelo al primer pazuelo o tinaja embutida en el suelo, donde el aceite, al pesar menos, flotaba sobre el agua, y se extraía, siendo éste el aceite virgen. Posteriormente pasaba al segundo pazuelo.
- *Hamileras*. En estos depósitos se realizaba el último aclarado. Los residuos que quedaban se aprovechaban para elaborar jabón.

CURSOS DE LA FUNDACIÓN EN ÚBEDA

En respuesta a la oferta de cursos sobre cultura andaluza que cada año hace la Fundación Machado a los CEPS de Andalucía, el Centro de Úbeda solicitó la realización del curso «Introducción a la Antropología andaluza», que tuvo lugar en esta ciudad del 21 de noviembre al 2 de diciembre del pasado año.

El curso, destinado a profesores de enseñanzas media y básica con formación en Ciencias Sociales, pretende introducir los conceptos fundamentales de la Antropología Social y Cultural aplicada a la cultura andaluza. Asimismo, se propone dar a conocer, para su aplicación en el aula, las claves teóricas y metodológicas y las técnicas de esta disciplina científica.

Se desarrolló en 20 horas teóricas y 10 prácticas, y contó como ponentes con los profesores Francisco Checa (Universidad de Almería), Antonio Miguel Nogués (Universidad de Sevilla), Manuel Amézcuea (Laboratorio de Antropología de Granada) y Salvador Rodríguez (Universidad de Sevilla), como coordinador. Entre los materiales utilizados en el curso, cabe señalar la «Guía del Proyecto Demófilo», que se está desarrollando en varios centros de enseñanza de todas las provincias andaluzas, la «Guía para la obtención de datos etnográficos», de J. Alcina, y otros materiales específicos de la provincia de Jaén, así como con una bibliografía básica, (V. **Demófilo**, 14-1995).

El curso, que se desarrolló en el Instituto de Bachillerato San Juan de la Cruz, y en las dependencias del CEP (Hospital de Santiago), tuvo gran acogida entre el profesorado de la comarca y contó con el permanente apoyo de Tíscar Navarrete, coordinadora del área, y de Juan José Gordillo, coordinador del CEP de Úbeda.

RENOVACIÓN DEL CONVENIO CON LA DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE HUELVA

La Comisión de Gobierno de la Diputación Provincial de Huelva en sesión ordinaria celebrada el 15 de mayo de 1995 acordó la renovación del convenio marco, suscrito con la Fundación Machado en 1993, para la realización de las dos actividades propuestas:

- 1) Cofinanciación de un número monográfico de la revista **Demófilo**, dedicado a «Cultura tradicional de Huelva».
- 2) Cofinanciación de la Campaña de investigación sobre el romancero en la zona norte de la provincia.

Ambas instituciones valoraron positivamente las actividades programadas para el conocimiento de la cultura tradicional onubense. El número monográfico será coordinado por Pedro Cantero, antropólogo afincado en Galaroza, y la investigación romancística será llevada a cabo por el equipo de la Fundación, que dirige el profesor Pedro M. Piñero Ramírez de la Universidad de Sevilla.

CONVENIO DE COLABORACIÓN CULTURAL CON EL AYUNTAMIENTO DE ANDÚJAR

El pasado 21 de agosto tuvo lugar en Andújar la firma de un convenio de mutua colaboración para la celebración anual de los «Cursos de Religiosidad popular», entre el Ayuntamiento de la ciudad y la Fundación Machado. El objetivo del concierto es la celebración de unos cursos que tengan como eje la religiosidad, fijando en cada convocatoria la temática específica, con el fin de promover el estudio de este fenómeno en Andújar y Andalucía, en todas sus manifestaciones y facetas y desde distintas orientaciones disciplinarias. La Fundación Machado asesorará al Área Municipal de Cultura y colaborará con sus medios personales y materiales para la celebración de los cursos, que estarán organizados en la ciudad por el Ayuntamiento de Andújar.



El acto tuvo lugar en el Ayuntamiento de Andújar, firmando por parte de la ciudad el alcalde accidental Francisco Javier Sánchez París, responsable del área, y por parte de la Fundación Machado, su presidente Salvador Rodríguez Becerra, estando presente en el acto Enrique Gómez Martínez, coordinador de la Universidad de Otoño en la que se inscribe estos cursos.

SEMINARIO SOBRE «FLAMENCO: ARTE E IDENTIDAD COLECTIVA»

Durante los días 16 y 17 de junio de 1995, en la sede de la «Fundación Machado», tuvo lugar el «Primer seminario teórico sobre *Arte e Identidad Colectiva*. El encuentro internacional e interdisciplinario se organizó como elemento integral e inicial de un amplio proyecto de investigación científica sobre la trascendencia y el papel del cante flamenco andaluz para el desarrollo cultural europeo, financiado por el «Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung» (Viena). Este proyecto, diseñado para un plazo de dos años, dirigido por Gerhard Steingress, cuenta con la colaboración de dos científicos de la Universidad de Klagenfurt (Austria) y la sevillana «Fundación Machado» con la intención de ampliar y profundizar los enfoques cognoscitivos y culturales relacionados con el desarrollo del cante flamenco como seña esencial del arte en Andalucía.

El seminario, inaugurado por Salvador Rodríguez Becerra, presidente de la «Fundación Machado» y profesor de Antropología social de la Universidad de Sevilla, se realizó con la activa participación de diez especialistas (sociólogos, antropólogos, filólogos, filósofos) procedentes de Alemania, Austria, Estados Unidos y España, cuyas ponencias giraron alrededor de un aspecto del cante flamenco poco reflexionado hasta entonces. Las ponencias fueron las siguientes: «El cante flamenco como manifestación artística, instrumento ideológico y elemento de la identidad cultural andaluza. Perspectivas teóricas» (Gerhard Steingress, Sevilla), «La instrumentalización política del arte y de la cultura en sociedades nacionales» (Wolfgang Holzinger, Klagenfurt), «Aspectos disfuncionales de la etnogénesis gitano-andaluza. La identidad flamenca como fantasía grupal» (Timothy Mitchell, College Station/Texas), «La invención del cante gitano. Gitanofilia y televisión: La serie *Rito*» (William Washabaugh, Milwaukee), «El fulgor detenido. El drama político del flamenco». (Ramón Rodríguez Aguilera), «Aspectos genéricos en el romancero andaluz como elementos de identidad». (Mechthild Auf der Heyde, Sevilla), «La opereta vienesa como espejo mágico de identidad multicultural». (Erik Adam, Klagenfurt), «Toros, semana santa y flamenco: reflexiones a partir de la obra de Mario Penna». (Antonio Zoido, Sevilla), «El flamenco y los gitanos en *Los Zíncali* de George Borrow». (Enrique Rodríguez Baltanás y Pedro Piñero Ramírez).

El reducido número de participantes de este seminario especializado (15 personas) permitió unas discusiones efectivas de modo que abrió nuevas perspectivas para

futuros trabajos y cooperaciones internacionales. Las ponencias serán publicadas en la revista **Demófilo** de la «Fundación Machado» (que supo crear un ambiente de trabajo muy agradable, y cuyo esfuerzo fue agradecido por todos los integrantes de la conferencia); también serán editadas en versión alemana por una prestigiosa editorial austríaca.

LA FORMACIÓN HUMANÍSTICA DEL «PROYECTO DEMÓFILO»

La búsqueda y promoción de las raíces de nuestra rica cultura andaluza contribuyen a la necesaria renovación pedagógica, haciendo buenas las concepciones más actuales desde la psicología del aprendizaje. Esta es la razón de ser del Programa de Cultura Andaluza, como instrumento que impregna propuestas de diseños curriculares y como marco para el aprendizaje activo de alumnas y alumnos andaluces.

A partir de esta base, no solamente encuentra legitimidad pedagógica el conjunto de normativa legal del Programa de Cultura Andaluza de la Consejería de Educación y Ciencia, sino que urge su implantación como eje de las enseñanzas primaria y secundaria en Andalucía.

Con el fin de evaluar, intercambiar experiencias y diseñar futuros, se ha celebrado en Mollina, los pasados días 27, 28 y 29 de noviembre, el «Segundo encuentro sobre Cultura Popular Andaluza» en el que participó un centenar de escolares andaluces, sus profesores, los coordinadores de cada provincia y la coordinación general en Andalucía.

El profesor de Antropología Cultural de la Universidad de Sevilla y Presidente de la Fundación Machado, Salvador Rodríguez Becerra, en su conferencia para inaugurar los trabajos, puso sobre la mesa el sentido humanístico profundo de la investigación antropológica que no nos sirve para disponer de un banco de datos, sino para conocer en profundidad nuestras propias raíces, posicionarnos críticamente frente a las realidades culturales más profundas, sentir y vivir la creatividad como algo inherente a la propia persona y transformar nuestra riqueza popular en elementos de impulsos educativos hacia vivencias respetuosas, tolerantes y solidarias.

Después fueron los propios alumnos y alumnas quienes pasaron a exponer sus trabajos, la metodología que siguieron y las conclusiones a que llegaron. Desde las alumnas y alumnos del IES «Los cascabeleros de Alosno» ilustrado con un vídeo de las populares fiestas de San Benito, a las alumnas y alumnos de 7º y 8º cursos de EGB en el Colegio Público de San Francisco de Asís en la pequeña localidad jiennense de Villadompardo, que presentaron su experiencia y participación en las fiestas populares locales a las que el centro de enseñanza como tal, se suma con representaciones festivas, taller de marionetas y la confección de gigantes y cabezudos que animan los festejos populares. La presencia de Doñana en los entornos de Almonte, sus repercusio-

nes sociales, culturales y económicas, fue eje de los trabajos elaborados por el Instituto de Bachillerato de Almonte. Los alumnos de este centro nos explicaban que resulta impensable conocer el cómo y el porqué, así como el presente y futuro de la comarca sin lo que supone la tradición secular de Doñana.

Las fuentes de vida más directa constituyó el tema de investigación que alumnas y alumnos del Instituto «Zaframagón» de Olvera presentaron en sus investigaciones sobre «Rituales y cultura del sexo: una aproximación al ciclo vital de Olvera y Torre Alháuquime (Cádiz) y Pruna (Sevilla)». El trabajo de campo llevado a cabo estas y estos jóvenes estudiantes nos lleva a la conclusión de que las relaciones hombre-mujer, mujer-hombre, ya no pueden volver a darse como han sido, ni se volverán a dar en situaciones de dependencia. Las diferencias culturales entre núcleos rurales y enclaves urbanos son las evidencias de los trabajos realizados por el alumnado del IES «Los Viveros» de Sevilla, en investigación sobre el ciclo de la vida, a cuya realidad nos aproximaron. Las alumnas y alumnos del IES «Juan Rubio Ortiz» de Macael ofrecieron una muestra de su investigación de palabras y frases que, pese a la enorme presencia en la vida en su comarca, no figura en ediciones de diccionarios de la Lengua.

Digna de mención es la experiencia de las personas mayores en Huéscar, enseñando su pueblo y costumbre a los más pequeños a través de los juegos populares. El ciclo festivo de la localidad de Adra cierra el panorama de los trabajos de investigación antropológica que los escolares andaluces sometieron a debate en estas jornadas de Mollina. No faltó la investigación sobre romances, villancicos y canciones de meceeros investigados desde el Colegio Público de Álora que presentaron la música y la tradición oral como síntesis de la cultura popular más profunda de nuestro pueblo.

Los trabajos de este «congreso» se enriquecieron con la intervención de una chirigota carnavalera de San Fernando, presentada y explicada por Paco Melero, en su doble vertiente de educador y de convencido enamorado del interés popular que encierran los Carnavales de Cádiz.

En mesa redonda, que coordinó Salvador Rodríguez Becerra, profesores y alumnos debatimos el lugar de la Cultura Popular Tradicional en la Enseñanza Secundaria. El final redondeado de estas jornadas de trabajo, llegó de manos de Modesto García que presentó el vídeo y materiales didácticos del Taller de Música Tradicional de Andalucía y el recital de Márisi con Juan Guerrero Olid que interpretaron canciones sefardíes y romances populares de los pueblos andaluces acompañados de instrumentación medieval y otros de fabricación artesanal.

La presencia e intervención del Director General de Promoción y Evaluación Educativa supone el respaldo de la Consejería de Educación a esta actividad determinante en el proceso educativo de Andalucía y en los pasos de renovación pedagógicas tanto en métodos como en actitudes, que nada tienen que ver con nostalgias ni posiciones culturalistas, y mucho tiene que hacer y decir en la urgente renovación pedagógica que impulsa la LOGSE.

Manuel ANGUITA PARAGÓN

ARRÁEZ EDITORES: UN PROYECTO CULTURAL ALMERIENSE

La editorial Arráez ha tomado a su cargo la empresa de difundir múltiples aspectos de la diversidad comarcal de Almería. Y lo más importante: ha conseguido llevarlo a la práctica con una gran dignidad material, resultado en muchos casos del marco de colaboraciones establecido con los respectivos ayuntamientos y otras instituciones político-culturales. En un nivel parejo se sitúa el interés de los temas asumidos, que, en muchos casos, son fruto del rigor científico de la investigación universitaria. Amplios son los puntos de atención hacia los que se dirigen las miras de la editorial, que, debido a ello, ha estructurado su producción en varias colecciones autónomas. Una primera se destina a recuperar mediante reproducción facsimilar destacados títulos de la bibliografía almeriense. Tal es el caso de la *Vida del trovero Castillo* (1972) de Luis Díaz Martínez (1994). También al rescate de la producción científica sobre la prehistoria del sudeste andaluz se ha dedicado una colección específica (Siret de arqueología) donde tienen cabida los trabajos del prestigioso arqueólogo Luis Siret (1860-1934). Los títulos aparecidos hasta el momento son: *Orientales y occidentales en España en los tiempos prehistóricos* (1994); *Religiones neolíticas de Iberia* (1994); *Villaricos y Herrerías. Antigüedades púnicas, romanas, visigóticas y árabes. Memoria descriptiva e histórica* (1995), *Estudios de arqueología, mitología y simbolismo* (1996). Se anuncia asimismo la reedición de otros trabajos como *La España prehistórica, Fenicios y griegos en España, Las casitérides y el imperio colonial de los fenicios*, etc. En todos los casos los trabajos han sido prologados o presentados por investigadores actuales.

Paralela especificidad científica comportan los cuatro volúmenes aparecidos hasta la fecha como integrantes de la colección *Investigación*. A saber: J. Grima Cervantes, *Almería y el reino de Granada en los inicios de la Modernidad*; J. García Gallego y otros, *Historia de Zurgena. A la historia desde su historia*; M. Espinar Moreno y otros, *Terremotos en Granada (siglos XV-XVI). Edificación y sismicidad*; Juan Jiménez Salas, *Purchena durante la Ilustración (siglo XVIII)*. Todos ellos tratan, como puede colegirse de los títulos, sobre diversos aspectos históricos de la provincia de Almería, de algunos de sus pueblos o del antiguo reino de Granada. De una nueva colección («Antropología y viajes») forma parte el libro Eugénie Doucet, *Vivencias en la Alpujarra y su entorno* (1995). Ha dado a las prensas igualmente el resultado de los Cursos de Verano impartidos por la Universidad Complutense en Almería. Así, por ejemplo, ocurre con *La piedra natural. Su papel en la historia. Nuevo reto de la minería y la industria de España*, dirigido por Juan Grima Cervantes y *Fiestas y juegos en el mundo medieval. Pervivencia en la España barroca y actual*, a cargo del mismo autor y Bernard Vicent. Por último, participa en proyectos editoriales ajenos, en los que colabora junto con otras entidades. Lo ha hecho en el libro de Ana Alarcón y otros, *Turre. Historia, cultura, tradición y fotografía* (1994). En estos momentos prepara en

colaboración con la Fundación Machado y otras instituciones la edición crítica de los textos de «moros y cristianos» de las provincias de Almería y Granada.

Confiemos, así pues, en que los desvelos de Juan Grima, su director, conozcan una dilatada y fructífera trayectoria editorial con resultados al menos tan estimables como los que ha propiciado en su hasta ahora corta andadura.

Valentín NÚÑEZ

RECENSIONES

Avances en el estudio de la religiosidad andaluza: colección de publicaciones del Grupo CEIRA de la Universidad de Sevilla.

Resulta estimulante comprobar que a pesar de las conocidas dificultades no cesa la inquietud por la investigación en el ámbito universitario. El panorama se muestra esperanzador sobre todo por la atención que algunas instituciones han prestado al desarrollo de la actividad investigadora. Con el apoyo de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía y movidos por esta inquietud investigadora, se constituye, en 1988, un grupo de investigación adscrito al Departamento de Historia Medieval de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla. El grupo, dirigido por el profesor titular de Historia Medieval Universal y de España, D. José Sánchez Herrero, alcanza su primer objetivo al fundar y consolidar un Centro de Estudio e Investigación de la Religiosidad Andaluza (CEIRA).

CEIRA centra su interés en el campo de estudio de las manifestaciones religiosas andaluzas, preferentemente localizadas en Sevilla, pero sin reducir sus contenidos a esta condición, de modo que admiten igualmente las aportaciones de investigaciones realizadas en y sobre otras áreas geográficas de España e, incluso, de fuera de España. Desde su fundación a la actualidad, el trabajo desarrollado por el grupo CEIRA queda, en parte, reflejado en una serie de publicaciones que componen hasta el momento cuatro volúmenes: *Guía de los archivos de las cofradías de Semana Santa de Sevilla*, 1990; *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV*, 1991; *Iglesia y sociedad en la Villa de Salteras durante el siglo XVI*, 1994 y *Las Cofradías de la Santa Cruz*, 1995.

La primera publicación del grupo CEIRA, *Guía de los archivos de las cofradías de Semana Santa. Otros estudios*, consta de dos partes claramente diferenciadas. La primera parte ofrece la información básica para emprender cualquier estudio acerca de la historia, total o parcial, de las hermandades y cofradías de Pasión: la localización de la documentación disponible. Se trata de una guía que, aún sin llegar a ser un catálogo pormenorizado, proporciona al lector una detallada relación de la documentación existente sobre cada una de las hermandades en los archivos particulares de éstas. A las hermandades de Pasión sevillanas se le añade, además, una Guía del Archivo de la Hermandad de las Benditas Ánimas y del Señor San Onofre. La segunda parte recopila un total de catorce artículos distintos que muestran diversos trabajos de investigación sobre religiosidad andaluza, hispana, europea y americana. Los contenidos específicos de cada uno de estos trabajos son muy variados, aunque todos se enfocan desde el análisis histórico y predomina el tema de las hermandades y cofradías como objeto de estudio.

El segundo tomo publicado, *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, mantiene una estructura semejante a la primera publicación: un amplio estudio inicial, realizado por Antonio del Rocío Romero Abao, que da título al libro y una segunda

parte donde aparecen diversos trabajos de menor extensión. En su estudio sobre las fiestas de Sevilla en el siglo XV, Antonio del Rocío Romero Abao no sólo describe las manifestaciones festivas sevillanas celebradas durante ese lapso temporal sino que, además, profundiza en sus implicaciones a nivel económico, social, político y religioso. En conjunto obtiene una «historia total» del hecho festivo donde se refleja una minuciosa labor de documentación basada, fundamentalmente, en el examen de los «Papeles de Mayordomazgo» del Archivo Municipal de Sevilla.

La segunda parte de este mismo libro, dedicada a la recopilación de estudios sobre religiosidad, se caracteriza por su diversidad, si bien el conjunto se divide por áreas geográficas donde se enmarcan los trabajos de investigación presentados: Sevilla, Córdoba y Canarias. A esta distribución territorial se añade, además, un cuarto apartado que con el epígrafe de «Mentalidades» engloba otra serie de artículos más.

El tercer tomo de la colección de publicaciones del grupo CEIRA es, a diferencia de los anteriores, una obra monográfica realizada por Antonio González Polvillo bajo el título: *Iglesia y sociedad en la Villa de Salteras durante el siglo XVI*. González Polvillo nos acerca a la sociedad saltereña del siglo XVI a través de, por lo que entonces era, su única iglesia parroquial. Mediante la información obtenida en los archivos parroquial y municipal de Salteras, en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla y otros archivos provinciales y nacionales, el autor nos descubre cada uno de los elementos que componen la organización de la iglesia saltereña, lo que él denomina «la fábrica parroquial», entendiendo por fábrica «el edificio del templo con sus componentes, eclesiásticos o no, que trabajan y viven diariamente en él». Asimismo, profundiza en la economía de esta «empresa» parroquial, define los agentes sociales que intervienen en el proceso, su configuración demográfica y estructura por grupos sociales, para finalizar con una visión de la vida religiosa en general. El autor no escogió de una manera arbitraria este siglo en concreto, el siglo XVI, como encuadre temporal de su estudio; él mismo nos señala dos motivos fundamentales que justifican su elección: la inexistencia de la documentación parroquial necesaria en fechas anteriores, comenzando y siendo la más antigua aquélla que procede del siglo XVI, y el interés que suscita este siglo por el desarrollo de importantes reformas eclesiásticas.

La última y más reciente publicación de la colección CEIRA, *Las cofradías de la Santa Vera Cruz*, recoge las Actas del Primer Congreso Internacional de las Cofradías de la Santa Vera Cruz celebrado en Sevilla durante los días comprendidos entre el 19 al 22 de marzo de 1992; su contenido abarca, por tanto, las ponencias y comunicaciones presentadas en dicho acontecimiento. En la preparación y materialización de este Congreso Internacional intervinieron distintas personas e instituciones que contribuyeron en su financiación, organización, puesta en marcha y desarrollo: la Confraternidad de Cofradías de la Santa Vera Cruz, la Junta de Andalucía, los miembros de la Comisión del Congreso, las Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz de Sevilla y de ochenta localidades más, la Caja de Ahorros de San Fernando, el Monte de Piedad de Sevilla, el Arzobispo de Sevilla (quien aportó incluso una ponencia), el Obispo de Santander, etc. El profesor José Sánchez Herrero y su equipo contribuyeron organizando la cober-

tura académica que todo congreso requiere, ejerciendo el mismo Sánchez Herrero como director académico. Por la estrecha vinculación al Congreso del grupo de investigación CEIRA y ante las dificultades para publicar las Actas por otros medios, se decidió su publicación constituyendo el cuarto tomo de la colección CEIRA.

El libro que conforman las Actas, «Las Cofradías de la Santa Vera Cruz», se destaca por su riqueza en ponencias y comunicaciones, así como por la heterogeneidad de los participantes y de las orientaciones científicas de sus trabajos: desde la espiritualidad a el arte y la historia. De las treinta ponencias que se expusieron en el Congreso (veinte ponentes nacionales y diez extranjeros) aparecen publicadas veintisiete. A excepción de un primer bloque en el cual se agrupan los temas «generales», las ponencias se distribuyen por las nacionalidades a las que hacen referencia los trabajos: España, Bélgica, Francia, Italia, Portugal y América. Del mismo modo se ordenan para su publicación las veintiuna comunicaciones presentadas aunque, en este caso, aumentan los trabajos localizados en España, subdivididos por regiones, respecto a los extranjeros, y nos acercan aún más a nuestro entorno cercano, Andalucía. El abundante e interesante contenido de estas Actas, pueden considerarse una valiosa aportación no sólo para el mejor conocimiento de las cofradías de la Vera Cruz sino también para una mayor comprensión de la religiosidad en general.

En definitiva, los cuatro tomos que componen, hasta el momento, la colección de publicaciones CEIRA presentan, en conjunto, una ilustrativa y variada muestra de los trabajos que se están realizando en la actualidad sobre religiosidad desde la perspectiva de la Historia, sin limitarse al ámbito exclusivamente andaluz. Sin duda alguna, la labor de documentación y divulgación que está efectuando el Centro de Estudios e Investigación de Religiosidad Andaluza, CEIRA, sirve de apoyo y ejemplo para todos cuantos estudiosos del tema que se preocupan por los avances en la investigación.

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA

Valeriano Sánchez Ramos: *María Santísima de Gádor: 400 años de historia mariana*. Amat Montes. Almería, 1994. 211 págs. y 40 ilustraciones.

Las publicaciones monográficas marianas y sobre Santuarios almerienses son escasas. A este respecto, hay que resaltar que tal vez sea el Padre Tapia Garrido –historiador almeriense ya fallecido– quien haya realizado el estudio más completo y global de las mismas, primero en su libro *Virgen del Mar* (Cajalmería, 1987), y después, en su magnífica obra *La Virgen María en nuestra tierra* (Cajalmería, 1988). Fuera de

estos títulos, existen sólo algunas publicaciones esporádicas y aisladas con un marcado carácter localista, como es el caso del trabajo realizado por el canónigo Alberto Gómez Matarín *Virgen de Consolación de Tices*, sobre este santuario almeriense ubicado en Ohanes, y los estudios publicados por Antonio Fernández Ortega y otros estudiosos del tema sobre el Santuario del Saliente, en Albox.

Viene este preámbulo a cuento para destacar la oportunidad del libro publicado por el historiador virgitano, *Valeriano Sánchez Ramos*, sobre la patrona de Berja y el Santuario emplazado en el paraje de Pissela de esta población.

Su precedente habría que encontrarlo en el opúsculo titulado *Novena en honor de María Santísima de Gádor* del canónigo del Sacromonte granadino, Francisco González López (que fue capellán de la Ermita), publicado en el año 1928.

Pero volviendo al tema que nos ocupa, la obra de Sánchez Ramos está estructurada de la siguiente forma: una breve nota de su autor; dos prólogos; ocho capítulos; una parte documental, con 13 apéndice; y una cronología detallada sobre la Virgen de Gádor y la Ermita, que abarca desde el año 1568 (fecha de la sublevación de los moriscos alpujarreños) hasta el más reciente 1988, fecha ésta en que se conmemoró el IV Centenario de la venida de la Virgen de Gádor a Berja.

El primer capítulo del libro trata el tema de Berja y la Iglesia en el último tercio del siglo XVI. El autor aborda las vicisitudes que pasaron los templos de Berja a partir del año 1571, tras el saqueo a que fueron sometidos por los moriscos que se habían levantado en armas, primero en La Alpujarra, y más tarde, en todo el Reino de Granada. Aquí el historiador virgitano profundiza en el origen de la devoción a la Virgen de Gádor, encontrándolo en un sincretismo entre la religiosidad autóctona y la religiosidad foránea.

En el segundo capítulo el historiador narra la llegada de la imagen de la Virgen de Gádor a Berja, traída por dos (¿o tal vez tres?) ermitaños: Domingo de San Juan y Juan de Santa María, en el año 1588 quienes levantaron una Ermita con las limosnas de los fieles de Berja, que posteriormente pasaría a transformarse en el Santuario de Nuestra Señora de Gádor.

El tercero de los capítulos alude a la advocación de Gádor. El autor busca la raíz de la palabra «Gádor» (posiblemente, de origen ibérico), relacionando el nombre de la Virgen con el de la Sierra del mismo nombre: la Sierra de Gádor, que, en palabras del Padre Tapia Garrido, viene a ser el «tótem de la comarca».

El capítulo cuarto constituye uno de los puntos culminantes del libro, ya que trata de la cesión de la imagen de la Virgen de Gádor al pueblo de Berja el día 9 de diciembre de 1592, hecho éste que está documentado mediante una escritura notarial que, durante mucho tiempo se creyó que estaba perdida, y que el autor del libro logró localizar durante sus investigaciones en el Archivo Histórico Provincial de Almería.

En el capítulo quinto, Sánchez Ramos se centra en estudiar la historia de la Hermandad de la Virgen de Gádor. El autor hace un detallado estudio de la Hermandad,

relatando los avatares por los que atravesó desde el año 1588 hasta las fechas actuales, a pesar de la escasez de fuentes documentales sobre el tema.

El capítulo sexto se ocupa de las fiestas en honor a la Virgen de Gádor, diferenciando las de la «Bajada y Subida de la Virgen» a su Santuario, que se celebran en el mes de marzo (por Cuaresma), y las fiestas patronales, que tienen lugar en el mes de septiembre, y que culminan todos los años el día 8 de septiembre, fiesta de su onomástica y, por tanto, fiesta local en Berja. Valeriano Sánchez Ramos aporta un dato inédito: la primera fiesta de la Virgen documentada se remonta al año 1604, celebrándose también ese año «juegos de toros y cañas».

El capítulo séptimo trata de la devoción a María Santísima de Gádor. Se refiere a los Jubileos, indulgencias, obsequios y donaciones que, por el fervor popular, ha recibido la Virgen de Gádor a lo largo de la historia. También el autor reseña el tema espinoso de los «milagros» atribuidos a la Virgen, haciendo un pormenorizado análisis de los mismos, y desmitificando con un gran rigor científico la realidad de los hechos de las creencias y supersticiones que rozan el folklorismo.

Y, finalmente, en el capítulo octavo (bajo el título de «Urbanismo y arte») dedica una atención especial al estudio de la Ermita de la Virgen, describiendo su mítico Camarín, que ha sobrevivido milagrosamente a los terremotos del año 1804 (que destruyeron casi por completo la Ermita) y los más recientes del mes de diciembre de 1993 y mes de enero de 1994, aunque ha sufrido importantes daños.

Por último, el autor reproduce en la parte documental del libro 13 apéndices, algunos de ellos totalmente inéditos, y varios poemas dedicados a la Virgen a lo largo de los años, así como las letras de los Himnos (el antiguo y el actual) y los Gozos en honor de la Virgen de Gádor. Una amplia bibliografía local y de autores clásicos completa la obra.

En resumen, como dice el autor al comienzo de su libro, *«se ha pretendido, en suma, abordar el hecho mariano desde diferentes prismas, aunque siempre teniendo como punto de mira el conjunto, con la idea de poder lanzar una ley general que explique, si explicarse puede, todo el magno cúmulo de matices que aborda la Virgen de Gádor»*.

Queda, pues, justificada la publicación del libro y, sobre todo, la oportunidad del mismo, máxime cuando los beneficios de su venta se han aplicado íntegramente a la reconstrucción y reparación de los desperfectos del Santuario de la Virgen ocasionados por los últimos terremotos ocurridos en Berja y en las localidades cercanas de la provincia de Almería. Sólo por esta finalidad altruista merece la atención del lector, además de las cualidades intrínsecas de la propia obra y del gran trabajo realizado por su autor.

José RUIZ FERNÁNDEZ

LOS AUTORES

Juan AGUDO TORRICO es profesor del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Ha realizado investigaciones en diferentes lugares de Andalucía, centrado fundamentalmente en el análisis de la ritualización de las relaciones territoriales y sistemas de identidades grupales y comunales (Valle de los Pedroches y Sierra de Aracena); de los procesos evolutivos relacionados con actividades tradicionales: pesca fluvial en el río Guadalquivir y arquitectura popular de la Sierra Norte de Sevilla; y en relación a situaciones de transición socioeconómica en el mundo rural andaluz (Palos de la Frontera-Moguer). Entre sus publicaciones destacan: *Las Hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches* (Córdoba, 1990) y *El Bajo Guadalquivir. Artes y técnicas de pesca tradicional* (Sevilla, 1991).

Pedro A. CANTERO es antropólogo con formación psicoanalítica (Universidades de París y Burdeos). Sicilia y Cerdeña marcarían su vocación etnológica, y de ellas se siente profundo deudor. Trabajó en París y La Rochelle, antes de asentarse en la Sierra de Aracena. Ha publicado ensayos sobre la imagen de la ciudad, la devoción de la Virgen y la educación del sentimiento, así como varios trabajos sobre la cultura del agua.

Alejandro CASADO ALCALDE es catedrático de Filosofía en el Instituto Mariana Pineda de Granada, socio fundador de la Revista *Gazeta de Antropología*, miembro del grupo de investigación *Laboratorio de Antropología* de la Universidad de Granada y secretario de la revista *El Foro de las Letras y de las Ciencias*. Ha participado, como Secretario, en el II y III Congresos Internacionales Educación y Sociedad. Ha sido galornado con el primer premio de investigación pedagógica por el Consejo Nacional de Colegios de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias. Es autor del libro *Una experiencia Didáctica: Estudio interdisciplinar de una barriada granadina*, Granada, 1988, subvencionado por la Agencia de Medio Ambiente. Ha coordinado y editado las Actas de las Jornadas *Ecología y Educación*, Granada, 1991. Ha publicado capítulos y artículos en varios libros y revistas sobre temas de fiestas y religiosidad popular, entre otros: «El culto popular a las imágenes en Andalucía» en *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*, Universidad de Granada, 1992; «El Palo: Una jornada festiva de ruido y fuego. Rito y Simbolismo, Rev. *El Folk-lore Andaluz*, núm. 6. Sevilla, 1991; «El espacio y el tiempo en la Semana Santa de Granada: De lo práctico a lo estético», Rev. *Gazeta de Antropología*, Granada, 1990.

Carmen CASTILLA VÁZQUEZ es licenciada en Geografía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla. Ha realizado trabajo de campo en el Andévalo onubense, centrándose en la religiosidad y los rituales como mecanismos de identidad local, tema sobre el que versará su tesis doctoral, en proceso de elaboración. Ha publicado

«Relaciones del hombre con lo sobrenatural. Estudio de Antropología Social a partir del caso de Calañas». *Anuario Etnológico de Andalucía*, (1991). «Análisis de la dimensión simbólica de una devoción: la Virgen de Coronada en Calañas». *Demófilo*, 12 (1994).

Josep M. COMELLES es doctor en Medicina y Cirugía por la Universidad de Barcelona, licenciado en Psicología y especialista en Psiquiatría. Posee asimismo el doctorado de Tercer Ciclo de Antropología normal y Patología de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. Actualmente es profesor titular de Antropología Social en el Departamento de Antropología Social y Filosofía de la Universidad Rovira y Virgili, en Tarragona. Su carrera docente y su actividad investigadora se han movido siempre en la línea de la conjunción de la Antropología y la Medicina. En este sentido, ha participado en diversos proyectos de investigación y posee numerosas publicaciones, entre las que se encuentran: *Magia y curanderismo en la medicina popular*. A. Redondo. Barcelona, 1973; *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del estado en sociedad y cultura*. En colaboración con A. Martínez. Eudeba. Madrid, 1993. Ha participado en numerosos congresos y encuentros, españoles y extranjeros, tanto del área clínica como antropológica, publicándose sus ponencias en las correspondientes Actas. Entre sus numerosos artículos publicados en revistas de dentro y fuera de España, cabe destacar: «Terapéutica y sociedad: un caso gallego». *Ethnica*. Barcelona, 1972. 4:49-86; «La necesidad del otro: sobre las relaciones entre Antropología y Psiquiatría». *Revista del Departamento de Psiquiatría de Barcelona*, 1981, 8 (2):149-170; «Miracles, supersticiones i remeis. Els límits culturals de la practica medica y religiosa». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 1995, 6:48-5.

Manuel DELGADO RUIZ es profesor titular de Antropología Social en la Universidad de Barcelona. Ha trabajado en el campo de la antropología religiosa, ámbito al que ha aportado numerosos artículos en revistas especializadas, así como los libros *De la muerte de un dios* (1986), *La ira sagrada* (1992) y *Las palabras de otro hombre* (1993), todos ellos consagrados a la cuestión de las relaciones entre violencia y ritual en España. También se ha ocupado de las nuevas etnicidades emergentes en ámbitos urbanos, asunto sobre el que ha publicado artículos como «La ciudad mentirosa», *El Basilisco*, 12 (1992); «Espai, festa i nova etnicitat a Barcelona», *Revista de Catalunya*, 71 (1993); «El seny y la rauxa», *Antropología*, 6 (1993), o «Cultura y parodia», *Cuadernos de Realidades Sociales*, 45-47 (1995). Es miembro de la Junta directiva de l'Institut Català d'Antropologia y coordina su publicación, *Quaderns de l'ICA*.

Antonio FERNÁNDEZ ORTEGA es maestro y profesor de Enseñanza Secundaria; en la actualidad dirige el Gabinete Pedagógico de la Alhambra y Generalife de Granada. Licenciado y doctor en Historia por la Universidad de Granada, fue fundador y actual director de *Roel. Cuadernos de Civilización de la Cuenca del Almanzora*. Autor de más de una veintena de trabajos publicados en revistas especializadas, se ha dedicado preferen-

temente a estudios de historia local. Entre sus trabajos caben citar *El Santuario del Saliente. Historia y vida*, Granada, 1985; coordinador de *Coronación. Año Mariano 1987-1988. Santuario del Saliente*, Granada, 1989; *La Virgen del Saliente en su Buen Retiro*, Albox, 1993, en colaboración estos tres libros con Pedro M^a Fernández Ortega; «Las coplas de despertadores para el Rosario de la Aurora. Una tradición desaparecida en el Barrio de San Francisco de Albox (Almería)» en *III Congreso de Folclore Andaluz*, Almería, 1990. Ha sido colaborador en distintos textos de Ciencias Sociales para E.G.B., así como autor de otros trabajos didáctica de las Ciencias Sociales y del Patrimonio Histórico-Artístico.

Pedro M^a FERNÁNDEZ ORTEGA es sacerdote y profesor de Enseñanza Secundaria. Licenciado en Teología Espiritual por el Teresianum de Roma, es en la actualidad Párroco de Aguadulce (Almería). Miembro fundador y del Consejo de Redacción de *Roel. Cuadernos de Civilización de la Cuenca del Almanzora*, ha dedicado su atención preferentemente al estudio de las manifestaciones de religiosidad tradicional y popular en la provincia de Almería. Ha sido capellán del Santuario de Saliente (Albox). Entre sus publicaciones más importantes cabe destacar, en colaboración con Antonio Fernández Ortega, *El Santuario del Saliente. Historia y Vida*, Granada, 1985; *La Virgen del Saliente en su Buen Retiro*, Albox, 1993; «El Santuario del Saliente o la identidad de un pueblo» en Álvarez Santaló. C. et alii (coords.) *La religiosidad popular*, vol. III, *Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, 1989; «Los niños expósitos como problema social», en *Almería en la Historia. Homenaje al P. Tapia*, Almería, 1988; «Albox: 1808-1812» en *Roel*, 2 (1981). Redacta en la actualidad su Tesis Doctoral sobre aspectos de la espiritualidad en la Granada del siglo XVII a partir de las vivencias de una beata profesora de ese siglo.

François FÈVRE es fotógrafo (Escuela Nacional de París). Sus primeros años como profesional los efectuó en el mundo de la moda con Sarah Moon, Helmut Newton, Brofferio, Guy Bourdin... Interrumpe su carrera y después de un largo viaje de 10 años por las islas del Atlántico y el Mediterráneo, a la edad de 38 años, se dedica por entero al reportaje social en ciudades y puertos de Francia y Portugal. Tres años más tarde emprende en la Rochelle un trabajo de Antropología Visual, con Pedro Cantero, experiencia que renovarán en varias ocasiones por tierras andaluzas. En 1993 obtiene el premio ILFORD. Ha expuesto en París, Lisboa, Sevilla, Granada, Burdeos, Oporto, Poitiers, La Rochelle y Huelva.

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA es doctora en Geografía e Historia (Antropología Social) por la Universidad de Sevilla. Cursó sus estudios de Doctorado en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (U.N.E.D.). Ha realizado diversos trabajos sobre religiosidad popular, identidad y asociacionismo en Andalucía y en contextos urbanos de la Comunidad Autónoma de Madrid; su tesis doctoral versa sobre la "Reproducción de devociones andaluzas en Madrid" (1995).

Antonio MERINO MADRID es licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Sevilla y ejerce como profesor de enseñanza secundaria de Latín. Su campo de investigación está centrado en la historia y cultura de la cordobesa comarca de Los Pedroches, de la que es natural. Ha obtenido en tres ocasiones el Premio de Investigación Histórica «Juan Ginés de Sepúlveda», convocado por el Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, con los trabajos «Epidemias en Los Pedroches» (1989), «Movimiento obrero campesino en los Pedroches: 1868-1905» (1992) y «Contribución al estudio del régimen comunal agrario en Los Pedroches: las Tres Villas» (1994). De sus publicaciones destaca el libro *Historia de Añora* (Córdoba, 1994) y su colaboración en la serie de cuadernos *Colección Solienses*, con la edición de *Las bodas en Añora a principios de siglo*, de Antonio Porras Márquez (1992) y *Romances de Ciego*, de Manuel Sancha de Velasco (1993), entre otros. En 1988 fue nombrado Cronista Oficial de Añora (Córdoba). Actualmente escribe un *Ensayo sobre fiestas populares de Los Pedroches*.

María Soledad LÁZARO DAMAS es licenciada en Historia del Arte por la Universidad de Granada y profesora de Educación Secundaria en el I.E.S. de Baza (Granada). Su labor investigadora, centrada en la provincia de Jaén, se ha orientado hacia el estudio de la iconografía mariana y su representación en las artes plásticas —objeto de su tesis doctoral—, la arquitectura del siglo XVI, el patrimonio artístico monástico, la historia del urbanismo y las artes industriales. Dentro del campo etnográfico ha dedicado un especial interés al estudio de las ermitas y santuarios de la Edad Moderna. Entre sus publicaciones se encuentran *Las fuentes de Jaén* (1986); *Desarrollo histórico del casco urbano de Jaén hasta 1600* (1986); *Panorama de la arquitectura municipal giennense en el siglo XVIII* (1989); *Ermitas y santuarios de la ciudad de Jaén en el siglo XVI* (1989); *Cordobanes y guadamecés en la vieja tradición giennense* (1992); *Artesanía perdida en Sierra Mágica: las fábricas de vidrio* (1994); *Iconografía mariana en la sillería del coro catedralicio: el banco de los caballeros* (1992).

Manuel ZURITA CHACÓN es licenciado en Filología Románica por la Universidad de Zaragoza, catedrático de Lengua y Literatura Española y profesor de Didáctica en el I.C.E. de la Universidad de Sevilla. Descubrió en 1978 la Estela de Villamanrique (Sevilla), primer documento epigráfico en lengua tartésica (Museo Arqueológico de Sevilla). Ha investigado algunas manifestaciones de la religiosidad popular, sobre todo, el fenómeno del Rocío, y las hablas andaluzas. Entre sus publicaciones, cabe mencionar: *El Rocío, fe y alegría de un pueblo*, Granada, 1981; *Rocío, surcos de luz*, 2ª edición, Sevilla, 1990; «Rocío la magia del camino», *Blanco y Negro*, 10 de mayo de 1991, «Rocío, camino de luz», *Blanco y Negro*, 15 de mayo de 1992; «La primera lengua peninsular: consideraciones interdisciplinares», *Cuadernos del Aljarafe*, n.º 1, Sevilla, 1995.

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	700
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancero de la Tradición Moderna</i>	Fundación Machado, 1987	1.500
	<i>El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.</i>	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	<i>La Tierra de María Santísima</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.300
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas (Láminas)</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Álvarez Santaló, M ^a . J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	<i>La Religiosidad Popular</i> (3 volúmenes)	Anthropos, 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	1.300
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	<i>El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX</i>	Universidad de Cádiz, 1989	5.000
José de la Tomasa	<i>Alma de Barco</i>	Procuansa, 1990	1.200
Hugo Schuchardt	<i>Los cantes flamencos</i>	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	<i>La flor de la florentena. Cuentos tradicionales</i>	C. de Educación y Ciencia	1.800
J. Cobos y F. Luque	<i>Exvotos de Córdoba</i>	Diputación de Córdoba	2.000
Antonio Zoido Naranjo	<i>Al Señor de la calle</i>	Portada Editorial	900
P. Romero de Solís e I. González Tormo	<i>Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea</i>	Consejería de Cultura	1.000
E. Rodríguez Baltanás	<i>Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno</i>	Fundación Machado	500
VV. AA.	<i>De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)</i>	Gallo de Vidrio Alfar	1.800
VV. AA.	<i>Paco Tito: memoria de lo cotidiano</i>	Consejería de Economía y Hacienda	1.500
T. Catarella	<i>El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño</i>	Fundación Machado, 1993	900
Francisco Checa	<i>Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete</i>	Universidad de Granada, 1995	1.800
Joaquín Díaz	<i>El Traje en Andalucía. Estampas del siglo XIX</i>	Fundación Machado, 1996	2.500

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

Jaén

Librería Metrópolis. Carrera de Jesús, 1

Almería

Librería Picasso. Reyes Católicos, 17

Madrid

Librería Marcial Pons. Conde Valle Suchill, 8

Barcelona

Casa del Libro. Ronda de San Pedro, 13

Málaga

Librería Prometeo. Puerta Buenaventura, 3

Librería Denis. Santa Lucía, 7

Bilbao

Binario Libros, Iparreguirre, 55

Morón de la Frontera (Sevilla)

Librería La Carrera. Cánovas del Castillo, 28

Cádiz

Librería Falla. Plaza Mina, 2

Librería Quorum. Ancha, 27

Librería Mignon. Plaza Mina, 13

Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)

Librería Pedro. Ancha, 42

Córdoba

Librería Andaluza. Romero, 12

Librería Luque. Cruz Conde, 19

Sevilla

Librería Al-Andalus. Roldana, 1

Librería Céfiro. Virgen de los Buenos Libros, 1

Librería Palas. Asunción, 49

Librería Repiso. Cerrajería, 4

Granada

Librería Urbano. San Juan de Dios, 33

Librería La Casa del Libro. Recogidas, 13

Librería Urbano. Tablas, 6

Urueña (Valladolid)

Librería Alcaraván. Real, 6

Huelva

Librería Welba. Concepción, 20

Librería Saltés. Ciudad de Aracena, 1

Zaragoza

Librería Pórtico. Plaza San Francisco, 17

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 3.000 ptas.

Suscripción 4 números 5.000 ptas.

Números sueltos 2.000 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 paulatinamente:

- **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.



FUNDACIÓN MACHADO



00017



9 778411 338036