

DEMÓFILO



Córdoba

Sociedad y Cultura

36

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

El cumplimiento de esta normativa es requisito indispensable para la aceptación de originales.

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético o a través de correo electrónico, compuesto con procesador de texto compatible**, con una extensión máxima de 15 páginas a 1,3 espacios, letra de cuerpo 12, por una sola cara y formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio, teléfono y un breve **curriculum vitae** (10 líneas) y un **resumen** (también 10 líneas). El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas, negrita y centrado), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que se trabaja.
3. Se cuidarán especialmente los **signos ortográficos**, evitando los **paréntesis** salvo para indicar las referencias bibliográficas, fechas y provincias o países. Las **mayúsculas se acentúan**.
4. 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.
5. Las **notas**, numeradas por orden de aparición en el texto y entre paréntesis, irán en hoja separada al final del trabajo. Éstas serán muy breves, tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
6. La **Bibliografía** se incluirá en páginas aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
 - 6.1. **Libros:** apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, dos puntos, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
 - 6.2. **Artículos de revistas:** apellidos, inicial del nombre, dos puntos, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y página inicial y final del artículo. Ejemplo: Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP*, CSIC. Madrid, 1957. vol. XIII, págs. 13-54.
 - 6.3. **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 el apellido 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* (Álvarez, Buxó y Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
7. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel o fotocopias muy nítidas. Las **fotografías** serán de buena calidad y preferentemente en diapositivas en color o blanco y negro. En página aparte se incluirán los pies de foto y de gráficos.
8. Las **recensiones** no podrán exceder de tres páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la recensión.
8. Los **originales** serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.

40-1-2

99.12809

36



DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía



Córdoba

Sociedad y Cultura



Coordinadores
Francisco Luque-Romero
Manuel Gahete

FUNDACIÓN MACHADO

2000
Cuarto trimestre

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 cultura tradicional 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, se publica trimestralmente y es continuación de «El Folk-Lore Andaluz, 2ª Época» (números 1 a 10).

• Premio Olavidia a la Concordia, 1999



Diputación de Córdoba
Delegación de Cultura



AYUNTAMIENTO
DE MONTILLA

Este número ha contado con la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, la Delegación de Cultura de la Diputación de Córdoba y el Ayuntamiento de Montilla

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

Demófilo. Fundación Machado. Jimios, 13.
Teléfono 954 22 87 98. Fax 954 21 52 11.
www.fundacionmachado.com
e-mail: fundmachado@retemail.es
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla.
Telf. 954 40 63 66. Fax 954 40 25 80.

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

“Fundación Machado”, “Demófilo” y anagrama registrados

© Fundación Machado
Diseño portada: Gonzalo Llanes
Producción Gráfica: Signatura Ediciones de Andalucía, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

Director

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo Asesor

Carlos Álvarez Santaló	Javier Marcos Arévalo
Manuel Amezcua Martínez	Pedro Molina García
Enrique Baltanás	Pedro Peña Fernández
Manuel Bernal Rodríguez	Antonio José Pérez Castellano
Rafael Briones Gómez	Rogelio Reyes Cano
Demetrio Brisset	Joaquín Rodríguez Mateos
Pedro A. Cantero Martín	Pedro Romero de Solís
Pedro Gómez García	Pilar Sanchiz Ochoa
Francisco Checa Olmos	Gerhard Steingress
Enrique Luque Baena	Juan Manuel Suárez Japón
Francisco Luque Romero	Florencio Zoido Naranjo

Correspondientes

José Luis Buendía López
Manuel Gahete Jurado
Enrique Gómez Martínez
Francisco Luque-Romero
Antonio Miguel Nogués Pedregal
José María Suárez Gallego
Juan Antonio del Río Cabrera

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

Miembros del Patronato

Tercio de Fundadores

Virtudes Atero Burgos
Manuel Cepero Molina
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
José M. Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Salvador Rodríguez Becerra (Presidente)

Tercio de la Consejería de Cultura

Piedad Bolaños Donoso
Jesús Cantero Martínez
Reynaldo Fernández Manzano
Pilar Gómez Casero
Arsenio Moreno Mendoza
Calixto Sánchez Marín
Florencio Zoido Naranjo

Tercio designado por el Patronado

Enrique Baltanás (Secretario)
Manuel Bernal Rodríguez
Francisco Checa Olmos
Francisco Núñez Roldán
Antonio José Pérez Castellano
José Rodríguez de la Borbolla y Camoyán
Antonio Zoido Naranjo

Gerente:

Manuel Babío Valls

SUMARIO
PRIMER VOLUMEN

Editorial	9
Presentación	
Carmen Calvo, Consejera de Cultura de la Junta de Andalucía	11
Introducción	
Manuel Gahete y Francisco Luque-Romero	13
Artículos	
Cambio y continuidad en la sociedad rural cordobesa, <i>Eduardo Moyano Estrada</i>	17
Las agrociudades en Córdoba, <i>Francisco López-Casero</i>	33
Serranos y campiñeses. Imágenes dicotómicas desde el territorio y la historia, <i>Juan Agudo Torrico y Elodia Hernández</i>	57
En torno a la vitivinicultura de Montilla-Moriles, <i>Fernando Pérez Camacho</i> ..	75
Tabernas y peñas de Córdoba, entre la sociabilidad y la tradición. <i>Francisco Luque-Romero Albornoz y Juan Cobos Ruiz de Adana</i>	85
La Sociedad de Plateros de Córdoba, <i>Juan Pérez Cubillo y</i> <i>Francisco Aguayo Egido</i>	111
Cofradías penitenciales y Semana Santa en la diócesis de Córdoba: el auge de la etapa barroca, <i>Juan Aranda Doncel</i>	129
De los santos a María en Los Pedroches: orígenes y evolución del culto a San Martín y a la Virgen de la Peña en Añora, <i>Antonio Merino Madrid</i> ..	153
Miscelánea	
Saetas colectivas de Córdoba (Cabra, Lucena y Puente Genil), <i>Demetrio Brisset</i>	171

Documentos

La intervención de dos prelados cordobeses en las procesiones de la Semana Santa (1820), <i>Inmaculada de Castro Peña</i>	197
--	-----

Recensiones

Ramírez Ponferrada, M ^a D.: <i>La industria de la tonelería en Montilla.</i> <i>Evolución histórica y perspectivas de futuro.</i> Por S. Rodríguez Becerra ...	211
Moyano Estrada, E. y Pérez Yruela, M. (coord.): <i>Informe social de Andalucía</i> <i>(1978-98). Dos décadas de cambio social.</i> Por J.L. Solana Ruiz	215
Cobos Ruiz de Adana, J. y Luque-Romero Albornoz, F.: <i>Fiestas populares de</i> <i>Córdoba.</i> Por C. Medina San Román	217
Hurtado Sánchez, J. y Fernández de Paz, E. (Eds.): <i>Cultura Andaluza.</i> Por F.R. Timoteo Ballesteros	218
Rodríguez Becerra, S.: (Coord.): <i>El diablo, las brujas y su mundo.</i> Por P. Gil Tebar	220

Noticias

Lebritillas Jerezanas de Jerez de los Caballeros	225
Patrimonio, Turismo e Identidad. Un proyecto europeo de la Fundación Machado	227
Nuevo Patronato de la Fundación Machado	228

Los autores.	229
---------------------------	-----

SUMARIO
SEGUNDO VOLUMEN

Presentación.	9
Artículos	
La tradición oral (I): la lengua que hablamos, <i>Salvador López Quero</i>	13
La tradición oral (II): pervivencia de canciones y romances como manifestaciones literarias. El entorno cordobés, <i>Manuel Gahete Jurado</i>	17
El Flamenco en Córdoba, <i>Agustín Gómez</i>	27
Fiestas de poetas en la Subbética andaluza, <i>Miguel Ángel Berlanga Fernández</i>	55
Repertorio bibliográfico sobre cultura tradicional, <i>Francisco Luque-Romero Alborno</i> y <i>José Cobos Ruiz de Adana</i>	81
Documentos	
Zuheros en el siglo XVIII, <i>Pedro José Poyato</i>	165
Recensiones	
Eslava Galán, J.: <i>Tumbaollas y hambrientos</i> . Por M ^a Luisa Romero Gutiérrez .	211
<i>Palma. Un paseo único</i> . Saxoferreo. Por Antonio León Lillo	212
Bernabé Salgueiro, A.: <i>La arquitectura vernácula diseminada en Constantina (Sevilla)</i> . Por F.R. Timoteo Ballesteros	213
Checa, F., Checa, J.C. y Arjona, Á. (Coords.): <i>Convivencias entre culturas. El fenómeno migratorio en España</i> . Por P. Gil Tébar	214
Rodríguez Becerra, S.: <i>Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía</i> . Por P. Gil Tébar	216
Noticias	
Saxoferreo. Asociación para la Defensa del Patrimonio Histórico de Palma del Río, Córdoba	221

Diez años de los Cursos de Verano de Antropología de Palma del Río	223
Los autores.	229

EDITORIAL

Con estos números monográficos de **Demófilo** hemos querido acercarnos a la sociedad y cultura de Córdoba, y aunque sabemos que la cultura de los pueblos no puede encerrarse en los límites provinciales —unidades político-administrativas que diseñara en 1833 Javier de Burgos—, también es cierto que después de más de ciento cincuenta años de la creación y funcionamiento de estas circunscripciones se han creado unas relaciones entre los pueblos y ciudades que la conforman y sus vecinos que son ya parte de la cultura. En esta organización del espacio, las principales ciudades andaluzas, como reconocimiento de su importancia, fueron declaradas capitales de provincia teniendo en cuenta razones históricas, geográficas, económicas, sociales y políticas, con lo que ello significó de concentración de instituciones y poder. Las provincias y sus más directos órganos de gestión, las diputaciones, constituyen realidades que no pueden ser tratadas a la ligera. Ello no significa que se consideren intocables y no sea necesario adaptárlas a los cambios más recientes: facilidad y rapidez en las comunicaciones, creación de la Junta de Andalucía, crecimiento de las competencias municipales, reaparición de las mancomunidades, entre otros; cambios a los que hay que dar respuestas que eviten duplicaciones, hipertrofia de la burocracia, clientelismo, en suma, gasto inútil que no redundará en un mejor servicio a los ciudadanos.

Estos monográficos de **Demófilo** dedicados a Córdoba siguen a los ya publicados de Jaén (14), Almería (15), Cádiz (24) y Huelva (19 y 20), significan un paso más para alcanzar el propósito de la revista de cubrir el mapa de la cultura tradicional de Andalucía. El sistema de responsabilizar a un coordinador o coordinadores de cada número monográfico, en este caso los profesores Francisco Luque-Romero y Manuel Gahete, se ha manifestado muy fructífero y eficaz, pues permite acercarnos de la mano de expertos a una realidad social y cultural concreta. A esta ventaja habría que añadir la de que permite publicar cuatro números anuales, tarea nada fácil en publicaciones periódicas nacidas y sustentadas por el altruismo más que en una fuerte infraestructura.

En cuanto a los contenidos, hemos tratado de cubrir algún aspecto significativo de la cultura de cada una de las comarcas cordobesas con trabajos procedentes de diversas disciplinas, cada una de las cuales aporta una visión parcial de la realidad social y cultural y todas en conjunto dan una visión más comprensiva de ella. Concebimos estos monográficos como modelos en los que puedan inspirarse colectivos ciudadanos de ámbito comarcal y local interesados en la cultura en sucesivos y futuros trabajos colectivos que progresivamente deberán asumir, con la orientación de los expertos, el estudio, la difusión y defensa del patrimonio cultural.

PRESENTACIÓN

SIN PERDER EL NORTE

El tener que colocar por delante un dos a la hora de reseñar el año en que fechamos la carta que tenemos sobre el escritorio, la conciencia de transitar este tercer milenio recién estrenado con la pisada todavía algo desconfiada de quien se adentra en territorios vírgenes, en planetas desconocidos, nos coloca frente a frente con un futuro que corre hacia nosotros. No serviría de nada cerrar los ojos, nunca sirvió, así que Andalucía debe salir al encuentro de ese futuro sin complejos, con la cabeza bien despejada y los ojos bien abiertos.

Ese futuro sostiene en la mano la antorcha de la ciencia y con ella ilumina campos tan esperanzadores como la informática o la medicina, entre otros muchos. Sin embargo, no debemos dejar que nuestra mirada se quede colgada por completo de esa llama sin atender a otros puntos de interés. El magnetismo del fuego tecnológico es muy fuerte y si no desviamos de vez en cuando la vista hacia otros horizontes nuestra visión puede verse dañada. Si quedamos deslumbrados difícilmente podremos ver con claridad qué otros elementos resultan primordiales para dotarnos de una calidad de vida cada vez mayor.

Personas como Demófilo, el investigador que da nombre a esta revista, tuvieron y tiene claro que una de esas cuestiones esenciales es el conocimiento de la propia tradición. Despreciar la experiencia de quienes han pasado por aquí antes que nosotros, desestimar sus conclusiones, su legado, no sólo es una estupidez, sino que puede llegar a ser una temeridad. ¿Progreso tecnológico? Por supuesto, pero sin perder de vista las raíces, el centro de gravedad que hace que un pueblo no pierda el equilibrio al contemplar el vertiginoso y apasionante panorama que se nos viene encima.

Esta publicación nos ofrece ahora la oportunidad de conocer un poco mejor la cultura tradicional de Andalucía en general y de Córdoba en particular. Como responsable cultural del Gobierno andaluz y como cordobesa, es un placer participar con estas líneas en un documento que nos servirá para conocer mejor el mundo rural de esta provincia, la vida de sus artesanos, de sus plateros, un documento que nos acercará a cómo vivían nuestras gentes la Semana Santa y cómo disfrutaban y disfrutaban en peñas y tabernas. Sabremos más de ese milagro que es Montilla-Moriles —en cuya semana del vino tuve el honor de ejercer recientemente como exaltadora—, sabremos más, en definitiva, de nosotros.

También en el sur, cuando se camina hacia el futuro, la tradición sirve para no perder el norte.

Carmen CALVO POYATO

Consejera de Cultura de la Junta de Andalucía

INTRODUCCIÓN

LA CULTURA TRADICIONAL EN CÓRDOBA

El concepto de cultura tradicional engloba múltiples aspectos de las relaciones y actividades humanas, por lo que admite muchas singulares acepciones. Podríamos decir que todo lo que el hombre experimenta en su estado sincrónico y en su evolución diacrónica es un proceso de cultura. Heredada o aprendida, asimilada o impuesta, la cultura se adhiere a nuestra percepción más primitiva, procura a nuestro entendimiento vías accesibles, nos empapa de ese sabor vernáculo por el que nos sentimos incorporados a un destino común, alumbrando los caminos inexplorados del conocimiento y nos instiga siempre a avanzar en el territorio ardiente de la memoria y el futuro. Porque en definitiva sobre las tradiciones se cimienta la innovación y evolución de los pueblos; y en el análisis de las claves que configuran el paisaje de nuestras sociedades advertiremos hacia qué horizontes debemos dirigir nuestros pasos.

No podemos pretender que la cultura sea un resumen arqueológico de todos y cada uno de los efectos inherentes a una época ni tampoco el espejo estático de una situación determinada o la nómina sistemática —cualitativa y cuantitativa— de las expresiones autóctonas, porque estaríamos perdiendo de vista su principal sentido, el de ser catalizador dinámico de los procesos vivos de las sociedades, manteniendo una adecuada tensión entre las manifestaciones del pasado, las realidades del presente y las exigencias del mañana. La cultura popular, como el pueblo mismo, avanza hacia delante manteniendo sus tradiciones y actualizándolas, permitiendo su vigencia o declarando la inercia de su valimiento, pero en todo caso transmitiéndose como reguero de savia, como acervo vivo de solidaridad, autoestima y reconocimiento.

La *Revista Demófilo*, editada por la *Fundación Machado* que preside el profesor de la Facultad de Antropología de la Universidad de Sevilla Salvador Rodríguez Becerra, tras haber publicado similares compendios de las provincias de Granada, Jaén, Almería, Huelva y Cádiz aborda un nuevo reto. Sería hartamente difícil, dada la complejidad de su estudio, abarcar todas y cada una de las posibilidades que la cultura tradicional nos ofrece, optando en la diversidad por la selección de algunos de los caracteres más significativos que definen el ser y el devenir tradicionales de la provincia de Córdoba; estudios de perspectiva que engloban desde la economía y el trabajo agrícolas a la celebración de las fiestas, integrando facetas tan esenciales como la religiosidad popular, la evolución de las sociedades rurales, la cultura del vino, el arraigamiento y proliferación de las manifestaciones literarias en el señío grupal de los colectivos.

La compilación de estos artículos sobre aspectos diversos de la cultura tradicional cordobesa viene a actualizar algunas claves acerca del estado de la cuestión, lo que no obvia que haya claros oscuros y hasta sombras que nos exijan regresar de nuevo para

contemplar cómo pervive el acervo del pasado, cómo se forja el presente y cómo se vertebra el provenir de los pueblos. Conseguir una publicación como la que presentamos, plena de contrastes, nos permite establecer vínculos renovados con el crisol de civilizaciones que configuran la singularidad de esta ciudad andaluza; y asimismo facilitar al lector una guía útil de consulta que no esté reñida con la belleza de la expresión y la sugerencia de la palabra.

En este esfuerzo común por entretener e instruir ha colaborado un nutrido grupo de profesores, acostumbrados a la investigación e indiscutibles expertos en los temas que se exponen: Francisco López Casero, Juan Aranda Doncel, Antonio Merino Madrid, Eduardo Moyano Estrada, Juan Pérez Cubillo en colaboración con Francisco Aguayo Egido, Fernando Pérez Camacho, Francisco Luque-Romero junto a José Cobos Ruiz de Adana, Manuel Gahete Jurado, Salvador López Quero, Manuel Berlanga, Juan Agudo y Elodia Hernández han unido sus fuerzas y conocimientos en esta obra capital para conocer la Literatura Tradicional en Córdoba. Una exhaustiva bibliografía, recopilada por los catedráticos de Historia Cobos Ruiz de Arana y Luque-Romero, completa un tratado compuesto por once monografías de índole heterogénea. En su pluralidad se conforma una visión unitaria que no aspira a ser global sino selectiva, amena y no acumuladora. Confiamos en que ese difícil tándem entre el deseo y la realidad se haya avenido en estas páginas a un acuerdo solícito.

Manuel GAHETE y Francisco LUQUE-ROMERO

ARTÍCULOS

CAMBIO Y CONTINUIDAD EN LA SOCIEDAD RURAL CORDOBESA

Eduardo MOYANO
IESA-CSIC de Andalucía. Córdoba

En este trabajo su autor analiza el proceso de cambio en la sociedad andaluza tomando como referencia para el análisis la sociedad rural cordobesa. El autor considera que el actual proceso de cambio se presenta como una estructura de oportunidades que los distintos grupos sociales pueden aprovechar según como lo perciban. Mientras que en unos casos (ciertos grupos de agricultores de actitudes conservadoras ante el cambio), dicho contexto puede ser percibido como una amenaza y una pérdida de derechos adquiridos, en otros (aquellos grupos más innovadores) pueden percibirlo como una ocasión para gestionar los espacios rurales de modo diferente a como ha sido tradicional en la sociedad rural andaluza. La tesis central de este trabajo es que, a la complejidad del proceso de cambio, la sociedad rural responde de modo diferenciado, pues diferente es la forma en que los distintos grupos que la componen se integran en la sociedad más amplia.

* * *

Referirse a la sociedad rural cordobesa es hablar de diversidad social y económica. Si ya Juan Díaz del Moral en su clásica obra *Historia de las agitaciones campesinas* distinguía entre las zonas serranas y de campiña para caracterizar al campesinado cordobés del primer tercio de siglo, hoy la diversidad de la sociedad rural no es ya entre comarcas, ni siquiera entre las poblaciones agrícola y no agrícola, sino dentro de cada una de ellas, mostrando una estructura social cargada de complejidad.

En una sociedad cada vez más abierta e interconectada, como la cordobesa, la diversidad natural de sus zonas rurales no determina ya un diferente comportamiento de sus respectivas poblaciones en materia política o cultural, ni tampoco cabe mantener la vieja tesis de la diferenciación rural-urbana que tanta tinta ha hecho correr entre los sociólogos. Cada vez más se viene demostrando que las diferencias entre el medio rural y el urbano son debidas más a variables de cohorte, que a diferencias esenciales en los sistemas de valores de las personas que viven en uno y otro hábitat. En un mundo interdependiente, en el que se han acortado espectacularmente las distancias físicas entre las zonas que componen un territorio como el de la provincia de Córdoba, la variable hábitat cada vez explica menos cosas sobre el comportamiento de la población, dejando su lugar a variables como la edad, el nivel de estudios, la ocupación o el género.

Hoy las distancias entre un extremo y otro de la provincia se han acortado en tiempo hasta el punto de no superar las tres horas, y desde la capital se puede uno desplazar en algo más de una hora hasta el pueblo más alejado, de tal manera que ha aumentado espectacularmente la movilidad geográfica de los cordobeses. Hoy se puede trabajar en un hospital o en un centro educativo del Valle de los Pedroches o de la Sub-bética y residir en la capital, al igual que grupos de profesionales autónomos (pintores, albañiles, carpinteros, se desplazan en el día de unos pueblos a otros para prestar sus servicios en un proceso de nomadismo laboral que antes sólo estaba reservado a los jornaleros temporeros y que era síntoma de atraso y subdesarrollo. Hoy la dinámica social y económica de los pueblos de la provincia de Córdoba no es sólo protagonizada por los que residen en ellos, sino por los que hasta allí se desplazan para ejercer las actividades ligadas a sus respectivas ocupaciones.

Por ello, y rechazando la posibilidad de abordar el tema de la sociedad rural cordobesa dentro de una perspectiva que prime la variable hábitat, mi contribución a este número monográfico de la revista *Demófilo* consistirá en analizar el proceso de cambio que acontece en la sociedad rural andaluza y, tomando como base de referencia la realidad de la provincia de Córdoba, presentar las distintas percepciones del cambio que pueden observarse entre los distintos grupos que componen su estructura social y analizar las estrategias que adoptan. Todo ello será enmarcado en el actual contexto de cambios socioeconómicos, políticos y culturales que tienen lugar en nuestro entorno de la Unión Europea, ya que, dado el nivel de interdependencia existente, muchos de los elementos del cambio que acontece en nuestra región no se podrían explicar sin tener en cuenta ese otro contexto más amplio.

Para que no quede limitado el trabajo a un mero análisis descriptivo, plantearé una tesis de partida cual es la de que el actual contexto de cambio que acontece en la sociedad rural andaluza y en particular en la cordobesa, no es percibido de forma homogénea, sino diferenciada por los grupos que componen su estructura social. La realidad es que, mientras unos grupos —la mayor parte de los agricultores— perciben el actual proceso de cambio en términos de crisis, de final de una época, de pérdida de derechos adquiridos, otros —sobre todo, grupos de intereses no agrarios, pero también grupos innovadores de agricultores— lo perciben como una oportunidad para aprovechar de modo diferente los recursos endógenos, es decir, como el comienzo de una etapa nueva en la que el espacio rural andaluz comience a ser gestionado en consonancia con la pluralidad de intereses que en él confluyen.

De acuerdo con esta tesis de partida, se analizará, en primer lugar, el actual proceso de cambio, prestando atención a aquellos elementos (económicos, sociales, culturales y políticos) que afectan más directamente al status de la agricultura y el mundo rural y que explican las nuevas demandas de la sociedad y la emergencia de nuevos grupos de intereses. Desde un punto de vista sociológico, este contexto de cambio estaría actuando como una nueva estructura de oportunidades para la acción tanto individual como colectiva de los distintos actores que componen la sociedad rural

cordobesa, una estructura que les ofrece recursos para ser aprovechados según la particular forma que tienen estos actores de percibir e interpretar el proceso de cambio en el que están inmersos y de acuerdo con su mayor o menor capacidad de acceder a ellos. De ahí, que en un segundo apartado se analice cómo es percibida dicha estructura de oportunidades por tales actores (agricultores y no agricultores) y cuál es su capacidad de acceso a los recursos disponibles, analizándose finalmente las respuestas que dan a los problemas que les afectan.

El contexto de cambios

En lo que se refiere a la agricultura y el mundo rural, el actual contexto de cambios puede caracterizarse por una serie de elementos interrelacionados cuyos efectos se dejan sentir en el terreno económico, social, político y cultural. Sólo con una finalidad analítica se procederá a analizarlos de forma separada.

Cambios socioeconómicos

Desde el punto de vista económico, es un hecho la pérdida de importancia de la agricultura como actividad productiva, hecho que se expresa en la paulatina reducción de la población activa agraria y en el cada vez menor peso específico de la producción agrícola y ganadera en el PIB de los países que componen la UE. Aunque hay diferencias importantes a nivel regional dentro de la UE —especialmente entre las regiones del centro y norte europeos y las del sur, existiendo en estas últimas un importante sector de asalariados agrícolas, como es el caso de Andalucía—, puede afirmarse, no obstante, que, en términos generales, es un hecho el declive de la agricultura como sector productivo, sin que ello signifique ignorar su importancia para el equilibrio territorial o para el dinamismo de muchas zonas rurales al continuar dependiendo de ella muchas otras actividades colaterales de carácter industrial o de servicios (talleres de maquinaria agrícola, empresas de fertilizantes o pesticidas, empresas de seguros, etc.).

Aparte de esta tendencia de carácter general, lo importante a los efectos del hilo argumental de este artículo radica en el hecho de que estas otras actividades son desarrolladas por actores económicos imbuidos de una lógica empresarial no dependiente de las subvenciones públicas, lo que les hace valorar de forma diferente a como ha sido tradicional entre los agricultores, la utilización y aprovechamiento de los espacios y territorios que componen el mundo rural. Si a ello añadimos el fenómeno de la pluriactividad cada vez más frecuente entre determinados sectores de agricultores o el de la externalización de las labores agrícolas, nos encontramos además con una población agraria en la que nuevos valores —alejados de los que han guiado tradicionalmente sus decisiones— están presentes a la hora de definir sus estrategias económicas.

Asimismo, los espectaculares avances en el campo de las telecomunicaciones y las mejoras en las infraestructuras viarias han reducido el tradicional aislamiento de las

zonas rurales cordobesas y propiciado la instalación de nuevas actividades industriales y de servicios aprovechando las condiciones favorables que les ofrecen los gobiernos locales en su afán de atraer inversiones que generen empleo y riqueza. En torno a estas actividades económicas no relacionadas directamente con la agricultura, emerge un nuevo y cada vez más importante segmento de empresarios y profesionales autónomos formado en la cultura del libre mercado, una cultura cuyo sistema de valores está también bastante alejado del de los agricultores. En este sentido, el artículo sobre las agrociudades cordobesas escrito por Francisco López Casero en este número monográfico ofrece interesante información sobre la dinámica económica de la provincia, por lo que me eximo de desarrollar aquí este asunto.

Junto a las actividades ya comentadas, habría que mencionar aquellas otras ligadas directamente a la sociedad del bienestar y que están imprimiendo un dinamismo sin precedentes al mundo rural en Andalucía, y particularmente al de la provincia de Córdoba. Entre ellas destacan, por un lado, las que derivan de los servicios públicos del Estado (por ejemplo, las relacionadas con los servicios sanitarios y de educación, o con los de asistencia social), y por otro, las que derivan de las nuevas demandas de amplios segmentos de la población en materia de ocio (turismo, segunda residencia, tercera edad, ocio y actividades recreativas), actividades todas ellas que ocupan cada vez más a la población residente en el medio rural cordobés y que propician formas nuevas de integración sociolaboral, distintas de las que han sido tradicionales en este medio.

En definitiva, la estructura –tanto económica, como social– de la sociedad rural andaluza en general y de la cordobesa en particular se ha hecho más compleja, con una mayor diferenciación dentro y fuera del sector agrario y con una mayor diversificación de las actividades y profesiones, aspectos éstos que tienen importantes efectos en la vida local, al reducir el protagonismo de las élites agrarias tradicionales y propiciar el ascenso de nuevas élites. Ello abre una nueva dinámica a nivel local y crea una nueva estructura de oportunidades para la acción política, una acción que puede venir marcada por la cooperación o la confrontación entre nuevos y viejos actores, según cómo estos actores perciban el actual proceso de cambio que experimenta la sociedad rural. De hecho, la presencia de agricultores entre la élite política local, medida en términos de cargos electos en los ayuntamientos, es insignificante entre los municipios cordobeses, limitándose las élites agrarias a ejercer su liderazgo en las organizaciones profesionales agrarias, con lo que su proyección e influencia en el conjunto de la sociedad rural se ve muy reducida.

Cambios culturales

En el campo de la cultura pueden distinguirse dos importantes cambios. Por un lado, el avance de los llamados valores postmaterialistas, que ha dado lugar a que sectores cada vez más amplios de la población andaluza se preocupen por aspectos no

relacionados directamente con la satisfacción de necesidades materiales, sino por aspectos situados en el ámbito de la calidad de vida —como por ejemplo el deterioro de los recursos naturales, la pérdida de la biodiversidad, la degradación del paisaje, la contaminación de los ríos o, más recientemente, la seguridad y calidad de los alimentos—. Se produce, así, un importante cambio cultural en sectores cualificados de la opinión pública andaluza, que plantean con cada vez mayor frecuencia la sustitución del modelo de desarrollo productivista a ultranza por otro de desarrollo sostenible que tenga sus principios básicos en la calidad y en una más equilibrada utilización de los recursos naturales. Todo ello compone un marco nuevo de referencia —en torno al concepto de sustentabilidad acuñado con ocasión del ya célebre Informe Brundtland— a la hora de definir la utilización del espacio rural en Andalucía, un marco que da legitimidad a las demandas de los nuevos grupos sociales, pero que, al mismo tiempo, introduce importantes restricciones a su utilización como espacio de producción agrícola.

Por otro lado, y dentro del ámbito cultural, destaca un segundo elemento de cambio, cual es el fenómeno de recuperación de «lo local» que se ha producido en estas dos últimas décadas de forma paralela a como se ha venido extendiendo el fenómeno de la mundialización. En ese contexto, la gente redescubre «lo local», realza los valores de sus pueblos y apuesta por permanecer en ellos procurando dotarlos de equipamientos y aprovechando las ventajas comparativas que les ofrecen ahora los avances técnicos y telemáticos propiciados precisamente por ese mismo proceso de globalización. Los proyectos de desarrollo local intentan abrirse paso a través de lo que algunos autores denominan con acierto los *intersicios de la globalización*, unos proyectos en los que se pretende valorizar los recursos endógenos (materiales y socioculturales) para hacer viables formas diferenciadas de desarrollo que permitan la permanencia de la población en sus comunidades rurales y, con ello, el dinamismo de sus pueblos. Este fenómeno tiene importantes repercusiones en el ámbito económico y político de Andalucía, habiéndose situado en el centro de las políticas públicas y dando pie a que se hable incluso de un *nuevo localismo* como elemento revitalizador de la democracia en el ámbito local.

En definitiva, puede afirmarse la existencia de un nuevo contexto cultural en la sociedad rural andaluza, marcado, de una parte, por una nueva valoración del espacio y el territorio en la que se introducen criterios relacionados más con la calidad de vida, que con la producción, y, de otra, por una revitalización de lo local como marco central de referencia para el conjunto de la población. Al igual que con los factores económicos antes comentados, este contexto también crea una nueva estructura de oportunidades (culturales y simbólicas) que puede ser aprovechada por los distintos actores económicos y sociales según su particular interpretación del actual proceso de cambio.

Cambios políticos

Algunos hechos acontecidos en la última década marcan de modo innegable el contexto de referencia en que se plantean los problemas de la sociedad rural europea, en general, y andaluza, en particular. Destacan, en primer lugar, los acuerdos del GATT

sobre liberalización del comercio agrícola –firmados en la ciudad marroquí de Marrakech en abril de 1996 y luego continuados en la nueva OMC (Organización Mundial del Comercio) cuya próxima ronda tendrá lugar en Singapur en el año 2000–, acuerdos cuyas implicaciones políticas son indudables al limitar los márgenes de maniobra de los gobiernos nacionales para mantener en vigor sus tradicionales políticas proteccionistas, particularmente las dirigidas al sector agrario. Algunas de esas implicaciones se vieron ya en la reforma de las OCM de cereales y oleaginosas emprendida en 1992 dentro de la UE, y están marcando ahora la tendencia hacia una reducción progresiva de los precios agrícolas y su equiparación a los precios de mercado, así como hacia la eliminación de todo tipo de subvenciones a la producción y su sustitución por sistemas de ayudas directas a la renta, tal como se ratifica en la Agenda 2000.

Este hecho, de naturaleza política, tiene importantes repercusiones económicas y culturales para el sector agrario andaluz al introducir en el contexto de referencia de los agricultores un nuevo factor, a saber: la competitividad, hasta ahora relegada sólo a aquellos sectores no amparados por el paraguas de las políticas proteccionistas. Repercusiones *económicas*, porque en este nuevo contexto los distintos actores (agricultores, cooperativas y empresas agroalimentarias en general) se ven impelidos a tener en cuenta el tema de la competitividad tanto para evitar los riesgos de una mayor competencia, como para aprovechar las oportunidades de mercados más amplios que ese nuevo contexto les ofrece. Repercusiones *culturales*, porque este nuevo contexto exige una nueva definición de las estrategias individuales y colectivas y hace necesarios cambios importantes en la formación del capital humano y en la mentalidad empresarial de los agricultores andaluces.

En segundo lugar, la marcha del proceso de construcción europea representa otro factor político de indudable importancia por dos principales razones. De un lado, por el hecho de la ampliación de la UE a los países del Este, unos países caracterizados, como se sabe, por una elevada proporción de población agrícola, por una escasa modernización de sus estructuras agrarias, por un importante déficit en infraestructuras viarias y de comunicación y por un deficiente nivel de formación de su capital humano. Esta situación, que, como queda también reflejado en la Agenda 2000, supondrá un elevado coste para el presupuesto de la UE, va a obligar a introducir cambios importantes en la política agraria europea –concretamente, en la definición de los fondos estructurales–, ya que, de acuerdo con los informes procedentes de la Comisión Europea, la aplicación de la actual PAC sería inviable en una UE ampliada, sobre todo si se quiere que dicha ampliación se haga sin incrementar las aportaciones de los Estados miembros al presupuesto comunitario según el principio de neutralidad presupuestaria que se propone. De otro lado, el proceso de construcción europea supone también la incorporación de nuevas políticas al acervo comunitario (de medio ambiente, de educación, investigación y desarrollo, así como de infraestructuras en el marco de los fondos de cohesión), políticas para cuya financiación tendrán que detraerse recursos del presupuesto de la UE en detrimento de los que hasta ahora se venían destinando a la PAC y al desarrollo rural, y de las que Andalucía ha sido una de sus principales beneficiarias.

En tercer lugar, la posición estratégica y geopolítica de la UE en el contexto de las relaciones Norte-Sur introduce otro factor político de especial magnitud. La creciente ola de inmigración procedente de África –por el Sur– o de los países de la antigua URSS –por el Este– está haciendo que se modifiquen las políticas tradicionales de migración en los países de la UE, apostándose, a corto plazo, por una política restrictiva en materia de acogida, y, a largo plazo, por un aumento de los fondos destinados a la cooperación para el desarrollo de los países de origen. Esta política europea de cooperación con los países en vías de desarrollo supone, de un lado, ampliar las políticas comunitarias y, con ello, aumentar la competencia con la PAC por los recursos del presupuesto de la UE, pero, por otro, supone también la adopción de medidas de apertura de los mercados europeos a productos procedentes de esos países –y que son principalmente productos agrícolas y ganaderos, como es el caso de los acuerdos ya vigentes de asociación con Marruecos y Túnez y los próximos con Mercosur–, significando un elemento de importantes consecuencias para el sector agrario andaluz.

En cuarto lugar, cabría mencionar como otro importante elemento de cambio político –tal vez el de mayor envergadura por sus implicaciones a medio y largo plazo– el que deriva de la crisis del Estado del Bienestar que experimentan los países europeos occidentales y que está obligando a revisar muchos de los principios que han inspirado las políticas públicas, entre ellas los relativos a la política agraria y el desarrollo rural. Los problemas del déficit público y, sobre todo, del desempleo, pero también los relacionados con el deterioro del medio ambiente y la seguridad en el consumo de alimentos, se convierten en elementos a tener en cuenta en la necesaria reformulación de las distintas políticas públicas, entre ellas la reforma de la PAC.

Como han señalado diversos documentos de gran influencia en los foros de la UE, la futura reforma de la política agraria debe tener en cuenta estos elementos si quiere adquirir una nueva legitimidad ante la ciudadanía. Al haber sido lograda la suficiencia alimentaria, los principios que pueden legitimar socialmente la existencia de una política agraria que demande recursos públicos para garantizar las rentas de los agricultores, son el de su contribución a la generación (o al menos a la no destrucción) de empleo, el de la equidad en la distribución de dichos recursos, y el de su contribución a la protección del medio ambiente y la ordenación del territorio. Estos principios suponen un cambio fundamental en las coordenadas que habían servido de referencia a los agricultores y que habían inspirado las políticas agrarias desde los años cincuenta, siendo también los principios sobre los que van a construirse las políticas del futuro. Son, por tanto, principios que deben tenerse en cuenta a la hora de definir el futuro de la agricultura y la sociedad rural en Andalucía.

En ese contexto, el debate sobre el contenido de las futuras políticas agrarias y rurales plantea una serie de cuestiones de gran importancia para Andalucía. La primera sería la de si tiene sentido definir políticas autónomas de desarrollo rural –dotadas de sus propios fondos y gestionadas por instituciones también autónomas– o si no sería más coherente que formen parte, como programas operativos, dentro de las políticas más

generales de desarrollo regional, dada la tendencia a que las zonas rurales pierdan singularidad como regiones diferenciadas y dado que muchos elementos de los que depende su desarrollo –por ejemplo, las infraestructuras viarias, las redes de equipamientos colectivos o las estructuras de servicios públicos (educativos, sanitarios, etc.)– trascienden el estrecho ámbito de una comarca y escapan al poder de decisión de las instituciones locales.

La segunda cuestión sería la de sí –independientemente de que las políticas de desarrollo rural sean autónomas o no de las de desarrollo regional– tiene sentido que la política agraria sea subsumida como parte de una política integral de desarrollo rural marcada por los principios de la diversificación de actividades, la generación de empleo, la fijación de población en el medio rural y la protección del medio ambiente, en el marco más general del desarrollo sostenible, o si no sería más conveniente mantener el carácter autónomo de la política agraria, al tener su propia lógica de funcionamiento y perseguir objetivos diferentes, sobre todo en regiones, como Andalucía, con un déficit importante de modernización en el sector agrario.

En definitiva, la pérdida de importancia de la agricultura en el conjunto de la economía, la reducción de la población agraria en el conjunto de la sociedad rural, el declive de la influencia de las élites agrarias en los centros de decisión, la diversificación de las actividades en el medio rural, la mayor complejidad de su estructura social, la apertura y liberalización de los mercados, la recuperación de lo local y el fomento de las iniciativas de desarrollo endógeno a ese nivel territorial, las nuevas demandas en materia de calidad y de protección ambiental de una sociedad como la andaluza que ha alcanzado la suficiencia alimentaria, las restricciones que impone el proceso de construcción europea y, por último, las nuevas fuentes de legitimidad de las políticas públicas para superar la crisis del Estado de Bienestar, son algunos de los elementos del contexto de cambio en el que hay que situar los debates sobre el futuro de la sociedad rural andaluza y sobre el papel que en su desarrollo ha de jugar la agricultura.

En todo caso, ese contexto crea una nueva estructura de oportunidades (económicas, culturales, políticas) para la acción tanto individual, como colectiva de los distintos actores sociales y económicos que residen en el medio rural de Andalucía. No obstante, las acciones de estos actores sólo pueden ser explicadas en la medida en que conozcamos cómo perciben e interpretan dicho marco de oportunidades y cuál es su capacidad para acceder a los recursos que les ofrece, tarea que abordaremos en el próximo apartado.

Distintas percepciones del cambio en la sociedad rural andaluza

De todos los elementos que caracterizan en la actualidad a la sociedad rural andaluza, tal vez el de mayor importancia sociológica sea el de la creciente complejidad de su estructura social. Diversos factores, vinculados al contexto de cambios antes mencionado, convergen para hacer de la sociedad rural andaluza una sociedad compleja

y diferenciada, en la que, junto a los actores tradicionales ligados a la actividad agraria (agricultores, asalariados agrícolas y sus distintas formas asociativas), actúan grupos de intereses no agrarios que imprimen un nuevo dinamismo y que perciben de modo diferente los procesos de cambio en curso.

Incluso dentro del propio sector agrario en Andalucía se pueden observar procesos de diferenciación interna, en función de las orientaciones productivas de las explotaciones y de sus lógicas de gestión, así como de su posición respecto al mercado y respecto a las políticas encargadas de regularlo. El tradicional escenario corporativista basado en el principio de la unidad de intereses de los agricultores, está siendo sustituido por un escenario de pluralidad que se refleja en la diversidad de discursos, estrategias y opciones organizativas existente en el seno del sindicalismo agrario andaluz. Dentro del sector de los asalariados agrícolas —un sector caracterizado tradicionalmente por mostrar una fuerte cohesión interna en torno a la reivindicación de la tierra y la reforma agraria— se aprecian elementos importantes de diferenciación entre, de un lado, los asalariados integrados de forma más o menos estable en el mercado laboral (trabajadores fijos y eventuales con relaciones discontinuas, pero regulares), y de otro, los trabajadores temporeros sometidos a un intenso nomadismo laboral y a largos periodos de desempleo, diferencias que, al igual que en el caso de los agricultores, se reflejan en la diversidad existente dentro del sindicalismo de obreros agrícolas.

A continuación se expondrán algunas ideas sobre las distintas percepciones del proceso de cambio en la sociedad rural andaluza y las diferentes formas de interpretar la nueva estructura de oportunidades que dicho proceso ofrece a los actores económicos y sociales que en ella actúan.

La población agrícola andaluza, ante el cambio de la sociedad rural: crisis de identidad y nuevas oportunidades

Tal como han puesto de manifiesto relevantes trabajos de investigación, puede afirmarse que el proceso de cambio que experimenta la agricultura y la sociedad rural europea, en general, y la andaluza, en particular, es percibido mayoritariamente por la población agrícola como una crisis de identidad, ya que, a través de diversas rupturas (demográficas, territoriales, medioambientales, alimentarias, políticas, cuestiona radicalmente el que ha sido hasta ahora su sistema de referencia económico y sociocultural. No obstante, aunque éste sea un sentimiento generalizado entre los agricultores y los asalariados agrícolas, es importante señalar que, a la hora de afrontar los problemas que les afectan en el actual contexto de cambios, sus respuestas no son homogéneas, sino diversas y marcadas por la pluralidad, reflejando con ello la realidad de una estructura social agraria cada vez más diferenciada en Andalucía. El nuevo marco de oportunidades es, por tanto, interpretado de modo diferente por los distintos grupos de intereses agrarios, siendo también diferentes sus respuestas en el nivel de las acciones individuales.

En este nivel, las respuestas son, en efecto, diversas. De un lado, se encuentra un sector de pequeños agricultores –formado por titulares de explotaciones familiares poco competitivas– que han logrado un cierto equilibrio gracias a la combinación de distintas fuentes de renta: las que provienen de la actividad desarrollada en su explotación agraria; las que derivan de las ayudas directas de la PAC; las que proceden de la pluriactividad realizada por los miembros de la familia como asalariados en la agricultura o en otros sectores; y las que proceden de las distintas prestaciones sociales del Estado (pensiones, subsidios de desempleo, ayudas asistenciales,...). Para este grupo –que desempeña un papel fundamental en el dinamismo y vitalidad de muchas zonas rurales andaluzas y que sería condenado a la exclusión si se aplicara sin correcciones en esas zonas el modelo agrícola centroeuropeo– el actual contexto de cambio les ofrece nuevas oportunidades en la medida en que el Estado continúe estando presente a través de sus políticas públicas, ya que sin tales mecanismos de protección difícilmente podrían reproducirse socialmente como agricultores. Su percepción del cambio no puede decirse que sea traumática, ya que su situación actual no es peor que la que tenían en la anterior estructura de oportunidades, donde la emigración era su principal salida.

De otro lado, se encuentran agricultores con explotaciones de tamaño medio y grande, que se limitan a seguir una estrategia conservadora de recogida de las subvenciones públicas provenientes de la PAC, subvenciones que, junto a los ingresos obtenidos por la venta de sus producciones en el mercado, les han venido garantizando su reproducción social con el mínimo coste y sin apenas riesgo. El carácter traumático del cambio para este grupo radica en la perspectiva, cada vez más real y cercana, de que tales subvenciones se recorten e incluso que desaparezcan, y en la amenaza con que viven la apertura de los mercados, una apertura para la que no se sienten preparados. Asimismo, este grupo, del que, hasta hace bien poco, se reclutaban las élites de muchas comunidades rurales andaluzas, es el principal afectado por la pérdida de influencia de los intereses agrarios en la vida política y económica local, percibiendo como una injerencia en los asuntos de la comunidad agraria el que los nuevos grupos en ascenso –especialmente, los grupos ecologistas– participen en las decisiones que afectan al destino de los espacios rurales. Se produce en este grupo una especie de repliegue corporativista, convirtiendo el victimismo en su discurso, un discurso que, en situaciones límite, es caldo de cultivo para proclamas destinadas a satanizar la política y los políticos –si provienen de Bruselas, tanto mejor– y a demonizar el proceso de mundialización y de apertura de mercados –percibido como un proceso impuesto por las multinacionales–. Es éste, sin embargo, un discurso cargado de ambigüedad, ya que, al mismo tiempo que reclama para ellos el proteccionismo estatal, rechaza el control ejercido por los organismos públicos y defiende un modelo basado en el derecho a la propiedad privada y a ejercer su libertad como empresarios.

No obstante, junto al sector marcado por el conservadurismo se observa un sector innovador –reclutado de los diferentes segmentos de la estructura social agraria– que viene introduciendo cambios importantes en sus explotaciones. Así, encontramos agricultores con explotaciones de tamaño medio y grande que optan por nuevas orien-

taciones productivas —por ejemplo, cultivos bioenergéticos o de aprovechamiento en la industria textil o farmacológica— y que aprovechan las oportunidades que les ofrecen las nuevas tecnologías para mejorar la gestión de sus explotaciones. También encontramos agricultores que desarrollan actividades no agrarias en sus explotaciones (turismo rural, cinegética, forestación, granjas escuela, etc.) como fuentes complementarias de renta en el marco de las nuevas políticas de desarrollo rural. Asimismo, se observan interesantes iniciativas de agricultura sostenible en la utilización de los recursos naturales, ya sea con el fin de explotar de forma más equilibrada los suelos agrícolas, o con la finalidad de utilizar de modo más racional los insumos químicos reduciendo los costes de producción, siendo diverso el origen de las respuestas que dan los agricultores.

Este sector innovador se muestra consciente de la complejidad de los cambios que experimenta la agricultura y de su nueva posición —ya no hegemónica— en las agendas públicas, respondiendo a ese contexto con actitudes no corporativistas ni de repliegue e involución, sino de apertura a las nuevas oportunidades que se les ofrece. Más que protección, reclaman del sector público información y formación para ayudarles a adaptarse a la nueva situación de mercados abiertos, así como incentivos para abordar proyectos de reconversión en sus explotaciones. Desde el punto de vista de sus relaciones sociales, muestran actitudes favorables a implicarse en proyectos conjuntos con otros grupos de intereses, sea para experimentar cambios en sus prácticas agrícolas —por ejemplo, con técnicos o investigadores científicos en el campo de la agronomía, como es el caso de la experiencia Agrofuturo—, sea para contribuir a la protección del medio ambiente —por ejemplo, colaborando con la administración pública en las campañas de prevención de incendios—, sea para implicarse en la conquista de nuevos mercados —participando en proyectos de inversión en la agricultura de otros países, como Marruecos—.

En lo que respecta a los asalariados agrícolas, las respuestas se orientan en varios sentidos, no necesariamente excluyentes. Por un lado, en estabilizar su situación en el mercado laboral, mediante el aprovechamiento de las oportunidades surgidas en los distintos sectores productivos accediendo a contratos fijos o discontinuos. Por otro, en aprovechar los sistemas de protección social en los que se combinan los subsidios con planes públicos destinados a fomentar el empleo en las zonas rurales (por ejemplo, el caso del Plan de Empleo Rural). Y finalmente, en optar por itinerarios de emigración temporera de acuerdo con la estacionalidad de la recolección y demás labores agrícolas.

En definitiva, dentro del propio sector agrario andaluz se observa una explosión de pluralidad que se refleja en las diferentes respuestas de los agricultores y asalariados y de sus respectivas organizaciones a los nuevos problemas que les afectan. El actual proceso de cambio es percibido como crisis por el conjunto del sector agrario, pero las respuestas para salir de ella son diversas, como corresponde a una estructura social cada vez más compleja y diferenciada.

El cambio, como nuevo marco de oportunidades para la población rural no agrícola

Hasta ahora se ha preguntado muy poco a la población rural no agrícola sobre cómo percibe el cambio que experimenta la agricultura y el mundo rural español. Tal como se ha señalado más arriba, las reflexiones sobre el cambio en el mundo rural han venido marcadas, sobre todo, por la tradición agrarista de muchos investigadores sociales, procedentes en su mayoría de las escuelas de ingenieros agrónomos o de la propia administración pública del ministerio de Agricultura. Los agricultores han sido el grupo privilegiado de referencia para explicar el cambio de las sociedades rurales en España, por lo que no es sorprendente que la percepción de éstos haya sido hasta hace poco la dominante en los estudios rurales.

Desde hace unos años, está emergiendo una nueva generación de investigadores sociales (sociólogos, geógrafos, antropólogos) procedentes de las distintas facultades universitarias, una generación que no es de formación agrarista y que comienza a analizar el cambio en la sociedad rural a partir de las percepciones que de dicho proceso tienen los grupos no relacionados con la actividad agraria.

Lo importante a los efectos del hilo argumental de esta contribución al Foro, es que en los trabajos de esta nueva generación de sociólogos se pone de manifiesto una percepción del cambio muy diferente de la de los agricultores, no viniendo acompañada de la componente traumática de crisis de identidad que suele caracterizar a estos últimos, sino de una componente de dinamismo que debe ser destacada. En estos trabajos se señala que, para muchos grupos de la población no agrícola, el actual proceso de cambio ofrece importantes oportunidades de dinamización del medio rural y abre posibilidades para un mejor aprovechamiento del espacio y el territorio de acuerdo con las nuevas demandas de la sociedad.

Así, se destaca, por ejemplo, que los programas de desarrollo local/rural, sean o no canalizados a través de los programas LEADER o PRODER, han propiciado la emergencia de nuevos actores que se convierten en protagonistas de la vida económica y social en las comunidades rurales. Nuevas iniciativas empresariales al amparo de esos programas, pero también la proliferación de técnicos y agentes de desarrollo local, introducen un dinamismo en las zonas rurales que las hacen percibir los actuales procesos de cambio de modo diferente a como los perciben los agricultores. En algunos casos, tales programas están propiciando incluso la incorporación de los grupos de agricultores más dinámicos a los proyectos de desarrollo, ofreciéndoles la posibilidad de diversificar sus actividades e introducir innovaciones en la forma de gestionar sus explotaciones. Estos actores del desarrollo rural/local, hasta ahora dispersos en sus acciones y circunscritos al ámbito de su correspondiente programa de desarrollo, comienzan a articularse en estructuras asociativas no sólo para intercambiar sus experiencias, sino para emprender acciones más amplias y participar como nuevos actores colectivos en los foros nacionales e internacionales en los que se dirige el contenido de las políticas de desarrollo rural. La asociación ADELA es un ejemplo de estas iniciativas, participando en el Observatorio de los programas LEADER constituido en

Bruselas. Para estos actores, las zonas rurales presentan singularidades que las diferencian de otras zonas, por lo que abogan en favor de que las políticas de desarrollo rural se mantengan como políticas autónomas —con sus propios fondos— y no sean subsumidas como programas dentro de las de desarrollo regional. Sin embargo, critican el sesgo agrarista que han tenido las políticas de desarrollo rural, proponiendo que no se canalicen, como hasta ahora, a través de los departamentos de agricultura, sino que sean implementadas por organismos interdepartamentales de carácter horizontal, con capacidad para integrar las distintas acciones contempladas dentro de ellas. No aceptan, por ejemplo, que los programas LEADER continúen siendo canalizados a través del ministerio de Agricultura y de la consejería de este mismo área en las Comunidades Autónomas, cuando la mayor parte de las acciones que contemplan no son agrarias.

Junto a esos actores del desarrollo local/rural, otros nuevos actores emergen al amparo de los sectores vinculados al Estado del Bienestar (sanidad, educación, servicios sociales), convirtiéndose en sectores dinámicos que definen el futuro del mundo rural de modo diferente a como ha sido tradicional y que, en muchas ocasiones, se implican directamente, bien a título personal o a través de la institución a la que pertenecen, en los programas de desarrollo. Su presencia en los pueblos es cada vez mayor, sobre todo después de que la mejora de las comunicaciones y de la calidad de vida en las zonas rurales propicia que estos grupos de profesionales opten por residir en los núcleos en donde trabajan, comenzando a romperse la tendencia, hasta hace muy poco dominante, a salir de ellos conforme finalizaban su jornada laboral. La importancia de estos sectores no puede ignorarse, por cuanto que muchas veces es mayor la incidencia de las políticas educativas o sanitarias sobre el futuro de las zonas rurales —al diseñar los mapas de centros escolares o de salud—, que los propios programas de desarrollo rural.

Finalmente, la consideración de las funciones de ocio y recreativas de los espacios rurales promueve también la presencia de una población de origen urbano (residentes en periodos de vacaciones o de fin de semana, excursionistas, practicantes de senderismo y deportes de naturaleza...), que, al tiempo que recuperan antiguas tradiciones del folklore rural, acaban imponiendo pautas de comportamiento típicas de la cultura urbana (movidas nocturnas juveniles, discotecas, utilización masiva del automóvil. Asimismo, la instalación de jóvenes en las nuevas modalidades de agricultura —por ejemplo, la agricultura ecológica—, frecuentemente coordinados con sectores del movimiento ecologista local, introducen una consideración no agrarista en la explotación de los recursos naturales, distanciándose del discurso tradicional de los agricultores o provocando situaciones de división interna dentro del sector agrario local.

Para todos estos grupos, el actual contexto de cambios ofrece oportunidades para la dinamización del mundo rural, procurando influir en las decisiones que se toman a nivel local a través de su participación en la política municipal. Cada vez es más frecuente, que entre los concejales que componen los plenos de los ayuntamientos en las zonas rurales andaluzas, se encuentren personas procedentes de esos sectores (médicos, maestros, asistentes sociales, monitores de grupos ecologistas, erigiéndose, junto a profesionales y empresarios de sectores no agrarios, en las nuevas élites locales.

No obstante, estos grupos adoptan respuestas dispersas y escasamente articuladas al nuevo marco de oportunidades, constituyendo una muestra de la diversidad de intereses que existe en el mundo rural de hoy, una diversidad que debe continuar siendo objeto de investigación por parte de los científicos sociales para ampliar nuestro conocimiento sobre la dinámica social y económica de la sociedad rural andaluza. En ese contexto, los investigadores tienen ante sí un interesante caldo de cultivo para analizar si se está produciendo o no la emergencia de una nueva identidad de «lo rural», una identidad ya no marcada por su dimensión agraria exclusivamente, sino como una síntesis de las distintas actividades y profesiones, incluyendo la agricultura, que confluyen en el hecho de desarrollarse en núcleos de población de tamaño pequeño o mediano y caracterizados por una especial conexión con el espacio y el territorio. La cuestión a dilucidar es si tal confluencia entre las identidades de los distintos grupos que componen la sociedad rural es lo suficientemente fuerte como para que se pueda hablar de la existencia de una nueva identidad de «lo rural», o si por el contrario lo que existe es una dispersión de identidades sin conexión entre sí y sin conciencia alguna de pertenecer a una comunidad cultural ni a un área de intereses compartidos.

Conclusiones

Del análisis efectuado en este trabajo, pueden extraerse varias conclusiones. En primer lugar, que en el contexto actual de globalización y de reforma de las tradicionales políticas de protección, la sociedad rural andaluza se convierte cada vez más en un ámbito abierto a las influencias de la sociedad más amplia, reproduciéndose en ella el dinamismo y la diversidad de intereses característicos de las sociedades abiertas.

En segundo lugar, que, en ese contexto, es comprensible que los agricultores andaluces perciban el proceso de cambio como una crisis de identidad, ya que dicho proceso está transformando radicalmente el marco de referencia en el que habían orientado sus acciones en las últimas cuatro décadas. No obstante, la gradual integración de la agricultura en los mercados, una vez sustituido el paraguas proteccionista de la política agraria, genera efectos de diferenciación económica y social entre los propios agricultores, reflejándose en las formas diferentes que muestran a la hora de percibir el contexto de cambio y en sus distintas respuestas. El principio de la unidad —más simbólico que real— del sector agrario ha sido sustituido por el de la pluralidad, como lo prueba la diversidad existente en el seno del sindicalismo.

En tercer lugar, que, en ese mismo contexto, los asalariados agrícolas andaluces experimentan también una profunda modificación de su sistema de referencia tanto simbólico, como social, debido al cambio de status de la agricultura como actividad y de la propiedad de la tierra como recurso económico, y a las reformas producidas en el mercado laboral y en los derechos de los trabajadores. Ante esta situación, la respuesta dominante es la de adaptarse al nuevo contexto de cambios y aprovechar del mismo las oportunidades que ofrece para la mejora de las condiciones laborales de los asalariados

agrícolas. No obstante, se observan en zonas muy localizadas de Andalucía respuestas más radicales que mantienen con vigor la bandera de la reivindicación de tierras y que buscan una nueva identidad en el marco de los nuevos valores emergentes en el mundo rural.

En cuarto lugar, que, junto a los agricultores, se consolida en la sociedad rural andaluza grupos de la población con actividades no directamente relacionadas con la agricultura, que imprimen un nuevo dinamismo al provenir de ámbitos culturales y sistemas de valores distintos a los que han sido dominantes en el mundo rural. La estructura social se hace más compleja y las relaciones entre sus distintos grupos se hacen más dinámicas: en unos casos, mediante la cooperación, pero en otros mediante el conflicto por la definición de los espacios rurales.

En quinto lugar, que, en un contexto sociocultural caracterizado por la autosuficiencia alimentaria, por el avance de valores postmaterialistas en la población, por la demanda de un modelo de desarrollo sostenible, por la reafirmación de lo local frente a la globalización y por la necesidad de reorientar el papel del Estado del bienestar, los espacios rurales andaluces son definidos de modo plurifuncional. Ello tiene importantes efectos sobre los principios que han de inspirar la reforma de las políticas públicas y más particularmente de la política agraria, una política cuya finalidad de explotar con fines alimentarios los recursos naturales ha sido su fuente de legitimidad. En el nuevo contexto, la política agraria ha de buscar una nueva legitimidad para que los agricultores puedan seguir recibiendo recursos públicos; la generación, o no destrucción, de empleo, la equidad en la distribución de las ayudas, la calidad de los alimentos y su contribución a la ordenación del territorio y la protección del medio ambiente, son algunos elementos que emergen en los debates sobre el futuro de las políticas agrarias y de desarrollo rural.

En sexto lugar, que la capacidad de los distintos grupos sociales para acceder a los recursos ofrecidos por el nuevo marco de oportunidades es diferente de unos a otros, dependiendo de su posición socioeconómica y del lugar ocupado en la estructura social. De ahí que el contenido y orientación de las políticas públicas destinadas a regular la sociedad rural andaluza tenga una importancia fundamental, al reforzar las desigualdades ya existentes o facilitar el acceso a los recursos de los grupos en situaciones más desfavorecidas. El cierre social que experimentan las mujeres residentes en el medio rural, la desigual posición de los pequeños agricultores y de la población asalariada agrícola respecto al mercado laboral, los problemas de la población que reside en zonas de montaña o en hábitats dispersos para acceder a servicios y equipamientos, o los problemas de endeudamiento de las explotaciones familiares modernizadas, son situaciones que muestran cómo el aprovechamiento de las oportunidades que ofrece el actual contexto de cambios depende, en gran medida, de factores estructurales que pueden ser removidos por la intervención de los poderes públicos mediante políticas regidas con criterios de equidad.

En definitiva, en un contexto de cambios como el actual, marcado por la diversidad de las demandas y la pluralidad de los intereses que confluyen en el mundo rural

andaluz, las políticas también se deben diversificar, reformulándose las viejas políticas agrarias orientadas exclusivamente hacia la regulación de los mercados y emergiendo nuevas políticas orientadas a regular las múltiples funciones de los espacios rurales. Nuevas y viejas políticas, nuevos y viejos actores, conviven en este periodo de transición, dándole a la sociedad rural andaluza un dinamismo de dimensiones desconocidas, un dinamismo que ofrece una nueva estructura de oportunidades a sus distintos grupos sociales.

LAS AGROCIUDADES EN CÓRDOBA

Francisco LÓPEZ-CASERO
Universidad de Augsburgo

Las agrociudades no son un producto híbrido de elementos agrarios, rurales y urbanos, sino que constituyen formas de comunidad local en las que se articulan de forma específica estas tres dimensiones. Tradicionalmente su tipo ideal se asienta básicamente en las dos características siguientes: en primer lugar, presencia importante, tanto de un grupo agrario como de otro no agrario, que residen en el mismo lugar y son interdependientes; en segundo lugar está el pronunciado desarrollo de un «ethos» urbano. En determinadas regiones presentan también un relieve muy acusado la desigualdad social y la conflictividad, unas veces latente y otras manifiesta. Consecuentemente, la concepción abstracta o tipo ideal de la agrociudad también ha de incluir aquí este otro aspecto. Así ocurre con las agrociudades que predominan en la provincia de Córdoba. Por otro lado y como consecuencia de las mutaciones sociales de las últimas décadas, los componentes tradicionales de las agrociudades están experimentando un proceso de erosión de cambio de forma.

El caso de Puente Genil escapa al esquema clásico de las agrociudades de la campiña andaluza. Hacia finales del siglo XIX su singular evolución socioeconómica desemboca en un dinámico proceso de desarrollo endógeno, que en los años 80 del pasado siglo empezó a dar muestras de agotamiento. En la parte final de este trabajo se intenta una interpretación causal, tanto de la fase de dinamismo como de la de agotamiento o crisis posterior. Para ello se tienen sobre todo en cuenta los condicionamientos socioculturales que operan en esta población y se remontan a sus mismas estructuras iniciales.

* * *

Hacia una conceptualización de la agrociudad

En el estudio de una agrociudad manchega y en posteriores investigaciones hemos perseguido dos objetivos centrales: primero, situar, dentro del triángulo compuesto por lo rural, lo agrario y lo urbano, la configuración específica que pudieran presentar las formas de asentamiento designadas con el paradójico nombre de *agrociudades*. El segundo objetivo era buscar la posible relación entre la vía seguida por las agrociudades en materia de desarrollo o estancamiento local y su respectiva idiosincrasia sociocultural.

En general, las localidades de tipo medio, entre ellas las agrocidades, no han sido objeto de frecuente estudio por parte de las ciencias sociales. Pese a ello, las agrocidades no carecen de presencia real. Se las encuentra por las más diversas partes del mundo y, no en último término, en la cuenca mediterránea. De peculiar relevancia son las regiones donde las agrocidades son o han sido el elemento dominador. Así ocurre con la España e Italia meridionales, concretamente: en la campiña cordobesa-sevillana, Extremadura, La Mancha, la Apulia y Sicilia. El caso italiano y, en especial, Sicilia, ha sido sustancialmente más estudiado que el español. Pero tanto en Italia como en España, los científicos sociales se han preocupado más por analizar la problemática del desarrollo, que tiende a ser frenado por las mismas estructuras de la agrocidad. Son pocos los trabajos dedicados a comprobar, desde una perspectiva más general, los componentes específicos de esta clase de comunidades. Cabe destacar los realizados por Monheim (1969, 1989), King/Strachan (1978) y Blok/Driessen (1989).

Por lo que respecta concretamente al caso español, llama la atención que éste último haya despertado más bien la atención de científicos extranjeros. A los nombres de Blok y Driessen, habría que agregar los de Gilmore (1980) y Gregory (1978). Prácticamente, la antropología social española ha pasado por alto el tema de la agrocidad. Entre las pocas y meritorias excepciones, están las recientes investigaciones de Fernández de Rota (1989) sobre una *vila* gallega. El geógrafo López Ontiveros (1994) ha publicado también un fino análisis de las agrocidades andaluzas, basándose no sólo en la recogida sistemática de la bibliografía disponible, sino ante todo en una larga experiencia propia; ésta arranca, a más tardar, de su tesis doctoral sobre la evolución urbana de Córdoba y su campiña (1973).

Tradicionalmente, las ciencias sociales han centrado su atención en dos estructuras antitéticas: la pequeña comunidad local y la ciudad. Para su análisis elaboraron construcciones bipolares, partiendo de categorías ya clásicas como: *comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y orgánica, folk society y city*. Este polarizado enfoque explica que las agrocidades se considerasen como algo poco definido o como un producto híbrido de elementos propios de ambos polos. En los años cincuenta del siglo XX, alcanzó gran aceptación la teoría de que el mundo de las comunidades locales ha de verse como un continuo rural-urbano. Se llegó a afirmar que todos los núcleos de población pueden situarse a lo largo de una línea que discurre desde la pequeña aldea hasta la urbe, según el grado en que reflejen aspectos propios de uno u otro polo. Esta teoría tuvo pronto fuertes oponentes y, hoy día, está prácticamente superada. Pero no es raro que siga recurriéndose a la palabra *continuo*, aunque sea con carácter de metáfora.

También el término de *producto híbrido* se queda a medio camino a la hora de reflejar la posible idiosincrasia de las agrocidades. Es cierto que esta expresión, usada para designar seres o cosas que se derivan del cruce o mezcla de naturalezas distintas, no excluye que esta mezcla genere algo nuevo y peculiar. Pero, de ser así, es tal especificidad la que interesa descubrir. Además, cabe preguntarse hasta qué punto se

trata de un cruce o mezcla, algo que, de suyo, puede aplicarse en términos generales y metafóricos a toda la realidad social. Por ello, cuando se planteó el estudio de la agrociudad manchega arriba citado, la estrategia de partida fue apoyarse lo menos posible en modelos preelaborados y, menos aún, en los de carácter bipolar, aunque sin perderlos de vista. El primer paso consistió en prestar la máxima atención a fenómenos que aflorasen directamente en la misma comunidad, para contrastarlos después con categorías o construcciones conocidas (López-Casero, 1972: 89-91, 1989: 22 ss.).

La tarea realizada en este pueblo de la Mancha (Campo de Criptana) cobró después una dimensión comparativa. La investigación se extendió a la región vecina de la campiña andaluza, mediante un estudio detenido y comparado de Osuna y Puente Genil; Ecija y Lucena sirvieron para un contraste adicional. Esto se hizo en el marco de un proyecto de investigación de la Universidad de Augsburgo. Más allá del marco nacional, se ha iniciado ya la comparación de los resultados obtenidos en La Mancha y Andalucía con las agrociudades del Sur de Italia y el Sur de Portugal (López-Casero, 1989, 1994).

El instrumento analítico utilizado es, fundamentalmente, el *tipo ideal* concebido por Max Weber; nos parece el más adecuado para abrirse paso por la compleja y cambiante realidad social, tratando de ordenarla. El tipo ideal puede arrancar de experiencias históricas o actuales, pero al final viene a quedar en una construcción abstracta, que, a diferencia del tipo real, no pretende reflejar, sino contrastar la realidad. Se trata de ver en qué grado ésta concuerda con las características del tipo elaborado o discrepa de ellas (Weber, 1956). De especial interés son precisamente los casos en los que la realidad deja de responder a tal construcción abstracta.

También importan otras dos aclaraciones conceptuales. La primera se refiere al término *sociabilidad* en el sentido precisado por Simmel. En general, todas las formas de relación social están condicionadas por contenidos o intereses externos al proceso mismo de la interacción; pueden ser de tipo económico, político, bélico, religioso, caritativo, afectivo, erótico, etc. Pero, en el caso excepcional de la sociabilidad, el objetivo estriba en la misma relación como tal. El único interés sería el de la satisfacción producida por el contacto con otras personas. En palabras del propio Simmel, en la sociabilidad "se juega a hacer sociedad". Carecería "de tacto llevar a la sociabilidad los estados de ánimo puramente personales, la irritabilidad y la depresión, la luz y la obscuridad de la esfera más profunda de la vida del individuo". Todos estos aspectos perturban la sociabilidad. Lo único personal que se exige es la existencia de interlocutores en estado real o simulado de igualdad, llevados de un interés común por la sociabilidad y dotados de las cualidades específicas de ésta: amabilidad, trato, discreción, atracción, etc. (Simmel, 1911; traducción del autor).

La sociabilidad así descrita no debe confundirse con el concepto de *comunidad* ideado por Tönnies (1935), cuyas funciones analíticas apuntan en una dirección muy distinta. La comunidad de Tönnies es un grupo social homogéneo, pero basado en la solidaridad, vínculos sentimentales y valores comunes; esto es muy diferente de los

contactos superficiales y hasta pasajeros que caracterizan la dinámica de la sociabilidad. La *comunidad* se contrapone a la *sociedad*, un ente heterogéneo, que no se basa en valores o intereses comunes, sino en vínculos contractuales, comportamiento racional y orientación al intercambio. Esta construcción bipolar apunta hacia la dicotomía rural-urbano en su enfoque tradicional. En cambio, la sociabilidad de Simmel queda fuera de esta construcción; lo mismo puede producirse en una localidad rural que en un salón de París, un café de la sociedad vienesa o un bar madrileño.

Después de la sociabilidad, también se necesita delimitar el significado de lo *agrario*, lo *rural* y lo *urbano*. Al principio, es preferible no poner el acento en términos como *sociedad rural* o *sociedad urbana* y empezar con expresiones más simples y fáciles de comprender como: *campo* y *asentamiento*. Lo importante es precisar el contenido de la relación con el campo o el asentamiento o de ambas dimensiones entre sí y ver cómo se desarrolla. En este sentido, el mundo rural vendría a abarcar la relación con el campo en general, mientras que el sector agrario sólo apuntaría hacia un aspecto especial de esta relación: la propiedad de la tierra y a la actividad que en ella se realiza. Consiguientemente, el mundo rural comprende, aparte del componente agrario, otras dimensiones de la relación con el espacio exterior, como pueden ser, sobre todo en la actualidad, la relación con el paisaje, el medio ambiente o la naturaleza. De crucial importancia es la forma en que el asentamiento se encuentre estructurado dentro del espacio exterior: no es lo mismo que el habitat o núcleo poblacional esté constituido por una casa, un caserío o un núcleo disperso que por un núcleo compacto; el grado de ruralidad o de interpenetración con el campo tiende a ser menor en este último caso.

La definición de lo rural y lo agrario quedaría incompleta si no se diseñara otra dimensión: lo *urbano*. El mundo urbano encierra, de suyo, una gran complejidad de dimensiones y funciones. Entre las más importantes, cabría citar: las funciones de mercado y defensa, las de centros de comunicación, innovación, industrialización y diferenciación social, centros de autonomía o gestión político-administrativa. Por otro lado, las localidades con determinados rasgos urbanos, pero que tradicionalmente han tenido una base económica agraria y a las que se hace referencia en las páginas siguientes son de tamaño más bien menor (hasta 40.000 habitantes o algo más). Los componentes mínimos de la dimensión urbana aquí relevantes serían: a) núcleo residencial compacto; b) intercambio/mercado; c) estructura social diferenciada, con un sector notable de actividades no agrarias; d) intensidad y pluralidad de contactos, con los correspondientes mecanismos de comunicación.

El problema principal se deriva de la tendencia tradicional a equiparar lo rural con lo agrario. En el caso de España, esto tiene consecuencias de peculiar gravedad; pues, bajo el denominador común de *sociedad rural*, acostumbra a congregarse un amplio abanico de habitats, que van desde la casa o aldea dispersa hasta localidades compactas de considerable tamaño, por el simple hecho de que la agricultura haya jugado en todos ellos un papel relevante. Si se busca un denominador común, habría que recurrir al término *pueblo*, que es el que emplea la misma población española, desde su propia

perspectiva y semántica social. En los pueblos se articulan de múltiples formas elementos rurales, agrarios y urbanos.

En este marco se hallan también las agrociudades, cuya fisonomía tradicional solía presentar las siguientes características: a) por lo menos hasta los años 60, su base económica se apoyaba sustancialmente en la agricultura. b) La actividad agraria es el único componente de la ruralidad que aparece con un claro perfil en la agrociudad; en cambio, se muestra con especial relieve un fenómeno que está muy extendido en la generalidad de los pueblos situados al sur de la cornisa cantábrica, sean grandes o pequeños. Se trata de un claro distanciamiento del campo, que es considerado como un mundo distinto del núcleo habitacional; el campo es lugar de trabajo y no centro de un estilo de vida. c) Finalmente, las agrociudades contienen los componentes mínimos de la dimensión urbana apuntados poco más arriba.

A nivel abstracto, la configuración clásica de las agrociudades españolas puede, por tanto, circunscribirse como una comunidad local con un número relativamente grande de habitantes y una economía básicamente agrícola, donde, aparte de la población agraria, existe un nutrido grupo que se dedica sobre todo a los servicios y actividades agroindustriales; ambos sectores son interdependientes, residen en el pueblo, generalmente compacto y con rasgos marcadamente urbanos. Este *tipo ideal* es extensible también a las agrociudades del Sur de Italia. Así se refleja, sobre todo en el estudio sistemático de R. Monheim (1969, 1989), que insiste de manera especial en la interdependencia de ambos sectores; también aparece en el estudio comparativo de A. Blok y H. Driessen, que ponen el acento en el ethos urbano. Enfrentadas o no, las distintas capas sociales que residen en las agrociudades coinciden "en el deseo de vivir en la densidad de la ciudad, en la pasión del bullicio y de la acción humana, en las conversaciones y en los debates, en la preferencia por la vida urbana sobre la vida rural" (Blok, A./Driessen, H, 1989:102). En este contexto juega un papel especial la sociabilidad.

En el estudio de la agrociudad manchega citado más atrás, la sociabilidad mostró un perfil muy acusado. Primero se apreció un alto grado de conocimiento mutuo entre los habitantes, pese a contar con unos 14.000. Después, se constató que el trato general con unos y con otros era preferido por una clara mayoría al trato con los amigos, vecinos, parientes. Llamaba ya la atención que, para delimitar el círculo de amigos, los entrevistados dijeran no pocas veces que ellos no tenían enemigos y hablaban con todos. *Hablar con unos y con otros, con cualquiera que sea, con el primero que llegue, con todo el mundo, con todo el pueblo*, eran expresiones surgidas con especial frecuencia al hablar de la Plaza, que entonces era el medio generalizado de comunicación. En ella, era frecuente cambiar repetidamente de grupo y volver a hablar, una y otra vez, sobre los puntos tratados poco antes con otras personas, utilizando prácticamente las mismas palabras. El tema era un simple pretexto o coartada para iniciar un diálogo. Las expresiones citadas ponen también de relieve que el grupo de referencia percibido para el trato general era la misma colectividad del pueblo. Por ser una sociedad muy desigual, no es necesario insistir en que los niveles de trato general con cualquiera del pueblo eran mucho más diferenciados en la realidad. Pero es interesante que las fuertes barreras

sociales no impidieran tales percepciones, sin duda exageradas (López-Casero, 1972).

Este trato superficial, *face to face*, pero en cierto sentido *anónimo*, corresponde claramente a la sociabilidad definida por Simmel. Tal correspondencia es tanto mayor cuanto más laxa es la relación existente entre los interlocutores, es decir, cuanto más se apoya su interacción en la simple condición de miembros de la comunidad local. Fenómenos similares pudieron observarse en pueblos del entorno. Un caso frecuentemente citado por los mismos habitantes de otras localidades cercanas, era la Plaza principal de Tomelloso, una población con el doble de habitantes que Campo de Criptana. Los domingos por la mañana, lo normal era que la Plaza de Tomelloso estuviera copada por unos dos mil hombres formando corros.

Es necesario subrayar que la idiosincrasia sociocultural de las agrocidades conlleva tanto elementos de separación y enfrentamiento como de aproximación e identificación local. La combinación de una base agraria con una sociedad horizontal y verticalmente diversificada, en un marco de fuerte interdependencia, hace que operen con efectos ambivalentes dos estructuras clásicas: la *homogeneidad* y la *diferenciación*. Esta última tiene una doble dimensión: división del trabajo y desigualdad. Según la combinación de dimensiones concretas, la acción conjunta de la homogeneidad y la diferenciación puede generar, tanto procesos de conflicto como de integración. La explicación detallada de cómo operan la homogeneidad y la diferenciación puede verse en: López-Casero, 1989: 29-30.

El aspecto de la desigualdad y conflictividad es de especial gravedad en un gran número de agrocidades de la España e Italia meridionales. Las agrocidades marcadas por las estructuras desiguales del latifundio son aquí el habitat dominante; lógicamente, tales estructuras se proyectan de forma automática sobre toda la zona. Pero, por muy crucial que llegue a ser este componente, nos parece más adecuado no incluirlo entre las características generales del tipo ideal antes construido. Si no, habría que eliminar de esta construcción un número no pequeño de agrocidades que no alcanzan tales grados de desigualdad y cuyo nivel de conflictividad no es muy superior al de muchas otras clases de asentamiento o sociedad. A modo de ejemplo, cabría citar Calatayud o La Almunia de Doña Godina, en Aragón, y Aguilar de Campoo o Medina del Campo, en Castilla. Pero también se dan en la misma mitad sur, como es el caso de Puente Genil en Andalucía o el de Tomelloso en la Mancha, cuyas estructuras son menos desiguales y han desarrollado un fuerte dinamismo agroindustrial.

En el fondo, todo depende del enfoque metodológico que se elija. Es indudable que, aun sin renunciar al instrumento del tipo ideal, podría elaborarse una construcción enfocada a las agrocidades andaluzas que incluyera el componente específico del conflicto de clases derivado del latifundio. Pero también es legítima la estrategia de construir un tipo más abierto y flexible, como el aquí presentado, cuyos elementos básicos son la coexistencia de dos sectores importantes y entrelazados —agrario y no agrario—, así como la considerable relevancia del ethos urbano; como se ha insinuado, ambos elementos son capaces de desencadenar dinámicas sociales muy complejas y

diferenciadas. El paso siguiente sería la construcción de subtipos específicos, según la dirección concreta que tomen tales dinámicas.

En la elaboración de estos subtipos habrían de utilizarse diferencias relevantes que significasen verdaderos saltos cualitativos. De especial interés serían los tres criterios siguientes, capaces de condicionar sustancialmente la fisonomía y evolución de las distintas áreas geográficas. El primer criterio se refiere, con lógico fundamento, al grado de desigualdad en el reparto de la tierra, determinante principal de las agrociudades conflictivas. Enlazando con esto, se podría estudiar si la desigual distribución de la tierra se manifiesta, socialmente, en un mayor peso de los asalariados agrícolas o de los arrendatarios, lo que puede dar sesgos distintos a la conflictividad. Un tercer criterio consiste en el nivel de desarrollo que tenga el sector industrial dedicado a la transformación de productos agrícolas.

Relevancia y evolución de la agrociudad en Córdoba

Difícilmente se encontrará en España una provincia donde la agrociudad alcance una mayor presencia que en Córdoba. Este fenómeno ha sido cuidadosamente estudiado y resaltado por López Ontiveros, que habla del "hecho urbano" en la Campiña de Córdoba. Para comienzos de los años setenta, este autor constata un altísimo porcentaje de población concentrada para el conjunto comarcal. Tal concentración es con frecuencia total; la única excepción notable son "las poblaciones carolinas y municipios colindantes de Guadalcazar y la Victoria". Agrega que esta concentración del habitat es muy antigua y, al menos, comprobable a partir del período musulmán (López Ontiveros, 1973: 20 y 233-234).

En términos puramente cuantitativos, son muy expresivas las relaciones comparativas que se obtienen al evaluar los datos del INE para el Censo de Población de 1991. Pero antes conviene hacer cierta aclaración en cuanto al posible número de habitantes por el que suelen moverse las agrociudades. Al circunscribir más arriba las características básicas del *tipo ideal* de la agrociudad, nos hemos limitado a decir "un número relativamente grande de habitantes", sin mencionar cifras concretas. La razón es que es imposible determinar un mínimo de población a partir del cual empieza la agrociudad y una cifra máxima en la que termina. Cualquier cifra que se dé es arbitraria y sólo puede servir de orientación. Además, el tamaño de la población no tiene tanta relevancia como el hecho de que se cumplan las características estructurales. Por otro lado, no hay que menospreciarlo, pues, según la experiencia, las variaciones cuantitativas pueden generar en cualquier momento cambios cualitativos. Un problema es que no exista un claro consenso entre los estudiosos de la agrociudad: Gilmore, por ej., señala un margen de 3.000 a 30.000 habitantes (Gilmore, 1980: 8 y ss.); otros autores rebasan tanto por abajo como por arriba éstos límites. Un margen más estrecho —5.000 a 18.000 habitantes— propone Monheim, que ha tratado con bastante detención este aspecto cuantitativo e incluso lo utiliza como unos de los criterios de lo que arranca su tipología de las agrociudades sicilianas, (Monheim, 1989: 70 ss.).

Es comprensible tal variedad de propuestas. No puede excluirse, por ej., que en un habitat compacto de 2.000 habitantes o menos se den estructuras agrarias más acompañadas por rasgos urbanos que rurales. Por el lado opuesto, también existen agrocidades que exceden de los 30.000, como Ecija y Lucena, que al menos hasta su reciente explosión industrial, podía considerarse también como agrocidad. Por otro lado, el cumplimiento adecuado de las características centrales del tipo ideal arriba indicado presupone un número holgado de habitantes. No es fácil que, en localidades tradicionalmente agrarias con menos de 7.000 ó 5.000 habitantes, surja un sector considerable de servicios y agroindustria; lo mismo puede decirse de la formación de una sociedad compleja y diferenciada con notorios rasgos urbanos.

Los datos del Censo de INE, sobre núcleos intermedios de población de más de 5.000 habitantes, están desglosados en las siguientes agrupaciones: de 5.000 a 10.000, de 10.000 a 20.000 y de 20.000 a 50.000; no se especifican por tanto los grupos que van de 20.000 a 30.000 o de 30.000 a 40.000. Por ello se decidió formar primero una agrupación amplia, que va de 5.000 a 50.000 habitantes, para no excluir las agrocidades superiores a 30.000. Adicionalmente, se constataron por separado los núcleos comprendidos en el grupo de 10.000 a 20.000 habitantes. Es el grupo donde, en principio, más es de esperar que se trate de agrocidades. Se evaluaron las provincias donde a primera vista presenta mayor relieve la agrocidad. En Andalucía, se han tenido en cuenta las dos provincias que componen principalmente la Campiña: Córdoba y Sevilla, así como Cádiz, Granada y Jaén. Siguen las dos provincias extremeñas: Badajoz y Cáceres. En la Mancha se han considerado Albacete y Ciudad Real, entre cuyas capitales se extiende una gran llanura de Este a Oeste .

Gráfico 1

<i>Región/Provincia</i>	<i>Núcleos de Población*</i>	
	<i>5.000 - 50.000</i>	<i>10.000 - 20.000</i>
Andalucía:		
Córdoba	63,5%	27,6%
Sevilla	78,7%	25,0%
Jaén	60,7%	24,7%
Cádiz	74,7%	21,9%
Granada	46,5%	19,6%
Extremadura:		
Badajoz	54,0%	11,2%
Cáceres	32,6%	4,5%
La Mancha:		
Ciudad Real	68,6%	22,5%
Albacete	43,8%	13,9%

*) En porcentajes de la población total residente en núcleos no superiores a 50.000 habitantes.

En el gráfico 1 aparecen las tres regiones por orden alfabético. Dentro de cada región, las provincias se han ordenado partiendo de las que tienen un mayor porcentaje de población residente en núcleos de 10.000 a 20.000 habitantes. Desde este punto de vista, ocupa el primer puesto Córdoba, donde este grupo de entidades absorbe un 27,6% de toda la población residente en núcleos menores de 50.000 habitantes. Le siguen Sevilla y Jaén, con un 25% y 24,7% respectivamente. Son en conjunto las tres provincias de la gran campiña donde tradicionalmente han predominado el cereal y el olivo. A continuación vienen Ciudad Real y Cádiz, con coeficientes también superiores al 20 %. Este panorama no varía mucho si se parte de los porcentajes correspondientes a todos los núcleos que van de 5.000 a 50.000 habitantes, aunque los primeros puestos pasan a Sevilla, Cádiz y Ciudad Real. En todas las provincias citadas, este indicador se mueve entre el 79% y el 61%. Al menos en términos cuantitativos, cabe considerar este conjunto de provincias como el más marcado por la agrociudad. El orden de las restantes provincias sería: Granada, Albacete, Badajoz, Cáceres. Llama la atención el peso relativamente escaso que, según el primer indicador, ofrece la agrociudad en Extremadura, especialmente en Cáceres. Tal impresión cambia en cierta medida si se fija la atención en la relevancia del grupo más amplio de entidades; al menos en Badajoz, reside aquí un 54% de toda la población considerada, es decir sensiblemente más que en Granada.

El papel destacado que, según estas cifras, juega la Campiña andaluza y, concretamente, la provincia de Córdoba salta plásticamente a la vista cuando se recorren las carreteras que la cruzan, engarzando una agrociudad con otra. Como contrapunto complementario de estos núcleos "urbanos" campean todavía con frecuencia grandes fincas de innegable corte latifundista, simbolizando la gran desigualdad que ha impregnado tradicionalmente esta zona, pese a las excepciones existentes y a las notables diferencias que hay de unos pueblos a otros. Este último hecho justificaría que, si el tipo ideal de la agrociudad clásica se refiriera solamente a la provincia de Córdoba, el aspecto de la desigualdad se incluyera en él como uno de sus componentes sustanciales; prácticamente lo mismo puede afirmarse del resto de la Campiña. Es este un aspecto que López Ontiveros resalta al hablar de las agrociudades andaluzas (López Ontiveros, 1994: 71-72.).

Históricamente, tal desigualdad generó la dinámica propia de un proceso de polarización de clases, con las tres fases clásicas de: *antagonismo latente*, *tensión manifiesta* y *conflicto organizado*. Los principales antagonistas eran la gran propiedad agrícola y el abrumador predominio demográfico de la masa de obreros del campo, en su mayoría obreros eventuales, dependientes sobre todo de las cosechas. Las clases intermedias, situadas entre ambos polos, apenas tenían peso específico para hacer de puente o ejercer una función amortiguadora. Como es sabido, la conflictividad y la protesta empezaron a manifestarse ya en el siglo XIX, debido sobre todo a la forma en que se desarrolló la Desamortización. La nueva clase superior, principal adquisidora del patrimonio expropiado a la Iglesia y los Municipios, frenó las posibilidades que tenían antes las clases bajas de acceder a la tierra, bien fuera participando en la explotación de tierras comunales o por vía de arrendamiento. A lo largo del primer tercio del siglo

XX, la conflictividad se fue exacerbando, aunque de forma cíclica; durante la Segunda República, el proceso de radicalización mostró toda su crudeza (Pérez Yruela, 1979).

Con la crisis del control ejercido por la dictadura, la *conflictividad manifiesta* resurgió transitoriamente en la fase de la transición a la democracia. Pero tal forma de conflictividad ha aflojado en las agrociudades andaluzas durante las últimas décadas; hoy día, prácticamente, ha desaparecido. La primera causa de esta nueva constelación es, sin duda, la concesión de ayudas al desempleo agrícola. Al efecto atenuante de la propia ayuda se añade la siguiente circunstancia: a través de una compleja serie de mecanismos, este factor contribuye a que las bases para una solidarización horizontal intraclase sean sustancialmente neutralizadas por nuevos vínculos de carácter vertical, surgidos tanto entre obreros y patronos como entre aquéllos y las fuerzas políticas. Por otra parte, la estructura social de las agrociudades se ha ido haciendo más compleja, aunque con grandes diferencias de unas localidades a otras, por lo que el antagonismo persistente no aparece con el pronunciado perfil de antes. También se ha alterado el eje de valores: la aspiración tradicional a poseer tierra ha pasado a un segundo plano, cediendo con frecuencia el paso al deseo de vivir mejor, sea con los recursos que sea. Finalmente, las agrociudades han dejado de ser microcosmos o plataformas sustancialmente aisladas, como lo habían sido también la generalidad de los pueblos españoles. Las nuevas infraestructuras y medios de comunicación permiten ahora un constante ir y venir de unas localidades o zonas a otras, no en último término para fines de trabajo.

Por todas estas razones, cabe preguntarse si no ha empezado a cambiar la construcción clásica de la agrociudad andaluza, aunque se mantenga la desigualdad. Similares planteamientos pueden hacerse en cuanto a las dos principales características del tipo ideal presentado más atrás sobre la agrociudad. La coexistencia de sectores entrelazados también regía para las agrociudades andaluzas. Las estructuras históricas condicionaban una clara división del trabajo e interdependencia entre la clase terrateniente y la trabajadora, pese a la gran asimetría de poder y al enfrentamiento. También se daba una amplia complementariedad entre el sector agrario y el resto de la población activa, compuesta sobre todo de los servicios comerciales y administrativos, junto con las profesiones liberales y ciertas actividades agroindustriales de modesto nivel, salvo en ciertos casos más bien excepcionales. El principal enlace económico con el exterior lo constituían, por un lado, la salida de productos agrarios, que en los pueblos del secano se centraba en la llamada "trinidad mediterránea": trigo, aceite y vino. En la dirección inversa, estaba la entrada de productos necesitados por la población residente a través del comercio local. Es interesante agregar que la gran mayoría de los habitantes pasaba en general su tiempo libre dentro del propio núcleo urbano, donde la comunicación y los contactos informales eran el contenido principal.

Desde hace algún tiempo se está erosionando este alto grado de entrelazamiento interno. El primer impulso arrancó hace décadas del fuerte proceso de mecanización agrícola, que hizo innecesaria una elevada proporción de mano de obra. Muchos de los que no emigraron han de buscarse trabajos fuera de la localidad, bien sea en cosechas

de la misma región andaluza o de fuera de ella, en la construcción o en los servicios solicitados estacionalmente por el turismo. En la provincia de Córdoba, vale la pena mencionar el polo de desarrollo industrial surgido *desde abajo* en Lucena, que arranca de hace unas décadas y ha pasado, hoy día a atraer cada vez más *commuters* de los pueblos colindantes, así como a generar en ellos nuevas actividades. Aunque con diferencias significativas, otro caso de fuerte desarrollo económico que parte desde abajo y que vale la pena mencionar se ha producido recientemente en la zona de Los Pedroches, en torno al centro dinamizador de Pozoblanco. Se salta así del localismo económico a la comarcalización, lo que significa un cambio cualitativo de carácter trascendental. El proceso polifacético de *apertura* de la agrocidad, apuntado en estas líneas, es tal vez la vía por donde más está quebrando su configuración tradicional.

La última característica importante del tipo ideal esbozado es la relativa al ethos urbano. En este campo, López Ontiveros señala ya en su primera obra que sería un grave error si de las funciones predominantemente agrícolas de las agrocidades del Sur de España se dedujera que “estamos en presencia paladina de núcleos rurales”. De otra parte, tampoco ve justificado denominarlas ciudades: son zonas *muy urbanizadas* por su concentración demográfica, pero funcionalmente *poco urbanísticas*. Por ello propone los términos de “grandes pueblos”, “agrocidades” e incluso “grandes aldeas agrícolas”, como llamó Caro Baroja a Bujalance (López Ontiveros, 1973: 235-236). El hecho urbano sobre el que no tiene duda es el de que los habitantes de las agrocidades no tienen la impresión de vivir en el campo. Se trata de una perspectiva de relevante valor. Por otra parte, hemos señalado ya que el rasgo de urbanidad encerrado en tal sensación se extiende, con no muchas excepciones, por la generalidad de los pueblos españoles que, grandes o pequeños, son generalmente compactos y aparecen como un mundo opuesto al campo; son el habitat clásico de la España que arranca al sur de la cornisa cantábrica y llega hasta el Estrecho de Gibraltar (López-Casero, 1997: 674-681).

Dentro del pueblo, hay que preguntarse cuáles son sus rasgos urbanos. Sin carácter exhaustivo, cabe resaltar dos. Ambos sugieren cierta analogía con la *polis* y el *ágora*, lo cual no significa que sus raíces procedan necesariamente de éstas. El primer rasgo discurre por la línea de la comunicación, que puede estar condicionada por múltiples factores: intereses económicos, políticos o bien por razones de contacto puramente social. Otro componente es el de la autogestión o autonomía como ente territorial político. En el caso de España, este último ha tenido una mayor tradición en los pueblos, predominantemente pequeños, de la meseta norte y del Reino de Aragón; un ejemplo clásico fueron las comunidades castellanas de villa y tierra. Sobre los pueblos pequeños de la mitad norte Lisón Tolosana ha elaborado un *tipo ideal*, cuyas características tradicionales son: “...fuerte solidaridad de grupo –que no inhibe las tensiones y conflictos internos en ciertos momentos–, semiautarquía económica, autogestión y arraigado sentido de independencia...” (Lisón, 1980: 74-75).

El aspecto de la comunicación muestra mayor dinamismo en el *tipo ideal* de las agrocidades de la mitad sur. El mayor número de habitantes y el mayor grado de

división del trabajo y complejidad social, que ya por sí mismos contribuyen a una mayor urbanidad, sientan también las bases para que surja ese ambiente de multiciplidad de contactos y sociabilidad descrito en la primera parte. No es lo mismo salir a la calle en un pueblo pequeño que en una agrociedad: aunque la salida sea para ir a otra casa o a un sitio más o menos privado, las probabilidades de que se produzca esa *aventura urbana* de encontrarse con cosas o personas inesperadas y entablar una conversación son muchos mayores en el segundo caso que en el primero. Es algo que marca también el acontecer en los principales centros de comunicación: antiguamente la Plaza y hoy día, los bares. Todo esto va de la mano de ese ethos urbano explicitado por Blok y Driessen, en su trabajo comparativo de las agrociedades andaluzas y sicilianas. La comunicación y la sociabilidad es, seguramente, el único elemento de la histórica agrociedad que no está siendo erosionado. Más bien, tiende a aumentar, aunque cambiando de formas. Tampoco está de más subrayar que la apertura de las agrociedades, así como de la generalidad de los pueblos al exterior y la penetración de formas de vida de la ciudad en todos estos asentamientos también están reforzando, por otras vías, su nivel de urbanidad.

El caso de Puente Genil

Evolución socioeconómica

Puente Genil no es precisamente la localidad que mejor responde al tipo ideal de agrociedad cordobesa antes diseñado. La razón principal de tratarla aquí es el haber sido el caso de esta provincia más estudiado por nosotros. Fue elegido porque ya a primera vista parecía contrastar con Osuna, agrociedad de clásico corte latifundista. Ambas entidades ocuparon el centro de la atención en el proyecto de investigación mencionado al comienzo.

El término de Puente Genil está enclavado en el suroeste de la provincia de Córdoba; no sólo se extiende sobre la Campiña, sino que también llega a las sierras subbéticas. Hasta el siglo XIX, la parte situada a la derecha del río Genil se llamaba Pontón de Don Gonzalo, perteneciendo al señorío de Aguilar. Probablemente fue fundada en el último tercio del siglo XIII (Aguilar, 1985: 145). A la izquierda del río se encontraba Miragenil, cuyos orígenes datan del siglo XVI. Pertenecía al señorío de Estepa, provincia de Sevilla. Ambos pueblos, separados por un puente, se unieron en 1834 con el nombre de Puente Genil, pasando a pertenecer en su conjunto a la provincia de Córdoba. Actualmente Puente Genil tiene 28.000 habitantes; de ellos 3.000 pueblan las ocho aldeas que se extienden por la ribera.

Entre las características socioeconómicas de Puente Genil destacan dos: la primera es una tradicional y progresiva diversificación de actividades, que cobra especial vigor en la segunda mitad del siglo XIX. Pese a la innegable importancia que siempre ha tenido el sector agrario, ya en 1970 el número de ocupados en el sector secundario sobrepasa al de activos agrícolas; diez años más tarde, llegaba a duplicarlo, represen-

tando más del 50% de toda la población activa. La segunda característica es una distribución sustancialmente menos desigual de la propiedad agraria que en la generalidad de la Campiña. Sobre este aspecto existe un estudio que, al menos desde el siglo XVII, analiza en profundidad la evolución de la propiedad en Puente Genil. En términos absolutos y relativos, se constata en él un claro predominio de la pequeña y mediana propiedad, fruto de un "proceso largo que desde luego se remonta más allá del siglo XVIII" (Jurado, 1980: 209). Se agrega la diversificación de los cultivos, donde, aparte del olivo, también destacan los productos hortofrutícolas de la ribera del Genil, primera actividad agrícola históricamente importante (Aguilar, 1985: 375-376; Jurado, 1980: 63 ss.). Todo esto hace que Puente Genil ofrezca un perfil socioeconómico muy diferente del que suele imperar en las grandes zonas cerealistas y olivareras de la Campiña.

En el siglo XIX, se produjo en Málaga un primer intento industrializador del sur del país. En 1855, Málaga ocupaba el segundo lugar de las provincias industriales españolas. A 115 kms. de Málaga y equidistante de varias otras capitales de Andalucía, Puente Genil se había convertido en un centro de transacciones comerciales y ganaderas; bajo el aspecto de la centralidad comercial, ejercía una notable influencia en la comarca (Aguilar, 1985, 379-381, 889-890). Se agregaba una industria tradicional derivada sobre todo de la agricultura: decenas de molinos de aceite, extractoras de orujo, harineras o antiguas aceñas, fábricas de jabón duro o almonas, fábricas de curtidos, etc.. También era importante la alfarería, seguramente la actividad industrial más antigua de los dos municipios originarios. La elaboración de dulce de membrillo gozaba de gran tradición; pero se mantenía un nivel relativamente modesto y se hacía en los hogares, vendiéndose en cántaros producidos en el pueblo (Aguilar, 1985: 893 ss.; Gabilondo, 1983: 63-64).

Desde el segundo tercio del siglo XIX, Puente Genil ve sustancialmente mejorada su infraestructura. En 1865 entra en explotación la vía férrea Córdoba-Málaga y la estación de Puente Genil se convierte pronto en una de las más importantes de la red andaluza, por ser el cruce con la vía de Jaén-Linares. En 1889 se inaugura el alumbrado eléctrico, adelantándose en esto a todos los demás pueblos cordobeses, incluida la capital Córdoba (Aguilar, 1985: 405-413, 515-516; Gabilondo, 1983: 63-64). En esta fase, la economía pontense atraviesa una época de esplendor, que, a nivel local, puede considerarse como una revolución industrial. Se trata de una modernización, mecanización y expansión de los antiguos sectores, en los que las empresas adquieren carácter fabril y, en varios casos, la forma de sociedades anónimas. Predomina la elaboración de aceite de oliva, que en 1983 cuenta ya con 81 fábricas y dos extractoras de orujo. Otros dos sectores que también se modernizan y cobran impulso son la cerámica y la producción de carne de membrillo, que pasa a sostener fábricas de verdadera importancia y crecientes ventas dentro y fuera del país. El único ramo verdaderamente nuevo es la producción de fluido eléctrico, a la que al principio se dedican dos fábricas, que terminan uniéndose en una sola (Aguilar, 1985:385 ss.).

Aunque con ciertas ondulaciones, los frutos de este despegue se mantienen, renuevan y desarrollan durante la primera mitad del siglo XX. A fines de los años 50

y comienzos de los 60 es cuando Puente Genil sufre su primera gran crisis, a causa del traslado de los depósitos de la RENFE a Málaga y de la política de estabilización económica. Tienen que cerrar varias fábricas, entre ellas la importante fábrica de productos químicos –La Foret–, fundada en el período de entreguerras. Se pierden más de dos mil puestos fijos y muchas personas tienen que emigrar al Norte y al extranjero. Con los efectos del boom turístico, sigue una recuperación, que favorece sobre todo a la industria de la construcción y a la alimentaria. La crisis económica de los 70 vuelve a afectar en especial a la primera de estas ramas. La segunda logra reajustarse antes y experimenta una nueva expansión hasta mediados de los 80 (Gabilondo, 1983: 66-72). Desde hace algo más de una década, este modelo de desarrollo endógeno está mostrando sus limitaciones por causas que diremos más adelante. La élite industrial tradicional, aunque todavía activa, ha tenido que ceder parte del protagonismo a actores externos, como la multinacional PANRICO. Lo que sí ha persistido es ese fenómeno que siempre ha caracterizado a Puente Genil y que consiste en la proliferación de personas que se lanzan a iniciar actividades independientes. De ahí ha salido la nueva clase comercial (compuesta por comerciantes al por mayor o “almacenistas” de carácter plenamente local), que desde hace una o dos décadas opera con fuerza, penetrando en los mercados regionales. De todos modos, en el sector industrial Puente Genil es ya rebasada por el reciente y fuerte desarrollo endógeno de Lucena. Incluso ha pasado a beneficiarse de él, no sólo por la mano de obra que va a trabajar a esta localidad, como sucede en otros pueblos cercanos, sino también a base de producir para ésta, recurriendo a su propia experiencia tradicional.

Determinantes históricos

La historia socioeconómica de Puente Genil invita a preguntarse cuáles son los factores que la han ido configurando. De especial interés es la explicación del dinamismo que presenta el sector industrial hacia finales del siglo XIX: algún informador dijo, por ejemplo, que la creación del nudo ferroviario había sido decisiva. Pero limitarse a este factor sería excesivamente simple. Las mejoras de infraestructura pueden ser de crucial importancia para el desarrollo. Pero esto no implica que el ente social beneficiado reaccione de forma casi automática. No son pocos los casos en los que tal reacción no se ha producido. De lo contrario, Alcázar de San Juan que, durante más de un siglo, ha sido el nudo ferroviario más importante del Sur de España, debería haber mostrado desde hace mucho tiempo un mayor dinamismo.

Antes del enlace ferroviario, Puente Genil contaba ya con una diversificada red de actividades industriales, aunque su nivel tecnológico fuera modesto. No menos importante es que esta localidad viniera siendo un importante centro comercial dentro de su región. A primera vista, todo esto contrasta con sus modestos comienzos. Su fundación parece arrancar de un pequeño núcleo de vecinos enviados por los señores de Aguilar, “lo cual dio origen a la tradición de las doce casas fundadoras” (Aguilar, 1985: 186). Por la situación fronteriza y por tener el campo un carácter predominante de

dehesa, los primeros pobladores hubieron de dedicarse sobre todo a la ganadería, cuya riqueza estaba menos unida al suelo que la de los cultivos, siendo más fácil de ocultar ante las correrías de los moros. Más adelante vino la dedicación a la huerta en las fértiles riberas del Genil. De todos modos, en 1520, año al que se remontan los archivos, la villa de Puente Genil era reducida en extensión y pobre de recursos. Pero, pasado el primer tercio del siglo XVI, se registra un gran desarrollo y un notable adelanto “en número, en riqueza y en cuanto constituye el bienestar material ... Las solicitudes de vecindad, hechas por naturales de Estepa, Montilla, Córdoba y otros muchos puntos, se suceden y multiplican, manifestando considerable inmigración” (Aguilar, 1985: 189).

El resto de la información contenida en las fuentes citadas y los datos reunidos en el trabajo de campo permiten anticipar las siguientes reflexiones. La configuración social de Puente Genil debió de ser, desde sus comienzos, mucho menos desigual que la surgida en la generalidad de la Campiña a raíz de la Reconquista. No escapó a la presencia directa o indirecta de la nobleza, dependiendo durante largo tiempo de la casa de Priego-Medinaceli. Pero el espacio interno, con un término relativamente pequeño y escasos recursos naturales, no era propicio para que tanto la estructura social como el sistema de valores estuvieran marcados por el eje de la propiedad de la tierra, como sucedió en las zonas verdaderamente latifundistas. La única fuente clara de riqueza era la huerta, donde los dueños dependían de su trabajo directo y formaban una sociedad bastante igualitaria; es significativo que los hortelanos sigan percibiéndose como el símbolo histórico de los orígenes profesionales de la villa. Por otro lado, la escasez de riqueza natural obligó a los habitantes a desarrollar actividades complementarias y a penetrar en otros pueblos de la región, bien fuera por la vía comercial o elaborando cosechas adquiridas en ellos.

Surge así una sociedad bastante diferenciada y basada en la interrelación entre huerta, comercio y oficios industriales, incluso por vía de parentesco, como se refleja en la serie de apellidos que aparecen con frecuencia en los tres sectores. Cuando se inicia el siglo XIX, la población se componía fundamentalmente de pequeños y medianos agricultores, hortelanos, comerciantes, pequeños industriales y jornaleros. Había, por tanto, una extendida capa mercantil, que no aspiraba necesariamente a la tierra y, que, cuando llegan las mejoras de infraestructura, aprovecha esta oportunidad para montar un importante y moderno tejido industrial, reemplazando en no pocos casos los talleres ya existentes. Aguilar y Cano describe las más destacadas de estas industrias (Aguilar, 1985: 385-419). Los nombres de algunas de ellas son, por sí solos, expresivos: La Actividad, La Alianza, La Aurora, La Casualidad, La Industria, La Nueva España. Pero más importante es el hecho de que, con pocas excepciones, la gran mayoría de sus fundadores y socios fueran de origen local. Incluso la primera fábrica de alumbrado eléctrico nace de la iniciativa de una sociedad pontanense: “deseando introducir una mejora de tal importancia”, esta empresa se asocia con un ayudante de Obras Públicas, para aprovechar parte de la fuerza motriz de la turbina de que disponía e instalar una máquina dinamo capaz de alimentar doscientas lámparas. Esto permite inaugurar en 1889, el primer alumbrado público y privado de dos calles importantes (Aguilar, 1985: 405).

De aquí pueden sacarse, sobre todo, dos conclusiones. La primera es la analogía que muestra Puente Genil con la evolución histórica de las sociedades burguesas, que suelen caracterizarse por las siguientes fases: división del trabajo entre la agricultura y una creciente artesanía, formación de élites comerciales y liderazgo posterior de las élites industriales. Así ocurrió en el caso del capitalismo occidental, que adquiere sus primeras bases en las ciudades artesanales y comerciales de la avanzada Edad Media, las amplía después con el desarrollo comercial de las ciudades renacentistas del Norte de Italia y da el salto definitivo con la industrialización inglesa; siguen luego los procesos industriales de las naciones del Centro de Europa (Kofler, 1976: 22 ss.; Sombart, 1923). Asimismo, el entrelazamiento entre sector agrícola, el comercio y la posterior industria, orientada principalmente a la elaboración de productos agrarios nos conduce a la segunda conclusión, consistente en que Puente Genil ha contado, al menos hasta hace pocas décadas, con el componente socioeconómico del tipo ideal de agrocuidad.

Constelación actual

La estructura social que presentaba Puente Genil, hace una década, así como su reciente vía de desarrollo o estancamiento fueron estudiadas en profundidad, dentro del proyecto de investigación en el que se comparó esta localidad con Osuna. Los resultados principales han aparecido en algunas publicaciones, así como las características básicas del instrumento elaborado para estudiar la estratificación social en las agrocuidades (López-Casero, 1989, 1997); también está próximo a publicarse un artículo en el que se detalla más el enfoque metodológico de este instrumento. Nos limitaremos a resumir los resultados necesarios para completar el panorama e interpretación de la historia social de la villa.

En el método desarrollado para comparar la estructura social de Osuna y Puente Genil, se analizan dos aspectos: primero, la categoría social que, según los informadores entrevistados, tienen en la *opinión del pueblo* las ocupaciones más representativas de cada comunidad local y, segundo, la interacción o intensidad de contactos *sociales* entre las personas pertenecientes a ellas. Entre los rasgos más sobresalientes de Osuna, está la distancia que separa a los dos grupos que ocupan, respectivamente, el extremo superior e inferior de la escala en la que se refleja el grado de consideración social y que va de un máximo de 6 puntos a un mínimo de 1: el grupo de agricultores alcanza 5,91 puntos y el de obreros del campo, 1,03 puntos. La propiedad agraria aparece como el principal eje estructurador de las categorías sociales. En general, destacan una amplia capa baja y una pequeña pero poderosa élite. Los estratos medios no agrícolas tienen un peso demasiado modesto como para servir de puente entre la clase alta y la baja; además se trata de profesionales cuyo marco de referencia no es fundamentalmente Osuna. Resulta así una sociedad poco flexible y de perfiles dicotómicos.

En la estructura social de Puente Genil son varias las diferencias significativas frente a Osuna. Por un lado, los puntajes de consideración alcanzados por el grupo

superior e inferior no son tan extremos: 5,69 y 1,31, respectivamente. Pero es más relevante que las profesiones que componen la clase inferior no representen mucho más de un tercio del total de activos. Considerado por sí sólo, el obrero agrícola sólo constituye un 19%, frente a un porcentaje de más del doble en Osuna. En segundo lugar, tanto las élites como las clases intermedias, donde se da la mayor concentración de personas, ofrecen una composición más heterogénea. El eje de valores sólo está determinado en su extremo inferior por la dimensión agraria, como actividad manual e independiente. En el extremo superior, el gran agricultor compite con desventaja en categoría social con el gran industrial y el gran almacenista.

El gran industrial mantiene aún el primer puesto de la consideración social. El eje ocupacional que, históricamente, sube del hortelano al gran industrial sigue percibiéndose como el que mejor simboliza la identidad estructural de Puente Genil frente a otras localidades de la comarca. Es el contrapunto al espectro valorativo que, en Osuna, va del gran agricultor al obrero del campo. Más, de no superarse la crisis e incertidumbre surgidas hace más de una década, la profesión de gran industrial va camino de convertirse en una especie de mito histórico, análogo a lo sucedido con el hortelano por la crisis de la agricultura y lo sacrificado de esta profesión. La consideración social del gran almacenista casi empata ya con la del gran industrial. En parte, influyen criterios similares. El reciente ascenso del almacenista lo explica un informador con las siguientes palabras: "...y es que en este pueblo, todo lo que sea salir de la nada está muy bien visto". Es la diferencia frente al gran propietario agrícola, cuya posición social se basa más en la herencia que en el logro personal. Aunque no escaseen las referencias a aspectos negativos de la clase empresarial —como la explotación de las clases débiles—, surge una y otra vez la admiración por la persona que inicia una nueva actividad y crea empleo, aunque para ello se endeude y fracase.

Esto contrasta con el sistema de valores económicos persistente en Osuna. En esta población perduran las obsesiones típicas del agrarismo andaluz: aspiración por la propiedad de la tierra y la preocupación por un trabajo o ingreso seguro. Son dos bienes más propios de una sociedad fisiocrática, donde se da carácter de aventura a la iniciación de actividades no agrícolas. Los entrevistados perciben además la existencia de un férreo control social, por el que los distintos miembros de la comunidad cuida —bien con comentarios o comportamientos— de que otros no logren lo que para ellos mismos ven difícil: saltar el marco agrario tradicional. Se explica así que los habitantes de Osuna definan a su pueblo como una *sociedad abúlica*.

La dicotomía que, al menos sustancialmente, continúa caracterizando a la sociedad de Osuna se manifiesta también en el panorama que resulta de las entrevistas sobre el contacto social que existe entre los diversos grupos ocupacionales. En general, la intensidad de los contactos sociales se configura en torno a dos esferas principales: la esfera superior, compuesta por la alta clase empresarial y una selección de profesiones universitarias, y una amplia esfera inferior, que va del pequeño propietario hacia abajo. En medio queda un sector compuesto por los profesores de EGB, empleados de banco

y oficina y medianos agricultores que, en parte, mantienen entre sí un grado notable de relaciones, pero no hacen de enlace entre las dos esferas antes citadas. Lo más significativo es que, al hablar de los contactos con la esfera superior, se insiste una y otra vez en que persiste una situación de bloqueo o, si se quiere, de *cierre social*.

En Puente Genil afloran tres corrientes de opinión. No falta quien no ve ningunas diferencias de trato social entre las personas que desempeñen cualquier clase de ocupación. Es una opinión muy minoritaria, que idealiza al máximo el efecto que ejercen sobre la convivencia social la Semana Santa y el tejido asociativo relacionado con ella. Más frecuente es la opinión de quienes recalcan que, pese a este factor, en Puente Genil hay “muchu tontería”; con esta expresión se alude a un comportamiento selectivo con el que bastantes personas procuran poner de relieve, en sus relaciones sociales, su distinta o mejorada posición social. Entre ambos extremos, predominan claramente los informadores que perciben un gradación más compleja de contactos entre unos grupos y otros; la mayor diferencia la ven al pasar de la esfera constituida por la clase empresarial y las profesiones liberales al resto de las ocupaciones. De todos modos, ni siquiera en este caso se habla de bloqueo social o exclusividad. Los informadores del segundo grupo de opinión —el más sensibilizado ante las diferencias de clase— hace aquí una distinción significativa: subrayan que en Puente Genil hay *distancias*, pero no *separación*.

Por otro lado, cuando se estudia la diferenciación social de Puente Genil, no puede pasarse por alto la dimensión espacial. Esta cobra especial importancia cuando se construye el nudo ferroviario en la llanura de arriba. Desde entonces va surgiendo entre lo que es el pueblo tradicional y la Estación un nuevo sector, que, al comienzo, se compone básicamente de obreros ferroviarios, pero hoy día presenta una estructura compleja y desarrollada. Se forman dos espacios sociales distintos, cuyos límites han ido desplazándose. Actualmente, están en el punto donde empieza la Plaza del Romeral y, con ella, toda la Matallana o barrio alto actual. Pese a compartir un grado muy fuerte de identificación con Puente Genil, las relaciones entre ambos espacios se han caracterizado por elementos de integración, distanciamiento y conflicto; este último mostró su mayor acritud en los comienzos de la Guerra Civil. Durante las últimas décadas, ha avanzado progresivamente la integración y no existe la antigua conflictividad.

De todos modos, persisten elementos diferenciadores, que aún permiten hablar de una *sociedad tradicional* y de una *sociedad nueva*. En la primera residían, hacia fines de los años 80, algo más de dos quintas partes de toda la población y, en la segunda, los tres quintos restantes. En ambas sociedades hay clase alta, clase media y clase baja. La clase industrial tradicional, centrada en la industria alimenticia y la cerámica, continúa básicamente entroncada en el barrio bajo. En cambio, la nueva clase empresarial —en especial, almacenistas y constructores— y las clases medias nuevas se expanden sobre todo por el barrio alto. Este muestra una creciente dinámica y animación, que contrastan con la soledad de las antiguas calles centrales de la parte baja. Un dato significativo es que casi todas las oficinas bancarias se hayan desplazado hacia el sector de arriba.

Dada la empinada y prolongada cuesta que lleva del barrio bajo al alto, no es de extrañar que, en la vida cotidiana, la estructura espacial del pueblo influya en las preferencias de sus habitantes por determinados centros de comunicación. Pero también se hace sentir la diferenciada estructura de la sociedad pontana. Puente Genil cuenta con una plural y densa red de círculos de reunión. La parte de abajo es el mundo de los casinos, que no puede ocultar una notoria decadencia. En 1990 quedaban todavía dos casinos antiguos: el Casino-Liceo y el Círculo Mercantil, que poco después se fusionaron en uno. También existen dos "casinillos", entre los que destaca el denominado "Los Mosquitos". Aunque con un público muy similar, había en las fechas de la encuesta un interesante reparto de papeles entre el Casino-Liceo y Los Mosquitos; el primero era el punto de reunión de la burguesía económica tradicional y el segundo actuaba de centro articulador de una burguesía cultural de corte conservador. En contraste con esto, está la larga serie de peñas emplazadas, en su gran mayoría, en la parte alta. Es adonde va el grueso de la clase media, en especial la que reside en el barrio alto. La Peña El Genil es hoy día la más pujante y, tal vez, la que mejor simboliza la nueva sociedad.

La peculiaridad primordial de Puente Genil estriba en el papel que se atribuye a la Semana Santa en el campo de la interacción social. A este respecto, la mayoría de los entrevistados resaltó espontáneamente la función peculiar de los cuarteles. De los demás ninguno cuestionó en realidad este hecho, incluidos los que se distancian del mundo *cuartelero*. El nombre oficial de los cuarteles es el de Corporaciones Bíblicas y no deben confundirse con las Cofradías y Hermandades. Su objetivo es representar personajes y alegorías de la Biblia, desfilando por la línea central de las procesiones, entre las dos hileras de nazarenos. En un sentido físico, el cuartel designa la casa o habitación donde se congregan los 20 a 40 miembros que comprende la mayoría de las Corporaciones; lo hacen todos los sábados de Cuaresma y durante toda la Semana Santa, aunque también se reúnen con relativa frecuencia a lo largo del año. La pieza principal del cuartel es el salón, con una gran mesa en el centro para sentarse los *hermanos* (Agudo, 1989; Barrera, 1989: 339 ss.; Jiménez, 1981: 11-23;). Como entes físicos y morales, los cuarteles contienen una gran riqueza de símbolos, recuerdos, ritos y funciones. Enlazando con el amplio sentido que Huizinga dio al *homo ludens*, la dinámica cuartelera reproduce de forma intensa ese gran juego social en el que la humanidad ha combinado desde siempre la fiesta y el culto. De todo ello sólo se esbozarán los aspectos sociales que interesan al método aquí expuesto.

El uso constante de la palabra *hermano* resalta ya la importancia que otorga el cuartel al proceso de confraternización, resultando un mayor parecido con los contactos estrechos y solidarios diseñados en el tipo ideal de *communitas* de Tönnies que con los contactos superficiales y meramente informales de la *sociabilidad* de Simmel, apuntada al comienzo. De todos modos, el trato social movilizado por las Corporaciones Bíblicas no se limita a la reunión del grupo; son frecuentes las ocasiones, unas formales y otras informales, en que los miembros de los distintos cuarteles intercambian contactos unos con otros; éste es el marco donde más puede entrar en juego la *sociabilidad*.

Cabe preguntarse en qué medida la *commensalitas* del cuartel reproduce las desigualdades sociales del pueblo o contribuye más o menos a limarlas. El tenor dominante de las respuestas es que los cuarteles, sin duda, son el mecanismo que más contribuye, en Puente Genil, a acercar las distintas capas sociales. Pero a la hora de precisar esta impresión general abundan las diferencias de perspectivas y matices. Son varios los que realzan sobremanera la función integradora de los cuarteles, poniéndolos como la ocasión en que se abrazan y llaman hermanos el gran empresario y el obrero. Para otros, en cambio, se exagera y mitifica el papel de estas instituciones; a veces se critica el carácter pasajero de la convivencia, diciendo que, una vez terminada la Semana Santa, los mismos que se han abrazado se ven después por la calle y no se saludan. Pero, aparte del grado en que esta combinación de percepciones refleje la verdadera realidad, hay que poner de relieve un hecho sustancial: se trata de la diferencia entre una comunidad local donde la Fiesta máxima viene a confirmar y reforzar una estructura social caracterizada por compartimentos estancos —caso de Osuna— y otra comunidad donde la Fiesta correspondiente se percibe como la principal contribuyente a la existencia de una sociedad más abierta, como Puente Genil. Es una diferencia de perspectivas capaz de influir decisivamente en la orientación y comportamiento de los actores

Otro aspecto relevante es la localización de los cuarteles, así como el punto de residencia de sus miembros. Por un lado, sólo un cuartel de los 45 existentes en 1990 estaba situado en el barrio alto; los 44 restantes se encontraban en las calles clásicas de la parte baja. No obstante, la distribución espacial del total de personas que los integran es mucho más equilibrada que en el caso de los clubs sociales. En una muestra de ocho cuarteles, se comprobó que el 42 % de sus miembros reside en la parte alta; el porcentaje sería mayor si, entre los ocho cuarteles, no destacasen varios de los más enraizados en la tradición cuartelera del barrio bajo. Tal es el caso del Imperio Romano, con mucho el mayor de todos (más de cien hermanos); no obstante, más de un tercio de sus miembros reside ya en el barrio alto. En seis Corporaciones de las ocho evaluadas, los dos barrios muestran en general un situación de empate. Esta integración del espacio local a través de los cuarteles es otro de los factores que más pueden explicar la crucial importancia que se atribuye a estos grupos para la convivencia social del pueblo.

Consideraciones finales

Al final de esta exposición, cabe resaltar dos consideraciones centrales, que, en último término, tienen que ver con los condicionamientos socioculturales del desarrollo local. La primera se refiere a la notable convergencia observada entre un proceso de desarrollo dinámico-social, que alcanza su momento más interesante hacia finales del siglo XIX, y una serie de estructuras, comportamientos y valores que discrepan de los que han predominado en las agrocidades de su entorno regional. Las líneas y consecuencias principales de tal convergencia pueden resumirse así: de un lado, las estructuras relacionadas con el factor tierra se caracterizan, en Puente Genil, por la falta de un

suelo a la vez amplio y fértil; pero, de otro, permite la alternativa de establecer una agricultura intensiva en las riberas del río. Estas estructuras operan de doble forma: primero limitan las posibilidades de que se establezca una fuerte élite latifundista, capaz de marcar la suerte de la comunidad; segundo permiten que surja un grupo que trabaja directamente su propiedad. Ambos efectos promueven, en conjunto, la formación de una sociedad menos desigual y con mayor autonomía de decisión. Todo esto acrecienta las probabilidades de que la población se lance a buscar actividades complementarias. En este marco, el sistema cultural de la localidad se hace más diferenciado y los valores propios del agrarismo pasan a competir con otras actitudes y comportamientos, no lejanos a las pautas características de la sociedad burguesa: aspiración al logro personal, iniciativa, riesgo, competencia.

Aparece aquí la existencia de dos planos: el estructural y el cultural. Este último también encierra una doble acepción: en un sentido más estricto, la cultura se refiere a los valores, normas y fines que rigen dentro del sistema económico. En un sentido más amplio, comprende todo el marco valorativo-actitudinal del conjunto social en el que está instalada la economía, entrando en juego otras dimensiones: la política, la asociativa, la ética, la religiosa y, de manera especial, el aspecto de la identidad. La estructura social, por su parte, apunta a aspectos específicamente relacionales, como: estratificación o desigualdad social, relaciones de poder y dinámica interactiva entre los miembros que integran la colectividad. Ambos planos están estrechamente interrelacionados; la cultura no puede existir sin el soporte estructural y una estructura sin contenidos valorativos carecería de sentido. Pero, a la hora del análisis, cabe separarlos. Incluso hay quienes prefieren poner el acento en uno de ellos. Por ejemplo, las teorías tradicionales de la modernización resaltaron la explicación cultural del subdesarrollo, aludiendo a la carencia de valores y comportamientos propios de los países industrializados. En cambio, las teorías de corte estructuralista, basadas con frecuencia en la interpretación dialéctica de Marx, insisten en las relaciones desiguales de intercambio y poder entre los países industrializados y los menos desarrollados. Ambos enfoques tienen aportaciones valiosas, pero actualmente están en crisis por su carácter unidimensional y globalizador. Al menos en principio, entra en juego tanto el nivel cultural como el estructural.

Pero esto no significa que cultura y estructura cambien siempre a la vez ni en el mismo sentido. El proceso de modernización en España es aquí muy ilustrativo: desde que, en el siglo XVIII, surgen las primeras inquietudes por la modernidad hasta los años 50 del XX, son escasos los cambios estructurales que se mantienen. Con las excepciones de Cataluña y el País Vasco, se tiene la impresión de que, al final, lo único que quedaba eran cambios de mentalidad o de carácter cultural, primero minoritarios y luego más extendidos. Esta anticipación de lo cultural o acumulación secular de expectativas explica mejor que nada la aceleración que cobra después todo el proceso, cuando desde los años sesenta se suceden los cambios de la estructura económica, social o política. En el desarrollo de Puente Genil, hay un paralelismo entre cambios estructurales y culturales. Pero cabe aventurar la hipótesis de que, a diferencia del proceso nacional de modernización, el arranque inicial estriba aquí en el surgimiento de unas estructuras muy

distintas a las que predominaban en la región. Si Osuna hubiese empezado con unas estructuras similares, su evolución sociocultural habría sido muy diferente.

La segunda consideración atañe a un fenómeno también apuntado en las páginas anteriores: son las muestras de agotamiento que, en la últimas décadas, da el modelo de desarrollo endógeno de Puente Genil y el que el grupo tradicional de la élite industrial pierda protagonismo frente a la nueva clase comercial o actores extralocales. Influyen sin duda factores económicos. Pero, desde la perspectiva de los condicionamientos socioculturales aquí utilizada, cabe subrayar lo siguiente: desde tiempos muy remotos, este desarrollo endógeno se había recostado en la seguridad de las redes familiares y contactos informales. Paradójicamente, éstos últimos se producían también en el mismo marco formal del tejido asociativo que se fue formando en esta localidad. Pero el carácter oficial de este tejido es puramente social o religioso; incluso su riqueza y pujanza puede haber contribuido a frenar un asociacionismo de clara orientación socioeconómica o sociopolítica. Tal constelación conlleva el riesgo de dos limitaciones, cuya plasmación real ha podido observarse.

Por una parte, se ha producido en el grupo tradicionalmente motor del desarrollo endógeno el conocido fenómeno de la resistencia a saltar la barrera familiar e incluso local para crear empresas de mayor envergadura. Por otra, la configuración espacial que se fue fraguando en Puente Genil, con dos subsociedades de perfiles distintos: una tradicional en el barrio bajo y una nueva en el alto, ha hecho que el proceso de articulación de intereses entre los distintos sectores se volviera mucho más difícil, en los últimos tiempos. Hasta finales de los años 70, o sea hasta que empiezan a operar los mecanismos del nuevo sistema democrático, los grupos políticos dirigentes no discrepaban mucho de la clase económica, a la que dejaban actuar y en último término protegían. Pero en las dos últimas décadas la conducción de la política local ha estado en manos del PSOE, apoyado sobre todo en el voto del barrio alto. A causa de las diferencias estructurales y valorativas aquí encerradas, el entendimiento entre el sector tradicional y la nueva clase política ha sido, lógicamente, mucho menos fluido que en el contexto anterior, aunque no precisamente conflictivo. Los antiguos empresarios, acostumbrados a no tener problemas, se sienten en general menos seguros para actuar.

Por otro lado, tampoco puede decirse que el proceso de articulación de intereses haya funcionado al nivel general de la localidad. Esto ha impedido que de la competencia o controversia interna haya salido un proyecto más o menos consensuado que pudiera defenderse hacia afuera. Como se ha señalado más atrás, Puente Genil no ha perdido su característica proliferación de individuos dinámicos; pero ha predominado un ambiente de desmembramiento en el que cada sector o individuo ha ido actuando por su lado. Al menos en el plano hipotético, un indicador significativo puede ser el que, en las últimas elecciones locales, la Izquierda Unida obtuviera la mayoría absoluta. La explicación de este resultado se busca por dos vías: una es la inherente a la misma Izquierda Unida, que se ha esforzado en presentar un programa enfocado a los intereses locales, ofreciendo mayor participación a la pluralidad de actores existentes en Puente Genil. La

otra vía va por fuera de la Izquierda Unida; aquí entra la opinión de que también ha influido una especie de reacción del pueblo ante la sensación de inmovilismo que venía causando la falta de entendimiento entre los diversos grupos que componen la compleja sociedad pontana.

Bibliografía

- Aguilar y Cano, A.: *El Libro de Puente Genil*. Diputación de Córdoba, Ayuntamiento de Puente Genil, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1985.
- Agudo Torrico, J.: "Semana Santa en Puente Genil: notas sobre sus corporaciones y grupos de picoruchos". En *La religiosidad popular* (C. Alvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989, 529-543.
- Barrera González, A.: "Perspectivas antropológicas en el estudio de la agrocidad: el caso de Puente Genil". En *La agrocidad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo* (F. López-Casero, Comp.). MAPA. Madrid, 1989, 333-352.
- Blok, A., Driessen, H.: "Las agrocidades mediterráneas como forma de dominio cultural: los casos de Sicilia y Andalucía". En *La agrocidad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo* (F. López-Casero, Comp.). MAPA. Madrid, 1989, 87-110.
- Fernández de Rota, J.A.: "Mundo rural y mundo urbano en una vila gallega: Betanzos". En *La agrocidad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo* (F. López-Casero, Comp.). MAPA. Madrid, 1989, 359-396.
- Gabilondo, E. y otros: *El proceso de industrialización en áreas rurales. El caso de Puente Genil (Córdoba)*. Malaga 1983 (mecanografiado).
- Gilmore, D.D.: *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia*. Columbia University Press. Nueva York., 1980.
- Gregory, D.: *La odisea andaluza. Una emigración hacia Europa*. Madrid, 1978.
- Jiménez Rodríguez, J. S.: *Puente Genil. Siglo XIX. 1800-1934*. Colección ANZUR. Vol. XIX. Puente-Genil, 1985.
- *Antropología Cultural de Puente-Genil I. La Corporación : El Imperio Romano*. Colección ANZUR. Vol. XIV. Puente-Genil., 1981.
- Jurado Carmona, M. I.: *Propiedad y explotación agraria en Puente Genil: Puente Genil 19750-1850*. Colección ANZUR. Vol. X. Córdoba, 1980.
- King, R., Strachan, A.: "Sicilian Agrotowns". En *Erdkunde. Archiv für wissenschaftliche Geographie*. 1978. Vol. 32, 110-123.
- Kofler, Leo: *Zur Geschichte der Bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand. Darmstadt, 1976.

- Lisón Tolosana, C.: *Invitación a la Antropología Cultural de España*. Akal. Madrid 1980.
- López Ontiveros, A.: *Evolución urbana de Córdoba y de los pueblos campiñeses*. Estudios Cordobeses. Córdoba, 1973.
- “La agrociedad andaluza: caracterización, estructura y problemática”. En *Revista de Estudios Regionales*, 1994. Núm 39, 59-91.
- López-Casero, F.: “La Plaza”. En: *ETHNICA, Revista de Antropología*. Núm. 4. Barcelona, 1972, 87-133.
- (Comp.): *La agrociedad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo*. MAPA. Madrid, 1989.
- “Identidad, estructura social y desarrollo local. Redefinición del pueblo, con referencia especial a las agrociedades”. En *Agricultura y sociedad en la España contemporánea* (C. Gómez, J.J. González, Coords.). CIS/MAPA. Madrid, 1997, 673-704.
- López-Casero, F., Waldmann, P.: “Introducción: Reflexiones comparativas sobre el proceso de modernización en España”. En: *El precio de la modernización. Formas y retos del cambio de valores en la España de hoy* (F. López-Casero, W. L. Bernecker, P. Waldmann, Comp.) Iberoamericana. Madrid, 1994, 13-29.
- Monheim, R.: “Die Agrostadt im Siedlungsgefüge Siziliens. Untersucht am Beispiel Gangi”. En *Bonner Geographische Abhandlungen*. Cuaderno 41. Bonn, 1969.
- “La agrociedad siciliana: un tipo urbano de asentamiento agrario”. En *La agrociedad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo* (F. López-Casero, Comp.). MAPA. Madrid, 1989, 55-86.
- Mühlmann, W. E., Llaryora, R.J.: *Strummula Siciliana. Ehre, Rang und soziale Schichtung in einer sizilianischen Agrostadt*. Meisenheim, 1973.
- Pérez Yruela, M.: *La conflictividad campesina en la provincia de Córdoba (1931-1936)*. Estudios. MAPA. Madrid, 1979.
- Simmel, G.: “Soziologie der Geselligkeit”. En *Verhandlungen des Ersten Soziologentages*, 1911.
- Sombart, W.: *Der Bourgeois*. Dunckler & Humboldt. Munich 1923.
- Tönnies, F.: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig, 1935.
- Weber, Max, 1956: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubinga, 1956.

SERRANOS Y CAMPIÑESES. IMÁGENES DICOTÓMICAS DESDE EL TERRITORIO Y LA HISTORIA

Juan AGUDO TORRICO
Elodía HERNÁNDEZ LEÓN

El concepto de área cultural cuenta con una larga y controvertida tradición en antropología. Su concepción inicial como instrumento de clasificación que permitiera diferenciar entre grandes conjuntos de culturas, pronto planteará serias prevenciones sobre su aplicación dada la dificultad para determinar el significado de los testimonios culturales seleccionados como "representativos" de dichas culturas, y, sobre todo, por el valor asignado a una clasificación en la que predominó una perspectiva descriptiva, formalista, con escasa atención a los significados sociales y simbólicos de los referentes elegidos (predominantemente pertenecientes a la cultura material), y a su contextualización dentro de la estructura social de dicha cultura y en razón de la dinámica a la que está sometida.

A partir de los años cincuenta, el uso de este método de clasificación cobraría un nuevo impulso desde la ecología cultural (1). El medio natural, el hábitat que ocupa cada colectivo, nos aparece como factor condicionante de primer orden a tener en cuenta en el desarrollo y particularidades culturales de los colectivos que lo pueblan; tanto en lo que tiene de posibilidades que ofrecer a quienes lo habitan en razón de muy diversos sistemas de aprovechamiento, como por sus potencialidades o dificultades como territorios de encuentro con otros colectivos y culturas.

De este modo, el empleo del concepto de área cultural para acotar un determinado territorio, puede servirnos más que para establecer una compartimentación cuestionable de límites culturales, étnicos, siempre fluctuantes en el tiempo, para tratar de explicar las diferencias culturales, o al menos la existencia de determinados rasgos que diferencian a unos territorios de otros aún dentro de unos mismos patrones culturales dominantes.

Incuestionablemente, la delimitación de toda área cultural responderá siempre a una cierta convención metodológica, definida a partir de unos determinados criterios (factores geográficos, concentración y distribución de unos determinados rasgos culturales) en los que pueden jugar un papel muy importante, como es el caso de la provincia cordobesa, la potencialidad contrastiva de estos elementos (geográficos, culturales) con otras área o subáreas vecinas.

De acuerdo con este planteamiento, aceptaríamos la definición de áreas culturales como aquellas "zonas geográficas en las que se pueden reconocer patrones culturales

característicos, por la asociación repetida de rasgos específicos y, por lo común, uno o más modos de subsistencia relacionados con un medio particular”, un concepto que, siguiendo al mismo autor, “está lejos de ser estático y ordena la información cultural de forma que la hace útil para el análisis comparativo y para comprender la dinámica y los procesos culturales y la historia de la cultura» (2).

Sea como fuere, lo significativo es que pese a todas las prevenciones referidas, es un concepto que se sigue utilizando. En buena parte por analogía a los usos que hace del mismo la geografía a partir de su consideración como una subdivisión arbitraria del territorio, pero en la que subyace la lógica de la elección de un determinado conjunto de rasgos como definidores y articuladores de la delimitación establecida. Y desde un punto de vista cultural, tal y como hemos indicado, puede servirnos para establecer las posibles diferencias, más o menos significativas, dentro de unos mismos colectivos étnicos. Diferencias que provienen tanto de factores ecológicos (recursos disponibles) como geopolíticos (ubicación espacial, facilidad o dificultad de acceso); pero sobre todo históricos y culturales: evolución en sus sistemas de poblamiento, mecanismos de adaptación específicos a los recursos disponibles (sistemas de aprovechamiento), e historia compartida, tanto en un sentido diacrónico como en su expresión simbólica de tradiciones vividas y sentidas como propias y transmitidas de generación en generación (3).

La provincia de Córdoba. Organización política y territorios culturales

Refiriéndonos ahora a Andalucía, según parece, en términos generales ha existido una notable continuidad (4) en los límites de los territorios que hoy la delimitan, desde que con el Imperio Romano se articularan las primeras divisiones administrativas centralizadoras en el territorio peninsular. Al menos el 80% de la Bética romana estaba formada por el territorio que hoy comprende Andalucía. Pero sobre todo, esta división administrativa comprendía dos de los ejes claves que aún hoy definen el territorio andaluz: el río Betis (Guadalquivir) como agente geográfico articulador de buena parte de este territorio, y la cordillera de Sierra Morena como barrera natural no siempre fácil de franquear, y que en algunos momentos históricos ha actuado incluso como verdadera frontera militar.

Con el paso del tiempo estos límites, con ligeras oscilaciones, se van a mantener en la administración califal (coras) y se perpetúan en lo que serán los cuatro reinos cristianos en los que queda “dividida” Andalucía tras la ocupación castellana de Al Andalus.

Todas estas razones se han empleado para hablar de la “lógica” en la continuidad del territorio andaluz hasta hoy, de la existencia de una importante correlación entre estos territorios históricos y su condición de asiento de unos pueblos que han compartido culturas similares y diferenciadoras respecto otros territorios y pueblos circunvecinos.

Sin embargo, bueno es recordar dos cuestiones muy importantes y tenidas en cuenta desde la antropología a la hora de hablar del territorio.

a) La primera es que cualquier territorio no es sino una creación humana (5); los espacios "naturales" en los que no ha intervenido el ser humano pertenecen hoy en día más al campo de los modelos teóricos que de la realidad. Las imágenes que tenemos de estos territorios no son sino las resultantes de las múltiples compartimentaciones arbitrarias (divisiones administrativas, sistemas de propiedad) y de unos procesos de ocupación y uso en continua transformación.

Será sobre estos territorios sobre los que proyectemos diversos sentimientos de identificación, el más elevado de los cuales sería considerar "la tierra" (la patria) como uno de los referentes claves, irrenunciable ni aún en una pequeña porción de la misma, en los discursos acerca de cualquier identidad como pueblo. Es decir, el territorio (proceso de creación cultural) es territorializado (proceso de identificación simbólica): es cargado de contenidos simbólico en un proceso metonímico de extraordinaria fuerza que lo convierte en uno de los elementos culturales más manipulables por su capacidad de evocación, de percepción a través de los múltiples referentes que podamos ubicar sobre el mismo, del sentimiento de continuidad entre generaciones.

De ahí que todo discurso sobre el territorio no provenga de ninguna realidad o valor inmanente al mismo, no forma parte de los componentes estructurales que definirían la identidad individual-colectiva (etnia, género y cultura del trabajo en nuestro presente y según qué otros contextos culturales, la edad, etc.), sino de su interpretación como elemento cultural destacado sobre el que se ha desarrollado la historia de un determinado colectivo. Y desde esta perspectiva sí puede ser un importantes factor identificador, "definidor" del colectivo, según el discurso político que lo instrumentalice.

b) La segunda, sobre la que también existe un claro consenso, es el hecho de que rara vez las diversas unidades político-administrativas en las que el ser humano ha fragmentado formalmente estos territorios (señoríos, jurisdicciones eclesiásticas, provincias, etc.) han coincidido con límites culturales.

Sobre estas dos premisas, si nos atenemos a la riqueza y diversidad de los territorios andaluces, plantearnos la "continuidad" de estos límites como testimonio demostrativo de la existencia de una "lógica" vinculante entre territorio y cultura étnica puede ser cuanto menos arriesgado: aún cuando cambiemos el singular por el plural y consideremos que las diferentes culturas que se han ido sustituyendo o superponiendo una a otras han mantenido la misma lógica geográfica y semejanza (por no emplear el término de uniformidad) cultural.

Un buen ejemplo de ello lo tendríamos en el territorio de la actual provincia de Córdoba, con unos límites considerados, precisamente, entre los más estables y continuistas a través del tiempo de Andalucía (6). En este caso se ha afirmado con cierta rotundidad que lógicas geográficas, históricas, económicas y aún culturales han tenido una notable coincidencia y continuidad a través del tiempo (7).

Desde esta perspectiva, la actual provincia cordobesa sobresaldría por el grado de complementariedad que se ha dado entre los territorios que la componen y el papel jugado por la ciudad de Córdoba como principal núcleo urbano, centralizador y articulador de dichos territorios. De ahí que se afirme que la provincialización del s. XIX no haría sino ratificar en términos de la para entonces nueva racionalidad jurídico-administrativa lo que era de hecho una realidad ecológico-cultural.

Sin embargo, estas mismas interpretaciones no dejan de constatar una doble paradoja. La primera es el hecho de que desde una perspectiva "popular" (fuertemente criticada desde esta misma racionalidad geográfica) solo se distinguen dos realidades geográfico-culturales en el contexto territorial de la provincia cordobesa: la sierra y la campiña. La sierra comprendería el conjunto de las tres comarcas de La Sierra, Valle de Los Pedroches y Cuenca del Guadiato, que se extienden a lo largo de la Sierra Morena cordobesa, percibidas como un territorio montañoso (aunque existan fuertes contrastes entre ellas) en el que predomina el paisaje y sistema de explotación de dehesas, y en gran medida aislado o más bien alejado de los horizontes cotidianos de los habitantes del centro y sur provincial. A su vez, la campiña estaría comprendida tanto por los territorios llanos, desforestados o bien cubiertos de olivares en la campiña alta, del Valle y Campiña del Guadalquivir (hoy tendentes a fragmentarse en diferentes subcomarcas siguiendo el organigrama de las mancomunidades que se han constituido en fechas recientes), como por los territorios incluidos en las serranías subbéticas, con fuertes contrastes orográficos y un paisaje en el que se alterna el olivar, predominante, con manchas de dehesa y monte.

Lo significativo de esta segunda subdivisión es que en este caso el fuerte contraste paisajístico que se da, tanto por su diversidad orográfica como por sus sistemas de aprovechamiento, entre Valle-Campiña y Subbéticas no han tenido reflejo en el imaginario colectivo a la hora de establecer diferencias entre sus gentes y aún entre estos paisajes, quedando subsumido el territorio subbético en la imagen más amplia, y potente económicamente, de la campiña. Sin embargo, también dentro de estos territorios podríamos encontrar significativos contrastes culturales particularizadores (8) que nos pudieran permitir hablar de su conformación como área cultural, o de orientaciones culturales que no en todos los casos han tomado a Córdoba como único referente de centralidad económica y cultural.

Pero aún con estas posibles particularidades, es indudable que sí existe una lógica explicativa del porqué de esta inclusión en una misma definición territorial dado que el conjunto de estas comarcas están insertas dentro del complejo sistema ecológico-cultural que ha conformado la Baja Andalucía, y en el que las grandes poblaciones de la Campiña y Valle del Guadalquivir se han constituido en potentes centros económicos y culturales. Y en este contexto tampoco hay que olvidar la fuerte dependencia que han tenido estas poblaciones subbéticas de las tierras de la campiña en términos económicos (emigraciones estacionales, sistemas de cultivo complementarios) con lo que el contacto entre sus gentes y el conocimiento mutuo fue mucho más intenso. De hecho, esta

interrelación también dio como resultado una configuración cultural con muchos elementos afines, tales como su arquitectura, habla, etc.

Por lo tanto, en esta apreciación "popular" (mantenida también en diversos autores que han pretendido describir y analizar las características económicas y socioculturales de la provincia) se pondrá de manifiesto de forma muy significativa que la lógica geográfica no tiene porqué coincidir necesariamente con la lógica histórica y, desde luego, con la cultural que va a ser, a fin de cuentas, la que determine la propia autopercepción y definición de un nosotros en cada contexto históricos y territorial.

En segundo lugar, dentro de estas interpretaciones geográficas no ha dejado de ponerse de manifiesto la fuerte "personalidad" que caracteriza a las comarcas norteñas, principalmente al Valle de Los Pedroches pero también a la Cuenca del Guadiato. Una personalidad que, a su vez, los relacionaría precisamente con los territorios septentrionales con los que lindan; aunque esta afinidad siempre se establecería en términos de geografía física (clima, orografía, vegetación) y paisajes culturales (dehesa, sistemas de aprovechamiento), pero sin haber entrado en la cuestión de si estos particularismos y afinidades se dieron también en otros aspectos culturales y económicos poco estudiados.

Cuando no la existencia de dicha división entre lo físico y lo humano se ha considerado como una doble realidad divergente: mientras que en los aspectos geográficos se reconoce esta vinculación, discordante, norteña; en los históricos (entendidos en el sentido más restrictivo de las configuraciones político-administrativas que se han sucedido) se afianza la lógica integradora de la ciudad de Córdoba. Por el contrario, los otros aspectos culturales (arquitectura, habla, rituales, gastronomía, sistemas de comunicación, etc.) o no son tenidos en cuenta o son considerados meramente epidérmicos, originados por su condición de tierras de frontera pero sin ninguna o escasa incidencia a la hora de definir sus posibles "identidades".

Comarcas cordobesas: realidades geográficas e imágenes culturales

Aunque volveremos después sobre este tema acerca de la relación contrastiva entre sierra y campiña a la hora de conformar el supuesto carácter de sus gentes, antes habría que hacer referencia a algunos aspectos que han marcado históricamente esta "separación"; mezclándose en este proceso tanto circunstancias fundamentadas en acontecimientos históricos verificables, como otras resultantes más bien de un imaginario colectivo difícilmente demostrable.

Desde las tierras meridionales la sierra aún se sigue percibiendo como un lugar alejado aunque en términos de distancia/tiempo las poblaciones más alejadas apenas si distan hoy en día desde la ciudad de Córdoba poco más de una hora en coche.

A esta sensación de lejanía ha contribuido el hecho tanto del fuerte contraste que se percibe en el cambio de paisaje cuando se asciende desde el Valle del Guadal-

quívir, como por la fragosidad y malas condiciones, por estos mismos condicionantes orográficos pero también por el proverbial estado de abandono que ha caracterizada a la sierra, de las escasas vías de comunicación que aún hoy ponen en contacto ambos territorios.

Pero también existen otras circunstancias que han reforzado esta percepción de la sierra como lugar aislado, en muchos casos con argumentos que nos recuerdan a los que podemos encontrar de otros lugares de montaña andaluces para explicar similares caracterizaciones. Entre las interpretaciones que se refieren a periodos remotos, no son pocos los que nos hablan de la sierra como territorio de refugio en periodos de inestabilidad, tal y como ocurriera en la crisis final del Imperio Romano. Una imagen de lugares "escondidos" a los que incluso vuelve a recurrirse para tratar de explicar acontecimientos que, según una leyenda popular, tuvieron lugar en el s. XVI, cuando de nuevo algunas poblaciones de la comarca se convirtieron en refugio de numerosas familias de judíos conversos que irían huyendo de la Inquisición (9).

En otros contextos, durante la época musulmana, la sierra, al contrario de la campiña, fue un territorio poco poblado, y los datos (10) de los que disponemos reafirman incluso esta imagen de aislamiento. Las escasas poblaciones citadas en los documentos han sido consideradas más fortalezas que poblaciones civiles, en algunas ocasiones referidas como lugares de destierro en época califal. Su existencia y su condición de fortalezas tuvo que ver con el papel jugado por estos territorios serranos en el control de las vías de acceso del Valle del Guadalquivir con la meseta, pero también por su condición de territorio fronterizo, primero entre algunos de los diferentes reinos de taifas (Toledo, Sevilla, Córdoba) surgidos tras la disgregación del califato, y finalmente ante la acometida del reino de Castilla. De hecho, al menos desde la segunda mitad del s. XI (conquista del reino de Toledo y ocupación de las tierras manchegas) y hasta la caída de Córdoba (1236) lo que hoy es el Valle de Los Pedroches se transformará en frontera militar, lo que acentuará su despoblamiento con el abandono incluso de viejas poblaciones-fortalezas como Bistrawsh (Pedroche) o la conversión de otras en asiento de guerreros de frontera citados en las crónicas por su capacidad de resistencia frente a las incursiones cristianas (antigua fortaleza de Gafiq, hoy Belalcázar).

La ocupación cristiana establece un nuevo orden que va a afectar a todo el territorio cordobés. La ciudad de Córdoba recibirá un enorme alfoz que incluye inicialmente todos los territorios serranos, manteniendo su supremacía como centro económico, político, y también religioso al ser también asiento de una poderosa sede episcopal que actuará en muchos aspectos como refrendadora de la condición de «reino» que se asigna al territorio cordobés. Pero también surgirán muy pronto poderosos señoríos nobiliarios entre los que sobresaldrán la casa de Aguilar y de los Sotomayor; con la circunstancia de que mientras que la primera ejerce su dominio sobre extensos territorios a la vez de campiña y subbética, la segunda lo hará sobre una extensa área del actual Valle de Los Pedroches y otros territorios hoy incluidos en tierras extremeñas, contribuyendo así en el plano histórico (pero también en el administrativo, económico e

incluso simbólico) a desvincular al menos desde el s. XV al XIX a estos territorios de la influencia cordobesa.

En lo referente a la Sierra, nos interesaría resaltar dos aspectos siguiendo con este discurso que refrendaría en el plano histórico (y económico) la dicotomía sierra-campaña a la que venimos aludiendo.

1ª. Continuidad de la imagen de territorio liminal, ahora refrendada por el peligro de la proliferación de bandidos y, más tarde, contrabandistas. El primero de los señoríos serranos, el condado de Santa Eufemia, se justifica en pleno s. XIII por el papel jugado por el primero de sus señores en la eliminación de los golfines o bandidos que interceptaban los viejos caminos entre Castilla y Andalucía que transitaban por estos parajes, aunque, paradójicamente, la expansión posterior de este mismo señorío sería un ejemplo paradigmático de usurpación y bandidaje nobiliario amparándose en el aislamiento de la comarca y dificultad para intervenir de la ciudad de Córdoba, y autoridad real, entre los siglos XIII y XV.

Pero lo más llamativo es que hasta el s. XVIII, la presencia de bandidos en la zona es citada continuamente en los documentos, siendo argumentada, como ejemplo anecdótico, por los clérigos de estas comarcas para no acudir a las inspecciones periódicas que debían realizar a Córdoba, o para tener que esperar a alguna partida de soldados que cruzara la sierra cuando había que trasladar objeto de valor. De hecho, J. M. Ramírez y de Las Casas Deza (11), a mediados del s. XIX, fundamenta en la presencia frecuente de contrabandistas y la dedicación de muchos de sus habitantes a este oficio, la condición de personas «maliciosas y suspicaces» que atribuye a los serranos.

2ª. En segundo lugar, se restablece la condición de territorio de paso, fundamentalmente en las comunicaciones entre Córdoba y Toledo y entre Córdoba y Almadén.

De las 17 poblaciones que se distribuyen en la actualidad por toda la comarca de Los Pedroches, sólo de tres de ellas (Belalcázar, Pedroche y Santa Eufemia) se tiene constancia de un origen remoto apenas alterado en su continuidad hasta el presente. De las demás sorprende que pese a haber surgido entre los siglos XIII y XV, los datos sobre su origen y definitivo afianzamiento sólo nos son aportados por una mitología popular con escasos fundamentos historiográficos, pero en todo caso la justificación de muchas de ellas (Conquista, Pozoblanco, Cardeña, Torrecampo, Villanueva de Córdoba...) nos aparece vinculada a estos viejos caminos y a la numerosas ventas surgidas a su vera.

Dentro de este marco hay que situar el aislamiento al que han estado sometidas las comarcas norteñas cordobesas. Tanto las vías que cruzaron la comarca del Guadiato, como las de la Sierra y Valle de Los Pedroches, fueron siempre «rutas de paso» que desde el sur rara vez tuvieron como destino en sí mismas a estas comarcas; salvo en contados periodos históricos (minería en la antigüedad, fabricación textil en el s. XVI) en los que algunas de sus producciones de materias primas o productos manufacturados semielaborados interesaron especialmente a la metrópoli cordobesa. Sólo desde el norte

sí fueron considerados territorios de destino, ya fuera para los ganados mesteños, al integrarse sus poblaciones en las redes de mercados intercomarcales; o incluso comparando sistemas de trashumancia igualmente intercomarcales que han funcionado en algunos casos hasta fechas recientes.

De ahí que para algunos autores, la inclusión histórica, al menos de los territorios más alejados como fuera el Valle de Los Pedroches, dentro del ámbito de dependencia de Córdoba estaría en estrecha relación con esta situación geográfica de espacio intermedio: más que la inclusión dentro de una estructurada interrelación económica campiña-sierra, su valor vendría dado por la estratégica ubicación que tendría en las relaciones de Córdoba con el centro peninsular; y en un plano más inmediato pero de notable interés económico, por su interposición en el acceso a la cuenca minera de Almadén, tradicionalmente incluida en el área de influencia económica de la Bética con la ciudad de Córdoba como puerta de salida para su producción minera.

Significativamente, la ruta hoy utilizada en la comunicación entre Córdoba y las comarcas septentrionales auna el viejo camino romano entre Córdoba y Mérida que cruzaba el Valle del Guadiato y, para acceder al Valle de Los Pedroches, la antigua «vía del azogue» que comunicaba Córdoba con Almadén, cruzando el puerto del Calatraveño. Un camino, este último, que hasta su conversión en carretera en el s XX fue desdeñado por su aspereza y sólo considerado como camino arriero. Lo cual no significa que los demás caminos «históricos» tuvieran mejores condiciones. Por el contrario, el mismo autor antes citado, J.M. Casas Deza, diría para mediados del s. XIX que todos los caminos que van desde Córdoba a la Sierra son «ásperos y fragosos», limitando la posibilidad del empleo de «ruedas» a la vieja ruta ya olvidada que iba de Córdoba a Belmez y desde allí al Valle de Los Pedroches.

Ya desde la antigüedad, el factor territorio, sus peculiaridades en cuanto a clima, aislamiento, orografía, bondad de sus suelos, etc., ha sido tenido en cuenta a la hora de explicar los caracteres de sus habitantes. No es pues de extrañar que por todos los factores referidos y su larga continuidad en el tiempo, aun enmarcados en diferentes contextos históricos, se llegara a generar dentro de la provincia cordobesa un fuerte contraste identificatorio nosotros-ellos entre las gentes de la "sierra" y de la "campiña". La existencia de un tronco común y relativamente próximo en el tiempo, como fue el aportado por el fenómeno de la conquista cristiana en el siglo XIII y el proceso de repoblación que le siguió, no impidió que se establecieran unas categorías que en ocasiones apuntan a lo que hoy bien podríamos denominar como étnicas. Categorizaciones que con frecuencia fueron hechas desde la percepción de «los cordobeses», entendido en su acepción de campañeses. Lo cual, en una relación de identificación-diferenciación, ha dado unos resultados no siempre halagüeños para los habitantes de la sierra.

L. M. Ramírez y de las Casas-Deza (12) nos dirán de los habitantes de la Sierra «que por muchos respetos se diferencian de los de la campiña» que «son pacíficos y laboriosos, aunque no carecen de talento, son inciviles y toscos, como también interesados, maliciosos y suspicaces, cualidades que deben haber adquirido con el tráfico y

negociación (frecuentemente ilegítima, cual es el contrabando) a que se dedican de continuo» Consideración genérica para todos los hombres de la Sierra pero que «conviene especialmente a los pueblos de Los Pedroches». Su opinión acerca del estado de la comarca no puede ser más crítica con respecto a quienes consideran su aislamiento y modo de vida como ejemplo de una existencia sencilla e idealizable: «Como los habitantes de este país no procuran disfrutar las comodidades más fáciles y asequibles, ni goce alguno de la vida las pocas artes están atrasadas y no pueden prosperar de modo alguno... la falta de educación son generales entre la gente pobre y la rica que se distinguen en bien poco... estos pueblos por lo general no han salido todavía del siglo XVII. Los que forman juicio de las cosas por ajenas y poco fieles, que son el mayor número, han caído en la preocupación que hemos visto generalmente extendida de que los habitantes de la sierra son sencillos y francos y los únicos para decirlo de una vez, que se han preservado de la corrupción de los siglos; y hay por tanto quien se figura que vivir en un pueblo de éstos es disfrutar los bienes y prosperidades de la edad dorada ó la que se cuenta de los antiguos béticos; mas sucede justamente lo contrario, como han podido observar los que han morado en la sierra por algún tiempo».

Idéntica pretensión de caracterizar colectivamente a los «serranos», nos la volvemos a encontrar casi cien años después, en la obra de J. Díaz del Moral (13). La descripción se hará más precisa, incluyendo tanto componentes físicos como psicológicos, con la consiguiente vertiente de un comportamiento cultural explicable a partir de los mismos. De forma más acentuada que en la obra de Casas-Deza, la descripción del hombre de la Sierra, se hará en oposición manifiesta al campiñés. Los hombres de la Sierra «aunque el intercambio comercial y las relaciones sociales... van borrando las diferencias somáticas y psíquicas», aún se distingue del campiñés, siendo «moreno, enjuto de cuerpo, ágil y fuerte, valiente y astuto, no siente la pereza, concentrado, poco imaginativo, rudo e inculto. Presta instintiva adhesión a lo tradicional; la religión echó en su vida sentimental raíces más hondas que en la del campiñés; pronuncia el castellano como los extremeños o los manchegos».

En contraposición, los habitantes de la Campiña, utilizando este término en el sentido extenso, cultural y no geográfico, al que hemos aludido, serían «cultos, atentos, francos y corteses; más el pueblo bajo, especialmente el que se ocupa en la labor y pasa la vida en el campo, es zafio y tosco sobremanera». La descripción del carácter y comportamiento de estos campiñeses, que se asemejan a los hombres «de la llanura andaluza», va a ser mucho más benévola que la de los serranos, buscándoles unos orígenes, no exentos de esencialismo, entre los que se percibe la impronta árabe negativa de su actitud «fatalista» o «escéptica» (14). Así, el campiñés se caracterizará por ser «moreno, sin ser raro el pelo rubio o castaño, de cuerpo mediano, no siempre delgado, ligero y fuerte; es desprendido, generoso, expansivo, efusivamente hospitalario; imaginativo, entusiasta amigo de novedades; siente vivamente la igualdad; es inculto, pero inteligente». En cuanto a su modo de hablar «pronuncia el castellano de modo muy peculiar, parecido al de la llanura sevillana y muy diferente del de las otras provincias limítrofes y de la sierra».

Por el contrario, la visión dada por quienes son naturales de la sierra o han llegado a identificarse plenamente con su paisaje y gente, es, lógicamente, sustancialmente distinta. En ella veremos una valoración del todo contrapuesta de muchos de los tópicos acerca de su aislamiento y perpetuación racial; o bien se hará una exaltación, bastante alejada de la realidad, de la riqueza proverbial de sus montes y pastos: «El Valle de Los Pedroches, visto desde Puerto Calatraveño, desde Puerto Rubio o desde las Morras de Santa Eufemia, parece un pedazo de terrenal Paraíso guardado por los dioses, entre las grandes estribaciones de Sierra Morena para ocultarlo a la codiciosa mirada de nuevos cartagineses» (15).

Todos ellos tendrán en común la justificación positiva de alguno de los rasgos negativos que han sido aplicados, incluso en nuestros días, a los hombres de la sierra; tales como su tradicionalismo o conservadurismo en costumbres y hábitos religiosos (16), explicables por la no necesidad de cambiar al haber encontrado aquello que necesitan, huyendo de “todo lo que pueda provocar vida agitada y difícil”; o su carácter ahorrativo, entendido en función de su capacidad de previsión para un mañana incierto, dada su arraigada vida y mentalidad agraria. En síntesis, el hombre serrano se caracterizaría por ser “fuerte de voluntad, parco en el hablar, sobrio en el alimento y vestido y muy económico” (17).

Incluso, ajeno a los avatares de la propia historia, no ha faltado quien pretenda definir la existencia de un tipo racial específico asentado principalmente en el Valle de Los Pedroches desde tiempos remotos. Una existencia explicable por el aislamiento de este territorio, lo que supuso el «retraso (de) los desplazamientos de su población, en relación con los generales del país, e incluso estacionamientos de sus culturas dentro de la evolución general, a que acaso no sea ajeno el hecho de las características craneométricas de sus habitantes, distintas a las del resto de Andalucía y muy similares a las de los vascos» (18). Y aún habrá otro autor que llegue incluso a establecer diferencias, por su peculiaridades craneales y condiciones físicas, dentro del propio Valle de Los Pedroches, entre «serreños» y «hombres del llano», o bien entre “moros” e “hispanicos”: «En Hinojosa y Belalcázar abunda el tipo moro y en los pueblos de las siete villas el tipo es genuinamente hispánico, como oriundo de castellanos y leoneses, siendo prototipos las mujeres de Dos Torres y Pedroche famosas por su belleza y perfección de rasgos» (19).

Hoy nos parece, y debe parecernos, absurdo el recurso a estos planteamientos raciales para tratar de explicar las diferencias en el carácter de sus gentes. Ni en este ni en ningún otro caso puede establecerse relación alguna entre hipotéticas razas y rasgos culturales o aptitudes transmitidas genéticamente. Las diferencias, y semejanzas, entre estas dos áreas culturales hay que buscarlas en un proceso histórico compartido con un horizonte temporal no demasiado lejano.

No obstante, la persistencia con la que se ha intentado definir a serranos y campiñeses de forma contrastiva nos hace pensar en la creación de unas imágenes colectivas fuertemente consolidadas a través del tiempo. Las razones habría que bus-

carlas en la continuidad, traspasando en muchos casos las barreras del tiempo y etapas históricas, de algunos de los condicionantes aludidos, tales como el aislamiento del área serrana respecto a la campiña, desigualdad en los sistemas de aprovechamiento, orientación en muchos casos divergente en los vínculos económicos y culturales mantenidos entre ambos territorios, e incluso por el fuerte contraste que se percibe entre el paisaje, físico y humano, entre sierra y campiña, acentuado por la inexistencia de un territorio de transición. El resultado no ha sido otro que el intento de fundamentar en estas razones geográficas e históricas la creación de unas diferencias que serían tanto somáticas como, fundamentalmente, culturales y condicionantes de sus caracteres colectivos (tradicionalismo, desconfianza, generosidad, etc.) y prácticas culturales: religiosidad, hospitalidad, etc.

De ahí que para algunos autores, el tiempo sea una variable dependiente a tener poco en cuenta: desde los túrdulos a los musulmanes, «son los mismos, influenciados por el paso de varias razas y diversas civilizaciones; los actuales habitantes de Hinojosa del Duque y de los pueblos comarcanos: sobrios, pacíficos, amantes del terruño y dedicados a la ganadería o a la agricultura; así el eclesiástico, como el lego; lo mismo el hombre de letras, que rústico labriego y proletario» (20).

Es sobre todo de los hombres de la sierra, y más en concreto de los habitantes del Valle de los Pedroches, de los que hemos encontrado una mayor información a la hora de aventurar estos intentos de autodefinición. Muy probablemente una búsqueda más sistemática nos dé por resultado igual riqueza de textos que se detengan en la descripción de las gentes de la campiña. Aunque no deja de sorprendernos el hecho de que los autores que describen, o interpretan, contrastivamente el carácter de ambas colectividades, se detengan con mayor profusión en resaltar las “particularidades” de los serranos, tal vez por lo que suponen de contraposición a lo “común” (en relación con las imágenes más prototípicas de los andaluces de la Baja Andalucía) de los rasgos campiñeses. Tal vez por ello nos haya sido más fácil definir estos rasgos serranos, y que, de manera resumida, vendrían a ser.

- Carácter ahorrativo, explicable por su mentalidad campesina que les hace «mirar mucho el mañana» (21); pero también como signo de individualismo, y no de tacañería: son «económicos, sin rayar en lo tacaño, son muy amantes de su dinero, que gustan de ahorrar por el placer de creerse con su posesión completamente desligados de los demás. Por eso les agrada hacer el favor, porque aparte de la satisfacción que produce, les hace disfrutar con lo que consideran irrefutable demostración de una posición ventajosa sobre los demás... En todos los tiempos y en todos los pueblos que habitaron el Valle podrá distinguirse perfectamente el espíritu individualista muy concentrado y un sentido económico con rasgos acentuados; sin que se precisen ambiciones mayores que las de saborear la soledad, resultante fatal de su situación geográfica y de la bondad del suelo» (22).

- Conservadurismo en las costumbres y hábitos. La respuesta a este hipotético «carácter conservador», causa para algunos del «atraso» de la Sierra, no deja de ser interesante; sobre todo cuando se ha desarrollado una idea a la par de aislamiento y autarquía de valores que ha sido con frecuencia utilizado para explicar un teórico rechazo de todo lo ajeno, como amenaza al controvertido conservadurismo, expresado también en términos políticos. «Puede decirse que aquí la vida es fácil, motivo por el cual el natural no siente necesidad de modificarla y avivar sus ambiciones. A Los Pedroches imprimieron los primeros pobladores este carácter sobrio, concentrado y receloso y poco amigo de solicitar ayuda, pues habiendo encontrado lo que los habitantes consideran justa medida de su felicidad, huyen de todo lo que pueda provocar vida agitada y difícil; por eso las agitaciones o revoluciones son producidas e inculcadas artificialmente, y en muchos casos son un remedo, triste y ridículo, de lo que nos cuentan de otros lugares» (23). Una imagen paradisiaca que nada tiene que ver con la realidad, puesta de manifiesto por la emigración y la precaria situación económica que sigue afectando a buena parte de las poblaciones de las comarcas septentrionales cordobesas, incluido el Valle de Los Pedroches al que se refiere expresamente el autor.

En otros contextos, este conservadurismo se ha querido ver reflejado en sus prácticas religiosas cuando la realidad en la evolución de sus sistemas devocionales y rituales no muestra unas diferencias sustanciales con respecto al resto de la provincia cordobesa (24); salvo que consideremos como tales ejemplos de conservadurismo los peculiares sistemas organizativos y practicas rituales de un considerable número de sus hermandades (sobriedad en los convites, mandos con denominaciones militares, etc.) extrañas al resto de la provincia cordobesa, y aún de Andalucía, pero muy comunes en las comarcas vecinas del Valle de la Alcudía y Campos de Calatrava manchegos, y, en menor medida, Valle de Alcudia extremeño.

Por el contrario, otros de los rasgos aplicables a las gentes de la sierra lo han sido también a los habitantes de la campiña, y aún al pueblo andaluz en general: el hombre de la sierra es «pacífico y enhiesto. El no dobla la espina ... pues cree firmemente que se puede querer y servir a una persona sin llegar a Zalamea... Es hospitalario, pero no da su amistad franca hasta cerciorarse que la persona a quien la da, la merece en su concepto; él puede decirse amigo de todo el mundo en la calle, el casino o la taberna, pero de ahí hasta llevar a su casa al nuevo conocido hay algo que andar» (25).

Por último, no ha dejado de plantearse la cuestión de la posición de “frontera cultural” que han tenido buena parte de estos territorios norteños; una situación que se mantendrá aún después de la ocupación castellana y la creación de los diferentes “reinos” cristianos entre los que siguieron ocupando posiciones limítrofes. Aunque lo significativo no es el hecho de esta posición geopolítica, sino el lo que ello ha podidos suponer en el plano de las identidades culturales: la riqueza de posibilidades, como territorio de encuentro entre diferentes territorios étnicos, puede ser también interpretada

como una identidad ambigua. En opinión de J. Ruiz, los habitantes del Valle de Los Pedroches, «situados entre Andalucía, Castilla y Extremadura, ni son Castellanos, ni Extremeños, ni Andaluces. Hidalgos y Caballerosos, como el pueblo Castellano; ágiles y alegres como el Andaluz; tenaces y laboriosos, como los Extremeños. ¡Tal es, en resumen, su semblanza...!» (26). Por el contrario, de acuerdo con las palabras de J. Díaz del Moral, únicamente el hombre de la campiña se parecería mucho «al de la llanura andaluza» y participaría de los rasgos psicológicos atribuibles al «andaluz» en general.

Sin embargo, entrar en estas categorizaciones acerca de los criterios que, en el pasado y en el presente, establecen por definición qué territorios, colectividades y rasgos culturales han sido y son andaluces, supondría tener que establecer previamente unos supuestos baremos precisos y homogéneos de inclusión/exclusión mecanicista de lo que es y no es andaluz, al margen de la rica diversidad, tanto geográfica como histórica y cultural, que conforma el paisaje físico y humano de Andalucía. Y dentro de la cual, la Sierra cordobesa, con sus afinidades y diferencias, no sería sino uno más de estos territorios, con una historia y rasgos culturales específicos, que participa de lo que hoy es Andalucía en cuanto realidad a la que hay que justificar no tanto por un esencialismo milenario, como por la aceptación de formar parte de una experiencia colectiva, con un soporte histórico (no necesariamente milenario) válido para explicar la realidad actual sobre la que fundamentar un sentimiento de pertenencia a una nacionalidad común mientras se quiera colectivamente desarrollar.

A modo de conclusiones

Con el paso del tiempo las posibles razones que hubieran podido esgrimirse en contra de la plena inclusión de estas comarcas septentrionales en el ámbito cordobés-andaluz, han ido desapareciendo, fundamentalmente en el transcurso de este siglo. Desde los años cincuenta aún los territorios más alejados (Valle de Los Pedroches) acentuarían su dependencia de la ciudad de Córdoba, tanto en el campo administrativo, como en el sanitario, comercial, educacional, etc.. A la par, las relaciones con Extremadura y la Mancha irían decayendo al tiempo que se diluían los viejos sistemas de producción agroganaderos y comerciales que vincularon a estos territorios entre sí; con la circunstancia añadida de que la situación de postración de estas comarcas manchegas y extremeñas va a ser, si cabe, peor que la sufrió la sierra cordobesa, con lo que difícilmente hubieran podido convertirse en polos de atracción con los que hubiera interesado mantener aquellas viejas vinculaciones. El resultado se verá reflejado en la propia dejadez de las viejas rutas de comunicación con el norte, mientras, en un proceso lento, todavía no concluido, se han ido mejorando progresivamente las vías de comunicación con el sur.

En cierta manera, si tomásemos como indicadores determinados elementos propios de la configuración de cada autonomía, como son el sistema sanitario, prestaciones sociales por desempleo, o el cuidado y prioridad que se da a las vías de comunicación

(con el hecho anecdótico pero muy significativo del contraste entre las carreteras cuando se encuentran a uno u otro lado de los límites autonómicos: anchura, señalización y a veces incluso contraste cromáticos por los materiales empleados), los límites interautonómicos en algunos casos se aproximan en su funcionamiento a los modelos de las fronteras políticas a la vieja usanza.

Para haber llegado a esta situación ha hecho falta un largo proceso que ha concluido en el presente en la reafirmación de la inclusión de todos estos territorios norteños en la comunidad, sociedad y cultura andaluza. Las fuertes vinculaciones que llegaron a tener con los que actualmente es Extremadura o Castilla-La Mancha han pasado a formar parte de un pasado que es historia, mientras que los rasgos culturales heredados de estas vinculaciones son hoy interpretados como "peculiaridades" dentro del contexto de la cultura andaluza, reforzando así la riqueza de su diversidad.

Pero no estaría de mal recordar que se ha tratado y trata de un proceso histórico donde el factor geográfico es una variable más, instrumentalizable en razón de unos intereses justificados a posteriori de estos mismos acontecimientos históricos.

La afirmación de la "persistente continuidad histórica del espacio cordobés, articulada por la capital con perfecta centralidad geográfica" (27) puede ser una verdad a medias, si tal y como hemos indicado la variable histórica sólo se interpreta desde el aspecto más formalista de los modelos político-administrativos que han organizado estos territorios, sin tener en cuenta otras variables de carácter socioeconómico y prácticas culturales. Y desde luego, la centralidad de Córdoba-ciudad bien puede considerarse como un hecho fortuito y no determinante, o articulador, de los procesos de poblamiento y sistemas de aprovechamiento de estos territorios. La inexistencia hacia el norte próximo, o en el corazón de los propios territorios de Sierra Morena, de destacados núcleos urbanos que pudieran aglutinar a sus pobladores, ha condicionado notablemente su orientación político-administrativa hacia las grandes ciudades de la campiña andaluza; pero la propia idea de centralidad la historia nos demuestra que, además de ser bastante frágil, siempre estará determinada por la variable que elijamos: política, administrativa, económica, simbólica, etc.

Aunque hoy sí podríamos considerar, más que en el pasado, la afirmación de esta "lógica histórica", precisamente cuando el relativo repunte económico que están experimentando algunos de estos territorios (Valle de Los Pedroches) y los crecientes beneficios (con respecto a la áreas circunvecinas) que reporta el ser territorios andaluces (28) hace que definitivamente interese ser, y ser reconocidos como, andaluces, a la vez que no ha habido, ni antes ni ahora, impedimento alguno para "sentirse" igualmente andaluces.

En este complejo proceso habría que tener en cuenta al menos dos factores que han consolidado la imagen de pertenencia de las comarcas serranas a la provincia cordobesa y a la cultura andaluza. La primera será el hecho histórico que supuso la división provincial de Javier de Burgos, 1833, concebida con fines meramente adminis-

trativos y centralizadores, pero que establece unos límites provinciales que después se retoman como límites autonómicos; y que han llegado a definir o perfilar las orientaciones y adscripciones finales (hasta hoy) de algunos territorios en los procesos de etnogénesis que se han ido configurando en la historia reciente de España. .

Palabras que no presuponen que toda adscripción identitaria sea un mero artificio arbitrario de los gobernantes de turno, sino que en determinados contextos estos factores políticos actúan como condicionantes muy a tener en cuenta. Tan arbitrario hubiera sido considerar que buena parte de estos territorios, poblaciones y costumbres son "más" extremeños o "más" castellanos, como decir que "no" son andaluces. Forman parte de un territorio complejo, que ha jugado diferentes papeles a lo largo de la historia: por una parte han formado parte de un extenso territorio ecológico-cultural intensamente interrelacionado con otras tierras extremeñas y manchegas; al mismo tiempo fueron durante muchos siglos tierras de paso entre el Valle del Guadalquivir y el centro de la peninsular y entre Córdoba y los ricos yacimientos mineros de Almadén; y en otros contextos fue un territorio a la vez complementario y periférico desde el centro de poder incuestionable que supuso la ciudad de Córdoba y la imagen que se ha proyectado (y proyecta) de lo que es propio y definitorio de la aportación de Córdoba al complejo mundo de la cultura andaluza.

Pero en este juego de ambivalencias se encuentran no pocos de los territorios andaluces ubicados a lo largo de las áreas montañosas que perfilan sus límites septentrionales, contribuyendo a la afirmación de que la riqueza cultural de Andalucía se basa en buena medida en esta diversidad de territorios; aunque por múltiples razones históricas su vertebración social, económica y cultural no siempre se hayan organizado en un sentido «lógico» de distribución de recursos y desarrollo de prácticas culturales compartidas.

En segundo lugar, dicho de manera muy sucinta, habría que hablar del cambio muy significativo de un discurso ideológico por el que estos territorios antaño considerados de frontera cultural se están hoy redefiniendo como territorios de encuentro intercultural. Con ello cualquiera de sus opciones identificatorias pudiera haber sido posible, pero sobre todo está suponiendo una creciente reafirmación de sus propias identidades colectivas desde las que definir sus pertenencia a la realidad más amplia de la cultura andaluza, dejando, a su vez, de autoperibirse como territorios y modos de vida si no marginales si secundarios o accesorios respecto al imaginario de la propia cultura andaluza.

Notas

- (1) J. H. Steward. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear evolution*. Univ. of Illinois. 1955. M. Herskovits. *El hombre y sus obras*. Fondo de Cultura Económica. 1952 (1948).
- (2) R. Ehrlich, G. Hernderson. *Área culturales*. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Vol. I. Ed. Aguilar. Madrid. 1974.
- (3) En su plasmación territorial, en cierto sentido, este concepto de áreas culturales puede llegar a coincidir con muchas de las premisas por las que se definirían las comarcas desde una perspectiva, dinámica, cultural.
- (4) G. Cano García. «Evolución de los límites de Andalucía y percepción del territorio». *Geografía de Andalucía*. Vol. I. Ed. Tartessos. Cádiz. 1990. Pp. 49-120.
- (5) Juan Agudo Torrico «Espacios naturales, territorio y patrimonio cultural». *Naturaleza de Andalucía*. Vol. V: El Medio Ambiente Urbano e Industrial. Ed. Giralda. Sevilla (1997). Pp. 16-57.
- (6) Confirmada con la división provincial de 1833, cuando se «pierde» la población y minas de Almadén, dependiente de la ciudad de Córdoba desde épocas remotas, pero se «recupera» el extremo oriental del Valle de los Pedroches que formaba parte del Condado de Belalcázar y había dependido jurisdiccionalmente (salvo en la eclesiástica por la que continuó vinculado a Córdoba) de territorios hoy extremeños, en el transcurso de los siglos XV al XIX.
- (7) Véase al efecto los trabajos en los que es tratado este tema de los profesores A. López Ontiveros y B. del Valle Buenestado, y, aún los de G. García Cano.
- (8) Como ejemplo podríamos citar el interesante sistema organizativo y ritual generado en torno a la Semana Santa con notables similitudes entre sí y un fuerte contraste respecto a otras áreas andaluzas, en pueblos como Cabra, Montilla, Puente Genil o Lucena; o la tendencia histórica dentro de este mismo sistema simbólico-ceremonial a vincularse a prácticas que encontramos más en la Andalucía central que en el otro gran área de influencia articulado en torno a la Baja Andalucía que se extiende por Sevilla y Huelva.
- (9) Las referencias bibliográficas y la descripción de estas leyendas que refuerzan esta imagen de territorios aislados, puede verse en el trabajo de J. Agudo *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches*. Córdoba, 1990. págs.27 y ss.
- (10) A. Arjona Castro. *El reino de Córdoba durante la dominación musulmana*. Diputación de Córdoba. Córdoba. 1982
- (11) J. M. Ramírez y de Las Casas Deza. *Corografía Histórico-Estadística de la Provincia y Obispado de Córdoba*. Córdoba, 1840

- (12) Ibidem. Pág. 105 y ss. La obra de este autor se incluye precisamente dentro de los textos (topografías médicas, corografías) que a lo largo del s. XXI buscaron la influencia de los factores geográficos en el desarrollo de determinadas enfermedades o el propio carácter de sus pobladores.
- (13) J. Díaz del Moral. *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Alianza Editorial. Madrid. 1977. págs. 32 y ss.
- (14) J. Díaz del Moral, en base a estas dos características «psicológicas» que hace extensible a todos los andaluces, justifica, en la línea de una idea muy común que ha tenido una amplia aceptación, lo que denomina «el natural apático de la gente andaluza», con las consecuencias políticas de su frecuente «sumisión» y «quietud»; aunque estas mismas afirmaciones sean a continuación cuestionadas por el estudio que hace de las agitaciones campesinas cordobesas. En el mismo sentido, en cierta forma como consecuencia de lo anterior, refleja también el tópico de la superficialidad del folklore andaluz como medio de evasión de la propia realidad (sin detenerse en un análisis profundo de estas manifestaciones culturales andaluzas que suelen expresar todo lo contrario, si no siempre en su expresión formal sí en su significación implícita); así, nos dirá: «en vano se busca en el folklore andaluz un grito de indignación, una protesta airada contra las iniquidades sociales, tan claramente percibidas en todos los tiempos por estos hombres inteligentes... El latifundio no les inspira odio, ni siquiera censura; cuando repara en él le sirve sólo como término de comparación en sus querellas amorosas».
- (15) F. Ontiveros: «Diario de Avisos», 1933. Citado por A. Gil Muñoz: «El Valle de los Pedroches». *Boletín R.A.C.L.A.* n?. 12. Córdoba. 1925. págs. 131-167
- (16) «En conjunto, son evidentes la religiosidad de la sierra y el indiferentismo de la campiña; pero la regla general tiene excepciones. En la sierra, las manifestaciones del culto externo son más frecuentes en Pozoblanco y, sobre todo, en Hinojosa, mientras que en Fuenteovejuna y sus aldeas y en la cuenca minera de Peñarroya se observa el indiferentismo de la campiña». J. Díaz del Moral. o.c. pág. 34.
- (17) A. Gil Muñoz. O.c. pág. 14
- (18) J. Ocaña Torrejón. *Historia de la Villa de Pedroche y su comarca* Córdoba. 1962. pág. 14
- (19) A. Gil Muñoz. O.c. pág. 13
- (20) J. Ruiz. *La ilustre y noble villa de Hinojosa del Duque*. Jerez de la Frontera. 1923., pág. 172
- (21) A. Porras Márquez. *Prácticas de derecho y de Economía Popular observadas en Añora*. Madrid. 1914.
- (22) J. Ocaña Torrejón. *Historia de la Villa de Pedroche y su comarca*. Córdoba. 1962. pág. 15

- (23) Ibidem. Pág. 16
- (24) «Hermandades y tiempos rituales: viejos y nuevos significados». En S. Rodríguez Becerra (coord.) *Religión y cultura*. Vol. I. Junta de Andalucía. Fundación Machado. Sevilla. 1999. p'gs. 353-376
- (25) A. Porras Márquez. O.c.
- (26) J. Ruiz. O.c. pág.172.
- (27) A. López Ontiveros. «Comarcalización de la provincia de Córdoba». *Estudios geográficos*. N?. 182-183. 1986. pág. 8.
- (28) Véase al respecto, en relación a las transformaciones en la autopercepción de las identidades colectivas, a raíz de los recientes cambios económicos, en la comarca de los Pedroches de los trabajos de E. Hernández León «El Valle de los Pedroches: una comarca limítrofe» en *Anuario de Etnología 1995-1997*, Sevilla 1999 páginas 61-68 y «La construcción de una frontera: delimitaciones administrativas y definiciones culturales en los Pedroches» en *Anuario de Etnología 1999-2000* (en prensa).

EN TORNO A LA VITIVINICULTURA DE MONTILLA-MORILES

Fernando PÉREZ CAMACHO
Universidad de Córdoba

El presente artículo presenta unas notas sobre cómo la vid, la economía vitivinícola y la cultura son los tres pilares sobre los que se apoya y sustenta el vino en la zona Moriles-Montilla. Realizando un recorrido por las zonas de producción del producto, los tipos y variedades de su cultivo, así como las técnicas utilizadas, se pone de manifiesto el hecho de que toda la población de la zona toma como propia esta tradición vitivinícola, teniendo en cuenta que un alto porcentaje de ella basa su economía en el vino.

* * *

Notas históricas

Está el vino entre nuestras cosas inmediatas. Y está también en nuestra memoria más lejana. Porque la vid, el vino, ha estado junto al hombre mediterráneo desde que éste fuera. No se conoce ninguna civilización ribereña de este mar —el que estaba en el “centro de la tierra”— que no haya tenido al vino como parte protagonista de su historia. Sirvió el vino para que, en aquella gloriosa edad en la que los dioses vivían entre los hombres, Ulises, venciera al cíclope Polifemo, aquél gigante que jugaba a la pelota con la luna.

Un poeta, también griego, Alceo, que vivió allá por el siglo VII a. de C., dejó escrito: “El vino, querido muchacho, es también la verdad”, y Teócrito, que vivió cuatro siglos después, recoge esta misma idea, relacionando también estos dos conceptos, vino y verdad.

Sin duda, el vino, fue un regalo de los dioses, pero también fue una clara demostración de la capacidad del hombre. Y estuvo el vino en la mesa del poderoso y en la del humilde, con los dioses y con los mortales y de todos recibió alabanzas y a todos repartió alegrías. Un escritor cercano en el tiempo y en el espacio, el gaditano José de las Cuevas escribió con indudable acierto: “El vino ha sido siempre como el aroma de la civilización”.

Ganímedes, príncipe troyano, hermano de Gerión —aquél andaluz envuelto en la espesa niebla del misterio, rey y pastor, dios y hombre, mítico y real— fue amado por Zeus, que lo llegó a nombrar —hermoso y delicado cargo— copero de los dioses.

Sócrates, Aristóteles, Platón, bebieron y elogiaron el vino, y los griegos lo llevaron con ellos por donde fueron. Los romanos, hicieron a Baco, el otro Dionisios, dios descubridor del vino, y como tal lo adoraron. Camilo José Cela ha llegado a decir que Baco era un “dios romano propiciador del cachondeo que se trasiega en cristal”.

Los fenicios fueron fundamentalmente comerciantes y uno de los productos de indudable importancia en su comercio era el vino, como lo demuestra el hecho de la existencia de monedas de la época con motivos vitícolas.

Está constatado que fueron los romanos quienes dieron un considerable impulso a la vitivinicultura de la Bética, la cual llegó a alcanzar tanta importancia que el emperador Domiciano, a finales del siglo I, mandó arrancar vides en nuestra tierra para proteger la vitivinicultura italiana. Por otra parte, en las inmediaciones del actual municipio de Montemayor, la romana Ulía, se han encontrado monedas romanas en las que en una de sus caras aparece un racimo de uva.

En cualquier caso y siguiendo al profesor Saez, a pesar de la falta de documentos escritos, existen suficientes indicios que señalan con claridad que la elaboración del vino era sobradamente conocida en Andalucía mucho antes de la llegada de los romanos.

No obstante cuando se comienza a hablar elogiosamente de los vinos del sur de España es en la Edad Media. Aunque digno es constatar los cantos y alabanzas que dedicaron al vino los poetas de Al-Andalus a partir del siglo IX, en una época en la que vino estaba expresa y severamente prohibido por las leyes:

*“Bebe vino junto a la fragante azucena que ha florecido
y forma de mañana tu tertulia, cuando abre la rosa”.*

dejó escrito un poeta de la corte sevillana de Al-Mutamid.

Esteban de Silhouette, un francés que viajó por Andalucía en el primer tercio del siglo XVIII, escribió. “Fértil en trigo, en vino y en aceite... Andalucía es la mejor parte de toda España... Las viñas producen allí un vino de un sabor excelente”.

Y Alejandro Laborde, un parisino que nos visitó a principios del siglo XIX comenta: “Andalucía es tan rica en vinos como para que se le considere la bodega de España». Y dice concretamente de los vinos de Córdoba que son, aunque ignorados fuera del país, excelentes, muy secos y los más estimados por los entendidos.

Antes que ellos, en el siglo XVII, Cosme de Médicis, príncipe de Etruria y duque de Florencia, dejó escrito refiriéndose a los vinos de Monturque: “Bianco come aqua di colore, e di sapor soavissimo e delicato”.

Y Merimée, el famoso autor del libreto de Carmen, señaló: “Le Montilla qui vaut mieux que le Xerez, selon moi...”.

Alejandro Dumas, afamado escritor, solía desayunarse mientras vivió en Sevilla “perdices, chuletas y vino de Montilla”.

Un fraile jerónimo, de origen italiano, el padre Caimo, anduvo por España a mediados del XVIII y enumeró una serie amplia de vinos españoles, entre los que se encuentran los de Montilla y Lucena, además hace mención de los vinos Pedro Ximenez, y explica que su nombre procede “de una especie de uva con que lo hacen”.

Como ha escrito Moreno Navarro, “Andalucía es un país con una cultura plenamente mediterránea y por ello, la vid, junto con el olivo y el trigo, han sido desde hace más de dos mil años, uno de los componentes fundamentales de la trilogía básica de cultivos”.

En resumen se puede afirmar que Córdoba, Andalucía, tiene el vino apoyado en tres pilares que lo sustenta y eleva: la vid, como cultivo mediterráneo, la economía vitivinícola y la cultura.

La zona de producción

Al sur de la provincia de Córdoba, entre los ríos Genil y Guadajoz, en el corazón geográfico de Andalucía, se encuentra ubicada la Denominación de Origen Montilla-Moriles, donde existen casi 11.000 has. de viñedos en su mayor parte de la variedad ‘Pedro Ximenez’, que producen los vinos: *jóvenes afrutados, finos, amontillados, olorosos y el dulce Pedro Ximenes*, que le han dado merecida fama. Son 17 los pueblos que componen esta denominación, todos ellos pertenecientes a la provincia de Córdoba: *Montilla, Moriles, Doña Mencía, Montalbán, Monturque, Nueva Carteya y Puente Genil* en la totalidad de su término municipal y en una parte del mismo, *Aguilar de la Frontera, Baena, Cabra, Castro del Río, Espejo, Fernán Nuñez, La Rambla, Lucena, Montemayor y Santaella*. El primer Reglamento de esta Denominación data de 1945, siendo por lo tanto una de las más antiguas de España.

Dentro de esta zona de producción, el reglamento del Consejo delimita unas subzonas, denominadas de Calidad Superior, que son los Altos de Moriles y la Sierra de Montilla. En estas zonas las especiales características del suelo (tierras albarizas), y los mesoclimas y microclimas, dan un toque de finura al mosto que lo hacen destacar sobre los de otras partes de la comarca. Allí la uva alcanza precios más elevados, aunque hay que decir también que, en general, la producción es más baja.

El número de hectáreas cultivadas de vid en la zona ha sufrido una importante disminución a partir de la última mitad de los 80. Así ha pasado de más de 18.000 has. existentes a principios de los 80 a las apenas 10.000 ha de la actualidad. El mismo panorama se observa en todo el viñedo andaluz, tanto en Jerez, como en Málaga o en el Condado de Huelva, que son los otros Consejos Reguladores del vino existentes en Andalucía. Hay que tener en cuenta que en este mismo periodo la superficie de vid en España ha disminuido en casi 500.000 ha.

Las razones habría que buscarlas en la bajada del consumo de vino en general, y sobre todo de los vinos generosos o por emplear una expresión más adecuada de los

vinos andaluces, lo que ha traído como consecuencia un aumento de los excedentes, que ha obligado a la Unión Europea a establecer ayudas para promocionar el arranque del viñedo en toda Europa, como vía de disminución de la producción. En esta bajada del consumo de nuestros vinos han tenido que ver, además de la mencionada disminución general del mismo, las modas, actualmente se prefiere el vino tinto y los vinos de menor graduación y también la falta de una adecuada política publicitaria de nuestro producto, por otra parte único en el mundo.

A pesar de todo, la gente de esta comarca se siente plenamente identificada con sus vinos, siendo sin duda este producto lo que más la caracteriza.

Material vegetal

Después de la aparición de la Filoxera, el insecto que arrasó gran parte del viñedo europeo a finales del pasado siglo, se replantó el viñedo con patrones resistentes a la plaga y se injertó, en esta Denominación de Origen Montilla-Moriles, en su gran mayoría con la variedad 'Pedro Ximénez', acompañada de otras, a las que se les da, en la comarca, el nombre genérico de vidueños y entre las que destacan 'Airen', 'Montepila', 'Baladí' y otras. Desgraciadamente algunas de las variedades cultivadas en la zona antes de la invasión de la citada plaga, han desaparecido y entre ellas había que constatar algunas variedades tintas. Hoy en Montilla-Moriles no existen ni cultivo de uvas tintas ni producción de estos vinos, ni, por supuesto, el Reglamento del Consejo Regulador lo contempla.

El cultivar (o variedad cultivada) 'Pedro Ximenez', presenta como principales características su buena adaptación a las condiciones climáticas de la comarca, su buena productividad y su extraordinaria calidad para la elaboración de los vinos generosos. En maduración y en nuestras condiciones climáticas, la uva de esta variedad produce un zumo, el mosto, que llega a alcanzar, en general, un contenido potencial de alcohol alrededor del 15%, superándolo incluso en muchas campañas. Lo que permite la elaboración y crianza de los vinos finos sin necesidad, prácticamente, de añadir alcohol. No obstante, lo que resulta una ventaja para los vinos generosos, es un cierto inconveniente para los jóvenes, que por su definición deben ser vinos de baja graduación.

Se puede calcular que más del 70% de los viñedos de Montilla-Moriles, son de 'Pedro Ximenes'. Por otra parte el espléndido vino dulce, denominado 'Pedro Ximenez', que anteriormente ha sido mencionado, procede de esta variedad, por un procedimiento específico que pasa por la pasificación de la uva antes del prensado.

Las otras variedades cultivadas en la zona, o sea los vidueños, dan un contenido alcohólico menos elevado y consigue, mezcladas con la variedad 'Pedro Ximenez', mejorar las condiciones de fermentación del mosto.

Actualmente no existen en la zona de Denominación variedades tintas, cosa que como ya se ha indicado con anterioridad, el Consejo Regulador actualmente no contem-

pla, si bien se están llevando a cabo estudios de adaptación de este tipo de variedades y de su vinificación para determinar las posibilidades futuras para su cultivo en la zona, como forma de diversificar la oferta. No hay que olvidar que el consumo de los vinos tintos de calidad va en aumento, mientras que los blancos se encuentran estancados o en ligero retroceso. Por otra parte si se comparan los precios de los vinos tintos y los blancos se observa que los primeros aumentan más rápidamente frente a los segundos, con lo que aparecen los tintos más interesantes, desde el punto de vista económico. El problema se plantea cuando se ve que lo que en realidad aumenta es el consumo de vinos de calidad. Así que hay que tener cuidado a la hora de la elaboración de un nuevo vino. En cualquier caso sería al menos discutible, el que si se elaborasen estos vinos tintos, incluirlos dentro de la Denominación actual, o crear una Denominación específica para ellos, aunque estuviera amparado por un único Consejo Regulador. A mi modo de ver esto último sería lo más acertado, ya que se evitaría el peligro de desconcertar al consumidor con una oferta tan amplia, bajo el mismo logotipo.

Los patrones o portainjertos, que constituyen el sistema radical de la planta, son generalmente híbridos entre diferentes especies de *vitis*, con los que se intenta solucionar en primer lugar el problema de la resistencia a la Filoxera (una terrible plaga que llega a Europa a finales del XIX procedente de América, con efectos desastrosos para el viñedo) y además a distintas características del suelo. Entre los parentales más utilizados en la obtención de estos híbridos, están las especies de *vitis* de origen americano, *riparia*, *berlandieri*, *rupestris* etc., y la europea, *vinifera*.

Los portainjertos más utilizados en la Denominación Montilla-Moriles son 41-B de Millardet y Grasset (*v. vinifera* x *v. berlandieri*), 110 de Richter, (*v. berlandieri* x *v. rupestris*) y 161.49 de Couderc (*v. riparia* x *v. berlandieri*), entre otros. Hay que tener en cuenta que las Zonas de Superior Calidad, está formada por suelos con elevados contenidos en caliza (tierras albarizas), lo que exigen patrones tolerantes a la misma.

Hay que dejar constancia de la avanzada edad de muchos viñedos de la zona, lo que afecta al rendimiento de los mismos. Además, como es sabido, resulta poco recomendable el plantar viña sobre un terreno que recientemente hubiera tenido viña, por los problemas específicos de replantación que acarrea, lo que exigiría dejar el terreno sin viñedo, una vez arrancado, durante varios años, al menos siete o más.

Por otra parte las enfermedades producidas por virus, presentes en la zona y de muy difícil tratamiento, inciden también negativamente en la cosecha, tanto en cantidad como en calidad, así como en la longevidad de la cepa.

Técnicas de cultivo

Sin detenernos demasiado en este tema, creo conveniente insistir en varios aspectos del mismo que dan una idea del desarrollo de esta zona vitivinícola.

El cultivo de la vid en esta comarca está lejos de alcanzar los niveles tecnológicos que, por ejemplo, tienen las bodegas. La mecanización del cultivo está a unos niveles

muy alejados de la media europea, e incluso de los existentes en otras comarcas vitícolas españolas. Por otra parte los rendimientos son excesivamente bajos, lo que unido a los bajos precios que alcanza la cosecha, impiden una aceleración de su desarrollo. Ciertamente es que en los últimos años se ha avanzado bastante en este terreno y que poco a poco las nuevas tecnologías van abriéndose paso en la comarca, pero aun queda mucho camino por recorrer.

Existen nuevas plantaciones conducidas según criterios más racionales, que facilitan las labores de cultivo, los tratamientos, la poda y la recogida, permitiendo, en su día, la mecanización de algunas de estas técnicas, mecanización ya practicada en muchas otras zonas vitícolas. Igualmente permiten obtener mayores cosechas más sanas.

Felizmente las teorías que impedían el riego han sido superadas y se espera que la Comunidad Autónoma de normas de regulación del mismo. No se trata de producir más sino de producir mejor y a costes más bajos, lo que permitirá ser competitivos en los mercados.

Otro aspecto de interés, sobre el que es necesario insistir, es la producción integrada, lo que permitirá proteger el medio ambiente de las agresiones que la propia agricultura le infringe, sin atentar seriamente a la calidad del producto.

Economía vitivinícola

Actualmente la superficie de vid inscrita en el Consejo Regulador de la Denominación de Origen Montilla-Moriles es de 10.022 ha, cuya distribución en los diferentes términos municipales es la que se expresa en el cuadro nº 1., junto con el número de viticultores. Así se tiene que la propiedad media por viticultor en la zona es de 2,3 ha. Lo que da idea del minifundismo existente, que por otra parte, coincide con lo que ocurre en otras regiones vitícolas españolas.

Del anterior cuadro se deducen una serie de conclusiones, entre ellas el hecho de que total o parcialmente más de 4.300 personas dependen económicamente del cultivo de la vid, si a estos se les suman las que trabajan en la elaboración, distribución y ventas del vino y todas las que lo hacen en industrias auxiliares (ventas de productos químicos, etiquetados, tonelería, representantes...) se tienen unas cifras que dan idea de la importancia económica del sector en la zona. Se puede afirmar que existen pueblos en la comarca que la gran mayoría de la población dependen de la vid y del vino para su subsistencia.

Los vinos de Montilla-Moriles, se venden tanto en España como en el extranjero, fundamentalmente en países europeos. La exportación se va manteniendo año tras año, aunque no se aprecien signos de posibles incrementos. En cualquier caso, se puede afirmar que no existen realmente excedentes en la zona con la producción actual, si bien sería deseable un incremento de los precios medios de venta, para que incida en un

necesario aumento del precio de la uva, que es lo que en definitiva favorecería a los viticultores y consecuentemente a una mayor riqueza de la comarca.

No se puede olvidar que con la aplicación de las nuevas tecnologías la producción irá en aumento, lo que exigirá un incremento de las ventas, para no caer en excedentes. Todo ello mirado bajo el prisma de la calidad, es decir, competir en los mercados por calidad y no solo por precios.

Cuadro nº 1: Superficie por términos y número de viticultores

<i>Término</i>	<i>Superficie</i>	<i>Viticultores</i>
Aguilar de la Frontera	157-04-59	724
Baena	296-84-41	184
Cabra	858-22-73	256
Castro del Río	361-34-87	151
Doña Mencía	16-45-54	28
Espejo	69-85-38	27
Fernán Núñez	6-86-70	4
La Rambla	347-55-14	179
Lucena	1.188-00-43	300
Montalbán	39-77-33	19
Montemayor	544-61-56	323
Montilla	3.520-08-73	1542
Monturque	572-95-93	328
Moriles	432-07-18	220
Puente Genil	151-90-66	41
Santaella	39-02-71	3
Zuheros	1-22-44	1
Total	10.021-86-31	4.339

En lo que se refiere a las bodegas, en la Denominación existen 82 elaboradores de vino de las que 15 son cooperativas y de todas ellas hay unas 60 que embotellan vinos, de las que alrededor de 12 los exportan.

Los socios de estas cooperativas (cuadro n° 2) son propietarios de más de 4.800 ha y suman un total de 2.714 viticultores, mientras que los no cooperativistas suman 1.727 viticultores que poseen 5.393 has.

Si se separan estas cifras, según esté o no el viñedo en las Zonas de Calidad Superior, solamente 332 viticultores con 586 ha pertenecientes a cooperativas corresponden a dicha Zona, mientras que más de 1.500 ha pertenecen a 440 viticultores no cooperativistas. Es decir, los no cooperativistas, aunque poseen prácticamente el mismo número de hectáreas que los cooperativistas, en el total de la Denominación, tienen en cambio bastante menor cantidad de viñedos en las Zonas de Superior Calidad (apenas un 27%).

Igual ocurre con la repartición del total de la superficie del viñedo de la Denominación, así más del 61% de los viticultores, cooperativistas, se reparten el 47% de la superficie de viñedo, mientras que los no asociados a Cooperativas poseen el 53% de los viñedos y representan algo menos 39% del censo total de viticultores. Pienso que estos datos son de por sí suficientemente ilustrativos.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que los viñedos situados en zona de Calidad Superior consiguen producir uvas de más calidad, aunque cosechas algo más cortas, y precios más elevados que los situados en la zona de producción.

Cuadro n° 2: Superficie general y número de viticultores

Zona de producción

	<i>Superficie (ha)</i>	<i>Viticultores</i>
Cooperativas	4.240-98-03	2.382
No Cooperativas	3.879-29-57	1.287
Total Z. De P.	8.120-27-60	3.669

Zonas de Calidad Superior

	<i>Superficie (ha)</i>	<i>Viticultores</i>
Cooperativas	585-93-06	332
No cooperativas	1.513-40-40	440
Total Z. De C.S.	2.099-33-46	772

Total en la zona

	<i>Superficie (ha)</i>	<i>Viticultores</i>
Cooperativas	4.826-91-09	2.714
No cooperativas	5.392-69-97	1.727
Total	10.219-69-06	4.441

Fuente: Consejo Regulador Montilla-Moriles

La disparidad entre las cifras de los cuadros 1 y 2 se deben a que las cifras de este último corresponden al año 1997, mientras que las del cuadro anterior corresponden a 1999. En cualquier caso las diferencias entre ambas fechas no son muy acusadas, quizás señalar que en estos dos años la disminución de la superficie total del viñedo en la Denominación Montilla-Moriles, ha sido de algo menos de 200 ha, lo que significa apenas un 2%.

Conclusiones

La vitivinicultura de la Zona de Denominación de Origen Montilla-Moriles, se presenta cargada de posibilidades y futuro. Se comprueba que, en general, son los vinos de calidad los que mantienen o incrementan su mercado, frente a los vinos de mesa. Por otra parte, los vinos generosos, o andaluces como se les llamó anteriormente, que aquí y en otras Denominaciones de Origen andaluzas, se producen, son vinos únicos en el mundo.

Además la población de la zona toma como propia su tradición vitivinícola, al margen de que, como ya se explicado un alto porcentaje de ella basa su economía, total o parcialmente en el vino.

A pesar de la pérdida de mercado de algunos de sus productos, se elaboran tipos de vinos de indudable interés y que resultan poco conocidos, tal es el caso del Pedro Ximenez, o incluso de los amontillados. Falta de conocimiento que dificulta, sin duda, su consumo

Los vinos jóvenes, de más reciente implantación, en Montilla-Moriles se encuentran amparados por la Denominación, están consiguiendo unas interesantes cuotas de mercado. De ahí la necesidad apuntada de incidir en la experimentación de nuevas variedades que, alcanzando menores contenidos en azúcares en maduración, junto con más contenido en ácidos, consigan una sensible mejora en la calidad de estos vinos.

Por otra parte resulta imprescindible incrementar los niveles de I+D en las empresas aun casi desconocidos en la comarca. Sería la única forma de aspirar a mejorar tanto la producción y elaboración, como la comercialización de los vinos.

No hay que olvidar los nuevos productos a elaborar, sin pasar del tema de la vitivinicultura, como son los ya mencionados vinos tintos, que deben pasar por una acertada selección de las variedades a implantar. En este mismo sentido está llevando a cabo, en el Centro Experimental de Cabra, dependiente de la Consejería de Agricultura de la Junta de Andalucía, una serie de ensayos con diferentes variedades blancas y tintas, además de otros que se realizan en diferentes zonas de la geografía vitícola andaluza, incluida Montilla-Moriles, igualmente apoyados por la Administración autonómica.

Sin duda en este tema de la elaboración de vinos tintos a nivel comercial, habría que andar con suma prudencia, porque se trata, en primer lugar de un producto nuevo, sin tradición en la zona, y que, además, no solo hay que elaborarlos, sino venderlo, y como ya se ha explicado, el mercado demanda calidad, y la calidad tiene muchos componentes y entre ellos, y no el menos importante, el prestigio de la zona de procedencia.

Igualmente merecería la pena dedicar esfuerzos en la mejora de los vinos blancos jóvenes, que deberá incluir un estudio de la adaptación de variedades que en zonas cálidas produzcan uvas más adecuadas a esta propuestas que las existentes. Es decir uvas que en maduración contengan menores niveles de azúcares y mayores de ácidos. Ello proporcionaría una materia prima más apta para la elaboración de estos tipos de vinos, que están teniendo una aceptable acogida en los mercados.

Como ha quedado escrito más atrás, resulta imprescindible una política de comercialización de todos estos productos, que los de a conocer en los mercados nacionales e internacionales. No hay que olvidar que no se consume lo que no se conoce, al igual que no se consume lo que no se sabe cómo consumirlo. De ahí la importancia de lo expuesto, por otra parte ya expresado en más de una ocasión.

Dado lo caro de esta propuesta, que sin duda considero plenamente imprescindible, sería necesario hacerlo aunando las fuerzas de todos, es decir con la unión de todos los Consejos Reguladores de la región. Hay ejemplos en España de lo anterior que demuestran su eficacia.

TABERNAS Y PEÑAS DE CÓRDOBA, ENTRE LA SOCIABILIDAD Y LA TRADICIÓN

Francisco LUQUE-ROMERO ALBORNOZ
José COBOS RUIZ DE ADANA
U.N.E.D.

En la sociedad cordobesa actual encontramos, entre el nivel en que se encuentran los poderes organizados y reconocidos de las instituciones que conforman el sistema propio de organización de las sociedades complejas y el nivel de los reducidos ámbitos de los grupos domésticos, un amplio espacio social. En el mismo coexisten y se superponen lo que ha sido denominado por Wolf como "estructuras intersticiales suplementarias y paralelas" (Wolf, 1980: 20), que no son sino una red de relaciones interpersonales más o menos ordenadas y estables, así como formas diversas de agrupamiento entre las que se encuentran las llamadas asociaciones voluntarias. Estas son las que, de algún modo, confieren una textura específica a la sociedad cordobesa, en la medida en que impregnan el amplio sistema impersonal y abstracto de la propia sociedad. Son las cofradías y peñas cordobesas unos grupos intermedios, formados entre la intimidad del núcleo familiar y el nivel ya abstracto en sí de las propias instancias políticas.

La mayoría de los estudios antropológicos en Andalucía han puesto de manifiesto la persistencia de lo religioso casi como único factor desencadenante de la sociabilidad festiva andaluza. Pero, habría que apuntar que, junto a las tradicionales cofradías y hermandades —asociaciones de carácter religioso, formalmente vinculadas a la jerarquía eclesiástica y al derecho canónico— coexisten otro tipo de asociaciones, como las peñas, más o menos permanentes de carácter laico y dependientes únicamente de la administración civil, y que entre sus fines vehiculan otras estrategias festivas, así como de identidad y afirmación colectiva (Escalera, 1990: 17).

Las peñas, como movimiento asociativo civil, tienen una historia más reciente que las cofradías, manifestándose su eclosión a mediados del siglo XX. En esos momentos, los cambios habidos en el proceso de urbanización e industrialización incidieron con demasía en la ruptura de los modelos tradicionales propios de una estructura socio-económica de carácter esencialmente agraria, así como, también, en la ruptura de un sistema de relaciones socio-políticas de naturaleza patronal. Igualmente se produjo por esas fechas un aumento en la densidad, complejidad y heterogeneidad de las relaciones interpersonales y muy especialmente en el crecimiento del asociacionismo voluntario de carácter recreativo cultural (Cucó, 1990: 154)

En el estudio presente queremos aproximarnos a la tendencia evolutiva de la sociabilidad laica cordobesa, analizando el paso de estas asociaciones desde un estadio informal, que surge en las tabernas, a otro más estructurado y formal que cristaliza en la formación de las peñas, relacionando los procesos asociativos cordobeses con los más recientes cambios socio-económicos habidos en la población. Aunque, sin duda, la propia complejidad del estudio, así como el elevado número de casos de estos grupos intermedios que se han desarrollado entre la familia y el nivel de instancia política nos aconsejan una relativa prudencia a la hora de extraer conclusiones y plantear lo que consideramos unas tendencias sobre la sociabilidad cordobesa.

* * *

Consideraciones históricas de la taberna cordobesa

El origen de la palabra taberna se remonta a la antigüedad clásica; encontramos sus antecedentes más remotos en las *tabernae* romanas, unas tiendas dedicadas a las diversas actividades de carácter comercial y en cuyas dependencias también se expendía vino.

En la ciudad de Córdoba, desde siempre, se bebió vino, incluso en época califal, a pesar de las prohibiciones coránicas, aunque fuese a partir de los últimos siglos de la Modernidad cuando se fomentara más el hábito de beber entre los naturales de esta tierra, que fue aumentando, sin duda, de forma progresiva con el correr de los años.

La conquista castellana trajo consigo la difusión masiva del viñedo, provocando por ello la aparición de una multitud de normas reguladoras, tanto en lo referente a la producción de las uvas como también de la venta de sus ricos caldos, llegando incluso a prohibirse la comercialización de vino procedente de otros lugares, siendo incluso necesario que colgaran un ramo sobre la puerta del establecimiento para dar público testimonio del cumplimiento de esta norma.

La existencia de las tabernas preocupó de forma constante a los legisladores a lo largo de la historia, siendo numerosas las disposiciones dictadas, no sólo para regular estos establecimientos sino también incluso el propio oficio de tabernero. Ya en la Ley 3, Tit. 14 de la *Cuarta Partida* se preceptúa que las personas ilustres no podían tomar barragana que fuese tabernera. Más tarde, la *Novísima Recopilación* (Lib. 3, Tit. 16, leyes 11 a 14) se ocupó también de las tabernas debido, igualmente, al excesivo número que había en esos momentos en la Corte. Por medio de las leyes, se fueron regulando las reglas a las que debían atenerse los diversos lugares de este género existentes en la capital del Reino.

Al mismo tiempo, sabemos que era abundantísimo en la Córdoba de la Modernidad el uso de bebidas múltiples, espirituosas o refrescantes, creadas o bien difundidas desde entonces muchas de ellas. Para su consumo había numerosas tiendas y puestos *ad hoc*. Sin duda, la más general y vulgar de todas ellas era la taberna, plaga en casi

todos los lugares del reino. A título de ejemplo diremos que solamente en la capital de España había en el siglo XVII cerca de cuatro centenares de tabernas.

En la ciudad de Córdoba, y dentro de la clasificación socio-profesional de la población activa que José I. Fortea realizó en algunas collaciones cordobesas, aparecen reseñados en el año 1509 diecinueve taberneros, cifra que sube a veinticinco en 1596, descendiendo, más tarde, a diez ya en plena crisis del XVII. Número este que no se recupera hasta el año 1620, en el que aparecen reseñadas de nuevo trece personas dedicadas a este mismo menester. En dicha época, el vino procedente de Lucena era muy apreciado no sólo en la ciudad de la Mezquita sino también en todas las tabernas españolas, llegándose incluso a regalárselo al propio Rey Felipe IV en una de las excursiones cinegéticas que el monarca realizó por el Coto de Doñana, y también a su consorte Mariana de Austria en su Palacio de Madrid.

Durante estos siglos el mercado del vino quedaba, casi en exclusividad, en manos de los propietarios de lagares ubicados en el término de Córdoba. Sus límites, habían sido fijados con anterioridad por el Gobierno Municipal, en un acuerdo del año 1428, y el mismo comprendía diversas heredades y pagos de Córdoba, Puente Alcolea, Trassierra y Villar. Con posterioridad los propietarios de otras heredades situadas en los términos de Almodóvar del Río y Obejo litigan constantemente con la finalidad de que sus tierras también fueran incluidas en el término cordobés, y así poder tener acceso al codiciado mercado de la capital.

Así, teóricamente al menos, los habitantes de la ciudad de la Mezquita, según escribe Aranda Doncel en su historia de Córdoba durante la Modernidad, estaban obligados a consumir el vino producido en los lagares del término, excepto los estamentos privilegiados de la ciudad, lo que constituye una muestra más de la discriminación existente en la sociedad cordobesa de aquella época.

Sabemos por los estudios de dicho historiador que en el año 1628 se dieron una serie de disposiciones tendentes a controlar los abusos y ventas clandestinas de vino que había en la ciudad. Asimismo, sabemos que, salvo una, quedan clausuradas las numerosas tabernas abiertas en los diferentes barrios cordobeses, "por quanto es la principal ocasión para mucha desorden que ay en la dicha entrada de vino de fuera". Por ello, los cosecheros, a partir de ese momento, habrían de vender sus caldos en sus propias viviendas, viéndose obligadas las autoridades a dictar una serie de medidas encaminadas a averiguar el volumen total de la producción.

En el año 1721, existían en la ciudad cordobesa 142 tabernas, a las que habría de sumar las propias casas de los dueños de lagares, donde también se vendía vino. El número de establecimientos de este tipo, con el paso de los años, fue en aumento, habiéndose llegado en dicha centuria a elevar el número hasta ciento ochenta y siete taberneros, que expendían junto al vino local otros procedentes de Montilla y lugares cercanos. Así pues, el abastecimiento de vino a la ciudad durante esta centuria quedó siempre garantizado con la producción de los viñedos plantados en su propio término

municipal. Sin embargo, la situación que en los siglos anteriores había beneficiado, casi siempre, a los caldos locales llegaría a cambiar, quizá debido como apunta Aranda Doncel, a su estancamiento o bien al propio retroceso de este tipo de cultivo. Parece ser que la producción de vinos procedentes de los lagares cordobeses resultó insuficiente para garantizar la demanda existente; de ahí la necesidad que tuvieron los cordobeses de importar otros vinos procedentes de las zonas de Montilla, Aguilar, Cabra y La Rambla.

Además, habría que señalar que las fuentes documentales existentes para el periodo que nos ocupa hacen referencia en cuanto a los vinos importados a tres tipos o calidades: de tinaja, candiota y añejo. El primero ocupó un importante lugar, llegando a ser el de mayor consumo en la ciudad, ya que era, por otra parte, el más barato, alcanzando el precio de la arroba unos tres reales. El segundo tipo tuvo una cotización que fluctuaba entre cuatro y cinco reales siendo, por su parte, las de añejo de hasta siete reales, lo que hacía de este último que sus contingentes fueran mucho más bajos.

También habría que señalar que en la centuria del setecientos los taberneros existentes en la Corte y en otros lugares del país venían siendo obligados a pagar diversos derechos derivados del Real Arancel, así como también a contribuir al Real Arbitrio y observar puntualmente todas aquellas observaciones que sobre la venta del vino estuvieran establecidas por el fiel almotacén. Asimismo, estos establecimientos debían atenerse a las normas dictadas, no permitiéndose en ellos los juegos, entre ellos el de naipes, dados ni tampoco otros, así mismo prohibidos por las propias autoridades locales.

Igualmente, se prohibía que en los días y horas de trabajo estuviesen en la taberna los artesanos oficiales y aprendices de cualquier oficio, así como hombres embriagados y mujeres. Incluso, al tabernero que no era casado se le prohibía tener por mediadora mujer que no llegara a la edad de cuarenta años.

Aunque la taberna podía tener dos puertas, se entendía que las dos debían ser utilizadas para entrar y salir los clientes, siempre y cuando ambas dieran a la misma calle. Porque en caso de que una de ellas estuviese situada en calle distinta, quedaba terminantemente prohibido su uso a personas ajenas a la propiedad.

También deberían ajustarse estos establecimientos a unas normas horarias de cierre, que se habrían de cumplir, so pena de ser sancionados los taberneros con una multa de cincuenta ducados.

Con los años el número de tabernas cordobesas fue aumentando y, así en 1875, encontramos censadas en nuestra ciudad un total de 174 de ellas abiertas al público, según recoge F. Solano Márquez Cruz en su *Guía secreta* sobre la ciudad. Sin duda demasiadas, si tenemos en cuenta que la población cordobesa apenas si pasaba de los cien mil habitantes. De esta época es, sin duda, el cantar popular, aplicado igualmente a otras poblaciones, que dice:

*Córdoba ciudad bravía
Que entre antiguas y modernas
Tiene trescientas tabernas
Y una sola librería.*

En ellas se mantienen vivas las enseñanzas de Séneca, filósofo romano cordobés que predicaba la desmesura controlada y aconsejaba abandonarse alguna que otra vez “a un júbilo liberador y alejar, aunque momentáneamente, la triste figura de la sobriedad”, ya que, en ese caso, “la embriaguez barre nuestras preocupaciones, nos sacude profundamente y cura nuestra melancolía de la misma manera que sana otras enfermedades” (Séneca, 1988: 154-155).

Más tarde, también se hacen referencias en otras disposiciones al horario, por el que habrían de regularse las tabernas en la Real Orden de 8 de Marzo de 1887, aduciéndose como causa para ello el aumento de la criminalidad motivada por la embriaguez.

Ya en pleno siglo XX, en el año 1904, se promulga también una ley que hacía referencia al descanso dominical del personal que trabajaba en estos locales, y cuatro años más tarde se publicaba un Real Decreto de 4 de Enero, en el que aparecían clasificadas y perfectamente reguladas los diversos establecimientos o casas de comidas, distinguiéndose entre ellos las tabernas existentes. La Ley de 4 de Julio de 1918 motivó para su aplicación una Real Orden de 9 de Agosto de 1923, en la que se hacía referencia a que serían las propias Juntas Locales de Reformas Sociales, o en su defecto los alcaldes donde estas Juntas no existieran, las que deberían regular el horario de los establecimientos de este género.

Por otro lado, el régimen de las tabernas quedaba perfectamente regulado en una Real Orden de 27 de Diciembre de ese mismo año, publicada en la Gaceta de Madrid el día dos de Enero del año 1924, quedando sometidos estos establecimientos a un cierre continuo de doce horas, de lunes a sábado, sin perjuicio del derecho a jornada de ocho horas que tenía reconocido la dependencia mercantil, quedando las horas de apertura y cierre al arbitrio de los alcaldes. Asimismo, en aquellas poblaciones con menos de diez mil habitantes las autoridades municipales podrían autorizar la apertura de las tabernas en domingo, así como regular las horas en que estos establecimientos deberían permanecer abiertos. De las doce horas comprendidas entre las de apertura y cierre, dos de ellas habrían de dedicarse a la comida de la dependencia, si bien era potestativo de la autoridad administrativa acordar si durante ese tiempo habrían de quedar clausuradas las tabernas. Asimismo, la clasificación para la distinción de taberna, de casa de comida, cafés económicos y bares la efectuaban también los alcaldes, contra cuya providencia se podía apelar en primera instancia al gobernador, y después ante el propio ministro de Trabajo. Igualmente, los patronos y dependientes de las tabernas podían pactar entre ellos el cierre para las horas de la comida, por un tiempo mayor que el de los horarios fijados en la Real Orden. Asimismo, las casas de comida, cafés económicos y bares no podrían vender al copeo vino ni bebidas alcohólicas de las expendidas por las tabernas

*Mesón del Arco Bajo*

en las horas en que estas permaneciesen cerradas (Cobos Ruiz de Adana y Luque-Romero Alborno, 1987: 19).

En el siglo XX conocidas han sido en la ciudad de la Mezquita tabernas como las de *Armenta* o la de *Huevos Fritos*, *Ordóñez*, *Gamboa* o *Minguitos*, todas ellas en el popular barrio de San Lorenzo. También la que había en la Piedra Escrita o bien la de *Paco Acedo*, *La Paloma* o *Almoguera*, junto a la Torre de la Malmuerta; *el 6* en Puerta Nueva o la del *Chaleco* que estaba ubicada en Campo Madre de Dios, frente al cementerio; la del *Gallo*, que desde 1936 es una de las tabernas más concurridas de la ciudad; las que el bodeguero Pérez Barquero tenía junto a la Plaza de la Almagra y en la calle Cardenal González, en cuyo patio de *Los Palcos* había hasta capiteles árabes; *Casa Baltasar* en la Magdalena o bien las que la Sociedad de Plateros tiene en los diferentes barrios de la ciudad. Muy concurridas eran igualmente las que *Guzmán* todavía tiene en la calle Judíos, siendo bodega al mismo tiempo que taberna, y la que tuvo a la espalda del Gran Teatro, la desaparecida de *Moyano* junto a la Mezquita o la del conocido *Pepe el de la Judería*, hoy convertido en taberna-restaurante.

En la zona centro, por los años veinte, en la calle de San Álvaro había dos tabernas que eran célebres, una la de *Camilo Aroca*, y la otra la de *Rafael Viedma*. La primera se encontraba en un extremo de la calle, ubicada en una vieja casona con un patio alegre, lleno de luz y de flores. Esta taberna era el punto de reunión de todos los mozos que en aquellos años salían a dar serenatas, y allí también estuvo el club Mahometano, formado por un grupo de jóvenes de buen humor cuyo único fin era el de gastar bromas. Por el contrario, en el establecimiento que Rafael Viedma tenía en la referida calle, se daban cita el famoso matador de toros Rafael Molina *Lagartijo* acompañado de su cuadrilla y amigos más cercanos. Otra taberna muy concurrida y con bastante animación durante los días de feria era la del *Bombilla*, ubicada en el campo de la Victoria. A ella acudían a altas horas de la madrugada cómicos y titiriteros de los circos instalados en sus cercanías. Durante los días de feria cuando concluían las funciones, todos se reunían en la citada taberna para hablar de sus éxitos. Con las primeras claridades del día, se esfumaban todos estos personajes que eran relevados por ganaderos y tratantes gitanos que, entre copa y copa, concertaban las compras y ventas de ganado.

Por los años treinta de la centuria del novecientos, el llorado escritor de *Cántico* Juan Bernier comenzó también a tomarle el pulso a las tabernas de la ciudad, entre ellas a la de *Botero*, ubicada al comienzo de la calle Alfaro, la de *Juan Ruiz*, en la calle Alfonso XII, la de *Benítez*, en la calle Baños, la del *Bolillo* en la Fuenseca. Su compañero de grupo y premio Príncipe de Asturias de las Letras Pablo García Baena, aún recuerda la *Perla Chica* y *Los Portales* en la zona de la Corredera, el alicatado refectorio de *La Paz*, *el 89*, *Casa Marín* y *Novella*. *Cepas*, *Los Perros*, *Calzaño* y *Castillo* en el Realejo cerca del extinto convento de Santa María de Gracia. La de *Faustino*, antes de los Reyes, la *Antigua Corsaria*, *El Barril*, *La Paloma*, *La Parra*, *Los Moriles*, *La Jota*, con Rafaelito su propietario, de *Tijeritas*, de *Munda*, de *Muñices*, de *Azonaicas*, de *San*



Mesón del Arco Bajo



Mesón del Arco Bajo

Zoilo, de *Tundidores*, *El Braserero*, de *Miguelito*, en la Puerta de Baeza, de *Aureo* en los Trinitarios, *Casa Currito*, *La Agricultura* o *El Hortelano*, todas ellas en el Campo de la Verdad. Tabernas de abolengo en el siglo pasado fueron también las de *Carrezno*, de *Mazantini*, la de *La Corsaria*, a la que acudía Lagartijo *el Grande* con su cuadrilla y los piconeros del barrio de Santa Marina, la taberna de *Rueda* en Pozanco, la del *Hortelano* en Juan Rufo, la de *Aguilita*, que fue mas tarde del *Bolillo*. Continuatoras de aquellas tenemos hoy *El Abuelo*, *El Gallo*, *El Pisto*, fundada en 1880, la taberna *Séneca*, fundada en 1874, *Los Mochuelos*, una de las más antiguas de la ciudad, *Villoslada*, *El Juramento*, *Paco Rubio*, *Casa Obispo*, en Santa Marina, *El Rincón de las Beatillas*, *Los Pagos de Moriles*, y un sinfín más en diversos barrios, como la de *Plateros* que la Sociedad tiene en San Francisco, Plaza de Séneca, María Auxiliadora u otras zonas de la ciudad, monumentos vivos de la historia cotidiana de esta universal ciudad.

Podríamos continuar citando nombres de tabernas populares en otra época o actuales con sus correspondientes características, aunque no es este el lugar de hacerlo, al pretenderse en este artículo poner de manifiesto algunos de los aspectos de análisis sociocultural que estos establecimientos tienen en nuestra ciudad, aunque poner de relieve todos y cada uno de ellos así como hacerlo con la suficiente profundidad de análisis bien podía ser motivo de un estudio monográfico sobre el tema reservado para otro momento y lugar.

La dimensión socio-espacial de las tabernas

En Andalucía, al igual que ocurre en otras zonas del área mediterránea, las tabernas constituyen un lugar de encuentro preferente para la practica de la sociabilidad. Las mismas contribuyen, en mayor o menor grado, a sostener el patrimonio lúdico y comunicativo de esta área cultural, formando al mismo tiempo parte activa de nuestro propio ritual y liturgia festiva. Han sido la expresión genuina de una forma de entender la vida que por desgracia han sido desplazados por otro tipo de establecimientos dedicados a la venta de bebidas.

Sin duda, hablar de ellas es casi tan antiguo como hablar de la vid y del vino, porque estos espacios urbanos aparecen íntimamente vinculados a la historia milenaria de este cultivo mediterráneo. En la ciudad de la Mezquita, al igual que acaece en otras poblaciones del *Mar nuestro*, florecieron desde siempre estos lugares de encuentro. Tradicionalmente se ha venido utilizando el término de taberna para designar a aquellos establecimientos en los que se vende al público y al por menor, vinos y otras bebidas alcohólicas (Romero, 1956: 15). Desde mediados de la pasada centuria muchas de las antiguas tabernas se han ido transformando en establecimientos híbridos que participan de la condición de bar y algunas también de restaurantes.

La taberna es considerada en Córdoba como lugar de evasión donde la bebida, el vino, constituye un elemento indispensable para que se desarrolle la función principal

de las mismas, charlar y relacionarse (Lefebvre, *De lo rural a lo urbano*, 1973: 97). En este sentido la taberna cordobesa ha sido definida como “ágora”, mentidero y hasta un poco de academia donde se escuchan los temas más variopintos, alejados del grito estertóreo, la discusión violenta o la frase grosera (J. Cobos, 1963: 119).

En otro tiempo, cada barrio cordobés tenía sus propias características que, sin duda, lo distinguían de los demás. Hoy, ese carácter peculiar y forma de ser, como casi todo lo tradicional, ha ido evolucionando y modificándose con el correr de los años. Unos se distinguían por su silencio y tranquilidad, otros por ser donde vivían las gentes de mal vivir; otros, por el contrario, eran señoriales o concentraban toda la vida y movimiento de la ciudad, o bien eran genuinamente populares y alegres. Todos se distinguían unos de otros, pero al mismo tiempo tenían algo en común que era la existencia de la taberna, *casa del barrio y/o de la calle*, a la que los cordobeses no sólo iban a beber vino, sino también para relacionarse (Cobos-Luque-Romero, 1987: 13). Las antiguas tabernas cordobesas no eran sino *casas*, con su patio, su cocina, sus cuartos, sus pasillos y, a la entrada, el mostrador de madera gastado de codos y años (López, 1997: 12).

Cada taberna y cada una de sus estancias tiene una proyección espacio-temporal distintiva. La decoración resulta sencilla, con ese curioso desorden de las cosas viejas que parecen haber sido colocadas a propósito para inspirar una sensación de familiaridad y cotidianeidad, muy lejos de la frialdad de los modernos bares donde el acero inoxidable y las vitrinas metálicas acristaladas ponen una nota de funcionalidad estéril y despersonalizada (Luque-Portero, 1999: 137). Normalmente, la casa contaba con doble acceso, uno al establecimiento y otro para la vivienda. La decoración variaba poco de unas a otras: mostrador de madera de pino con tapa de mármol blanco, estantería para colocar los vasos y licores. El lugar para las botas, las paredes encaladas y sobre ellas carteles de diverso tipo. Cada rincón, con su específica decoración, tiene un sentido y un significado que permite a los clientes vivencias particulares. A su vez, esta proyección se ve complementada por la valoración que en la misma se tiene de los tiempos —mañana, tarde y noche— haciendo que cada momento proyecte unas vivencias distintas, un estar diferente, que el grupo humano de cada momento —la clientela— moldea y transforma continuamente.

A pesar de que el espacio está constreñido por los límites del local, a veces reducido, sin perspectivas y con escasa luz solar, hay que destacar la gran elasticidad que el marco de la taberna presta a la vida del grupo. Aunque algunas de ellas fueron pensadas y construidas para desempeñar esta función, la gran mayoría, sin embargo, son casas, o parte de ellas, habilitadas para la expedición y venta de vinos, lo que caracteriza a las tabernas cordobesas. Esto hace que no pueda delimitarse una configuración definida de las mismas. En cada taberna nos encontramos con diferentes recintos, rincones y reservados, que hacen que podamos hablar de la existencia en las tabernas de múltiples centros. La mayoría de las tabernas que aun quedan y conocemos en Córdoba están situadas en viejos edificios que se han ido adaptando y transformando con el correr de los tiempos.



Peña



Perol

Tradicionalmente, las tabernas solían establecerse en edificios de dos plantas. La superior se destinaba a vivienda, mientras que en la baja se ubicaban las distintas dependencias de la taberna, en torno al patio que se entoldaba para pasar los rigores del verano y a cuyo alrededor se ubicaban las estancias donde se atendía a los parroquianos que se sentaban en pequeños veladores con tapa de mármol o en mesas camilla de tamaño considerable.

Esos múltiples centros de las tabernas son espacios susceptibles de ritualización. Así lo han sido los rincones destinados a las peñas y a diversas asociaciones. Así como a las tertulias que en las mismas se dan. Cada espacio tiene un diseño-decoración que predispone a una determinada comunicación. Tertulias taurinas encontramos en la taberna de *Paco Acedo*, donde Manolete jugaba al dominó y donde se mantiene la decoración y un ambiente típicamente taurino. La taberna *San Miguel*, rebautizada como *El Pisto*, alterna el ambiente taurino con el flamenco. Hecho que ocurre, igualmente, en *Casa Salinas*, de la Puerta de Almodóvar, o en *El 6* de Puerta Nueva, que frecuentaban muchos de los trabajadores del antiguo matadero. Algunas conservan el cachón de medias botas y antiguos anaqueles repletos de viejas botellas, como *Casa Miguel* de la Plaza de Chirinos; reservados y patio cubierto en *El Pisto*; gruesos muros que unen pesados arcos en la taberna *Séneca*, donde el mostrador de madera mantiene el mismo color que el artesonado y el suelo sigue con las antiguas baldosas de barro y baldosines azulados. En la taberna-restaurante *Campos* nos encontramos en sus patios con el juego de colores del blanco y el añil; en la taberna *Salinas*, de la calle Tundidores, se mantienen las viejas botas de vino y el largo mostrador de mármol rojo. A la derecha la antigua piqueta comunica con el patio de columnas con veladores de mármol. En torno al mismo están las habitaciones o pequeños saloncitos reservados. Igual ocurre en la primera taberna creada por la Sociedad de Plateros, la de *San Francisco*, tras el zaguán nos encontramos un amplio patio cubierto y claustrado en dos de sus lados, veladores de hierro y mármol y pequeñas habitaciones de gruesos y blancos muros.

Como escribiera el escritor montillano Pepe Cobos, la taberna cordobesa es como una prolongación de la propia casa que, por fortuna todavía no esta contaminada por la arquitectura funcional y afeada del cemento y el cristal. A quienes la visitan por primera vez le sorprende su indudable aspecto de casa particular con su zaguán, sus cuartos, su patinillo (Cobos, 1963: 121). La taberna es como la vivienda que se abre a los vecinos de la calle y el barrio. El trazado de su construcción y los elementos de su decoración permiten transportarnos a una época pretérita que planteaba una forma distinta de entender las relaciones con los otros. Su clave precisamente está en el código múltiple, no muy explicitado, que permite a sus clientes ser acogidos e integrados en su ambiente en ese periodo de tiempo de relación efímera y circunstancial que permanecen en ella.

Las motivaciones para ir y estar en la taberna son muy amplias. El solitario puede aislarse en su velador con su vaso y establecer un sentido monólogo con el vino durante horas. Siempre hay un rincón propicio para el que huye del exterior. Por el

contrario, los extrovertidos y conversadores, que rehuyen del anonimato, encuentran compañía y tertulia, bien en las mesas de mármol, bien en la barra. Ante la copa prima la igualdad de todos los convecinos, sin distinción de clases y categorías. Ello no es óbice para que la taberna cordobesa sea un buen observatorio para conocer la idiosincrasia del barrio. Las principales preocupaciones de sus vecinos, las rivalidades y tensiones, así como la estratificación social, salen a relucir en las tabernas que están contextualizadas en su territorio. Las relaciones en las mismas se instrumentalizan a fin de obtener mayor información del entorno y conseguir cierta movilidad social. Aunque la riqueza personal y/o tipo de profesión son fundamentales para la existencia y funcionamiento de ciertas relaciones, tanto el ritual como la cultura de la taberna solapan eficientemente los diversos aspectos económicos y funcionales de estas relaciones (Hansen, 1975: 53).

Las tabernas son espacios fronterizos entre los espacios públicos y privados (González Troyano, 1998: 12) participando de las características propias de la calle y de la propia casa. La convivencia que en las mismas se da, por un lado se aleja y por otro participa tanto del carácter abierto y colectivo de los lugares públicos como del cerrado mundo del hogar familiar. Pertenecen a un dominio que podía llamarse semipúblico, un espacio intermedio entre el mundo exterior del trabajo y el universo íntimo del lugar (Fournier, 1992: 97). Los hombres de nuestros barrios han buscado en las tabernas lo que en sus casas no encontraban, un lugar donde sean ellos mismos, pero sin todas sus consecuencias. Si en la casa manda quien la administra, es decir la mujer, el hombre, tras la jornada de trabajo buscaba en la taberna un mero refugio donde poder reunirse con otros hombres que se encontraban en parecidas circunstancias. Es la solidaridad tabernaria la que nos aísla de la realidad en otra familia, la de los compañeros de taberna.

Hoy en día, observamos cómo se está produciendo una revitalización de la taberna en Córdoba. Esto hay que considerarlo en oposición al modo de vida y hábitat al que se ha visto empujado el hombre en el modelo actual de sociedad. Así, las vivencias comunitarias, o bien se han deteriorado enormemente o han casi desaparecido. Las viviendas en bloques de pisos han roto las tradicionales relaciones de vecindad. Frente a esto las tabernas cordobesas se convierten en un "amplio salón vecinal" al que pueden acudir todos los cofrades que sepan cumplir con el tradicional rito: saborear el fruto de los viñedos, hablar de forma pausada y despedirse en el momento justo (M. Fernández, 1996: 222).

La asistencia cotidiana al grupo informal o formal en la taberna se pone cada vez más de manifiesto conforme se van debilitando y haciendo más frágiles los lazos de parentesco, familiares y de vecindad. La asistencia a la taberna supone la renovación de un sistema de relaciones humanas, donde se refuerza la sociabilidad y se desarrolla cierta espontaneidad social. En este sentido la taberna se nos ofrece como un punto neurálgico de la vida social, un nudo de actividades múltiples, encuentros amistosos, juegos diversos, información y comunicación (Lefebvre, 1973: 132). A ellas la gente acude tanto como lugar de evasión como de encuentro, tanto para aislarse como para



Sociedad de Plateros de San Francisco



Sociedad de Plateros de Plaza de Séneca



Sociedad de Plateros de San Francisco

hablar y relacionarse. Allí, en la taberna, los grupos como entidad real se hacen patentes. Allí se crea una "sociabilidad ocasional" en la que se dan tanto familiaridades momentáneas y eufóricas, surgidas del calor del vino, como se mantienen convivencias desinteresadas que año tras año se consolidan como grupos informales (González Troyano, 1998: 28). La taberna se convierte así en un punto privilegiado para mostrar la sociabilidad cordobesa, pues allí los grupos como entidad real se hacen patentes, se consolidan y se hacen formales. Allí surgieron la mayoría de las peñas que hoy conocemos.

De la taberna a la peña

En las tabernas cordobesas ha habido siempre una proliferación de coaliciones informales a pequeña escala, generalmente compuesta por ocho o diez miembros. Allí, se acude tanto para forjar nuevas relaciones como para mantener las existentes. El constante intercambio de bebidas entre sus miembros es particularmente importante para el establecimiento y mantenimiento de relaciones sociales. El rechazo de la bebida que es ofrecida pone en peligro una relación de intercambio, dado que parece significar una negación del entendimiento mutuo y de los sentimientos amistosos que son básicos.

La taberna ofrece la oportunidad de invitar a una copa a amigos y conocidos, ritual que plasma simbólicamente el afecto y la amistad. Este valor figurado de la bebida es quizás la razón principal de por qué los hombres que están bebiendo en la taberna se sienten obligados a beber con cualquier amigo que llegue, y se molestan si se rechaza la invitación. Simbólicamente la oferta de amistad ha sido rechazada.

El intercambio de bebidas es particularmente importante en todas las instituciones, pero lo es aun más entre amigos y vecinos. Si los vínculos con estas personas no están estructurados en un sentido formal como los de la familia, se considera deseable dar una atención mayor a aquellos para la reafirmación constante de la relación. El ofrecimiento de bebida al grupo o amigos es la base de esta reafirmación de relaciones de amistad. La invitación, en unos casos, reafirma la igualdad de los presentes, mientras que en otros serviría para negar simbólicamente la condición de inferioridad o desigualdad social existente entre los mismos.

Como hemos señalado, la asistencia a la taberna entra dentro de la cotidianeidad de muchos cordobeses, esbozándose en la misma un tipo de relaciones humanas que dan lugar a estilos y forma de vida propios. Se convierte, por una parte, en un elemento que contribuye a que la vida de los hombres de Córdoba se ritualice con una serie de repeticiones, de acciones, gestos y, por otra parte, es un elemento que colabora así mismo a la renovación del sistema de relaciones.

La evolución de la sociabilidad en las tabernas cordobesas ha tendido desde la constitución de grupos y las relaciones informales a decantarse en relaciones y grupos formales, las peñas, mayoritariamente compuestas por hombres que, por otra parte, son

los clientes tradicionales de las tabernas. Las peñas en este sentido se han configurado a través de la relación motivada por la afición común o la confraternización entre sus miembros, que reproducen y refuerzan una parte importante del conjunto de relaciones interpersonales que integran las diferentes redes sociales de sus miembros en otros campos profesionales (familiar, vecinal, laboral, económico...) potenciando y ampliando esas relaciones (Escalera, 1990: 82).

Estas peñas, que nacieron en torno al primer tercio del siglo XX vinculadas a las tabernas, y que siguen, en su mayoría, relacionadas a las mismas, no tienen la misma finalidad ni estructura que las hermandades y cofradías religiosas. Pero al igual que estas cumplen una importante función social, pues con su asociacionismo no ceremonial, contribuyen a integrar a la sociedad y a vincular a personas, a veces dispares, con intereses comunes. De esta manera las tabernas, a través de la formación en las mismas de las peñas, posibilita la función de socialización de los cánones. La incorporación de las mujeres a las mismas ha sido reciente.

La asistencia a la taberna va a contribuir a la identificación del varón como ser adulto. Así, durante la etapa de transición de la juventud a la madurez, la presencia del joven del sexo masculino en la taberna viene a confirmar y a reforzar el hecho de haber superado dicho periodo de transición. La asistencia a la taberna y a la peña se convierte, de esta manera, en un rito que deviene en la institucionalización del joven en adulto (Cobos, Luque-Romero, 1987: 25).

La estrecha vinculación de las peñas con las tabernas se puede comprobar cuando observamos que gran parte de las peñas se han gestado en las tabernas, y en estas tienen todavía su sede. La taberna *El Rincón de las Beatillas* es la sede de la peña "Chiquilín" y de la peña "Fosforito", y fue de los "Vinicilinos". La taberna *El 6* de Puerta Nueva es punto de reunión de varias peñas y asociaciones, como la de los "Amigos de Puerta Nueva". La taberna *el Pancho* fue sede de la peña "El Limón", fundada por el compositor Ramón Medina. En esta taberna nacieron muchas de sus composiciones cordobesas. La peña "El Merengue" tiene su sede en *La Fuenseca*, en cuya planta baja, cerca del mostrador, se reúne la "Tertulia Manolete". *Currito*, cerca de la Torre de la Calahorra es la sede de la peña flamenca "El Campo de la Verdad". La taberna de *Los Mochuelos* es sede de varias peñas, así como de aquella que lleva el mismo nombre de la taberna. En *Casa Salinas* de Puerta de Almodóvar nos encontramos que, tras el mostrador, está el *Salinero*, lugar de reunión de variadas tertulias y punto de encuentro de flamencos y guitarristas. La *Sacristía* es el punto de reunión de la tertulia taurina de Santa Marina. La taberna que la Sociedad de Plateros tiene en la calle María Auxiliadora es la sede de las peñas "Los Emires", "Los Romeros de la Paz", "El Relente", "Los Bohemios", "Excursionista cordobesa" y "La Sociedad cordobesa de palomos". La taberna *Regina* es la sede de "Los 12 del sombrero cordobés". "Los amigos de la Viñuela" se reúnen en *Casa Rosales*; la peña "El Caimán" en *Casa Pulido* y "Los amigos del Águila" en el bar *López*. Sin ánimo de querer ser reiterativos no queremos abundar sobre más datos sino apuntar, una vez más, la estrecha relación de las tabernas como

lugar de encuentro, copeo y juego, con las peñas, vinculación que ya han puesto de manifiesto José María Luque y Juan Laguna en su peregrinaje tabernario por los pueblos de Córdoba, al destacar que muchas tabernas han sido un “vivero de peñas” (Luque y Portero, 1999: 197).

Sociabilidad peñística

Las peñas que surgen, en gran parte, como formalización de grupos informales en las tabernas son agrupaciones de carácter voluntario que han satisfecho la tendencia a la sociabilidad, a la vez que han desarrollado actividades de carácter recreativo y cultural.

Junto a las asociaciones de vecinos y las cofradías, las peñas han articulado una buena parte del tejido social de la ciudad cordobesa. En su aparición va a influir el proceso de urbanización de la centuria del novecientos que fue acompañado por un aumento de la densidad, complejidad y heterogeneidad de las relaciones interpersonales y especialmente por un crecimiento del asociacionismo voluntario como forma de interrelación social.

Las primeras peñas surgen en el primer tercio de la centuria del novecientos y algunas de ellas aun continúan en su actividad. Los “99” es considerada por José Montiel “la más veterana entre las veteranas y que acabó sus días por los años treinta y tantos, marcó sin genero de dudas las pautas de otras muchas que años después se constituyeron en nuestra capital, estuvo presidida por el conocido “Duque de la Mezquita”, don Juan Rodríguez Mora” (Montiel, 1977: 235). Esta peña instaló caseta en la feria de Nuestra Señora de la Salud del año 1936. Poco antes tuvieron la idea de asistir a la Romería de la Virgen de Linares montados en noventa y nueve borricos. La peña “Los Romeros de la Paz” es la más antigua de las actualmente existentes, habiendo sido autorizada por el Ministerio de Gobernación en 1947.

El objetivo expreso de las peñas que por entonces se constituyen fue “la necesidad de organizar espontáneamente la convivencia aun en tono menor, para ámbitos concretos de la geografía urbana, donde las motivaciones que le dan su característica variedad tienen, directamente o coexistiendo siempre con su fin social, el denominador común del cordobesismo en cuanto este se traduce en amor a la ciudad y la conservación de sus valores tradicionales” (Montiel, 1977: 89). En este sentido van a ser las peñas las promotoras y organizadoras de verbenas de barrio y van a potenciar la participación de la ciudadanía en romerías, ferias y actividades lúdico-recreativas que tienen como eje central tanto la convivencia como la relación entre sus miembros.

El movimiento asociativo peñístico se configurará posteriormente. En 1951 ya se hablaba de una posible federación entre dichas asociaciones. Pero no es hasta 1964 cuando, apoyado por instituciones locales constituye la Federación de Peñas Cordobesas. En un principio estuvo presidida por el alcalde de la ciudad, Antonio Guzmán Reina,

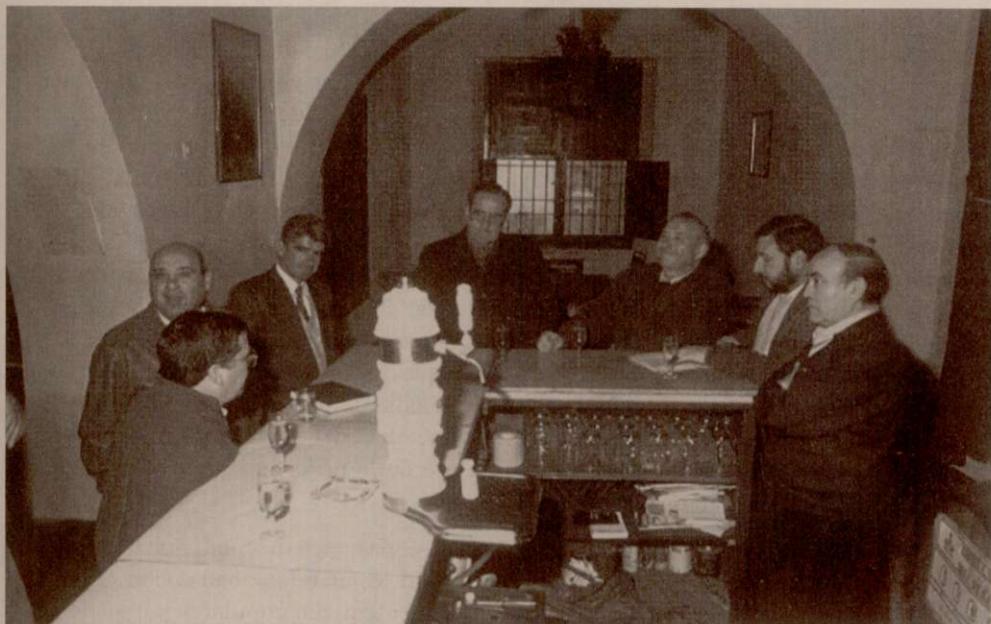
y años después por su sucesor, Antonio Alarcón. Tras la modificación de los estatutos, realizados en 1978, fue elegido democráticamente presidente de la Federación Rafael Domínguez, al que siguieron en el cargo Francisco de Blas, Juan Pablo Serrano y Francisco Castellero, que actualmente preside la Federación.

Desde sus comienzos, la Federación de Peñas cuenta con la actuación protectorista del Ayuntamiento. El alcalde Antonio Guzmán Reina fue el autor del escudo y de los primeros estatutos. En ellos se establecía que la Asamblea General estaría presidida por el alcalde. En 1967 el alcalde dedica a los peñistas su libro *Visión apasionada de Córdoba*. Un año después, en 1968, el Ayuntamiento cedería un local en la plaza Judá Leví para sede de la Federación. A partir de esa fecha hay una extensa labor de captación de peñas, que se van incorporando a la Federación.

Muchas peñas apoyadas por la Federación, han recuperado bastantes tradiciones locales. Un gran porcentaje de verbenas populares y de costumbres cordobesas han vuelto a resurgir gracias a la labor de los peñistas. Así, la "batalla de las flores", que anunciaba la entrada en el festivo mes de mayo, desde los años veinte del siglo XX, y perdidas en los sesenta, fue recuperada por las peñas en 1987. Igual ha ocurrido con las serenatas nocturnas dadas por los *Amigos de Ramón Medina*, peña *El Limón* y otras peñas líricas o la "procesión fluvial" de la Virgen del Carmen, cuya imagen es paseada en barca por el río Guadalquivir. Asimismo, las peñas, apoyadas por la Federación, han tenido una participación activa y fundamental en el éxito de muchas actividades lúdico-festivas de la ciudad, tales como concursos de belenes, de saetas, cruces, patios, romerías y feria. En esta última las peñas tienen una participación mayoritaria en el total de las casetas instaladas en el recinto ferial de El Arenal.

La Federación de Peñas hay que analizarla como un organismo supra-asociacional. Aparte de su carácter representativo e institucional, su funcionamiento no se limita solo a coordinar los actos y programas comunes a las distintas asociaciones, sino que además ha desarrollado una ideología sobre la ortodoxia de la participación de las peñas en los actos festivos cordobeses. Sus funciones aparte de ser la correa de transmisión de las peñas con las instituciones locales y provinciales a fin de conseguir autorizaciones para sus actos y subvenciones para su realización, serían las encargadas de tutelar y velar por la "pureza" de las peñas. Sin embargo, la influencia de la Federación en la vida interna y real de las mismas es escasa, discurrendo como si aquella no existiera, a pesar de que la pertenencia a la Federación es fundamental para recibir subvenciones.

En total en Córdoba existen unas doscientas peñas reconocidas. Dentro de ellas suelen predominar las de carácter flamenco, deportivo y taurino, junto con las carnavalescas, culturales y recreativas, contando como base, todas ellas, la defensa del llamado "cordobesismo" que se dedica a ensalzar y pregonar las bellezas de Córdoba. En cierto modo, muchas peñas se consideran depositarias y defensoras de unos rasgos y tradiciones populares cordobesas que se han ido debilitando a medida que la ciudad ha crecido y evolucionado. En este sentido, las peñas desempeñan una importante función como elementos reproductores y reforzadores de identidades.



Sociedad de Plateros de Plaza de Séneca

Hay una gran heterogeneidad en las peñas cordobesas, y sus funciones no son unidimensionales. Matías Prats, por ejemplo, en su Pregón realizado en 1991 con ocasión de la festividad de San Rafael, manifestaba que la heterogeneidad de las peñas se mostraba en la diversidad de sus fines, en sus distintas localizaciones sociales, en el número variable de sus socios y de las circunstancias que los unían.

Estas asociaciones suelen ser sociedades de hombres, aunque, en los últimos años algunas de ellas también han admitido mujeres, que han alcanzado puestos directivos en la organización de las mismas. También las hay mixtas –formadas por matrimonios– y aunque raramente, también las hay formadas exclusivamente por mujeres, como “Claveles y Castañuelas”.

Hay peñas muy activas que organizan numerosas actividades, que tienen como finalidad implícita vertebrar a sus miembros con la ciudad. Pero la principal y singular actividad es beber vino en compañía de amigos, charlando de las aficiones comunes, jugar al dominó y a las cartas. En el ámbito interno, las peñas han sido definidas por el actual presidente de la Federación como “casas de familia” donde sus miembros se sienten acogidos como en su propia familia, de manera que cuando algún peñista tenga alguna necesidad o desgracia personal reciba el apoyo y atención de sus compañeros de peña. En este sentido, en la celebración de los ritos de paso –nacimientos, matrimonios, jubilaciones y fallecimientos– se nota el ambiente y colaboración de la propia peña.

Hoy en día las peñas de la ciudad, son algo más que un grupo de amigos que acostumbran a reunirse de una manera regular y permanente para jugar al dominó, tomar vino o irse de perol. Algunas tienen un carácter más familiar y han logrado introducirse en el tejido social cordobés al participar en múltiples actividades de su entorno. Si bien, hemos de apuntar el alejamiento de estas asociaciones en los movimientos reivindicativos de mejora de los barrios en los que se hayan insertas, aunque originalmente algunas de ellas y su Federación demandaron ciertas mejoras sociales para algunas zonas de la periferia de la ciudad, actividad que hoy en día ha sido plenamente suplida por las diversas asociaciones de vecinos. Estos cambios y los desplazamientos en los objetivos iniciales han sido apoyados por la Federación de Peñas, que coordina y dirige los nuevos objetivos de las actividades peñísticas. Su estrecha colaboración y vinculación con las instituciones locales municipales hizo que la Federación recibiera el 24 de octubre de 1994 –festividad de San Rafael– la Medalla de Oro de la ciudad, y que fuera declarada la Federación de “interés municipal”. Fue el reconocimiento público, por parte del Ayuntamiento, de la labor que realizan en pro de la pervivencia de las costumbres arraigadas entre la población cordobesa.

Las características organizativas de estas peñas vienen condicionadas por ser asociaciones de carácter público, laico y voluntario, estar relacionadas con el disfrute del ocio y el tiempo libre y tener unos matices eminentemente populares y tradicionales. En una primera fase de su historia las peñas son organizaciones civiles, independientes y autónomas, que establecen libremente sus fines y normas. En una segunda fase crean, para coordinarse una estructura supra-asociacional –la Federación– que retroactúa sobre las peñas basándose en criterios sobre la ortodoxia de sus fines originales, interactuando sobre ellas para reproducir su propia especificidad e identidad (de carácter recreativo-cultural).

Como asociaciones formales, las peñas cordobesas tienen unos estatutos explícitos, socios permanentes y sede social. Igualmente las peñas, como expresiones formales de sociabilidad, poseen una organización interna concretada en estatutos, reglamentos, órganos de dirección y mecanismos de funcionamiento sancionados legalmente por la propia administración local y autonómica.

Aunque todas las peñas de la ciudad de la Mezquita tengan sus estatutos escritos, su funcionamiento está perfectamente regulado por un código normativo implícito en ellas, que se trasmite verbalmente y se aprende en la práctica festiva. La estructura formal suele ser poco significativa, y la mayoría de las normas y disposiciones estatutarias son inoperantes, salvo por el mantenimiento de cierto formalismo. Así, para la elección de cargos directivos hay un procedimiento de elección y renovación, casi ficticio, de carácter democrático formal. En el funcionamiento de las peñas cordobesas predominan las normas y pautas concretas e informales que regulan la interacción de los individuos, las redes de relaciones, el prestigio y la influencia. De esta manera, la organización interna de estas asociaciones no se corresponde con el modelo formal recogido en sus estatutos, sino que se configura en función de la existencia y actividad

de grupos informales que hay en su seno y de las redes de relaciones interpersonales que se dan en las mismas (Escalera, 1990: 70). El funcionamiento interno de las peñas cordobesas es parecido al que ocurre con las existentes en otras zonas de Andalucía. Suele haber un núcleo activo dirigente y un círculo de participantes pasivos que asisten y utilizan los locales, pero sin intervenir la mayoría de las veces en la vida interna de las mismas.

La sede social de muchas de ellas suele estar en las tabernas o bien en locales en arrendamiento, y algunas las tienen en propiedad. Los ingresos de estas asociaciones son tanto las cuotas establecidas, que raramente sobrepasan las tres mil pesetas al mes, como las rifas, venta de lotería u otros ingresos procedentes de las celebraciones de verbenas, cruces de mayo, feria, subvenciones, etc. Cuando el local es propiedad, está alquilado o es cedido, suelen tener un bar, explotado por la propia peña o regentado por un socio a cambio de la limpieza, mantenimiento del local y pago de los gastos de luz y agua. El arreglo, conservación y decoración se hace con el trabajo y aportación de los socios. El espacio físico del local de las peñas, así como sus características y funcionalidad, es un aspecto muy importante de las mismas. De sus paredes cuelgan toda una simbología propia que identifica la actividad principal de la peña, junto con los trofeos y premios que han obtenido por participar en actividades conjuntas con otras peñas – peroles, dominó, cartas, carrozas, etc. La sede de las peñas es todo un símbolo de identidad a la vez que un espacio para la sociabilidad y la propia interrelación entre sus miembros. Allí se celebran las reuniones de su junta directiva y las asambleas generales, pero fundamentalmente el local de la sede es también un lugar de encuentro, un centro de interacción entre buena parte de sus miembros durante todo el año.

La estructura organizativa interna de las peñas establece una clara diferenciación entre la junta directiva y los miembros. Las juntas directivas suelen asumir democráticamente el gobierno y administración de las mismas, tendiendo a inhibirse la mayoría de sus socios a la hora de responsabilizarse de funciones directivas, a no ser que obtengan algún tipo de compensación. La directiva, representativa del conjunto de los socios, suele constar de un presidente, uno o dos vicepresidentes, secretario, tesorero y varios vocales (relaciones públicas, de peroles, jefe de material, de utensilios, de deportes, de festejos, etc.). Se dice, por parte de las juntas directivas que siempre trabajan unos pocos, siempre los mismos, quejándose de la falta de colaboración de los socios. Son estas juntas directivas las que juegan un papel muy importante y casi decisivo en la vida de las peñas. En ellas el presidente, rodeado del grupo de colaboradores, es la figura más significativa. Las peñas son, en este sentido, asamblearias y presidencialistas.

La adscripción a las mismas está basada en el principio teórico de libertad de afiliación y participación, de permanencia y separación, así como de igualdad de oportunidades de acceso a la dirección. Las características socioeconómicas de sus miembros es bastante heterogénea. Son los trabajadores asalariados y los pertenecientes a sectores intermedios de la sociedad, como la pequeña y mediana burguesía industrial,

comercial y de servicios, así como los funcionarios y trabajadores autónomos, los que mayormente están afiliados a las peñas. En la vida de las mismas no hay marcadores especialmente visibles de desigualdades y las distinciones existentes son meramente rituales.

La pertenencia a una peña permite a sus socios el disponer de un marco de referencia para las relaciones personales, sociales económicas y profesionales. Igualmente, la participación en las mismas, sobre todo de forma activa, es un rol del individuo maduro socialmente hablando (Escalera, 1990: 73). En las peñas cordobesas hay pocos jóvenes, y ello no es solo porque estos prefieran otro tipo de diversiones, sino porque la pertenencia a este tipo de organizaciones formales implica la posesión de una determinada situación socioeconómica, de un determinado status, y la participación de los individuos en un sistema de relaciones sociales establecido. Son condicionamientos de los que la mayoría de los jóvenes están alejados y al margen. En las peñas se establecen un nudo de relaciones sociales, en las que los individuos interactúan y participan habitualmente porque entre sus socios se encuentra un grupo importante de otros individuos con los que se relacionan, comparten amistad y aficiones.

El número de miembros de estas asociaciones es variable aunque suele oscilar en una media de 25 a 30 socios, entre los que se da una gran interacción social. Sin embargo, hay también algunas con más de un centenar de socios. La continuidad de la peña y su permanencia en el tiempo depende, en último término, del buen entendimiento y de la coincidencia de intereses de los asociados.

Las peñas cordobesas son asociaciones de acceso semiabierto y controlado, que adoptan diversas estrategias para disuadir demandas indiscriminadas de afiliación. La incorporación a las mismas no es estrictamente fruto de una decisión individual, sino que supone la preexistencia de una relación de amistad grupal que incide abiertamente el motivar la afiliación formal a la peña.

Aunque hay algunas peñas mixtas y otras que son exclusivamente femeninas, la participación de la mujer en estas asociaciones cordobesas es escasa. El nivel de afiliación es bastante reducido y, en contadas ocasiones, las mujeres desempeñan algún cargo directivo. Cuando lo hacen, generalmente es de carácter secundario, normalmente vocalías. Las mujeres adultas, aunque no son excluidas explícitamente de las peñas, participan de forma muy reducida en las coaliciones que en las mismas se dan y, escasamente, toman decisiones para establecer alianza e interrelaciones. Su rol principal en la cultura de las peñas esta condicionado por la relación de lazos emotivos que se establecen entre las familias, no con la creación de relaciones instrumentales entre varones.

Como hemos indicado anteriormente, el asociacionismo civil en nuestra sociedad es un ámbito casi exclusivamente masculino, asociado a roles masculinos. La tendencia predominante en las peñas es la de ser sociedades fuertemente masculinas. Frente a la relativa cerrazón a la integración de mujeres, se observa una tendencia evolutiva hacia

una mayor apertura y flexibilidad. La presencia de mujeres en las peñas cordobesas tiene distintos grados. En algunas de ellas, aunque no muy frecuentes, hay prohibición expresa de afiliación de mujeres. Sin embargo, en la mayoría de las peñas, sus estatutos no han necesitado explicitar la exclusión de las mujeres o determinar el sexo de los socios, tan obvio es que se supone. No hay ningún condicionamiento explícito que impida el acceso de las mujeres; pero, sin embargo, la adscripción de estas no se produce y si se hace es de manera muy reducida. El carácter masculino de sus socios se halla implícito. Son sociedades masculinas, como las deportivas, cazadores, colombicultura, canaricultura, ciclistas, etc., deportes tradicionalmente masculinos que no han necesitado explicitar en sus estatutos la prohibición de acceso a las mujeres. En estos modelos de peñas citados, la mujer suele participar escasamente y en ocasiones ritualizadas, en su calidad de novia, esposa y madre. Finalmente, están aquellas peñas donde la presencia de la mujer es obligatoria, como son las peñas mixtas, "La Unión de Electromecánicas", o las formadas exclusivamente por mujeres como la anteriormente citada "Claveles y Castañuelas".

"El perol", expresión de la sociabilidad peñística

El perol es la expresión máxima de la sociabilidad peñística. La mayoría de las peñas han nacido pues asociadas al perol el cual es el elemento que distingue a las peñas cordobesas de las peñas de otras zonas geográficas. El perol cordobés es capaz de movilizar a miles de cordobeses en determinadas fechas al año, como por ejemplo el día de San Rafael, custodio de la ciudad de la Mezquita. Tradicionalmente, ese día numerosos cordobeses salen al campo para celebrar el día comiéndose un perol, que desde el primer tercio de la centuria del novecientos casi siempre es de arroz y que era rematado, frecuentemente, con ensalada de cohollos o cogollos, gazpacho o bien naranjas de Palma del Río. Han sido las peñas cordobesas las más proclives y las que han extendido este fenómeno cultural cordobés, el perol, cuyo verdadero nexo es la amistad en ese "estar" o "estamos" a gusto.

El factor geográfico ha incidido positivamente en la consolidación, extensión y éxito de los peroles. En nuestra civilización actual se pone de manifiesto una gran predisposición hacia el ocio y la naturaleza. La población cordobesa se adelantó en el tiempo a ese movimiento hacia el campo, que nosotros justificamos por el propio entorno de nuestro término municipal, en parte muy arbolado y cercano a la ciudad. La cercanía de la sierra cordobesa, con la abundancia de vegetación arbórea y arbustiva, benignidad de temperatura, existencia de fuentes y de fincas no explotadas ni cercadas por la mala calidad del terreno, han propiciado la existencia del perol, circunstancia ésta que no se produce en la campiña, donde el terreno está cultivado y sembrado.

La propia constitución del terreno en los alrededores de la capital posibilitó la existencia de numerosas fuentes de agua que en la pasada centuria constituían los principales puntos de reunión de los excursionistas cordobeses de la época, ya que

contar con agua potable de buena calidad, incluso algunas, de agua mineral, era imprescindible en unos años en que el transporte a estos parajes se realizara generalmente a pie (Cobos Ruiz de Adana, 1991: 31).

En época estival, las orillas de los ríos y arroyos del término municipal fueron los lugares propicios para la práctica del perol. Los lugares tradicionales para irse de perol estaban cercanos a la ciudad: el Cerrillo, Cañito Bazán, la Palomera, Molino de Lope García, el Duende, el Puente Mocho, Maimón, Fuentes de los Picadores, de la Raja, del Madroño, del Elefante, o en torno a las ermitas de Belén, de Santo Domingo y Virgen de Linares u otros lugares más. Desde hace unos años el parque periurbano de los Villares, acondicionado para las actividades perolísticas, ha representado una alternativa a la creciente tendencia del cerramiento de las fincas privadas.

El perol no es sino una reunión de amigos para pasar un día de campo comiendo en él, y en que los hechos gastronómicos de guisar y comer quedan relegados a la constitución de la reunión (Salcedo, 1997: 121). Tradicionalmente, el perol cordobés por antonomasia ha sido el de los hombres solos, en el que no se generan los conflictos propios de los peroles *mixtos con mujeres*, sobre todo en el caso de que haya que pernoctar, problemas con la bebida, el léxico, etc... Aunque dicha práctica no sea exclusiva de hombres, a pesar de que pueda parecerlo, ya que antaño los grandes peroles siempre tenían un carácter familiar. Peroles como los de la peña de *Los Romeros de la Paz*, *Los Cabales*, *Los Emires*, *Solera 14*, *Los Tenorios*, etc. son continuación de aquellos otros que se celebraban en nuestra ciudad. (Cobos Ruiz de Adana, 1991: 32).

La cultura del perol hay que enmárcala dentro de la practica campestre en oposición a la práctica urbana, si bien hay también muchos peroles que se realizan en la ciudad, tanto en sus plazas, patios, como en las dependencias y peñas. Generalmente, la peña, en su reunión tabernaria, decide el lugar del perol y de qué se va a hacer, la mayoría de las veces de arroz caldoso con carne. Los hay también con muchas variables y, para los clásicos de la gastronomía cordobesa, los antiguos peroles se hacían con habas fritas o sólo de bacalao.

Las peñas organizan, junto con sus actividades principales que justifican su existencia y propia identidad, otras, cuya finalidad implícita consiste en fomentar y expandir la practica de la sociabilidad y el espíritu peñístico: campeonatos y actos deportivos, culturales, excursiones, concursos, cenas, etc., pero sobre todo peroles. Con todo ello la cultura de la peña se infiltra cada vez más en la vida cotidiana de sus miembros.

Los peroles son tanto el lugar de reunión informal del grupo de amigos como formal de las peñas y asociaciones para la práctica del comensalismo. Se empieza bebiendo pronto y se come tarde, terminándose el perol a la caída de la tarde. El perol posibilita, pues, la socialización, contribuyendo a fomentar y potenciar el sentimiento de pertenencia del individuo al grupo, a la peña.

Bibliografía

- Agulhon, M. y Bodigel, M.: "Les associations au village". *Actes du Sud*. Le Paradon, 1981.
- Bernier, J.: "Taberna cordobesa en el recuerdo". En *Nuestras Tabernas*. Diputación Provincial. Córdoba, 1987, págs. 29-33.
- Cobos Jiménez, J.: "La taberna cordobesa". En *Corazón plural*. Imprenta Sáenz. Madrid, 1963.
- Cobos Ruiz de Adana, J. y Luque-Romero Alborno, F.: "La taberna cordobesa. Notas para un análisis desde la antropología cultural". En *Nuestras tabernas*. Diputación Provincial. Córdoba, 1987, págs. 13-28.
- Cobos Ruiz de Adana, J.: "El perol cordobés". *El Pregonero. Revista de información municipal*, n.º 89. Ayuntamiento de Córdoba. Córdoba, diciembre 1991, págs. 31-32.
- Cucó, J.: "El papel de la sociabilidad en la construcción de la sociedad civil". En *Identidades Colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. (J. Cucó y J. J. Pujadas, coord.). Valencia, 1990.
- Escalera Reyes, J.: *Sociabilidad y asociacionismo: estudio de antropología social en el Aljarafe sevillano*. Diputación Provincial. Sevilla, 1990.
- Fernández, M.: "Mayo es una fiesta". En *Colección Córdoba*. Vol. I (A. Ramos y F. S. Márquez, dir.). Diario Córdoba y Cajasur. Córdoba, 1996.
- García Baena, P.: "Prologo, ofrenda del vino". En *Nuestras Tabernas*. Diputación Provincial. Córdoba, 1987, págs. 7-9.
- González Troyano, A.: "De las tertulias ilustradas a las tabernas románticas". En *Los espacios de la sociabilidad sevillana*. Ed. El Monte. Sevilla, 1998.
- Hansen, E.: "Brindando por la prosperidad. El sol de la cultura de Sur y la formación de coaliciones a la modernización del Alto Penedés". En *Étnica*, n.º 10. Barcelona, 1975.

LA SOCIEDAD DE PLATEROS DE CÓRDOBA

Juan PÉREZ CUBILLO
Francisco AGUAYO EGIDO
I.E.S. «Luis de Góngora». Córdoba

En el último tercio del siglo diecinueve comenzaron a surgir en España organizaciones de carácter mutuo que pretendían cubrir las lagunas existentes en el campo de la asistencia sanitaria y social. Coinciden en el tiempo con un momento crítico de sensación de desgobierno, el cual culminaría en la revolución de La Gloriosa, que acaba con el reinado de Isabel II. En Córdoba, lugar en que la orfebrería y la platería han tenido gran tradición secularmente, se crea una Mutualidad que, bajo distintas denominaciones y coyunturas, pretende crear una cobertura de riesgo para los orifices y plateros de la ciudad. La iniciativa tiene la singularidad de haber superado diversas situaciones límite hasta convertirla en una organización centenaria que está muy imbricada en la vida cordobesa. El acontecer de la Mutualidad es el objeto del trabajo.

* * *

Antecedentes

Tradicionalmente vienen siendo la joyería y la orfebrería cordobesas de las más prestigiosas de España. Una de las principales actividades económicas de la ciudad de Córdoba reside en estas ramas, donde se integran oficios muy diferentes, como cincelador, diseñador, engastador, grabador, lapidario, orfebre, platero, pulidor, repujador, y sacador de fuego. De su importancia en la Edad Antigua nos quedan testimonios a través de hallazgos arqueológicos, como el de la diadema de oro encontrada en Montilla, datada en la Edad de Bronce, los tesorillos de Abengibre, del Marrubial, de los Almadenes de Pozoblanco —vasos, fibulas, collares, dijes y ajorcas—, Bujalance, Cañete de las Torres, las falcatas de Almedinilla y Fuente Tójar, de época prerromana (Leiva: 1998, pág. 41), o los brazaletes serpentiformes de plata, obra romana hallada en Villanueva de Córdoba.

Algunos escritores árabes nos han dejado fieles testimonios de la época de esplendor del Califato de Córdoba. Aquel pueblo nos trajo la técnica depurada de la filigrana: creación de objetos artísticos engarzando hilos finos de plata u oro. Instalaron aquí sus talleres en el siglo X donde trabajaban la chapa de plata del mismo modo y

casi con el mismo criterio decorativo que se puso de moda ocho siglos después con los orfebres del rococó. Testimonio de ello es la arqueta que al-Hákam II regaló a su hijo Hisham, actualmente expuesta como relicario en la catedral de Gerona, obra del platero Judá ben Bozla la cual presenta los mismos elementos decorativos que el zócalo del mihrab de la Mezquita.

Una vez reconquistada Córdoba, serán los árabes sometidos —mudéjares— los herederos de aquella artesanía tradicional. Figuran sus nombres en las listas de plateros del XIV y XV que se conservan en el Archivo de la Catedral de Córdoba. El rey Juan II exige a los plateros en 1435 que utilicen una señal conocida, la cual habrían de comunicar al Escribano del Consejo. Importante medida en materia legislativa que será completada con las pragmáticas de los Reyes Católicos del 12 de abril de 1488 y 25 de julio de 1499; en ellas se ordena que los marcadores públicos estampen las armas de la ciudad en las obras de plata.

Durante los siglos XVI y XVII la platería cordobesa consigue tal prestigio que los plateros examinados en Córdoba son preferidos en los talleres de toda España. Se deduce su importancia tanto por las obras producidas como por el número de artífices y la cantidad de acuerdos relativos al gremio de platería que aparecen en las Actas Capitulares.

El gremio supo beneficiarse en el XVI de una sabia legislación nacida en el seno de un clima social ya más tranquilo y con un comercio más regular. Se multiplican las ordenanzas con objeto de adquirir una normativa legal, en lo relativo a tejidos, sedas, cuero y metal. La fuerte demanda de la orfebrería no es privativa del ámbito religioso, sino que se extiende a otros grupos sociales. En los protocolos notariales se puede observar cómo una variada gama de objetos de oro y plata forma parte de las vajillas de familias acomodadas. Las obras, por exigencias de normativas regias, aparecen ya con la triple marca: la del artífice, la de la ciudad en que se fabrica y la del marcador o contraste, como encargado de certificar la calidad de la pieza. Enrique de Arfe acude a Córdoba para trabajar en la célebre custodia de la Catedral en compañía de otros plateros como *El Vandalino* quien, según aquél, “enseñó a labrar bien en toda Andalucía”.

A comienzos de esta centuria nace la Congregación o Hermandad de San Eloy, en la que se integrarán la mayor parte de plateros cordobeses. Un grupo de ellos se reunió el día 26 de mayo de 1503 en el hospital de esta advocación para fundar una hermandad y establecer los estatutos por los que había de regirse. Redactaron las *Ordenanzas del Arte de la Platería*, de las que aún se conserva copia en el Archivo Municipal de Córdoba. Existió con anterioridad otra cofradía, la cual había fundado el hospital de San Eloy que se dedicaba a curar y asistir a los plateros enfermos faltos de recursos económicos, y como la mayoría de cofradías hospitalarias tenía sus orígenes en la Edad Media. El hospital, lugar fijado como sede para sus reuniones, estaba dentro de la collación de San Pedro y daba a la calle de Alcolea, hoy Alfonso XII. Allí, tanto como en el convento de San Pedro el Real, se celebraban las fiestas religiosas, y en la Platería, originario asentamiento de los plateros cordobeses, lugares todos emblemáticos

del gremio a lo largo de muchos años. Posteriormente, se ampliaría la zona de influencia a las collaciones de San Andrés y de Santa María (Ramírez de Arellano y Gutiérrez, 1981, págs. 199-200).

En estas ordenanzas se especifica las funciones del hermano mayor, del mayor-domo y de dos diputados. Para el ingreso en la cofradía se exigía una serie de requisitos, además de la aceptación por todos sus miembros. Su función benéfica y asistencial queda patente en las ayudas que hay que prestar a las viudas, huérfanas, o a los mismos cofrades, en caso de necesidad o de enfermedad, o bien a la hora de fallecer. Los estatutos originales reciben varias ampliaciones y aprobaciones y la Congregación tarda más de medio siglo en conseguir unos estatutos formales ya terminados (Aguayo: junio 1988, págs. 36-38; diciembre, 1988, págs. 6-10; y Barragán: 1999, pág.12).

La crisis económica sufrida por el país en el siglo XVII obliga a la austeridad, la simplificación y la sencillez. Aparece en la orfebrería el estilo barroco que gustará dar el toque de color sobre las piezas de metal. Se impone el abundante empleo de esmaltes en toda España, aunque ya trabajaba en Córdoba desde finales del siglo anterior Rodrigo de León, quien conseguiría los mejores resultados durante su época.

Otras ordenanzas específicas para los plateros de Córdoba son las que Felipe V otorgó el 4 de marzo de 1746. Se fija la contribución anual en 15 reales y se hace hincapié en la importancia de la función del fiel marcador y del triple marcaje –COR, el león rampante y la marca del platero–. Se limita la zona de la ciudad para la instalación de obradores y tiendas: *“Desde la parroquia de San Andrés rectamente a las Tendillas, desde allí a la calle del Duque, desde esta vía a la Pescadería y desde este pasaje rectamente a la iglesia de San Andrés”*. Se regula la formación, requisitos y tipo de examen para acceder al gremio. Con los estrictos requisitos de limpieza de sangre: *“hijo de padres honrados, cristianos viejos, limpios de toda mala raza, que no tengan ni hayan tenido oficios mecánicos, y que no estén públicamente notados de vileza alguna”*.

El XVIII es el siglo de oro de la orfebrería cordobesa. Córdoba, que a mitad de la centuria cuenta con 98 obradores y 701 operarios, es la ciudad andaluza donde mejor se trabaja la plata y las obras salen de sus talleres para todo el mercado nacional e, incluso, para América. Destacan importantes orfebres como Damián de Castro, Bernabé García de los Reyes, Antonio Santacruz Zaldúa, Cristóbal Sánchez Soto, Manuel Repiso y Antonio Ruiz.

Posteriormente, se produciría la decadencia y la ruina. Como los gremios de Sevilla y Cádiz habían progresado al mismo tiempo que el de Córdoba, a pesar de que sus artífices no podían competir con los cordobeses ni en el montaje de piedras, ni en las labores de filigrana, ni en los trabajos de cincel, su proximidad al gran mercado les resultó ventajosa. Entonces muchas casas de Córdoba se trasladaron con sus capitales a puntos más cercanos al mar llevándose sus oficiales, y esperando hacer fortuna se embarcaron hacia Nueva España. Por otro lado, la invención de las máquinas de

troquelación y grabado hicieron imposible la competencia con la obra de mano, tanto en cuanto al precio como en cuanto a la perfección; afluye copiosamente la bisutería, anteriormente prohibida, se descubre la plata roulitz; y, finalmente, surge una mentalidad en la que se impone la apariencia. Son, pues, las causas que, para Vida y Quesada, acarrearían el declive de nuestra platería.

Los plateros cordobeses, si bien disfrutaron de los mismos privilegios que los demás españoles —vestir seda los oficiales y su mujeres, ejercer oficios nobles, exención del reparto de soldados y del pago de alcabalas, cientos y toda clase de gabelas—, tuvieron uno privativo para ellos, el de no pagar derecho alguno de aduana por las obras de plata y oro que fabricaban y vendían en las ferias del país, ni por el oro y la plata vieja que compraban e introducían en Córdoba para elaborar sus alhajas. Este privilegio les fue concedido por el rey Sancho IV, como agradecimiento a los servicios que la ciudad le prestó en su lucha por obtener la corona.

El día 12 de marzo de 1842, como ratificación de un decreto de las Cortes de Cádiz, se suprime el examen que se requería para acceder al gremio y se permite “*ejercer libremente cualquier industria u oficio útil sin necesidad de examen, título o incorporación a los gremios respectivos, cuyas ordenanzas se derogan...*”. Fue también un duro golpe asestado al sistema corporativo de los plateros cuyas obras serían controladas a partir de entonces por la autoridad municipal, con lo cual se produciría una disminución del uso de marcas personales para la contrastía.

Nacimiento de la Asociación de Plateros de Córdoba

En el año 1868 surge en Córdoba el que se considera primer sistema privado de atención sanitaria y cobertura de riesgo, surgido a partir de las zozobras y vaivenes de la época en que Isabel II gobierna España y da origen a *La Gloriosa*. A ello se le une la carencia de un sistema que cubra aspectos tan esenciales como la salud y cierta estabilidad económica, que desembocará en la proliferación de una serie de mutualidades surgidas en este periodo, con la finalidad de amparar a las distintas asociaciones gremiales existentes en el último tercio del siglo XIX. Pío Baroja en *La feria de los discretos* nos plantea en clave novelada la sensación de desgobierno en la ciudad. Un grupo de animosos orífices decide fundar la que con el tiempo había de convertirse en una entidad profundamente arraigada en la sociedad cordobesa, la *Mutualidad de Previsión Social de Orífices y Plateros de Córdoba* y que nació con la denominación de *Asociación de Plateros de Córdoba*, ya que hasta bien entrado el siglo XX vive al amparo de la Ley de Asociaciones de 30 de junio de 1887. Una cuota exigua inicialmente aportada por sus veintiséis miembros sería el capital inicial que permitiría el desarrollo de un balbuciente sistema de cobertura social, integrado por prestaciones sanitarias y económicas para aquellos socios que las hubieran menester (Barragán, 1996, mayo, págs. 14-16 y 1996, diciembre, págs. 12-13).

El Reglamento y sus modificaciones

Distintos textos legales van conformando la normativa de una manera gradual en los inicios. La primera medida que se adopta es la contratación de un médico, antes incluso de la redacción del reglamento, según nos consta en el acta del 31 de octubre de 1868. Y será en mayo del año siguiente cuando una comisión se encargue de la elaboración del primer reglamento al cual, en julio de 1869, se incorpora el texto: “*El socio que ausente de esta población necesitare socorro por estar enfermo, tendrá seis reales diarios el tiempo que durase la enfermedad, presentando un certificado legalizado, acreditando los días que el médico lo haya asistido*”.

El Reglamento por el que comienza a regirse la *Asociación Mutua de Plateros* ya está redactado y aprobado el 27 de agosto de 1879. La ratificación legal del Gobierno de la Provincia se produce el 24 de septiembre de 1879. Constará el texto de 63 artículos y el transitorio, que en sus 38 páginas regula la Sociedad, su Junta Directiva y las funciones de su Presidente, Vicepresidente, Depositario, Primer Secretario, Segundo Secretario y Vocales. Se produce en los años veinte alternancia de denominaciones de la Sociedad, que aparece sucesivamente en documentos de archivo —Reglamento de la Biblioteca y Credenciales— como *Asociación de Socorros Mutuos de Plateros* y *Sociedad de Socorros Mutuos de Orífices y Plateros*.

La Ley del 4 de junio de 1926 en torno a la industria de metales preciosos abre un amplio debate en el que participa con argumentaciones esta Sociedad. La ampliación del periodo informativo hace que no se aplique la ley hasta cuatro años después. Entre sus alegaciones figura lo atípico de la profesión, entre industrial y artista; dicho de otro modo, “*obrero y patrono a un mismo tiempo, atesorador y orgulloso del más rico legado que no era otro sino el de haber conservado, con puridad, tanto las tradiciones de este arte como las de la propia organización familiar*” (Cosano, 1994: 11).

Aparecen sucesivas reformas como la de diciembre de 1934. El *Reglamento de la Mutualidad de Previsión Social de Orífices y Plateros de Córdoba* fue aprobado el 12 de noviembre de 1952 (Barragán, 1997: 12). Y el nuevo Reglamento, hoy vigente, comienza a ser redactado hasta su revisión y posterior aprobación a partir de julio de 1987.

Periodos de crisis

Hay momentos difíciles en la vida de la Asociación, motivados por la situación política que vive España. En 1869 se produce un riesgo de disolución que será resuelto felizmente en diciembre del año siguiente. A partir de esta fecha comienza la adquisición de productos de primera necesidad que, al ser vendidos, contribuirán a aliviar algunas necesidades de los asociados, confirmándose así ya el carácter asistencial desde sus inicios. Se fija su domicilio social en el número 84 de la Carrera del Puente, con el alquiler de dos habitaciones para reuniones, y posteriormente es trasladado al número 5 de la

calle Sillería, hoy denominada Romero Barros. Un establecimiento de bebidas instalado en este local sirve de apoyo para la Asociación y se constituye en claro antecedente de las Sociedades de Plateros actuales, con el mismo carácter subsidiario.

En 1876 se alquila un nuevo local en la Plaza Séneca que, posteriormente, se destinaría a establecimiento de bebidas, además de ser dependencia administrativa de la Asociación. Y de esta fecha procede una orden en la que se le limita al dependiente el uso de un determinado número de vasos para la venta de vino, costumbre que se conservaría hasta fechas muy recientes.

Hay un momento clave, año 1930, en la trayectoria de la Asociación, caracterizado por la fuerte oposición al reglamento de metales preciosos; la segunda situación se produce en 1948, ya que se pasa por momentos difíciles debido a la ley de 1942. La consecuencia es la elaboración de un nuevo Reglamento, el de noviembre de 1952, que conseguirá la superación de la crisis planteada; en el mismo mes se afronta el pago a la Hacienda Pública de 134.428 pesetas, en concepto de impuestos por los beneficios obtenidos desde 1937 hasta 1939, año en que es comprada la casa hasta entonces arrendada de la Plaza Séneca.

Periodos de auge y apogeo

Se produce un amplio periodo de expansión y auge que abarca desde el año 1912 al 1934. A partir de diciembre de 1950 se inicia una etapa de apogeo en que el número de socios llega a ser el mayor de su historia y son acometidas las reformas de las tabernas de San Francisco y de la Plaza de Séneca. En las Actas de 1914 vemos como el Sr. Fernández Fernández manifiesta que considera conveniente el establecimiento de varias tabernas para la Sociedad a fin de obtener mayores recursos. Ésta también cede al Ayuntamiento unos metros de ésta para conformar una pequeña plaza, tras la habilitación de la casa de los Páez para Museo Arqueológico y la apertura de una puerta de acceso a la calle Marqués del Villar.

Década 60 de expansión, nota común al resto del país. Se venden las especialidades de vino Platino y Oro Viejo; se abre en septiembre de 1965 la taberna del Sector Sur en la Avenida de Granada; en 1967 se alquila un local en la Calle Mayor del barrio de Santa Marina, que permaneció abierto hasta julio de 1974. En marzo de 1972 se alquila un local en la Avenida de la Viñuela que, posteriormente, pasaría a otro destino. Se compra en diciembre de este año otro local en la Barriada del Naranjo. En junio de 1980 tienen lugar la apertura de un nuevo local en la calle Diego Serrano, de Ciudad Jardín.

Solidaridad con la sociedad española

La Mutualidad ha dado muestras de solidaridad con la sociedad española en repetidas ocasiones. Así, en marzo de 1876, da limosnas de pan, como conmemoración

del final de la Guerra, distribuidas entre las personas más necesitadas de la población cordobesa; en enero de 1885, recauda 1.400 reales que son entregados a la Junta de Industria y Comercio para socorro de los damnificados por los terremotos de Málaga y Granada; en agosto de 1885 convocó una junta extraordinaria para adoptar medidas higiénicas que pudiesen hacer frente a una epidemia de cólera y se acordó la contratación de dos enfermeros y la subida en diez reales para alimentación de enfermos; en noviembre de 1896 abre una suscripción a beneficio de los soldados enfermos que regresaron de Cuba y Filipinas, cantidad que entregó al periódico *El Imparcial*; en 1930, cuando las cifras del paro eran muy elevadas, suscribe un acuerdo con el Ayuntamiento de Córdoba para la financiación de un Comedor de Caridad. Durante nuestra Guerra Civil continúa con su labor de socorro y administración de sus establecimientos; a las Juntas autorizadas asiste un delegado gubernativo y se limitan las funciones de la Junta Directiva a los trámites de altas y bajas, asistencia médica y económica, de acuerdo con lo estipulado en el Reglamento.

Proyección en la sociedad cordobesa

Entre 1886 y 1907 la Asociación disfruta de enorme vitalidad cultural como se puede ver por los numerosos actos sociales, literarios, suscripciones benéficas que organiza, así como por los acuerdos institucionales, aunque ya en noviembre de 1869 se había inaugurado el Centro de Recreo. La Sociedad de Plateros, estuvo siempre muy vinculada con el mundo artístico y literario cordobés; por las veladas literarias de su Centro de Recreo desfilaron no sólo escritores cordobeses como Juan Bernier, José María Alvaríño, Juan Ugart, Vázquez Figueroa y Ricardo Molina, sino también otros que ocasionalmente visitaban la ciudad. Es el caso de Federico García Lorca, gran amigo de Alvaríño, del ilustre flamencólogo Anselmo González Climent, Valdelomar, o de Sinesio Delgado, Miguel Gutiérrez, Juan Menéndez Pidal y otros. De aquella época de gran efervescencia cultural destacan los siguientes acontecimientos:

- Homenaje al Duque de Rivas en 1886, con la donación de una corona de filigranas de oro y plata como Primer Premio del Certamen Artístico y Literario.
- Colaboración en el aniversario de la fundación del Ateneo Artístico y Literario.
- El Ministerio de Fomento concede a la Asociación una considerable biblioteca, que después se abonaría a los más importantes periódicos locales y nacionales.
- En junio de 1889 la Asociación es invitada a participar en la recepción del poeta José Zorrilla.
- A finales de siglo la Asociación acoge a La Estudiantina Cordobesa y a los maestros de herrería y bronceístas. Recibe de nuevo del Director General de Instrucción Pública una importante colección de libros para ampliar su biblioteca.
- Por estas fechas la Junta Electoral le pide a la Asociación que nombre a un representante para que se integre en aquella.

- En julio de 1912 participa en la comisión del Homenaje a Julio Romero de Torres y dona una Medalla de Oro.
- En julio de 1925 participa en el Homenaje al Catedrático de Historia Rafael Vázquez Aroca.
- Julio Romero de Torres, componente de “Los Legítimos”, que se reunía con su Academia en el establecimiento de la Plaza Séneca, muere en mayo de 1930. La Sociedad nombra una comisión para llevar la corona en el entierro de este ilustre pintor cordobés.

Los Homenajes al escritor Juan Bernier y al pintor Botí quedan recogidos en las actas del mes de mayo de 1983.

El Boletín *Sociedad de Plateros* y la conmemoración del 125 Aniversario

La Sociedad de Plateros surge de forma subsidiaria como apoyatura de la Mutualidad de Previsión Social, ya que la cuota con que contribuyen los mutualistas es a todas luces insuficiente. Las diversas Juntas que rigieron en tiempos pretéritos la Sociedad habían considerado la conveniencia de tener un órgano de difusión que hiciera a la manera de cordón umbilical con los asociados a la Mutualidad y para que sirviera simultáneamente de instrumento de conexión con la sociedad cordobesa, con la cual había estado muy vinculada la Entidad desde tiempo atrás. La idea es planteada formalmente en reunión de Junta Directiva y adquiere forma en noviembre de 1992.

El Boletín o Revista —que de ambas formas es denominado— tiene dos secciones claramente diferenciadas en sus inicios. El 28 de noviembre de 1992, en la cena que la Sociedad acostumbra celebrar cada año en honor de su patrón San Eloy, se presenta el primer número del Boletín *Sociedad de Plateros*. Nace con un doble objetivo: servir de cauce informativo entre la Junta Directiva y los socios; al mismo tiempo pretende llegar a la sociedad cordobesa con artículos que le sirvan de deleite y de utilidad. Sus temas están relacionados con la ciudad de Córdoba, su platería, sus vinos, o los establecimientos auspiciados por la Mutualidad. Aparecen integrados en diversas secciones: Editorial, Informe de la Junta Directiva, Homenaje —dedicado a un platero emblemático en el desarrollo de la Sociedad—, Nuestras Sedes, Plateros Ilustres —referido a siglos anteriores—, Heráldica, Pasatiempos y otras colaboraciones. Las portadas tuvieron como motivo inicialmente las distintas tabernas de la Sociedad, pero posteriormente han ido diversificándose en cuanto a la temática.

El Boletín ha experimentado una transformación con el tiempo, a través de sus ocho años de andadura, en cuanto al formato, estructura y contenidos. El fundador y primer director del mismo, Juan Pérez Cubillo, encuentra la respuesta adecuada en la persona que seguirá vinculada desde el principio al Boletín hasta el momento presente, Francisco Aguayo Egido. Él será coeditor del Catálogo conmemorativo surgido con motivo del 125 Aniversario, que se desarrollará a lo largo del año 1993 con distintos actos y publicaciones que se reseñan detalladamente a continuación:

- Colaboración con el Excmo. Ayuntamiento de la ciudad en el V Encuentro de Globos Aerostáticos, en la feria de mayo (Pérez: 1993, pág. 21).
- Publicación del catálogo conmemorativo *Sociedad de Plateros. Ciento Veinticinco Aniversario, 1868-1993*.
- Publicación de la revista *125 Aniversario Sociedad de Plateros. Las artes y las letras. Alto Guadalquivir. Especial Mutualidad de Previsión Social de Orífices y Plateros (1)*.
- Ciclo de conferencias (2).

Las sedes

Son las sedes puntos de reunión, tertulia y lugar de encuentro, esparcidas por los barrios donde acuden artistas, intelectuales, políticos y cordobeses de toda la escala social. Han venido acogiendo desde los años 50 a las más diversas peñas de la ciudad de Córdoba: la decana de los Romeros de la Paz, Excursionistas de Córdoba, Córdoba Moto Club, los Bolillos, Córdoba de Palomas Deportivas, los Bohemios, Peña Zurito, Sociedad de Canaricultores, Club Zoco, Peña Flamenca de Córdoba, Los Emires.

San Francisco, 1872: su ubicación en pleno casco antiguo y la cercanía al Museo Julio Romero de Torres, que recibe gran número de visitantes, la convierten en una taberna de la Sociedad de Plateros de amplio abanico en cuanto a la procedencia de sus parroquianos. Contribuye también a ello la fluidez de relaciones que se establecen en la misma, pues su entorno está compuesto por personas que adquieren la vivienda en el casco histórico y pertenecen a profesiones liberales esencialmente. Tienen una buena capacidad adquisitiva y se implican habitualmente con el medio. Y junto a este grupo, se encuentran los tradicionales vecinos del barrio, que se caracterizan por su permeabilidad cultural, debido al contacto con personas heterogéneas en lo relativo a procedencia y cosmovisión. Ha sido una zona en que encontraron asiento un buen número de talleres de platería.

La cercana Posada del Potro, sede de la delegación de Cultura del Ayuntamiento, con su proyección cultural, contribuye a que sea lugar de visita y encrucijada de intelectuales de todo tipo. Escritores, músicos, pintores... suelen acudir allí a propósito de las más diversas actividades programadas; sus firmas pueden leerse en el Libro de Oro; actualmente encuentran acomodo iniciativas culturales de todo tipo, como recitales flamencos, exposiciones de artistas noveles y tertulias. Forma parte de la ruta de las tabernas que se organiza frecuentemente en la ciudad. Y la existencia de Peñas – *Los 11 amigos* y la *Peña flamenca de Córdoba*– ha sido un acicate añadido tiempo atrás, ya que algunas han cambiado de ubicación con el tiempo.

Séneca: la fundación se sitúa en torno a 1876, aunque la datación es imprecisa, por lo confuso de la documentación manejada. Es precedido su alquiler y posterior

compra por la instalación de un local de bebidas en la calle Sillerías, con el mismo propósito de apoyo económico a la Mutualidad característico de estos establecimientos.

Tuvo gran relevancia como sede administrativa y lugar de encuentro habitual de relevantes figuras de la ciudad. Su Biblioteca era de un gran valor, pero los fondos fueron desapareciendo gradualmente en virtud de la dificultad existente para que se encargara una persona habitualmente de las obras; otra de las razones fue la Guerra Civil, que motivó la desaparición de fondos no acordes con la supuesta ortodoxia oficial y que dio origen, así mismo, a que desaparecieran muros de la sede en los que se podían leer dedicatorias de escritores, músicos y pintores ilustres, entre los que se contaban Julio Romero de Torres, Federico García Lorca, o José María Alvariño. El pintor cordobés se reunía con *Los Legítimos* en el establecimiento de la Plaza de Séneca. Allí permaneció también la Sociedad Artesana de Oficios de Platería desde 1820 a 1936.

El novelista malagueño Salvador González Anaya recrea el ambiente de las tabernas en *Los Naranjos de la Mezquita*, considerada por la crítica como la mejor novela que escribió. Y hablando de la sede de la plaza Séneca refiere: "*Es la casa de Los Plateros, sede social de Los Legítimos, taberna de rumbo y de alcuña, que explota el gremio numeroso de tales célebres artífices para provechos menestrales de comunidad y familia. El edificio da a tres vientos, con sendas puertas que se abren a tres interiores diferentes: la que está en la plaza de Séneca, y que conduce al primer piso, donde se encuentra establecida la sociedad de los plateros; la otra, de Ambrosio de Morales... que es la principal, y da acceso al mostrador donde se escancian los vinos áureos y fragantes de las campiñas cordobesas; y la más pequeña y recóndita por donde ha penetrado don Juan de Argote a la acucia de libaciones, de sorna y cháchara, en el seno de los dionisiacos compinches*". Aquel rincón al que concurrían *Los Legítimos* era "*una estancia independiente, de regulares amplitudes y de abigarramiento decorativo. En torno a la mesa que sirve como altar de las libaciones, hay un sillón de preferencia y once sillas de las de Cabra, de fuertes asientos de anea y alto espaldar, y cada una con doce recios travesaños... Las paredes están cubiertas con varios carteles de toros, alardosas litografías donde se exalta el valor púgil y la arrogancia de los diestros... Alternando con los carteles, existen numerosos daguerrotipos con desnudos de bellas damas que, a veces, encubren sus formas —a medias, no más— con mantillas o pañolones de Manila cuajados de rosas y pájaros: trasuntos de Julio Romero. Entre los vanos de unos y otros, aparecen fotografías de pantagruélicos peroles —excursiones de campo y sierra, llamadas así, por sinécdoque, de la vasija en donde cuecen las sabrosas paellas que constituyen principal alimentos de estas azoras—, y retratos de artistas guapas, que compiten en desnudeces con los modelos femeninos del gran pintor, gala de Córdoba...*" (González, 1935: 8-9).

María Auxiliadora: de datación insegura. Se sitúa en torno a 1925 —año de gran efervescencia en cuanto a adquisiciones—. Sí se sabe que es anterior a 1930, pues en la obra que se efectúa en esa fecha de la que luego sería bodega central apareció un brocal de pozo, que fue donado al Museo Arqueológico. Allí se asentó la peña decana

de Córdoba, *Los Romeros de la Paz*, junto con *Los Emires*, que siguen actualmente en esta sede, *El Relente* y la *Sociedad Cordobesa de Palomos*. Se ha convertido durante un gran periodo de tiempo en el centro neurálgico de la sociedad, ya que desde 1930 está instalada la bodega central, con lo que gran parte de la actividad ha girado en torno a esta sede. El *Aforo* es una actividad que se celebra a mediados del mes de enero, en que se mide la cantidad y la calidad del vino que contienen las distintas botas de la bodega. Para dar fe y comprobar que dicho aforo o balance se efectúa con todas las garantías, se nombra un número indeterminado de socios que certifican el proceso; anteriormente el aforo se dilataba en el tiempo, ya que era un proceso minucioso que se desarrollaba en tres tardes, pues se hacían las mediciones y la relación de la capacidad de la bodega al mismo tiempo y bota por bota. En la actualidad los empleados de la bodega cuentan con la presencia de algunos directivos que desempeñan esta tarea, con la anotación en cada bota de la cantidad de arrobas que hay en su interior. El día fijado para la celebración del aforo se muestrean las botas y se verifica si la cifra que tienen anotada en el aro que sujeta las duelas corresponde con la medición efectuada (Lavela, 1999: 10) En los años noventa se han producido diversas remodelaciones en este establecimiento, con la creación del salón social *Aguilar de Dios*, como homenaje a uno de los socios más emblemáticos de la Sociedad. Se celebran en este lugar veladas flamencas y actos de todo tipo; recientemente se ha producido, además, la ampliación de las dependencias, con la compra de una casa adyacente.

Cruz Conde, 1925: fue un establecimiento frecuentado por empleados del sector servicios del centro de la ciudad, de banca, universitarios, profesores... y trabajadores varios. Su ubicación ha permitido la diversificación de la parroquia que la frecuenta. Ha pasado por diversas situaciones, y actualmente se encuentra en situación de arrendamiento, si bien en el mismo edificio se encuentran alojadas la biblioteca y las dependencias administrativas de la Mutualidad.

Carretera de Granada, 1965: es el único establecimiento situado en la otra orilla del Guadalquivir. Su nacimiento coincide con una etapa de expansión en la que son abiertos tres locales más, desde este año hasta el 72. Habitualmente han frecuentado este local Rafael Medina, hijo del famoso compositor Ramón Medina, y el poeta Pablo García Baena, actualmente director del Centro Andaluz de las Letras. En el sótano hay un salón decorado con diversas botas de vino, destinado a celebraciones sociales.

Barriada del Naranjo. Es un local que tiene la denominación de Sociedad de Plateros, aunque no sea la Mutualidad propietaria del mismo. El vino que se sirve en este establecimiento es proporcionado por la Sociedad.

Deanes. Construida en los años setenta; está situada en la zona de mayor afluencia de visitantes de la ciudad, el emblemático barrio de la Judería. Se convirtió en lugar de reunión de universitarios, ya que está muy próxima la Facultad de Filosofía y Letras y el que fue Colegio Universitario en que se cursaban estudios de Derecho hasta la constitución en Facultad. Tenía su personaje inolvidable, moneda corriente en este tipo de establecimientos; el personaje gitano al que llamaban Paulita amenizaba espon-

táneamente a la parroquia entre medio y medio con su hábil y amena charla y algún que otro cante. De él procedía una frase, como forzando el silencio reverente debido al artista que se entona: *Cuando habla Madrid que callen las provincias* era la señal acordada por el artista a modo de lema.

Por esta sede han desfilado numerosos actores que venían a Córdoba en diversas compañías de teatro o con la finalidad de rodar películas, como los protagonistas de la serie televisiva dedicada al bandolero Curro Jiménez. Una cadena de televisión alemana rueda durante todo un día en esta sede un reportaje en marzo de 1974, al considerarlo un sitio típico de Córdoba. Las reuniones de Juan Noci, con el cante de Miguel Martín y la guitarra de su hijo a las que asistía la popular mujer estampada en los billetes de cien pesetas y pintada por Julio Romero, conocida por Anita *la de los veinte duros*.

Esto le daba una impronta interesante, aunque el establecimiento experimenta cierto declive, coincidente con el despoblamiento del barrio en que está ubicado el establecimiento.

La Sociedad de Plateros ha tenido otros establecimientos en distintas zonas de la ciudad, pero actualmente no figuran como tales, caso de La Viñuela y Realejo.

Reconocimientos

En 1930 el rey Alfonso XIII subvenciona a la Sociedad, que anteriormente había sido declarada de interés público, con la cantidad de doscientas cincuenta pesetas anuales.

En diciembre de 1975, al fallecer el vicepresidente José Aguilar de Dios, dona a la Sociedad tres millones de pesetas que se destinan a una ampliación de la bodega en María Auxiliadora que llevará su nombre tal como figura en las actas de la Asociación y en un azulejo conmemorativo. El escritor Antonio Gala, desde las páginas de *El País*, tiene palabras elogiosas hacia la Sociedad, a las que ésta corresponde con un obsequio.

Por propuesta del teniente de alcalde José Luis Villegas Zea, el Ayuntamiento de Córdoba le concede la Medalla de Oro de la Ciudad el 14 de noviembre de 1985 por los "méritos de ejemplaridad cívica y cordobesismo que durante más de cien años viene haciendo gala esta sociedad de honda raigambre cordobesa".

Recibe la distinción de *Cordobeses del Año en 1995* del *Diario Córdoba*.

Usos y costumbres de los plateros cordobeses y otros aspectos

Es tradición de la Sociedad de Plateros la participación en las Catas de vino que organiza el Consejo Regulador de la Denominación de Origen Montilla-Moriles anualmente en el mes de mayo, por espacio de cinco días aproximadamente. Cuenta con una

caseta en la que se pueden degustar sus caldos por parte de la ciudadanía. Resulta usual la colaboración en distintas actividades con la aportación de vino a las organizaciones que lo soliciten, así como la contribución a requerimiento del Consejo Regulador, a propósito de distintas celebraciones en que se le demandan a este órgano.

Se recogen retazos de la vida cotidiana de los plateros cordobeses en diversas publicaciones, como las referencias de 1894 de Rafael Ramírez de Arellano bajo el título *Historia de la platería cordobesa, causas de su decadencia y medios por los cuales pudiera recuperar su anterior importancia*, premiado en el certamen organizado por el periódico local *La Unión* y reflejado en las *Notas Cordobesas* de Ricardo de Montis, así como en diferentes artículos del Boletín *Sociedad de Plateros* (Cabrera, 1997: 15-19; 1998: 19; 1999: 19).

Escribe este periodista que cualquier pretexto —la terminación de un trabajo importante, el éxito de un negocio o la fiesta onomástica de uno de los artífices— era bueno para organizar una *jira campestre* o perol cordobés. La idea podía surgir del más reciente de los aprendices o del maestro de taller; a este propósito se citan las palabras del autor: “*Y eran estas de los plateros jiras espléndidas en las que había derroche de todo: de buen humor, de alegría, de vino, sin que jamás la sombra de un disgusto empañara el contento de los expedicionarios*” (Montis, 1989: 23).

Estos peroles eran proverbialmente largos y han tenido gran continuidad en el tiempo, como atestiguan los plateros actuales de mayor edad; otra de las costumbres era la de *tomar las once*, hora en que los plateros salían de sus talleres para degustar los caldos en la taberna más cercana, puesto que la comida del mediodía la realizaban una hora más tarde (Montis, 1989: 103).

Se concentraban la mayor parte de talleres y viviendas en los actuales barrios de San Pedro y San Francisco, en habitaciones de los pisos bajos y en portales de las casas situadas en la Calle de la Feria, de la Sillería y de Armas. Allí, en aquella zona, se ubicaban también los lugares de venta de sus trabajos. Era frecuente que visitaran distintas ferias, a las que acudían montados en mulas y caballos bien enjaezados, bien provistos de arcas en las que transportaban las joyas, que luego venderían a personas de la más diversa procedencia; los viajes se prolongaban hasta Portugal, donde aprovechaban para comprar oro viejo. Son un antecedente claro de los actuales viajantes de joyería y sus mantas (Montis, 1989: 100).

Había una gran diversificación en cuanto a los oficios: los batidores de plata, los cuales elaboraban los cubiertos a golpe de mazo; laminadores de oro que envolvían las monedas en un redaño o pedazo de cuero; clavadores; cinceladores; grabadores, etc. Y en virtud de los potenciales compradores, que pertenecían a los distintos estamentos sociales: unos se dedican a la obra artística del esmalte y la filigrana, y otros al género barato. Las mujeres ejercían en su mayoría el oficio de pulidoras (Montis, 1989: 101).

Se cuentan algunas anécdotas como la de aquel platero, llamado Fermín, que quiso seguir los pasos de Leonardo da Vinci.

“Este humilde trabajador inventó un aparato para volar, unas alas de listones y tela que se sujetaba al cuerpo y movía con los brazos.

Mientras construía el prodigioso artefacto sólo hablaba de él con sus amigos y conocidos; ¡como que había de causar una revolución en el mundo de la ciencia!

Cuando lo tuvo terminado invitó a varias personas para que presenciaran la prueba.

Fermín, provisto de sus alas, subióse a una pared de unos tres metros de altura; desde allí quiso levantar el vuelo, pero al lanzarse al espacio cayó pesadamente y se fracturó una pierna.

No es necesario decir que el pobre obrero abandonó por completo las elucubraciones de la ciencia para seguir dedicándose solamente a recoger la escobilla” (Montis, 1989: 101-102).

Notas

- (1) La respuesta a la petición formulada a escritores cordobeses o residentes en la ciudad para que colaboraran en la conmemoración dio el fruto apetecido. Se les solicitaba que redactasen un texto o se sumaran con alguno ya publicado, relacionado en lo posible con los dos temas que dan origen a la Entidad, los metales preciosos o el vino. No hubo exclusión en la convocatoria y respondieron en buena medida. A continuación se les enviaba el texto a ilustradores, dibujantes o pintores para que se inspiraran en el motivo literario, de ahí la denominación de *Las artes y las letras* y los títulos de los trabajos presentados.

Escritores como José María Alvarino, Alfonso Cabello, Francisco Carrasco, Juana Castro, Manuel de César, Antonio Flores, Manuel Gahete, Antonio Gala, Encarna García Higuera, Manuel García Hurtado, Alfredo Jurado, Mario López, Leopoldo de Luis, José de Miguel, José María Molina Caballero, Vicente Núñez, Juan Pérez Cubillo, Lola Salinas, Fernando Serrano, Juan Tena, Manuel Tomás y Soledad Zurera, se compaginan con los pintores Beatriz Aguilera, Rafael Aguilera, Antonio Bujalance, Aurelio Castañeda, Francisco Centella, José Hernández, Juan Hidalgo del Moral, Carmelo López de Arce, Isabel Jurado, Francisco G. Majuelos, Ramón Muñoz, Andrés Quesada, Francisco de Asís Quesada, Juan Quiles, José Salguero y Juan Cívico.

- (2) El Ciclo de conferencias se desarrolló en el Instituto de Bachillerato “Luis de Góngora” entre los días 18 y 21 de octubre de 1993. Giraban en torno a la Conmemoración del 125 Aniversario, el vino y la actividad de la platería, de acuerdo con el siguiente programa:

José Luis Casas Sánchez: “Ciento Veinticinco Años de la Historia de Córdoba”.

José Antonio Cerezo Aranda: "El vino como placer".

Antonio Garrido Hidalgo: "La obra de Rodrigo de León en la Catedral de Córdoba".

José Cosano Moyano: "Los Orífices y Plateros de Córdoba ante el Reglamento de Metales Preciosos de 1930".

Bibliografía

Aguayo Egado, F. y Pérez Cubillo, J. (Ed.): *Sociedad de Plateros. Asociación de Socorros Mutuos de Plateros. Córdoba (1868-1993)*. Sociedad de Plateros. Ayuntamiento de Córdoba. Córdoba, 1993.

Aguayo Egado, F.: "La Hermandad de San Eloy", *Sociedad de Plateros*, n.º 12 junio 1998 y n.º 13 diciembre 1998.

125 *Aniversario Sociedad de Plateros. Las artes y las letras. Alto Guadalquivir. Especial Mutualidad de Previsión Social de Orífices y Plateros*. Obra Cultural del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Cajasur. Córdoba, 1993.

Baroja, Pío: *La feria de los discretos*. Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1986.

Barragán Moriana, A.: "Notas históricas sobre los orígenes de la Sociedad de Socorros Mutuos y Orífices Plateros de Córdoba", *Sociedad de Plateros*, n.º 8 mayo 1996.

— "La función social de las Sociedades de Socorros Mutuos en la Historia de España del siglo XIX", *Sociedad de Plateros*, n.º 9 diciembre 1996.

— "El mutualismo laboral y los «socorros mutuos» en los inicios del franquismo", *Sociedad de Plateros*, n.º 11 diciembre 1997.

— "El Colegio Congregación de San Eloy: una página en la Historia de la platería cordobesa", *Sociedad de Plateros*, n.º 14 mayo 1999, pág. 12.

Cabrera, M.: "La metamorfosis de un platero antiguo", *Sociedad de Plateros*, n.º 10 mayo 1997, pág. 15.

— "Los peroles plateros", *Sociedad de Plateros*, n.º 11 diciembre 1997, pág. 19.

— "Los casos raros de Córdoba", *Sociedad de Plateros*, n.º 13 (diciembre 1998), pág. 19.

— "El molino de Martos y los plateros", *Sociedad de Plateros*, n.º 14 mayo 1999, pág. 19.

Castejón y Martínez de Arizala, R.: "La Orfebrería del Califato de Córdoba". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*. Córdoba, 1925, n.º 13, págs. 307-308.

- Cosano Moyano, J.: "Los Orifices y Plateros Cordobeses ante el Reglamento de Metales Preciosos de 1930", *Sociedad de Plateros*, n.º 5 (noviembre 1994).
- Dabrio González, M. T.: "La orfebrería en Córdoba. Del Renacimiento a nuestros días". En *Córdoba y su provincia*. Tomo III. Ediciones Gever S. L. Sevilla, 1986, págs. 337-344.
- García Verdugo, F. R.: "El entorno urbano en los siglos XIX y XX". En *El Convento de Dominicás del Corpus Christi de Córdoba (1609-1992)*. Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Cajasur. Córdoba, 1997, págs. 79-120.
- González Anaya, S.: *Los naranjos de la Mezquita*. Ed. Juventud. Barcelona, 1935.
- Lavela Molina, J. M.: "Aforo", *Sociedad de Plateros*, n.º 15 (diciembre 1999).
- Leiva Briones, F.: "Joyería y Toréutica en la Andalucía Antigua". *Sociedad de Plateros*, n.º 13 (Diciembre 1998).
- Luque-Romero Albornoz, F. y Cobos Ruiz de Adana, J.: "Hecho a mano". En *Córdoba Capital*. Vol. IV (F. Márquez, dir.). Cajasur. Córdoba, 1995, págs. 237-255.
- Merino Castejón, M.: "Estudio del florecimiento del gremio de la platería en Córdoba y de las obras más importantes". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*. Córdoba, 1930, n.º 26, págs. 15-86.
- Montis Romero, R. de: *Notas Cordobesas (Recuerdos del pasado)*. Tomos I-XI. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1989 (Edición facsímil, 1.ª ed. 1911).
- Ortiz Juárez, D.: "Catálogo del archivo histórico del gremio de plateros de Córdoba". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*. Córdoba, 1980, n.º 101, págs. 127-185.
- *Exposición de orfebrería cordobesa. Catálogo*. Excma. Diputación de Córdoba. Córdoba, 1973.
- "La platería cordobesa en el siglo XVIII". En *El Barroco en Andalucía*. Tomo II. Universidad de Córdoba y Excma. Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba, 1984, págs. 287-296.
- "La platería cordobesa durante el siglo XVII". En *Antonio del Castillo y su época*. Córdoba, 1986, págs. 231-252.
- *Punzones de platería cordobesa*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1980.
- Pérez Cubillo, J.: "Un Viaje en Globo", *Sociedad de Plateros*, n.º 3 (junio 1993).
- Ramírez de Arellano y Díaz de Morales, R.: "Diccionario biográfico de artistas de la provincia de Córdoba". En Marqués de la Fuensanta del Valle: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España...* Tomo CVII. Imprenta de José Perales y Martínez. Madrid, 1893, págs. 1-284.

- “Estudio sobre la historia de la orfebrería en Córdoba”. En Marqués de la Fuensanta del Valle: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España...* Tomo CVII. Madrid, 1893, págs. 305-350.
- “Documentos relativos a la Hermandad de Plateros de Córdoba”. En Marqués de la Fuensanta del Valle: *Colección de documentos inéditos para la Historia de España...* Tomo CVII. Madrid, 1893, págs. 351-533.
- Ramírez de Arellano y Gutiérrez, T.: *Paseos por Córdoba*. Librería Luque-Córdoba, Editorial Everest-León, 1981 4.^a ed.
- Sociedad de Plateros*. Boletín de la Mutualidad de Previsión Social de Orífices y Plateros. Córdoba, años 1992-1999, números 1 al 15.
- Vida y Quesada, R. de: “La hermandad de San Eloy”. En Vida y Quesada, R.: *Escritos varios*. Tomo 3, folios 316-377. Manuscrito de la Real Academia de Córdoba.

COFRADÍAS PENITENCIALES Y SEMANA SANTA EN LA DIÓCESIS DE CÓRDOBA: EL AUGE DE LA ETAPA BARROCA

Juan ARANDA DONCEL
Real Academia de Córdoba

En el conjunto de manifestaciones de religiosidad popular ocupan un lugar muy destacado las procesiones de Semana Santa que a lo largo del siglo XVII y primera mitad de la centuria siguiente alcanzan su época de esplendor y auge en tierras cordobesas. El fenómeno viene refrendado por la vitalidad de las cofradías y por la fastuosidad de los cortejos penitenciales al impregnarse de los elementos estéticos del barroco.

La expresión más genuina del auge de la etapa barroca son los sermones y representaciones de la Pasión que adquieren un indudable protagonismo en la Semana Santa cordobesa. Junto a los sermones del Paso y del Descendimiento, encontramos en las vistosas estaciones de penitencia un elevado número de figuras bíblicas como apóstoles, evangelistas, profetas, sibilas y judíos. Este rico legado de formas tradicionales barrocas pervive hasta nuestros días en las celebraciones pasionistas de un nutrido grupo de localidades de la Campiña y Subbética.

* * *

Las manifestaciones de religiosidad popular en tierras cordobesas durante los siglos de la Modernidad son abundantes y variadas. El fenómeno viene ratificado por medio de significativos indicadores como la pujante actividad del movimiento cofrade y las devociones locales que gozan de un gran fervor. Las procesiones de Semana Santa y la pomposa celebración del Corpus Christi constituyen también pruebas bien elocuentes. Asimismo, hay que destacar el entusiasmo que despiertan las predicaciones, sobre todo las que se realizan en adviento y cuaresma.

La evolución histórica de las cofradías penitenciales y de la Semana Santa en las poblaciones de la diócesis de Córdoba a lo largo de la Edad Moderna presenta tres etapas bien definidas. En la primera tiene lugar el nacimiento e implantación de un buen número de hermandades pasionistas que se desarrolla desde la década de los años treinta hasta finales del siglo XVI. La segunda abarca la centuria del seiscientos y se prolonga hasta 1740 y corresponde al auge de la fase barroca. La última cubre el período 1740-1820 y lo más destacado será la postura crítica, bajo unos parámetros ilustrados, de los titulares del obispado a la celebración tradicional de la Semana Santa que origina una acusada crisis en la actividad cofrade y un rechazo frontal de todas las capas sociales.

No cabe la menor duda de que en el siglo XVII y primera mitad de la centuria siguiente las cofradías penitenciales cordobesas alcanzan su época de esplendor y auge. De un lado, asistimos a la fundación de nuevas hermandades y, de otro, a un incremento sustancial de los efectivos humanos. Al mismo tiempo, las procesiones, en contraposición a la sobriedad del XVI, se impregnan de los elementos estéticos del barroco. Los desfiles ganan en espectacularidad y boato, deslumbrando a las numerosas personas que acuden a presenciarlos.

El dinamismo de las cofradías penitenciales

El proceso de fundación de las cofradías penitenciales en el ámbito territorial de la diócesis de Córdoba se desarrolla durante un dilatado período de tiempo, ya que se inicia en la década de los años treinta del XVI y se prolonga hasta el primer tercio de la centuria del seiscientos (1). A lo largo de la citada etapa se establecen en numerosas localidades las hermandades de la Vera Cruz, Soledad de Nuestra Señora y Jesús Nazareno. También encontramos otras con diferentes advocaciones pasionistas que participan en las procesiones de Semana Santa. Entre ellas cabe destacar las fundadas bajo el título de Pasión de Jesucristo.

Las cofradías pasionistas más antiguas son las de la Vera Cruz que aparecen estrechamente ligadas a los franciscanos y alcanzan una gran difusión en la primera mitad del siglo XVI. El punto de partida de esta expansión data de 1536, año en el que, a instancia del cardenal Quiñones, el pontífice Paulo III concede indulgencias a la hermandad de Toledo.

La cofradía de la Vera Cruz de Córdoba, según testimonio aportado por fray Alonso de Torres, va a gozar de los beneficios espirituales concedidos por Paulo III desde el 30 de julio de 1538. Se establece en una espaciosa capilla de la iglesia del convento franciscano de San Pedro el Real. En los años siguientes las hermandades de esa advocación se extienden al conjunto de localidades de la diócesis, consiguiendo en los lustros centrales de la centuria una notoria difusión. Se fundan en un buen número de poblaciones durante la etapa de gobierno del obispo Leopoldo de Austria que abarca el período comprendido entre 1541 y 1557.

Podemos afirmar que en el último cuarto del siglo XVI la hermandad de la Vera Cruz se halla establecida en la mayor parte de las localidades cordobesas, incluso en núcleos de poca entidad demográfica como Añora, El Guijo, Morente y Torrecampo. El principal acto religioso es la estación de penitencia del Jueves Santo en la que los hermanos de sangre y de luz visten túnica y capirote de lienzo blanco con una cruz verde, insignia de la cofradía. Entre los cultos que celebran a lo largo del año ocupan un lugar relevante las dos fiestas dedicadas a la Invención y Exaltación de la Santa Cruz que tienen lugar el 3 de mayo y el 14 de septiembre respectivamente con solemnes funciones y procesiones.

La segunda cofradía penitencial por orden cronológico es la de la Soledad, también conocida bajo las advocaciones de Quinta Angustia y Angustias de Nuestra Señora. Al igual que la de la Vera Cruz es de sangre y sus miembros, tanto los hermanos de luz como los disciplinantes, sacan la procesión del Santo Entierro en la tarde del Viernes Santo. Indistintamente lucen túnicas y capirotos de color blanco o negro y sacan a la calle las imágenes de la Virgen de la Soledad y Cristo yacente en el Sepulcro. Aparte de la estación de penitencia, organizan diversos cultos durante el año. Por su solemnidad sobresalen los de las dos fiestas religiosas más importantes, la Circuncisión del Señor y la Soledad de Nuestra Señora que se celebran el día de Año Nuevo y el domingo siguiente a la Epifanía respectivamente.

Las fechas en las que se aprueban por la autoridad diocesana las primitivas reglas en las distintas localidades cordobesas permiten deducir que se implanta en la segunda mitad del siglo XVI. La distribución comarcal ofrece unos notorios contrastes. Frente a la proliferación de fundaciones en las poblaciones de la Campiña y Subbética, no arraigan en las situadas al norte de la línea fluvial del Guadalquivir. Únicamente aparecen en Adamuz y localidades de gran volumen demográfico como Fuente Obejuna. En ocasiones existe la advocación, pero no llegan a formarse hermandades. Es el caso de Hinojosa del Duque, donde se levanta un altar dedicado a Nuestra Señora de las Angustias en el templo parroquial.

No obstante, debemos tener muy en cuenta que la procesión del Santo Entierro corre a cargo de las cofradías penitenciales de la Vera Cruz y Jesús Nazareno en un buen número de localidades. Así, los hermanos de la Vera Cruz sufragan los gastos del citado desfile en Almodóvar del Río, Cañete de las Torres y Posadas. Esta misma función llevan a cabo los cofrades de Jesús Nazareno en Fernán Núñez, Iznájar y Rute. Los miembros del clero secular de la villa de Luque financian la procesión que cuenta con la participación de los componentes de las hermandades de Jesús Nazareno y Nombre de Jesús.

También en algunas poblaciones encontramos hermandades penitenciales con títulos no pasionistas que se encargan de sacar la procesión del Santo Entierro. Realizan esta labor las cofradías del Nombre de Jesús y Ánimas del Purgatorio en Baena y Espejo respectivamente.

Las cofradías de Jesús Nazareno son las últimas en aparecer, pero van a despertar muy pronto un intenso fervor popular que ha pervivido hasta nuestros días. El nivel de arraigo y aceptación en las diferentes capas sociales es superior al de las demás hermandades penitenciales. Una buena prueba la tenemos en el hecho de que el nombre de sus componentes —nazarenos— se utiliza para designar a los penitentes de Semana Santa.

Las hermandades erigidas en honor del Nazareno introducen aspectos originales y novedosos. Quizá, el más llamativo sea la aportación de una penitencia distinta a la que venían practicando los cofrades. Durante el recorrido procesional en la madrugada del Viernes Santo irán descalzos con pesadas cruces de madera sobre los hombros, a imitación de Cristo camino del Calvario.

Normalmente procesionan tres imágenes, la titular Jesús Nazareno, la Dolorosa y San Juan. Los penitentes visten túnicas moradas, salvo los de Córdoba y Baena en su primera etapa que lucen hábitos de color rojo. Las fiestas religiosas que celebran a lo largo del año varían en las distintas localidades, si bien las más extendidas serán la de la Resurrección y las de la Invención y Exaltación de la Cruz. A ellas hay que sumar la del Dulce Nombre de Jesús.

La primera cofradía nazarena fundada en tierras cordobesas es la de la capital, cuyas reglas se aprueban en 1579. En la década siguiente nace en Cabra y Baena, dos importantes núcleos demográficos pertenecientes al ducado de Sessa. La egabrense se crea en 1586 y las primitivas constituciones tienen el respaldo del prelado en julio de 1587. Las de Baena van a ser autorizadas por el obispo Pacheco en abril de 1589. En los lustros finiseculares de la centuria del quinientos se produce una acusada expansión, ratificada por la presencia de la hermandad en una elevada cifra de localidades, entre las que se cuentan Montilla, Aguilar de la Frontera, Puente de D. Gonzalo, Montemayor y Lucena (2).

Las cofradías de Jesús Nazareno surgen en el tránsito de los siglos XVI al XVII en numerosas poblaciones, entre ellas Castro del Río, Fernán Núñez, La Rambla, Pozoblanco, Montoro y Palma del Río.

En la villa del Guadajoz desde principios de la centuria del seiscientos, concretamente en 1610, tenemos documentada la hermandad. También la de Montoro está probada su existencia a partir de ese año. La autoridad diocesana aprueba en 1600 las reglas de la cofradía nazarena de Fernán Núñez. La fundación de la de La Rambla se lleva a cabo hacia 1603 en el convento de los frailes del Sancti Spiritus. Las constituciones de la de Pozoblanco van a ser aprobadas por el titular de la diócesis en 1606.

La última etapa de implantación de las cofradías de Jesús Nazareno en el ámbito de la diócesis cordobesa corresponde al período 1610-1640. Entre 1612 y 1623 nace en Cañete de las Torres e Hinojosa del Duque. Con anterioridad a 1615 se erige la de Villafranca de Córdoba. La de Rute se aprueba en marzo de 1624 y la de Espejo en 1633. La fundación en Santaella es más tardía, tiene lugar en torno a 1639.

El estudio de la distribución geográfica permite concluir que las cofradías de Jesús Nazareno alcanzan una gran difusión en tierras cordobesas. Las comarcas donde se hallan más arraigadas son las de la Campiña y Subbética, mientras que al norte de la línea fluvial del Guadalquivir tienen poco eco, salvo en grandes poblaciones como Pozoblanco e Hinojosa del Duque. En ambas localidades la mencionada advocación pasionista se consolida y potencia con el establecimiento de los hermanos y hermanas de la Congregación Hospitalaria de Jesús Nazareno, fundada en 1673 en la ciudad de la Mezquita por el P. Cristóbal de Santa Catalina.

El proceso fundacional de hermandades penitenciales continúa con menor intensidad en la segunda mitad del siglo XVII y primera de la centuria siguiente. Tenemos constancia documental de que en 1693 y 1733 se erigen sendas corporaciones nazarenas

en Hornachuelos y Belalcázar respectivamente. A principios de 1719 se aprueban las reglas de la cofradía del Cristo de la Expiración de La Rambla que unos años después recorrerá las calles de la villa en la tarde del Viernes Santo. En 1720 reciben el visto bueno del ordinario las de Nuestro Padre Jesús del Calvario de El Carpio.

La vitalidad del movimiento cofrade penitencial en la etapa barroca tiene, asimismo, uno de sus exponentes más significativos en la constitución de nuevas hermandades en el seno de las antiguas cofradías. Normalmente se aglutinan en torno a las imágenes o bien contribuyen a la suntuosidad del desfile procesional con trompetas y tambores, soldados romanos y figuras bíblicas.

Durante la segunda mitad del seiscientos nacen en el seno de la cofradía de la Vera Cruz de Cabra varias hermandades vinculadas a las imágenes que se incorporan a la procesión del Jueves Santo. Así, en abril de 1664 se funda la de Nuestro Padre Jesús de la Humildad y Prisión y un año después la de la Cena y San Pedro en la Cueva. También en la década de los sesenta se erige la de Jesús Orando en el Huerto y en 1690 la de Jesús de la Columna.

Idéntico fenómeno encontramos en la cofradía de Jesús Nazareno de la villa egabrense. En 1655 asistimos a la fundación de la hermandad del Apostolado y a lo largo del primer tercio de la centuria del setecientos las de Trompetas y Tambores, Nuestra Señora de los Dolores y San Juan Evangelista.

También en Baena se produce el nacimiento de hermandades que se agregan a las cofradías penitenciales existentes. La de San Juan se halla ligada a la de la Vera Cruz y sus miembros participan en la procesión del Jueves Santo como hermanos de luz. La misma función tiene el gremio o hermandad del Calvario en la del Viernes Santo por la noche. Por último, en Puente de D. Gonzalo se erige la hermandad de las Cien Luces, cuyos integrantes van alumbrando con cirios delante de la imagen de Jesús Nazareno en la mañana del Viernes Santo.

El incremento de los efectivos humanos constituye un fiel reflejo del dinamismo de las cofradías penitenciales en la etapa barroca. Las referencias cuantitativas que nos brinda la hermandad de la Vera Cruz de Posadas permiten calibrar la importancia del fenómeno:

<i>Años</i>	<i>Cofrades</i>
1589	171
1597	218
1624	251

Los valores del cuadro resultan bien significativos y corroboran de manera harto elocuente el notorio aumento de los efectivos humanos.

Disponemos asimismo de abundantes datos acerca de la trayectoria del número de hermanos en las cofradías penitenciales a lo largo de la fase barroca. Veamos a título de ejemplo las variaciones numéricas registradas en la hermandad de la Vera Cruz de Luque durante la primera mitad del siglo XVII. Las cifras ofrecen unas acentuadas fluctuaciones, aunque en ningún caso descienden por debajo de las 362 personas:

<i>Años</i>	<i>Cofrades</i>
1619	567
1620	547
1621	480
1622	567
1623	540
1624	480
1625	506
1626	362
1627	451
1628	531
1629	467
1630	473
1631	466
1632	530
1633	494
1634	488
1635	467
1636	410
1638	400
1640	400
1644	591
1645	577
1646	597
1647	610
1648	612
1649	604
1650	604

Los valores numéricos permiten trazar la evolución de los efectivos humanos de la cofradía durante la primera mitad de la centuria del seiscientos. Hasta mediados de la década de los veinte se observa una estabilidad cuantitativa, produciéndose una acusada inflexión en el año 1626 que registra la cifra más baja. De inmediato se constata una notoria recuperación que se prolonga a lo largo de diez años. A partir de 1636 aparece un bache que abarca un quinquenio y desde 1641 asistimos a una subida

espectacular que culmina en los años centrales. La causa de este marcado aumento se debe al ingreso de nuevos hermanos que totalizan 75 personas en el período 1641-1643.

Los efectivos humanos de la cofradía alcanzan sus cotas más altas inmediatamente antes de la grave crisis demográfica que padece la villa de Luque con motivo de la mortífera epidemia que castiga al vecindario a mediados del siglo XVII. Sin duda, en ese momento forma parte de la hermandad de la Vera Cruz más de un tercio de la población total, lo que corrobora el innegable respaldo popular.

La presencia de la mujer en el movimiento cofrade es un fenómeno que está sin estudiar, de ahí que abordemos este punto con relación a las hermandades penitenciales cordobesas. El análisis de las constituciones en el capítulo correspondiente a la admisión de hermanos nos lleva a afirmar que no existe discriminación de sexos, si bien les está vedado el participar en los cabildos y en la estación de penitencia como disciplinantes. Disponemos de testimonios documentales que corroboran esta prohibición.

Así, en julio de 1587 el ordinario refrenda las primitivas constituciones de la cofradía de la Soledad de la villa de Cabra con la condición de que «las mugeres cofradas de la dicha cofradía no se junten ni congregen con los hermanos cofrades della en los cabildos, congregaciones y procesiones que se hicieren ni salir con sus túnicas ni sin ellas disciplinándose, si no fuere con sus mantos y con sus belas encendidas».

En junio de 1591 se insiste de nuevo en la prohibición hasta el punto de que el licenciado Cristóbal López de Fuenllana, provisor general del obispado, confirma otra vez las reglas de la hermandad, «con tanto que en los cabildos, juntas y congregaciones no se hallen ni estén mugeres».

Desconocemos las causas que motivan la intervención de la autoridad diocesana, incorporando las citadas prohibiciones en las confirmaciones de las reglas. Muy posiblemente con anterioridad a 1587 las mujeres de la cofradía participaban como disciplinantes en la estación de penitencia del Viernes Santo, al igual que ocurría en distintas zonas de Castilla.

La presencia femenina en las hermandades penitenciales de la diócesis cordobesa alcanza bastante notoriedad. La importancia del fenómeno en la capital se puede calibrar a través de las referencias numéricas que nos aporta una relación nominal de 998 personas pertenecientes a las cofradías de la Vera Cruz, Angustias, Soledad y Jesús Nazareno.

Las cuentas de la hermandad de la Vera Cruz recogen la identidad de 214 hermanos que fallecen en el período 1671-1700 por los que se aplican las correspondientes misas en sufragio de sus almas. La distribución por sexos arroja los siguientes valores: 138 varones y 76 mujeres. Ello significa que estas últimas representan en el conjunto un 35'5%. Conocemos los nombres de 338 personas de la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias que mueren en el período 1640-1701. La mencionada cifra se reparte entre 216 varones y 122 mujeres. En este caso la presencia femenina alcanza un 36%.

En la lista de 137 personas de la cofradía de la Soledad que aportan limosnas para costear unas andas de plata aparecen 105 hombres y 32 mujeres. Estas sobrepasan el 23%. Por último, de las 309 personas que ingresan durante el período 1613-1700 en la hermandad de Jesús Nazareno los varones suman 269 y las mujeres 40. En este caso representan alrededor de un 13%.

Los citados porcentajes ofrecen unas marcadas diferencias cuantitativas. Sin duda, la mayor relevancia de la mujer en las cofradías de la Vera Cruz y Angustias se debe a que las religiosas de varios conventos han sido admitidas como hermanas.

La situación presenta pocos cambios en las localidades de la diócesis. Así, la cofradía de la Vera Cruz de Luque en el siglo XVII cuenta con un 48% de mujeres. La presencia femenina en la hermandad del mismo título de la villa de Montemayor alcanza un 40% a comienzos del siglo XVII, mientras que en Espejo desciende a un 7%.

A lo largo de la etapa barroca las cofradías penitenciales tienen un fuerte arraigo en la población y sus miembros se reclutan en todos los estratos de la sociedad, si bien las capas medias y las populares son las que tienen una mayor representación en términos cuantitativos. Por el contrario, la presencia de los estamentos privilegiados se halla reducida a la mínima expresión, salvo en las hermandades de Jesús Nazareno de Córdoba, La Rambla y Pozoblanco que están constituidas exclusivamente por familias que gozan del privilegio de hidalguía y eclesiásticos.

El análisis de los capítulos de las constituciones que regulan la admisión de hermanos nos lleva a afirmar que las cofradías, excepto las de Jesús Nazareno de las localidades ya mencionadas, están abiertas a todas las capas sociales, rechazándose únicamente a ciertas minorías marginadas como los esclavos y libertos. Los requisitos exigidos para ingresar suelen limitarse a una buena conducta moral y, en algunos casos, a tener una edad determinada.

Sin embargo, los cargos de las juntas de gobierno van a estar ocupados en un alto porcentaje por personas de las capas medias y de los estamentos privilegiados. Entre los hermanos mayores encontramos un elevado número de artesanos, individuos que desempeñan profesiones liberales —escribanos públicos— e hidalgos que desempeñan regidurías en los concejos de las poblaciones cordobesas.

Las procesiones de Semana Santa y la incorporación de elementos barrocos

A lo largo de la etapa barroca la celebración de la Pasión ocupa un lugar muy destacado en el calendario litúrgico y va precedida de un tiempo de preparación que es la cuaresma. Durante este período, mediante los sermones en los templos parroquiales, se insta a los fieles a la conversión y a la práctica de la penitencia como purificación de las faltas cometidas.

Las pláticas cuaresmales contribuyen de manera decisiva a que el vecindario cumpla el precepto de confesar y comulgar una vez al año. Con el fin de llevar un estricto

control se realizan los llamados padrones de confesión, donde se anotan la identidad y domicilios de las personas que están obligadas.

Las procesiones de Semana Santa se inician el Domingo de Ramos con la de las palmas en las diferentes iglesias parroquiales y conventuales, aunque las que logran atraer una mayor afluencia de gente son las de disciplinantes y nazarenos el Jueves y Viernes Santo. Las que se celebran en Pascua de Resurrección ponen fin a la celebración.

Durante el siglo XVII y primera mitad de la centuria siguiente se instalan artísticos monumentos en los templos que van a ser visitados por numerosas personas. Los oficios del Jueves y Viernes Santo representan la culminación de los actos litúrgicos que cuentan también con la asistencia de un nutrido grupo de fieles y de los miembros de las cofradías.

No cabe la menor duda de que el centro de la celebración de la Pasión lo constituyen los desfiles procesionales de las cofradías penitenciales el Jueves y Viernes Santo que en la capital de la diócesis congregan un enorme gentío en las calles del itinerario y, sobre todo, en el templo catedralicio, ya que todas las hermandades realizan estación en la iglesia mayor.

Disponemos de varios testimonios documentales que reflejan, de forma muy elocuente, la masiva asistencia del vecindario, deseoso de contemplar unos cortejos procesionales que deslumbran por su vistosidad y boato.

En marzo de 1602 el provisor general del obispado propone al cabildo catedralicio la conveniencia de suspender ese año las procesiones de Semana Santa, argumentando que la afluencia de gente agravaría las consecuencias del brote pestilente que azota a la ciudad. Los prebendados rechazan la solicitud y acuerdan cerrar los templos desde las nueve de la noche del Jueves Santo hasta las cuatro de la madrugada del día siguiente. Al mismo tiempo comisionan a dos personas para que «hablen al corregidor para que no dé lugar ni impida que las procesiones se hagan como se acostunbran hazer la Semana Santa».

En la primavera de 1650 las autoridades suspenden las procesiones de Semana Santa, arguyendo los peligros que representan las aglomeraciones para el desarrollo de la mortífera epidemia que castiga al vecindario. Sin embargo, la medida queda sin efecto, debido a las presiones de algunas cofradías, y al final se opta por dar libertad a las hermandades.

La presencia masiva de cordobeses en el templo catedralicio para ver las procesiones origina en ocasiones problemas. Así, en marzo de 1652 el deán propone la adopción de medidas para evitar los desórdenes habidos el año anterior. También en la primavera de 1673 hay necesidad de nombrar a dos miembros del cabildo para que se encarguen de guardar el orden.

Con toda seguridad los desórdenes y abusos cometidos son las causas que mueven al cardenal Salazar en 1688 a suprimir los cubrerrostros de los penitentes y a

prohibir que las procesiones de Semana Santa se realicen de noche. El edicto del titular de la diócesis cordobesa origina un profundo malestar en las cofradías pasionistas, al considerar que atenta a la tradición. A finales de marzo de ese año la cofradía de Jesús Nazareno se reúne expresamente para tratar del espinoso tema y acuerda por unanimidad suspender la estación de penitencia en señal de protesta.

A la postre, el edicto del cardenal Salazar queda sin efecto, debido a la oposición de las cofradías penitenciales de la capital. El rechazo es aún mayor en las localidades de la diócesis.

Como ya hemos señalado, a lo largo del siglo XVII y primera mitad de la centuria del setecientos la Semana Santa cordobesa alcanza su época de esplendor, al mismo tiempo que se impregna de los elementos estéticos del barroco. Las procesiones ganan en espectacularidad, deslumbrando a la masa de personas que acude a presenciarlas. El fenómeno se constata a través de numerosos indicadores.

La fastuosidad del cortejo procesional se consigue mediante la introducción de unos elementos que rompen la sobriedad característica de las estaciones de penitencia en el último tercio del siglo XVI. Pasemos a un análisis somero de los aspectos novedosos más significativos que surgen.

Distintas hermandades de la capital, al igual que las de las poblaciones de la diócesis, incorporan una o varias trompetas de latón que lanzan al aire un sonido lúgubre y largo y anuncian el paso de la procesión por las calles del itinerario. Por lo general, se colocan delante y consiguen llamar la atención del vecindario que se agolpa a lo largo del recorrido para ver de cerca unas imágenes que despiertan un intenso fervor. Muy posiblemente un vestigio de estas trompetas sean las *bocinas* que en la actualidad forman parte de la Semana Santa andaluza.

En Córdoba el cortejo procesional de la hermandad de Jesús Nazareno en la madrugada del Viernes Santo lo abre una trompeta. Tenemos constatada documentalmente la utilización de este instrumento a partir del primer cuarto del siglo XVII. La procesión de los nazarenos de Luque la incorpora en 1618 y antes de 1622 la de la cofradía de la Vera Cruz de la citada villa.

La procesión del Santo Entierro de Baena lleva asimismo una trompeta y en la estación de penitencia que realizan el Miércoles Santo los hermanos de la cofradía de San Diego de Alcalá figuran tres trompeteros con los rostros cubiertos con carátulas.

Los trompeteros forman parte de los cortejos procesionales de otras localidades cordobesas. Un interesante testimonio nos lo brinda el vicario de Palma del Río en un informe remitido al prelado de la diócesis:

«Otra [procesión] el Viernes Santo como a las seis de su mañana llamada de Jesús por la cofradía de este nombre, que sale del Hospital de San Sebastián, en que sacan las imágenes del Señor con la Cruz a cuestras, de María Santísima, de San Juan Evangelista, Santa María Magdalena y la Verónica, en la que van muchos

de los hermanos con unas túnicas oscuras, unas caperuzas en la caveza muy largas del mismo color y ceñidos con un cordón, y algunos tocando trompetas desordenadamente: y la última que es la llamada el Santo Entierro el Viernes Santo en la tarde, como a las cinco, del combento de San Francisco y por la cofradía de la Soledad, en que sale el Señor dentro del Sepulcro y María Santísima solamente y llevan también los hermanos las mismas túnicas, turbantes y trompetas» (3).

También a lo largo del siglo XVII algunas hermandades incorporan tambores en sus respectivas procesiones.

La espectacularidad de las procesiones se acentúa con los soldados que desfilan junto a los pasos. El fenómeno cobra una mayor relevancia desde el último cuarto del siglo XVII, período en el que se generaliza su presencia en las poblaciones de la Campiña y Subbética. No obstante, contamos con testimonios que nos ponen de manifiesto su existencia en fechas anteriores. La cofradía nazarena de Aguilar de la Frontera luce sayones en las postrimerías de la centuria del quinientos. A partir de 1614 aparecen en la hermandad de Jesús Nazareno de Córdoba y en 1621 los cofrades acuerdan que «se lleben doze armados». Posteriormente quedan suprimidos hasta que en 1644 los hermanos piden que salgan de nuevo junto a la imagen titular.

También en la etapa barroca se generaliza la costumbre de acompañar las imágenes con capillas de música que entonan el *Miserere* a los Cristos y el *Stabat Mater* a las Dolorosas. Sin duda, la presencia de instrumentos musicales y cantores contribuye de manera decisiva a engrandecer y a dar una mayor solemnidad a la estación de penitencia.

Con carácter excepcional, en algunas poblaciones encontramos incorporada la música en las cofradías nazarenas desde el momento de su fundación en los lustros finiseculares del quinientos. Entre los gastos de la hermandad de Aguilar de la Frontera en 1595 aparecen anotados los de los músicos:

«Da por descargo novecientos e cinquenta e dos maravedís que pagó a los músicos que en la processión del biernes sancto fueron aconpañándola en el coro del Xpo.».

Asimismo, el capítulo sexto de las reglas de la de Montilla establece que «el coro de Música yrá repartido en este paso [Jesús Nazareno] y en el de Nuestra Señora que va al fin de la prozesión».

Desde principios del siglo XVII la procesión de Jesús Nazareno de Córdoba lleva música. Así, en marzo de 1614 los cofrades deciden que «para la procesión del Biernes Santo se llebe una música». Unos años más tarde, en abril de 1620, se acuerda que «se llebe dos músicas, una con Jesús Nazareno y otra con Nuestra Señora».

La cofradía del Santo Sepulcro, además de contar con una nutrida y selecta capilla musical, congrega numerosas personas a su paso por el barrio de la Magdalena, donde las monjas clarisas del monasterio de Santa Inés cantan el *Miserere*.

Las cuentas de la mayoría de las hermandades penitenciales de la capital de la diócesis reflejan en el capítulo de gastos los correspondientes a la música. Figuran en las de la Oración del Huerto desde 1607. En 1628 aparecen en las de la Vera Cruz, especificándose que la capilla musical va detrás de la imagen del Santo Cristo de las Maravillas. En las décadas centrales del siglo XVII la encontramos incorporada a Jesús Humilde. Por las mismas fechas la cofradía de la Soledad de Nuestra Señora costea músicos que se distribuyen entre los dos pasos, el de la imagen titular y el de la Santa Cruz.

El mismo fenómeno alcanza una gran difusión en los desfiles de las localidades pertenecientes a la demarcación territorial del obispado, de manera especial en las zonas de la Campiña y Subbética. Un ejemplo lo tenemos en la villa de Luque, donde la estación de penitencia de los nazarenos en la mañana del Viernes Santo incorpora la capilla de música en la Semana Santa de 1623.

La interpretación del *Miserere* en los actos de culto cuaresmales es una práctica bastante extendida a lo largo de la etapa barroca. Sirva como botón de muestra la dotación hecha en 1743 en el convento de San Francisco de Baena por Elena de Mesa, mediante la que se obliga la comunidad de religiosos a cantar el *Miserere* a la imagen de Jesús Nazareno todos los viernes de cuaresma.

El boato de las procesiones de Semana Santa en la fase barroca se consigue, asimismo, con el aumento del número de pasos. A los que salían primitivamente se suman otros como los de San Juan Evangelista, Santa María Magdalena, la Verónica, Santa Cruz, Amarrado a la Columna, Prendimiento y Ecce Homo. En algunas localidades cordobesas se procesionan santos como es el caso de San Diego de Alcalá en Baena, San Bartolomé en Luque y San Pedro en Montoro y Bujalance.

Entre las hermandades cordobesas de la Vera Cruz que sacan una mayor cifra de imágenes se encuentran las de Cabra y Bujalance con ocho pasos cada una. En Castro del Río recorren las calles de la población siete pasos: Santa Cruz, Oración en el Huerto, Santa Cena, Jesús Preso, Ecce Homo, Crucificado y Nuestra Señora de los Dolores. El mismo número desfila en Montoro.

Idéntico fenómeno encontramos en las cofradías de Jesús Nazareno. A las tres imágenes que suelen salir en la ciudad de la Mezquita en el siglo XVI —Jesús Nazareno, Dolorosa y San Juan— se unen otras como Santa María Magdalena y la Verónica. Exactamente igual ocurre en la mayoría de las localidades cordobesas. Entre las poblaciones de la Campiña se encuentran Montilla, Cañete de las Torres, Montalbán, Villafranca, Santaella, Aguilar de la Frontera, La Rambla, Palma del Río, Posadas y Fernán Núñez.

Conocemos el número de pasos que procesionan once de las quince cofradías que realizan estación de penitencia en la Córdoba del siglo XVII:

<i>Cofradías</i>	<i>Pasos</i>
Santo Crucifijo	9
Pasión de Cristo	7
Llagas y San Juan	6
Jesús Nazareno	5
Expiración	5
Vera Cruz	4
Humildad de Ntro. Señor	4
Santo Sepulcro	3
Oración del Huerto	3
Angustias	2
Soledad	2

Los valores del cuadro nos ponen de manifiesto unos marcados contrastes, si bien la media de pasos —4'5— alcanza una cifra bastante alta. A la cabeza figuran cofradías que procesionan el Jueves Santo, mientras que los últimos lugares corresponden a dos hermandades que salen en la tarde del Viernes Santo.

Al mismo tiempo, numerosas cofradías llevan a cabo una renovación de las imágenes que van a ser sustituidas por otras de estética barroca. En la capital de la diócesis la hermandad de las Angustias encarga a Juan de Mesa Velasco el artístico grupo escultórico que ha llegado a nuestros días. En las cuentas de la cofradía de la Soledad, correspondientes al quinquenio 1655-1659, aparecen reflejados los gastos de la nueva imagen titular que se adquiere en Granada. El mencionado imaginero cordobés realiza la talla del titular de la hermandad nazarena de La Rambla en 1621.

Todas las imágenes de los nuevos pasos que incorporan en esta etapa las cofradías penitenciales de Baena se inscriben en la estética del barroco, como lo prueba, entre otras, la del Cristo del Calvario. También constatamos un proceso de renovación que viene justificado por el auge de las formas barrocas. Así, la cofradía del Dulce Nombre de Jesús sustituye las primitivas imágenes de la Soledad, San Juan y Santa María Magdalena por otras adquiridas en Granada a comienzos del siglo XVIII. Lo mismo ocurre con el titular de la hermandad de Jesús Nazareno.

El lujo y la riqueza tienen uno de sus más claros exponentes en la aparición de pasos enriquecidos con plata. En la ciudad de la Mezquita la cofradía de las Angustias encarga en 1673 una cruz guiona de plata, obra de Juan de León y Alonso Ramírez. Los

hermanos de la Soledad adquieren en 1698 para la imagen titular unas andas de plata que se deben al orfebre Antonio de León de los Monteros. Una de las donaciones más valiosas que recibe la cofradía de Jesús Nazareno van a ser las andas de plata del Nazareno, realizadas por Alonso Pérez de Tapia y costeadas en 1700 por el hermano mayor Fernando Manuel Fernández de Córdoba.

También se labran en este noble metal las potencias, coronas de espinas y diademas de las imágenes, así como las varas que lucen los hermanos mayores de algunas cofradías. Ricas telas de seda van a ser utilizadas en las túnicas de los Nazarenos, realzadas con artísticos bordados y ceñidas con vistosos cordones dorados, y en los mantos de las Dolorosas, cuajados de estrellas de plata.

Otro indicador de la suntuosidad barroca lo encontramos en las lujosas cruces de plata y materiales nobles que portan las imágenes de Jesús Nazareno en la estación de penitencia de la mañana del Viernes Santo. Lo mismo ocurre con las urnas sepulcrales de la procesión del Santo Entierro en algunas localidades. Hay que destacar la espléndida cruz de plata del Nazareno de La Rambla que regala el gobernador de Veracruz don Antonio de Peralta y Córdoba.

Los cortejos procesionales ganan en vistosidad con los llamados palios de respeto, cuyo uso se generaliza en la etapa barroca. La mayoría de las cofradías incorpora este elemento en el que se utilizan ricas telas de damasco y terciopelo con lujosos bordados y adornos.

En Córdoba a principios del siglo XVII la cofradía de la Vera Cruz lo utiliza en la procesión del Jueves Santo, pues en las cuentas de 1615 figuran los gastos de pintar las varas del palio de la Virgen. La primera vez que se menciona en la hermandad de Jesús Nazareno es en 1616 y poco tiempo después se adquiere otro nuevo para la imagen titular de damasco morado con aguas de tela de oro. Detrás del paso de la Dolorosa se saca otro de damasco con caídas de tela de oro y encaje. Seis largas varas tiene el palio de la cofradía de la Soledad hecho de damasco negro y caídas de terciopelo con 34 campanillas de plata. Características parecidas encontramos en el de las Angustias, realizado en el último tercio de la centuria del seiscientos.

También el uso de los palios de respeto se halla muy extendido en las localidades de la diócesis cordobesa. En Montoro tenemos constancia documental de que lo lleva Jesús Nazareno desde el siglo XVII y a partir del Viernes Santo de 1745 se coloca otro detrás de la imagen de Nuestra Señora de los Dolores. Asimismo, el palio se incorpora en la centuria del seiscientos al cortejo procesional de la cofradía de la Vera Cruz de Luque.

Entre los enseres de la cofradía nazarena de la Rambla aparece inventariado en 1686 «un palio de chamelote morado con quatro varas». El citado palio lo usará la Virgen de la Soledad cuando a finales del siglo XVII los hermanos decidan hacer uno nuevo para la imagen de Jesús Nazareno. La riqueza y el lujo se aprecian en la descripción que ofrece el inventario de 1700:

«Un palio de felpa morada para Jesús con flueque de plata de Milán y alamares con zinco escudos bordados de la misma plata con ocho varas plateadas y de color».

Los inventarios de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús confirman la utilización de los palios de respeto en los desfiles procesionales de Baena desde el siglo XVII. Sabemos que la citada hermandad los tiene incorporados en los pasos de la Soledad y del Sepulcro. También lo lleva la imagen titular de Jesús Nazareno como lo demuestra la existencia de hermanos de andas y palio.

El exorno de los pasos también se halla impregnado de la estética barroca. Aunque las fuentes documentales son muy parcas, disponemos de algunos testimonios interesantes. Tanto la imagen del Yacente como la de Nuestra Señora de las Penas de la hermandad cordobesa del Santo Sepulcro van adornadas con cuatro hachetas de cera rizadas y pintadas de color negro que se colocan en los ángulos. Así, en los gastos correspondientes a la Semana Santa de 1716 figuran los de «8 jachetas de a media libra para el paso de Jesús y Nuestra Señora, rizadas, plateadas y pintadas de color negro». Asimismo, cada uno de los pasos luce cuatro pebeteros plateados.

Finalmente, los nutridos acompañamientos de eclesiásticos contribuyen a la vistosidad del desfile procesional. En el del Santo Sepulcro de Córdoba forman parte del cortejo una amplia representación de varias comunidades de frailes. Así, en la estación de penitencia de 1716 se hallan presentes los carmelitas calzados de Puerta Nueva, los franciscanos del convento de San Pedro el Real y los mínimos de San Francisco de Paula. En la mayoría de las localidades de la diócesis participan todos los miembros del clero secular con sobrepellices y una representación de las órdenes religiosas existentes.

La procesión de Jesús Nazareno de la Rambla incorpora miembros del clero secular y religiosos trinitarios. Los estipendios que se dan por la asistencia figuran en las cuentas. Veamos las cantidades entregadas en 1681:

«Ytem, se le uajan doscientos y veinte reales que declaró hauer pagado en el año de ochenta y uno al clero desta villa por la asistencia que hizo y acompañamiento en dicha cofradía dicho Viernes Santo.

Más se uajan cinquenta y cinco reales que en dicho año de ochenta i uno pagó al ministro y relijiosos del conuento de la Santíssima trenidad por el acompañamiento que hicieron en dicha cofradía».

También forman parte de los cortejos procesionales las autoridades y miembros de distinguidas familias de la nobleza local.

Los sermones y representaciones de la Pasión

La manifestación más genuina del auge de la etapa barroca son los sermones y representaciones de la Pasión que adquieren un indiscutible protagonismo en la Semana

Santa cordobesa. Los primeros suelen tener por escenario la plaza pública o un lugar céntrico. En la mañana del Viernes Santo, antes de salir la procesión o a mitad del recorrido, un predicador va describiendo la Pasión y hace intervenir mediante una serie de movimientos a los pasos. La imagen de la Virgen se acerca a la de Jesús Nazareno simbolizando el *encuentro* de la Madre con el Hijo. En la tarde del mismo día se lleva a cabo el denominado sermón del Descendimiento en el que se representa el traslado del cuerpo de Cristo por los santos varones. Normalmente, precede la salida de la procesión del Santo Entierro.

Las escenificaciones de la Pasión a cargo de miembros de las cofradías o vecinos también alcanzan una gran difusión y se enmarcan dentro de los planteamientos del barroco. Con ello se pretende aleccionar a los fieles que acuden en masa a ver dichos actos religiosos. Asimismo, en los desfiles procesionales participan personas con los rostros cubiertos y los correspondientes atuendos que figuran apóstoles, evangelistas, profetas y sibilas. En este contexto hay que situar el nacimiento del judío que aparece en distintas localidades.

En la capital de la diócesis documentamos representaciones y figuras que forman parte del cortejo procesional de varias cofradías. La del Santo Sepulcro levanta un tablado cubierto con un paño, donde tiene lugar el sermón del Descendimiento que suele estar a cargo de un predicador de la comunidad de carmelitas de Puerta Nueva. La hermandad incorpora en el último tercio del siglo XVII los santos varones y las populares *viuditas* que participan en la estación de penitencia del Viernes Santo.

Asimismo, desde el último tercio del seiscientos se documentan los santos varones en la cofradía de la Soledad de Nuestra Señora. Visten trajes de tafetán de colores con turbantes y capas, cubriéndose la cara con rostrillos. En la procesión portan atributos de la Pasión: corona de espinas, clavos, martillo y tenaza. También se integran en el cortejo quince niños vestidos de ángeles con cabelleras que portan escudos dorados y banderas de tafetán negro. Junto a las andas de la imagen titular van tres hermanos ataviados de caballeros con vistosas ropas de velillo de plata.

En las postrimerías de la centuria del seiscientos se constata la presencia de los evangelistas, santos varones y ángeles en la procesión de la cofradía de las Angustias. Por último, la del Santo Crucifijo es la que incorpora en su cortejo del Jueves Santo el mayor número de personajes del Antiguo y Nuevo Testamento que escenifican el sacrificio de Isaac y varios pasajes de la Pasión.

Los sermones y representaciones de la Pasión logran un fuerte arraigo en la mayoría de las poblaciones de la Campiña, destacando Montoro, La Rambla, Baena, Aguilar de la Frontera, Puente Genil y Montemayor. Lo mismo cabe afirmar respecto al ámbito de la Subbética, sobresaliendo Rute, Cabra, Iznájar, Doña Mencía y Lucena. En la zona norte de la diócesis hay que mencionar Pozoblanco.

A lo largo de la etapa cronológica que estudiamos la cofradía de la Vera Cruz de Montoro lleva a cabo la representación del Prendimiento. El acto consigue rápidamente

un evidente arraigo popular, refrendado por la presencia de numerosas personas que se congregan para ver esta escena de la Pasión en la que intervienen soldados romanos «con sus picas, alabardas y tambor batiente». La hermandad de Jesús Nazareno incorpora a su cortejo procesional las figuras de los evangelistas y realiza en la mañana del Viernes Santo el denominado sermón del Paso. Este se inicia con la escenificación de la expulsión del paraíso terrenal de Adán y Eva al cometer el pecado original, le sigue el sacrificio de Isaac y a continuación distintas secuencias de la Pasión. Las representaciones del Antiguo y Nuevo Testamento corren a cargo de personajes caracterizados con vestidos y rostros de cartón.

El sermón del Paso se realiza por los nazarenos de Luque desde los años cuarenta del siglo XVII, ya que en las cuentas de la hermandad correspondientes al período 1642-1646 se especifican los gastos de la compra de los rostros y vestidos de los apóstoles y demás figuras.

La estructura del sermón del Paso presenta un esquema muy parecido en las distintas localidades cordobesas. En el de La Rambla el predicador, subido en un púlpito portátil instalado en la plaza, va narrando con viveza las secuencias de la Pasión, haciendo intervenir a las imágenes de Jesús Nazareno, Soledad, San Juan, Santa María Magdalena y la Verónica.

Conservamos los testimonios literarios del sermón del Paso que tiene lugar en la plaza de la villa campiñesa. Veamos el texto de la Sentencia de Pilato que se canta en tono de pregón:

«Yo Poncio Pilatos que presido,
la inferior Galilea y su partido;
estando en mi Palacio y Tribunal,
doy Sentencia de muerte Capital;
Contra Jesús llamado Nazareno,
por alborotador de este terreno;
Por querer en Jerusalén hacerse Rey,
hijo de Dios y autor de nueva Ley;
Por llamarse el Mesías verdadero,
siendo hijo de un pobre Carpintero;
Y de esa infeliz María mujer desgraciada,
que también por él se ve hoy afrentada;
Porque atrevido niega con empeño,
se dé el tributo al César nuestro dueño;
Y pidiéndome el pueblo todo a gritos,
Castigue por enormes sus delitos;
Mando: Que para pena y escarmiento,
de este su loco y raro atrevimiento,
En un suplicio pague lo merecido;

Mando también lleve una Cruz a Cuestas,
 con Cadenas y sogas al cuello puestas;
 que sus infamias todas por entero,
 las dé al público un pregonero;
 Y el que atrevido libre su persona,
 se tendrá por traidor a la Corona:
 Y siendo conforme a las leyes de justicia,
 que quien tal hace pague su malicia».

La llamada *sentencia mala* se contraponen a la *buena*, es decir, la que pronuncia el Padre Eterno por medio del ángel. Al igual que la de Pilato se recita en forma de pregón.

La Sentencia del Padre Eterno contiene como mensaje esencial el sentido de la Pasión y Muerte de Cristo: liberar al género humano del pecado. Otro de los romances que se pregonan es la Confortación del Ángel.

El esquema del sermón del Paso que se celebra en la plaza de La Rambla en la mañana del Viernes Santo es idéntico al de otros pueblos de la Campiña y Subbética –Castro del Río, Baena, Luque, Cabra y Doña Mencía–, donde también se recitan y cantan en tono de pregón la Sentencia de Pilato, la del Padre Eterno y la Confortación del Ángel.

El sermón del Descendimiento en las localidades de la diócesis suele tener por escenario la iglesia parroquial. El que se celebra en Villa del Río ofrece la particularidad de que se simula en el curso de la representación un fuerte temblor y la rasgadura del velo del templo. En cambio, en Aguilar de la Frontera se lleva a cabo al aire libre en el céntrico Llano de las Coronadas.

En Castro del Río la escenificación se desarrolla en el llano situado delante del convento de Nuestra Señora del Carmen. Junto al muro de la iglesia se levanta un tablado en el que se colocan las imágenes de la Virgen de la Soledad y Crucificado. El orador predica ante la masa de fieles y dos religiosos de la comunidad de carmelitas calzados suben por unas escalas, desclavan el Cristo, lo colocan en brazos de la Madre y, de inmediato, lo depositan en el sepulcro:

«En el llano, arrimado a el muro de la Iglesia, está formado un tablado y sobre él la Imagen de María Santísima de la Soledad y a su derecha sobre el muro un paño negro con la Imagen de Christo Crucificado: el sermón es de Christo muriendo en la cruz a la vista de su dolorosa Madre y, habiendo esperado, suben por escalas dos Religiosos con albas, lo desclavan, lo ponen en los brazos de su amante y dolorida Madre y de allí lo pasan a el Sepulcro: lo que echo empieza la procesión».

En Puente de D. Gonzalo el sermón del Descendimiento tiene lugar en una plazuela junto a la ermita del Dulce Nombre:

«Para el Descendimiento que se hace en una plazuela contigua a esta última dicha hermita, hay una imagen de Jesús Crucificado con resortes correspondientes de los que están instruidos los Santos Varones que han de ejecutar los varios movimientos de inflexión de brazos, piernas y caveza del Señor, todo a la voz del predicador: el oficio de los Santos Varones, fuera de lo insinuado, es presentar al pueblo el cadáver de Nuestro Señor, regularmente lo hacen dos religiosos: concluido sale la procesión» (4).

También en esa última localidad las figuras bíblicas de la cofradía de Jesús Nazareno están documentadas en el segundo tercio del siglo XVII. En 1660 se constata ya la presencia de los fariseos y en los años siguientes los evangelistas, apóstoles, sibilas y judíos de azote.

Disponemos de una minuciosa descripción de las figuras que participan en la procesión del Jueves Santo de Puente de D. Gonzalo, gracias al informe enviado por el vicario de la localidad al prelado de la diócesis:

«En esta procesión se presentan cuviertos con rostrillos una multitud de hombres que llaman a unos sayones y a otros judíos con targetas y en ellas rótulos alusivos a la potestad que tenían de condenar a Christo; unos llevan alavardas, cordeles y disciplinas otros, y cada clase de estos lleva un capitán o gefe.

Se dexan ver en ella quatro hombres en ademán de escribir; que unos llaman los escritas y otros les dan el de los quatro evangelistas, cuvierto el rostro. También cuvierto el rostro se presenta otro representando al sacerdote Melchisedec con vestido de Obispo con un pan en una mano y un cáliz en la otra.

Son representados con distintos y diversos trages: Herodes, Anás, Caifás y Pilatos, a este acompañan quatro o seis muchachos vestidos de trages ridículos, cuviertos con rostrillos a quien llaman las mozuelas de Pilatos» (5).

Nos interesa destacar la presencia de judíos que llevan rostrillos y los cuatro evangelistas que, al igual que en Baena, durante el recorrido de la procesión simulan que escriben.

Algunos de los personajes citados y los judíos también aparecen en la procesión de Jesús Nazareno el Viernes Santo por la mañana:

«Salen en ella sayones, judíos y soldados romanos= dos judíos particulares llevan las cruces del buen y mal ladrón= otros las tenazas, clavos y martillos= otro particular judío lleva atados a dos hombres que como a ladrones llevan a justiciar= otro lleva una cruz con una serpiente. Sale Longinos, las Sivilas, Pilatos con sus mozuelas, Herodes, Anás y Caifás, todo representado por hombres y muchachos.

Sale representando la Iglesia otro hombre y de él se desprenden siete cintas que asen otros muchachos y dicen ser los siete sacramentos con insignias y vestidos alusivos a los sacramentos.

Doce hombres vestidos de túnica y sehales, cubierto el rostro y descalzos, representan los doce Apóstoles, cada uno en el rostrillo lleva un rótulo del Apóstol que representa y en las manos una palma y una señal por la que se da a conocer el Apóstol que hace; con separación ba Judillas, que así dicen, con una linterna en una mano, una bolsa en otra haciendo mil carantoñas dentro y fuera de la procesión, espantando muchachos y cometiendo mil indecencias y escándalos».

Las procesiones de Semana Santa de Rute incorporan en la etapa barroca un buen número de figuras entre las que se encuentran los apóstoles, profetas y sibilas:

«En todas las procesiones dichas salen unos hombres vestidos de túnica morada tapada la cara y caveza con un capirote del mismo color, tocando los unos tambores y otros trompetas [...], también salían en dichas procesiones, enfilados en medio de ellas, otros con el mismo traje que nombraban Apóstoles con las caras cubiertas con caretas o rostrillos alusivos a el Apóstol que cada uno de ellos representaba, como yualmente otros vestidos con alba y estola que representaban los Evangelistas, también con las caras cubiertas con rostrillos alusivos al que imitaba cada uno; por el mismo orden salían algunos años, otros vestidos en traje de Profetas, según a ellos les parecía con las caras también cubiertas en la misma forma que los anteriores; también vestían muy de gala una porción de Niñas que llamaban Sivilas» (6).

El informe del vicario de Rute sobre la Semana Santa aporta una interesante descripción del Prendimiento, una representación típicamente barroca que atrae a numerosas personas de la localidad y de poblaciones cercanas (7).

Las procesiones de Semana Santa en Cabra incorporan en esta etapa innumerables figuras bíblicas, cuyo atuendo conocemos gracias a la prolija información que remite el vicario de la villa al titular de la diócesis. Conviene resaltar que también aparecen los judíos:

«Añaden a lo antedicho, Evangelistas, Apóstoles, Patriarcas, Profetas, Reyes de Judá y Samaría, Ancianos, Judíos y Soldados romanos. Cada una de estas clases tiene su vestido peculiar. Evangelista, un alba y el que no la tiene las enaguas dichas antes, con una especie de capotillo pequeño que no pasa de la cintura y puesto de derecha a izquierda, con una pluma en una mano y un libro en la otra. Apóstoles por el mismo orden de los anteriores y en una mano el ynstrumento de su martirio. Profetas, patriarcas y Reyes de Judá y de Israel, casi es un mismo vestido, reducido a un alba y después se cubren con una colcha de seda del color que encuentran en forma de capa pluvial con lazos de cintas y flores que ponen en los extremos y se distinguen por una targeta que lleban al pecho con el nombre del Rey, Patriarca o Profeta que representan y en la mano un geroglífico que lo recuerde. Ancianos, hermanos vestidos con túnicas o albas o enaguas y unas manteletas de derecha a izquierda y en la mano unos canastitos de oja de

lata con fuego e incienso. Judíos, su vestido un calzoncillo de tafetán encarnado y sobre la camisa, que procuran sea fina, un antiguo colete de ante sin mangas. Soldados romanos, van vestidos del dicho colete de ante con mangas y calzón de lo mismo y una lanza en la mano y su morrión en la cabeza. Los antedichos Evangelistas, Profetas, Ancianos, etc. gastan todos rostrillos y en él designado el nombre del personaje que figuran y se distinguen en que el de los Apóstoles y Evangelistas lleban cabellera y los demás colgando unas quantas cintas» (8).

Al igual que en Puente de D. Gonzalo y Cabra, la incorporación de las turbas de judíos en las procesiones de Baena se produce en la etapa barroca y el atuendo será idéntico o parecido al de las citadas poblaciones, al menos tenemos seguridad de que llevan rostrillos de cartón.

El racionalismo de la Ilustración desencadena un enfrentamiento con estas manifestaciones de corte barroco que gozan de un fuerte respaldo popular, sobre todo en las localidades de la Campiña y Subbética. La crítica a tales vivencias colectivas va a ser una constante a lo largo del siglo XVIII, mostrándose con mayor ímpetu en la segunda mitad de la centuria.

Los actos conmemorativos de la Pasión sufren mutaciones acusadas, a raíz de las medidas adoptadas por los prelados de la diócesis que pretenden suprimir formas tradicionales consideradas irreverentes y contrarias a un fervor auténtico.

Las directrices de los titulares de la silla de Osio repercuten e influyen en la Semana Santa cordobesa que va a quedar desprovista en las primeras décadas del siglo XIX de sus elementos barrocos más característicos como las representaciones, figuras bíblicas y judíos. Ahora bien, la población rechaza de manera frontal los edictos episcopales, originándose situaciones tensas como las vividas en Baena, Cabra, Castro del Río y Montemayor, donde se está al borde de alteraciones graves de orden público.

Sin embargo, las formas barrocas perviven y llegan hasta nuestros días como lo refrenda su presencia en la Semana Santa de un buen número de localidades cordobesas. Entre ellas ocupan un lugar muy destacado Baena y Puente Genil, cuyas celebraciones pasionistas conservan y mantienen una tradición secular frente a la creciente influencia del modelo sevillano que está provocando una estandarización carente de originalidad.

Notas

- (1) Quedan fuera de nuestro estudio aquellas localidades cordobesas –Priego y Carcabuey– sujetas a la jurisdicción eclesiástica de la abadía de Alcalá la Real.
- (2) La villa de Puente de D. Gonzalo se une al lugar de Miragenil en 1834 y se constituye una sola población con el nombre de Puente Genil.
- (3) A(rchivo) G(eneral) O(bispado) C(órdoba). *Provisorato. Asuntos ordinarios*. Legajo 45, f. 123r-v.

- (4) A.G.O.C. *Provisorato. Asuntos ordinarios*. Legajo 45, f. 201r-v.
- (5) A.G.O.C. *Provisorato. Asuntos ordinarios*. Legajo 45, f. 197r-v.
- (6) *Ibidem*, f. 94v.
- (7) «Por lo respectivo a la procesión que llamaban el Prendimiento y se hacía extramuros del pueblo y sitio de la Via Sacra, sin cruz parroquial, preste ni ministros y sólo con la asistencia del señor Juez y Vicario eclesiástico, en este acto se executaba materialmente paso por paso los de la Pasión Sagrada de Nuestro Redentor Jesucristo representando a este Señor un sacerdote vestido de túnica morada y su rostrillo con que cubría la cara; para la ejecución de este acto concurrían los doce dichos Apóstoles y con el sacerdote dicho celebraban en aquel sitio la Cena, seguía el Prendimiento del Señor para lo qual formaban una compañía ridícula de hombres armados con picas, mandados por uno que hacía de capitán y delante llevaban trompetas y tambores en la forma que dejo ya expuesto. Toda esta operación se hacía por seis u ocho hombres vestidos ridículamente y con caretas summamente orrorosas y feas que llamaban fariseos; estos llevaban y tiraban de las cuerdas que el sacerdote que representaba a Christo llevaba al cuello y en esta forma con estrépito, algazara y mofa lo presentaban de tribunal en tribunal, para lo qual se formaban estrados donde existían los que representaban a Pilatos, Anás y Caifás, vestidos de capa plubial y mitra a lo griego y también el que hacía de Rey Erodos, en cada uno de los cuales se hacía el paso con la mayor viveza y semejanza; después de sentenciado por Pilatos se desnudaba al sacerdote en aquella publicidad de la túnica morada y quedava con un vestido muy ajustado, imitado a color de carne, en esta forma los llamados sallones hacían la demostración de azotarle con todo lo demás que ocurrió en este paso y en el de el Ecce Homo con nuestro amado Salvador: en seguida le volbían a vestir al Sacerdote la túnica morada, le cargaban la Cruz sobre los hombros y tirado por los dichos fariseos de las cuerdas que le ponían al cuello corriendo quanto podían desde el sitio de este paso por las calles más públicas del pueblo llevavan al Jesús (como comúnmente llaman) con suma algazara, mofa, risa y carreras hacia la hermita de la Vera Cruz».
- (8) A.G.O.C. *Provisorato. Asuntos ordinarios*. Legajo 45, f. 106r-v.

Bibliografía

- Aranda Doncel, A.: *Historia de la Semana Santa de Castro del Río (1564-1900)*. Córdoba, 1987.
- «Las cofradías de Jesús Nazareno en tierras cordobesas durante los siglos XVI al XIX», en *Actas del Congreso Internacional Cristóbal de Santa Catalina y las cofradías de Jesús Nazareno*. Córdoba, 1991, pp. 279-302.

- «Las cofradías de la Vera Cruz en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI al XVIII», en *Las cofradías de la Santa Vera Cruz*. Sevilla, 1995, pp. 615-640.
- «Las cofradías del Santo Entierro en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI al XIX», en *Actas del Tercer Encuentro para el estudio cofradiero: En torno al Santo Sepulcro*. Zamora, 1995, pp. 141-170.
- Crónica de la provincia franciscana de Granada*. Edición facsímil de la de 1683. I. Madrid, 1984.
- García Álvarez, P.: «Mujeres disciplinantes en una cofradía zamorana de la Vera Cruz en el siglo XVI: Villabuena del Puente», en *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Córdoba, 1997, pp. 511-522.
- Jiménez Rodríguez, J.S.: *Antropología cultural de Puente Genil II: La cofradía de Jesús Nazareno*. Puente Genil, 1986.
- Melgar Reina, L. y Marín Rújula, A.: *Saetas, pregones y romances litúrgicos cordobeses*. Córdoba, 1987.
- Menseguer Fernández, J.: «Las cofradías de la Vera Cruz. Documentos y notas para su historia», en *Archivo Ibero-Americano*, 109-110 (1968), pp. 199-213.

DE LOS SANTOS A MARÍA EN LOS PEDROCHES: ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DEL CULTO A SAN MARTÍN Y A LA VIRGEN DE LA PEÑA EN AÑORA

Antonio MERINO MADRID
IES. «Fray Andrés» de Puertollano

A partir del siglo XIII se produce en España, según ha estudiado W. Cristiam, un significativo avance de los cultos a María y a Cristo en detrimento del culto a los santos, el cual tuvo como consecuencia el cambio de advocación de numerosos santuarios, cuyo santo titular fue reemplazado por advocaciones de María o de Cristo. En Los Pedroches conocíamos hasta ahora algunos casos notorios de cambios en la titularidad de una ermita, como la de Santa Brígida en Hinojosa del Duque o la de Santa Ana en Dos Torres, que desde el siglo XVIII pasaron a estar dedicadas al Stmo. Cristo de las Injurias y a Nuestra Señora de Loreto respectivamente. A estos casos hay que sumar ahora, según revelamos en este artículo, el de la ermita de la Virgen de la Peña en Añora, que hasta el siglo XVIII se llamó ermita de San Martín. En el presente artículo se explican los orígenes y evolución de ambas devociones y se apuntan las causas que pudieron motivar las sustituciones de una por otra.

* * *

El culto a los santos en Los Pedroches

Con frecuencia, en un análisis quizás excesivamente simplista, se ha destacado la religiosidad como una de las características culturales que definen a la comarca cordobesa de Los Pedroches, aunque, por nuestra parte, hemos tratado de apuntar en otro lugar que se trataría de una religiosidad popular de ortodoxia no muy delimitada y de caracteres bien ambiguos (Merino Madrid, 1997). En cualquier caso, ya es sabido ciertamente que el cristianismo arraigó con presteza en estas tierras y que ya a finales del siglo III existía en Los Pedroches una importante comunidad cristiana, como lo demostraría la asistencia al concilio de Elvira del presbítero Eumancio, procedente de Solia, emplazamiento aún no definitivamente localizado, pero al que la arqueología sitúa sin dudas en esta comarca. Luego, tras la destrucción de la infraestructura eclesiástica que se produjo como consecuencia del dominio musulmán, el sentimiento cristiano resurgió enseguida y ya en 1189, cuando todavía parte de la comarca no había sido quizás reconquistada, se cita lo que suele considerarse el primer topónimo mariano cordobés: el villar de Santa María en El Guijo. Desde el siglo XIII se multiplican las manifestaciones de religiosidad popular en todo el territorio cordobés, alentadas entonces por la jerarquía eclesiástica como modo eficaz de afianzar los avances de la recon-

quista cristiana. De esta época datan, por ejemplo, un conjunto de seis imágenes románicas de influencia castellano-leonesa encontradas en 1955 en uno de los muros de la ermita de la Virgen de Guía de Villanueva del Duque. Se trata de dos imágenes marianas, la Virgen de Guía y la Virgen Niña, y cuatro tallas de santos: Santa Lucía, San Mateo, San Blas y San Juan Bautista. Este hecho, además de confirmar la pronta reimplantación en Los Pedroches de las creencias cristianas, nos avisa del temprano culto que en la comarca se rindió a los santos, culto mantenido y aumentado a través de los siglos a pesar de la tendencia general de traspaso de devociones de los santos a María y a Cristo experimentado desde el principio de la Edad Media hasta hoy.

En efecto, se sabe que en la España visigoda la devoción popular se centraba preferentemente en los cuerpos y reliquias de santos, pero a partir del siglo XI comienza a desarrollarse con mayor pujanza el culto a María, hasta el punto de que en la actualidad el predominio de los santuarios marianos con respecto al de los dedicados a santos resulta abrumador: por ejemplo, W. A. Christian (1976: 53) cuenta 279 santuarios comarcales o regionales dedicados a María frente a 48 dedicados a santos. La devoción a las imágenes de Cristo es algo más tardía que la mariana y se aceleró sobre todo a partir del siglo XV. El avance de los cultos a María y a Cristo en detrimento del de los santos se explica como consecuencia de la voluntad de la Iglesia, especialmente a partir del siglo XIII, de fomentar el culto hacia devociones más universales y restringir las tendencias localistas (Christian, 1976: 60). Ello se plasmó gráficamente en el cambio de advocación de numerosos santuarios, cuyo santo titular era reemplazado por María o Cristo especialmente desde el XIX cuando, debido a los avances científicos, disminuyó la utilidad protectora, generalmente contra las enfermedades, para la que los santos se habían venido empleando, a lo que se sumaba la política general de la Iglesia de concentración de devociones en las figuras de Cristo y María como respuesta a la Revolución Francesa y a la decadencia de la fe que acompañó a los progresos de la industrialización (Christian, 1976: 79).

En Los Pedroches conocíamos algunos casos notorios de reemplazo en la titularidad de una ermita. Por un lado la de Santa Brígida de Hinojosa del Duque, que desde el último tercio del siglo XVIII verá desplazada la advocación originaria por la del Santísimo Cristo de las Injurias, después de que una imagen del Cristo crucificado fuera encontrada en 1734 a sus puertas. El culto a la nueva imagen alcanzó pronto un gran desarrollo no sólo en la comunidad de Hinojosa sino en toda la comarca, hasta el punto de que ya en 1787 Sancha de Velasco (1993: 21-22) pudo escribir en uno de sus pliegos: «Y son tantos los milagros,/ las gracias y los portentos/ que aqueste Señor ha obrado,/ con vecinos, y Estrangeros,/ que a su numero no alcanzan/ del guarismo los conciertos». Constituiría un caso prototípico de ermita que, gracias a la devoción popular atraída por el poder milagroso de la imagen titular, llega a convertirse en santuario, según la terminología de Christian. Por otro lado, la ermita de Santa Ana de Dos Torres pasó a denominarse de Nuestra Señora de Loreto desde finales del siglo XVIII. El cambio de nombre es aquí más llamativo, por cuanto la imagen de la Virgen había llegado a la localidad en el siglo XVI y fue creciendo en importancia paulatinamente hasta conver-

tirse en la de mayor atracción devocional desde mediados del siglo XIX (Agudo, 1990: 135). El cambio de denominación de la ermita pudo haberse hecho efectivo con motivo de una reedificación de la misma que según Ramírez de las Casas-Deza (1986: 131) se llevó a cabo en 1767 y que habría sido consecuencia de la importancia que habría alcanzado ya en la localidad este culto mariano. Un nuevo ejemplo histórico en el cambio de denominación de una ermita, desconocido hasta hoy por haber sido olvidado completamente tanto en la memoria colectiva como en las fuentes bibliográficas, será, como veremos, el de la actual ermita de la Virgen de la Peña de Añora, que hasta mediados del siglo XVIII se llamó ermita de San Martín.

A pesar de la existencia de estos casos de cambio de denominación y de constituir uno de ellos el objeto de nuestro estudio, hemos de reconocer que el número de iglesias y ermitas dedicadas a santos en Los Pedroches es muy superior al de consagradas a advocaciones marianas o de Cristo. Con intención meramente orientativa, veamos cuál sería a mediados del siglo XIX la proporción de ermitas dedicadas a unos y otros en los diecisiete pueblo (1) de la comarca según los datos que nos proporciona Ramírez de las Casas-Deza (2) (1986):

	<i>Santos</i>	<i>María</i>	<i>Cristo</i>
<i>Parroquias</i>	13	3	1
<i>Ermitas</i>	38	14	6
<i>Total</i>	51	17	7

Siempre según los datos que este autor ofrece, San Sebastián, con dos parroquias y ocho ermitas, y San Gregorio, con seis ermitas, serían los santos más venerados en Los Pedroches, seguidos por Santa Ana con dos parroquias y tres ermitas, Santiago con dos parroquias y una ermita y San Bartolomé con tres ermitas. El recuento de iglesias como índice de popularidad de un determinado santo resulta, sin embargo, engañoso, pues nos consta que santos que no poseen ninguna ermita en la comarca reciben mayor culto que algunos de los citados. Tal es el caso de San Isidro, que sólo tiene ermita en Hinojosa, pero cuya fiesta se celebra al menos en once localidades de la comarca, y San José, quien, aun sin ermita, recibe culto en seis poblaciones.

Un fenómeno muy llamativo del culto a los santos en Los Pedroches lo constituyen los patronazgos. Aunque la mayoría de los pueblos de la comarca tienen a alguna advocación de la Virgen como patrona, en casi todos los casos ese patronazgo es compartido por algún santo destacado en la localidad. El fenómeno de los patronazgos, que comenzó a tener un relieve significativo a partir del siglo XIV, con motivo de los trágicos brotes de peste que entonces se manifestaron, se mantuvo en auge hasta el siglo XIX alimentado por las frecuentes epidemias de cólera, fiebre amarilla, tifus o plagas de langosta que se fueron sucediendo. Se construyeron entonces muchas ermitas

dedicadas a santos y se formularon y renovaron votos en amparo de auxilio ante las evidencias de la catástrofe. El fenómeno provocó la especialización de ciertos santos en determinadas catástrofes, como es el caso de San Sebastián contra la peste y San Gregorio contra las epidemias agrícolas de langosta o pulgón, pero lo habitual era que cada pueblo recurriera en sus súplicas a algún santo que ya era venerado desde antiguo en la localidad, al cual ahora, con motivo de alguna desgracia sobrevenida, se acudía con un reforzamiento de los compromisos de la comunidad hacia su advocación, manifestado en forma de voto perpetuo, creación de cofradías, edificación de ermitas, definición de cultos específicos, declaración festiva del día de su conmemoración, etc.

Conocemos con cierto detalle los orígenes y evolución de algunos patronazgos de Los Pedroches, como el de San Sebastián en Torrecampo, San Jacinto en Villanueva de Córdoba o San Roque en Dos Torres (Merino Madrid, 1997: 66-71). En todos ellos apreciamos una serie de hechos que se manifiestan constantes en el nombramiento de patrón por parte de un pueblo. En primer lugar, se trata fundamentalmente de un acto civil, y no estrictamente religioso, pues es el concejo el encargado de formalizar la relación de dependencia entre el pueblo y el santo elegido. La elección se realiza casi siempre ante la inminencia o presencia de una catástrofe para la población, como epidemias, plagas, sequías, etc. Se acude siempre a un santo que ya desde antes era venerado por la población, con la voluntad ahora de estrechar más los lazos de dependencia. En el documento del voto se invoca la protección del patrón y se definen minuciosamente los ritos con los cuales la comunidad *pagará* los servicios prestados por el intercesor divino. Estos ritos llevan casi siempre aparejados una gran ostentación en las formas y además de los oficios religiosos incluyen con frecuencia la formación de cofradías mantenedoras del culto patronal.

En el siglo XIX hubo un descenso generalizado del culto a los santos, y por tanto también del de los patronos. Las causas son diversas, pero sin duda están relacionadas con la falta de *utilidad* en que cayeron estos intercesores divinos tras los avances científicos y técnicos y los progresos en medicina e higiene que trajo consigo la revolución industrial, los cuales provocaron un descenso notable de mortalidad y una mejora significativa de las condiciones materiales de la existencia. Sólo los patronos consagrados a fenómenos no controlables por el hombre, como los meteorológicos, siguieron conservando, aunque mermado, el fervor popular, mientras que el resto, en general, pasó a un segundo plano, eclipsados ahora por los cultos a María y Cristo, que, como protectores no especializados, recogieron todas las devociones antes dispersas. El culto a la Virgen, en concreto, se ha visto últimamente favorecido por el considerable resurgimiento, en muchos casos obsesivo, de los sentimientos de patriotismo local o autonómico, que ha buscado en los símbolos comunitarios espirituales más arraigados en la población un arma eficaz de individualización y reafirmación colectiva. El culto a muchos santos antes patronos acabó desapareciendo por completo, hasta el punto de olvidarse por parte de la población los motivos por los cuales un día ya lejano se formuló el voto. Sólo el reciente resurgir de una religiosidad popular muy basada en las formas externas del rito ha rescatado del limbo a algunas advocaciones, como el caso de nuestro

San Martín en Añora, pero con unas motivaciones ya muy lejanas de aquellas que lo llevaron a ser proclamado defensor de la comunidad.

Orígenes del culto a San Martín en Añora

El culto de San Martín de Tours se había difundido por la España visigoda al menos desde el siglo VI, siendo uno de los pocos santos extranjeros con santuarios en nuestro país. Según se desprende de un relato de Gregorio de Tours en su obra *De miraculis sancti Martini*, ya se hallaba en Galicia en la segunda mitad del siglo VI, pero es probable que antes incluso de la conversión de los suevos —ocurrida, según las fuentes hispanas, hacia el 560, bajo el rey Teodomiro, como consecuencia de la labor apostólica de san Martín Dumicense— el culto del santo de Tours existiera en la parte occidental de Espada, como consecuencia de la intervención pacificadora del Obispo de Tours en la cuestión priscilianista. La existencia de otros focos de difusión de su culto en España durante el siglo VI vendría atestiguada por diversos monasterios dedicados a San Martín en el levante peninsular, en los Pirineos y en Asturias. En el siglo VII había ya reliquias de San Martín de Tours en la Bética, concretamente en Loja y en Medina Sidonia (García Rodríguez, 1966: 336-338).

El culto a San Martín en el territorio cordobés es también muy antiguo. Su fiesta principal, la del 11 de noviembre, figuraba en el calendario mozárabe de Córdoba y se celebraba en la aldea cordobesa de Tercios, donde pudo haber una iglesia dedicada al santo (García Rodríguez, 1966: 34 l). Según San Eulogio, en el siglo IX existía en Rojana, lugar situado en la sierra de Córdoba, un cenobio dedicado también a San Martín. Pero ya no volvemos a tener más noticias de la presencia del santo en la religiosidad cordobesa hasta el siglo XIV: en 1316 se documenta la existencia en la capital de la Cofradía y Hospital de San Martín en la collación de Santa Marina (Nieto Cumplido, 1984: 226) y en 1330 el fundador de la villa de Espejo, Pay Arias, le dedica una capilla en la catedral de Córdoba. También en Cabra existió una ermita bajo su advocación y, ya en la época moderna, un monasterio y una ermita en la capital.

El dato más antiguo que poseemos sobre el culto de San Martín en Añora procede del informe de la Visita General del Obispado de Córdoba a la villa de Añora realizada en 1579 (3). En él se dice que «en la dicha villa de la Añora avia una ermita en adboacion del bienaventuradc senior san Martín». En ningún lugar de este informe ni de los siguientes se hace una descripción de la ermita, pero dado que la única otra ermita de la que se rinden cuentas en las sucesivas visitas es la de San Pedro, hemos de suponer que esta llamada ermita de San Martín es la que hoy conocemos como ermita de la Virgen de la Peña, lo que nos aporta un nuevo e interesante punto de partida para el estudio del culto a este santo en los primeros tiempos de la iglesia noriega.

En efecto, estaríamos, como ya hemos apuntado, ante un nuevo ejemplo de cambio de titularidad de una ermita, la cual en un determinado momento de su historia habría cedido el nombre de un santo de culto tradicional ante el avance imparable del

culto mariano. No sabemos con exactitud cuándo se produjo el cambio de denominación ni las razones que lo motivaron, pero sin duda hay que relacionarlo con el impulso que tomó el culto mariano en la comarca durante el siglo XVIII y que fue la causa también del cambio de advocación de la ermita de Santa Ana de Torremilano. La ermita estaba todavía bajo la advocación de San Martín en 1635, fecha de la última visita general del Obispado de la que tenemos noticias. En 1753, el Catastro de Ensenada (4) alude ya a la «hermita de Nuestra Señora de la Peña» al hacer la delimitación de determinadas parcelas de tierra, pero al enumerar los bienes de fábrica de la parroquia y de las ermitas, se refiere todavía a «la fabrica de San Martín». Hemos de suponer, pues, un período intermedio de ambigüedad o doble denominación, o incluso de una denominación oficial y otra popular, de acuerdo a como el culto a la Virgen de la Peña fuera superando progresivamente al de San Martín. En cualquier caso, la nueva denominación arraigó pronto con fuerza entre la población, que enseguida olvidó la dedicación originaria e impidió así la conservación de este dato en la tradición oral.

Por lo demás, al no haber encontrado el documento del voto, no sabemos si la construcción de la ermita fue previa al nombramiento de San Martín como patrón de la villa o consecuencia de ese nombramiento, tal como ocurrió en Hinojosa del Duque con su patrón San Gregorio (Ruiz, 1989: 280-281). La primitiva ermita de San Martín, como la de San Pedro, debió ser un ejemplar más de las típicas iglesias serranas, frecuentes en toda la comarca, formadas por una sola nave con cubierta de madera a dos aguas apoyada en enormes arcos transversales de ladrillo, cuyos grandes estribos salen al exterior en forma de contrafuertes. Esta ermita sufrió, como veremos, una reedificación en el siglo XVIII, pero de la original pervivieron los robustos muros con sus pesados contrafuertes y las portadas de inspiración gótica con arcos de medio punto enmarcados en alfil, especialmente el de la puerta norte, que denota mayor antigüedad. La primera referencia documental sobre la existencia de esta ermita data de 1577 (5), aunque la fecha de su construcción haya seguramente que retrotraerla, al igual que la de San Pedro, a la época de la fundación de la aldea, probablemente en la primera mitad del siglo XV.

El conocimiento de la fecha y circunstancias de la edificación de la ermita podría quizás abrirnos nuevos horizontes sobre la dimensión política del culto a San Martín en Añora. Una hipótesis anónima sobre el origen local de esta advocación, imposible de confirmar por ahora pero de indudable interés, la vincula con la fecha de llegada a la localidad de una disposición real que concedía cierta autonomía a la entonces aldea de Añora con respecto a la villa matriz de Torremilano. El 7 de noviembre de 1488 la reina Isabel la Católica firma una carta por la que ordena al Corregidor de Córdoba que se guarden las sentencias y cartas ejecutorias dadas sobre la exención del lugar de Añora de la jurisdicción de la villa de Torremilano (6), dentro de un proceso emprendido por Añora algunos años antes con la intención de conseguir la independencia jurisdiccional con respecto a la villa. La hipótesis propone que esa real ejecutoria habría llegado a Añora el día 11 de noviembre, festividad de San Martín, favorecida porque en la misma fecha se habían expedido también en la corte documentos para otras ciudades más importantes y «bien pudieron los abogados del concejo de Añora aprovechar la urgen-

cia de correos de ciudades tan importantes para remitir con ellos la ejecutoria de Añora» (Corduba Nostra, 1996: 54).

Está suficientemente estudiado cómo desde los albores de la Edad Moderna fueron muy habituales las peticiones de las aldeas en demanda de autonomía jurídica con respecto a las villas o ciudades de las que dependían y cómo éstas, por lo general, temerosas de su pérdida de jurisdicción, obstaculizaban en cuanto podían la aplicación práctica de las competencias que iban consiguiendo. Como respuesta a esta actitud hostil, las aldeas se esfuerzan en dotarse de medios que refuercen los logros de su autonomía local, bien jurídicamente, a través de ejecutorias que obliguen a la capital al acatamiento de las competencias administrativas obtenidas, bien simbólicamente, a través de la erección de edificios emblemáticos de sus pretensiones de independencia. Entre estos últimos, y no pudiendo todavía levantar casas consistoriales por carecer de concejo propio, contaban las aldeas con la construcción de ermitas en honor de sus propias advocaciones, en lo que buscaban una diferenciación también en lo espiritual con respecto a su villa matriz. A este deseo de manifestación pública de los afanes de independencia local pudo responder la erección a lo largo del siglo XV de las ermitas de San Pedro y San Martín, de la misma manera que a mediados del siglo XVI se señalaría la obtención final del título de villa independiente con la edificación de la parroquia de San Sebastián. Así, tanto la advocación de San Martín como su ermita estarían relacionadas con los orígenes de Añora como aldea y su culto iría progresivamente disminuyendo o pasando a un segundo plano en los siglos siguientes a medida que fue innecesario defender jurídica y simbólicamente la propia independencia administrativa de la localidad por estar ya plenamente aceptada por las villas circundantes.

Sobre el voto de patronazgo a San Martín y los actos de culto en su honor disponemos también de pocos datos. El nombramiento de San Martín como patrono de Añora debió producirse en el siglo XVII, según referencia que aparece en cierta acta capitular muy tardía que renueva el voto (7), pero ninguna concreción documental más hemos encontrado. Sabemos expresamente que ya era patrón de la localidad en 1770, en el que se alude al santo como «tutelar de esta villa por voto» (8), pero también debía serlo ya en 1753, año en que el concejo de la villa, recordando que el voto de patrón lo formula el concejo y es el encargado de mantenerlo, asignaba a la colecturía de la parroquia cien reales de vellón «por la fiesta de San Martín» (9). Dado que San Martín aparece desde la antigüedad como protector de los campos y, especialmente, como benefactor en casos de sequía, este patronazgo estaría en la línea del de San Gregorio para Hinojosa o San Isidro para Alcaracejos, a diferencia de los patronazgos de San Roque en Torremilano, San Sebastián en Torrecampo o San Jacinto en Villanueva del Duque, nombrados abogados contra enfermedades contagiosas.

Las fiestas en honor de San Martín, quizás dirigidas por una cofradía que nunca destacó en el conjunto de hermandades de la localidad, incluían la procesión del santo, de la que tenemos constancia documental desde 1628 (10), y lidia de toros, según aparece documentada ya en 1583, ocasión en la que «ciertos vecinos de la dicha villa

lidiaron un toro en ella y el valor de la carne y cuero deste toro que fueron nueve ducados y diez y ocho mrs. dieron de limosna a esta ermita»

Desplazamiento de cultos y cambio de denominación de la ermita

Llama poderosamente la atención al estudiar la configuración de la estructura organizativa de devociones en Añora durante los primeros siglos, la tardía referencia documental a la devoción de la Virgen de la Peña, que en la actualidad ocupa un lugar fundamental en el conjunto de cultos de la localidad. Dada la escasez de datos, no puede aventurarse cuál sería durante los primeros tiempos la importancia de esta advocación, pero tanto el silencio documental como la ausencia de cofradía propia hasta el siglo XVIII parece indicar que se trataba en su origen de un culto secundario en relación con los santos titulares de la parroquia, San Sebastián, y las ermitas, San Martín y San Pedro, a diferencia de lo que ocurre con otras advocaciones marianas de la comarca, las cuales ya desde las primeras noticias históricas de sus respectivas localidades se revelan como elementos principales de la estructura devocional local. Ni siquiera de momento poseemos testimonios para situar temporalmente el nacimiento de esta advocación ni para asegurar su presencia ya en los primeros momentos de la iglesia local. Hasta mediados del siglo XVIII, coincidiendo con las primeras referencias documentales al cambio de denominación de la ermita, no tenemos noticias de la existencia de una cofradía en su honor, circunstancia ésta que puede ser debida, sin duda, a las amplias lagunas documentales que presentan los archivos consultados, pero con toda seguridad no existió antes de 1635, fecha de la última visita general del obispado de Córdoba de la que se conserva documentación, lo que nos sitúa ya a mediados del siglo XVII sin cofradía ni ermita bajo la advocación de la hoy patrona. Hasta 1773 no se alude en la documentación conservada al carácter votivo de la Virgen de la Peña, pero en 1811 ya se afirma, como veremos, que la renovación del voto a la Virgen es una «inmemorial costumbre».

Así pues, en el siglo XVIII se produce en Añora un gran desarrollo del culto a la Virgen de la Peña, que recibió muy probablemente el impulso devocional de un nuevo voto patronal. En 1753 consta ya la existencia de una Cofradía con su título, pero su importancia es todavía escasa si se compara con las antiguas cofradías del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario, fundadas ambas a finales del siglo XVI y que eran las más destacadas tanto por los bienes que poseían como por las funciones y ceremonias que celebraban. Así, la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario celebraba 83 misas y 18 procesiones al año, frente a las tres misas y tres procesiones de la Cofradía de la Virgen de la Peña (12). En el último tercio de siglo, sin embargo, esta advocación alcanza tal desarrollo que los vecinos de la localidad costean a sus expensas la reedificación parcial de la ermita en la que se guarda su imagen (13), la llamada hasta entonces ermita de San Martín, produciéndose en este momento el cambio definitivo de denominación. Por desgracia, no poseemos ninguna documentación sobre los avatares de estas obras, pero nos consta por una carta del canónigo de la catedral de Córdoba Bernabé Velarde Tello que ya estaban concluidas en 1778, año en el que, por cierto, se estaba

produciendo también la reedificación parcial de la iglesia parroquia. Precisamente el canónigo de la Catedral justifica el que los vecinos no puedan colaborar económicamente a las obras de la parroquia por haber costado recientemente a sus expensas «una ermita mui preciosa que se hizo a Nuestra Señora de la Peña, que es la devozion de este pueblo» (14). A esta obra se debe el aspecto actual de la ermita, de estilo barroco. La techumbre de madera a dos aguas fue sustituida por una bóveda de cañón con lunetos y arcos fajones sobre pilastras y se añadió una cabecera a cuatro paños cubierta por cúpula con linterna. De la primitiva fábrica se conservaron, según dijimos, las portadas y los muros con sus grandes contrafuertes. La nueva obra se remató con los originales mosaicos de piedras de colores sin labrar situados al pie de cada una de sus puertas.

Los cultos en honor de la Virgen de la Peña habían alcanzado por estas fechas también un gran desarrollo, dando lugar a importantes festejos que se celebraban el último domingo de agosto. En ellos no faltaban representaciones teatrales, bailes, ni festejos taurinos. En 1773 el cura párroco de la localidad Pedro Vélez de Guevara eleva al obispado un informe sobre las cofradías locales en el que censura sus numerosos gastos superfluos. Al hablar de la Cofradía de la Virgen de la Peña, cuyo presupuesto era de los más altos, nos hace una breve descripción de los festejos que se celebraban en honor de la Virgen patrona de la localidad el último domingo de Agosto: «a Nuestra Señora de la Peña se le hacen por sus maiordomos despues de la fiesta de Iglesia que es votada el domingo ultimo de agosto una comedia i toros, para cuias fiestas traen otros quatro o seis religiosos manteniéndolos el tiempo que estan aquí i otros muchos que se vienen para la comedia, que es en la plaza publica, se les ponen asientos distinguidos i un andamio solo para frailes que asi lo llaman para que vean los toros (i los ai de muerte) i se diviertan que a eso vienen, en el año pasado la mañana de toros uvo treinta i tres misas y muchos no la dicen, sin aver en esta villa mas sacerdotes que los dos curas, todo se llena sin perdonar funcion de bailes...» (15).

Independientemente de que la imagen de la Virgen de la Peña existiera en la localidad desde mucho tiempo atrás, es probable que surgiera en esta época la leyenda sobre su origen y el de la ermita, cuya rápida difusión respondería a la necesidad de la población de Añora de consolidar este nuevo elemento de identificación y cohesión comunal. El mito que la tradición oral ha transmitido hasta hoy sigue las pautas habituales de este tipo de relatos para muchos otros lugares: un pastor encuentra la imagen sobre una peña y se la lleva consigo a su cabaña, pero la imagen regresa milagrosamente al lugar de la aparición, manifestando así su voluntad de ser venerada allí; como consecuencia, acabó edificándose una ermita en el lugar de la aparición. La leyenda, pretendiendo un retroceso cronológico que la población acepta con facilidad, omite la existencia previa de una ermita, igual que el pueblo en general, que, ante el empuje devocional de la Virgen de la Peña, olvidó pronto la antigua ermita de San Martín y consideró la reconstrucción de la antigua como una construcción totalmente nueva.

Durante el siglo XIX se mantienen básicamente los cultos heredados de las centurias anteriores, aunque apenas disponemos de documentación histórica que nos

ofrezca una idea de conjunto. Siguen presentes las festividades patronales de San Martín el 11 de noviembre y de la Virgen de la Peña el último domingo de agosto. De la primera nos da cuenta un repartimiento de la contribución de 1842 para el sostenimiento del culto de la parroquia que asigna 120 reales para la fiesta del «votado San Martín» (16). De la segunda sabemos a través de una solicitud al obispado del ayuntamiento de Añora en 1811 en la que se alude a «la inmemorial costumbre de hacer funcion votiba por villa a la imagen de Maria Santísima con el titulo de Peña, en el ultimo domingo de Agosto de cada uno, con missa, procesion y sermon» (17). Sin embargo, en un inventario de 1843 de bienes del clero para su arrendamiento no se citan cofradías ni de San Martín ni de la Virgen de la Peña (18), a pesar de que muy probablemente la imagen de esta última había alcanzado ya el nivel de representación comunal preferente y a ella se dirigían las súplicas de los noriegos en los momentos más críticos para la población, como lo demostraría la pervivencia de una coplilla que atribuimos a la protección de la patrona durante la epidemia de cólera de 1855: «Si la Virgen de la Peña/ no fuera nuestra abogada/ ya hubiera entrado en Añora/ el cólera envenenada» (Merino Madrid, 1991: 110).

La falta de documentación sobre las celebraciones de San Martín y Virgen de la Peña podemos suplirla para el siglo XX con los testimonios orales. Hasta los años sesenta la fiesta de San Martín conservó cierto esplendor. Comenzaba el día diez por la tarde, cuando todo el pueblo, vestido con sus mejores galas, trasladaba procesionalmente al santo desde la ermita de la Virgen de la Peña hasta la parroquia. Al día siguiente, el de su fiesta, se celebraba por la mañana misa mayor y luego una procesión por el recorrido habitual de los desfiles noriegos. Por la tarde de nuevo todo el pueblo acudía a devolver al santo a la ermita. Durante todo el día se celebraban bailes y corros en las calles, animados por las muchas personas que acudían de otros pueblos, especialmente de Pozoblanco, donde al parecer eran muy devotos del santo. San Martín ha tenido en Añora durante todo el siglo la consideración de santo patrón protector de los campos y a él se recurría, al parecer con éxito, en casos de sequía grave, por lo que popularmente se le ha conocido en este pueblo como *San Martín el meón*. Su celebración en este estado era un compendio de todas las funciones básicas de una fiesta comunitaria de integración.

Desde finales de los sesenta, o quizás antes, la fiesta entró en decadencia, hasta llegar prácticamente a desaparecer a principios de los ochenta, cuando ni siquiera se celebraron los cultos religiosos. Fue en 1987 cuando de nuevo el Ayuntamiento de Añora, llevado seguramente por una moda general de recuperación de tradiciones antiguas, quiso recobrar esta fiesta ya casi olvidada y, habiéndola declarado fiesta local, preparó algunos actos con motivo del día del santo. En un díptico que se publicó con este motivo se recordaba que san Martín había sido elegido, por votación popular, Patrón de Añora y que durante mucho tiempo se guardaron en el Ayuntamiento o la Parroquia los documentos que acreditaban ese voto, pero que en la actualidad habían desaparecido. Al parecer, según esta fuente, el pueblo de Añora renovó el voto a San Martín después de 1939 y así consta, como hemos visto, en algunas actas capitulares.

Resulta conveniente resaltar la necesidad que tuvo el Ayuntamiento de Añora de recordar estos datos, pues en la memoria colectiva del pueblo, sobre todo en las generaciones más jóvenes, había desaparecido ya en buena parte la conciencia de San Martín como patrón de la localidad (19).

La devoción a la Virgen de la Peña ha seguido creciendo a la par que se apagaba la de San Martín, hasta lograr asumir todos los atributos propios de una imagen patronal exclusiva en la que el pueblo de Añora busca su representación grupal por encima incluso de diferencias ideológicas muy radicales (20). Sus fiestas han llegado a ser las de mayor significación simbólica y festiva de la comunidad y su imagen se ha convertido en la principal destinataria de mandas y promesas. A ella está dedicada la feria de agosto, la más importante del ciclo festivo local, y ella es la protagonista de los dos momentos más significativos de expresión devocional colectiva: la *bajada y subida* de la Virgen. Se trata de dos desfiles procesionales, celebrados respectivamente el 23 de agosto y el 8 de septiembre, que, con el protocolo de las grandes ocasiones y actuando como sustitutos de una romería de la que carece la localidad, trasladan a la imagen de la Virgen desde su ermita en las afueras de la población hasta la parroquia y a la inversa. El 24 de agosto celebra la actual Hermandad de la Virgen de la Peña, que se constituyó en 1922, sus principales actos de culto, coincidiendo con las fiestas patronales de la localidad, en las cuales, como ocurre en tantos casos de hermandades de identificación comunal, se confunden los actos propios de hermandad con los actos genéricos de la comunidad hacia su patrona. Son los días en los que los noriegos que residen habitualmente fuera del pueblo confirman su voluntad de seguir perteneciendo a la comunidad a través de su presencia en estas ceremonias rituales de reafirmación local, con las que el pueblo se identifica y se individualiza frente a otras localidades vecinas que practican ritos similares.

Conclusiones

La sustitución paulatina del culto a San Martín en Añora por el culto a la Virgen de la Peña hay que inscribirla dentro de la tendencia general de trasvase de cultos de los santos a María estudiado por Christian para toda España. En Los Pedroches conocemos al menos otro ejemplo similar, el producido en Dos Torres de sustitución de Santa Ana por la Virgen de Loreto, que responde a las mismas pautas estudiadas para el caso noriego: desarrollo progresivo de una advocación mariana preexistente en la localidad, hasta eclipsar por completo la de un santo de culto arraigado con ermita propia, y conversión de la advocación mariana en la de mayor significado simbólico de la localidad y en la más representativa de los sentimientos de identificación comunales. En ambos casos la creciente devoción mariana tiene como resultado la reconstrucción parcial de la ermita dedicada al santo, que como consecuencia de tales obras cambia definitivamente de denominación, y la colocación de la nueva imagen en el lugar preferente del santuario, mientras que la originaba queda relegada a un altar secundario. En este trasvase de cultos debieron influir tanto la devoción a la Virgen, profundamente arra-

gada en la comarca de Los Pedroches desde antiguo, como la voluntad de la jerarquía eclesiástica de unificar devociones en torno a María y Cristo, dando lugar a un fenómeno que encontrará su momento más significativo en el siglo XVIII, en el cual se produce un gran desarrollo en la comarca tanto del culto mariano como del de Cristo Crucificado y Jesús Nazareno.

No sabemos si el cambio de advocación de la ermita de San Martín responde a la activación de una antigua imagen, como ocurrió en Dos Torres, o se debe a la rápida popularización de una nueva, según se vio en el caso de Hinojosa del Duque. La desidia de los administradores de la ermita y de la cofradía o la falta de apoyo de las autoridades, como en tantos casos, pueden ser causas coadyuvantes de ese cambio, pero el motivo fundamental habrá que buscarlo necesariamente en la voluntad de los fieles de reforzar el carácter benefactor del santuario, sustituyendo una dedicación votiva por otra tenida por más efectiva para su búsqueda de remedio espiritual y material, al prevalecer en los fieles la consideración de los santos como meros auxiliares de los protectores principales, María y Cristo, a quienes ahora quieren dirigir preferentemente su atención. En este sentido, resultará pertinente recordar la creencia popular del carácter milagroso predominante de unas imágenes sobre otras así como la legitimidad mayor que suele atribuirse a las imágenes aparecidas o encontradas (Rodríguez Becerra, 1995: 51), tal como según la leyenda ocurre con la Virgen de la Peña, en detrimento de las que son obra de pintor o escultor conocido.

No debería obviarse al considerar las causas del desarrollo del culto a la Virgen de la Peña la paulatina pérdida del carácter comunal que experimentó el culto a la Virgen de Luna en favor de recientes o antiguos cultos marianos locales. Ya hemos propuesto en otro lugar (Merino Madrid, 1997: 154-158) que el culto a la Virgen de Luna, actualmente patrona de Pozoblanco y Villanueva de Córdoba, sería en los primeros tiempos de la mancomunidad de las Siete Villas de Los Pedroches común a todas ellas, hasta que, debido al desarrollo demográfico y económico de cada pueblo y a la formación de una conciencia localista por encima de la comarcal, se desarrollaron cultos propios favorecidos por la proximidad de sus respectivos santuarios y la lejanía del primero. La reedificación de la antigua ermita de San Martín y el cambio de denominación en favor de la Virgen de la Peña supone la consolidación definitiva de un culto mariano propio por parte de los vecinos de Añora, que habría surgido en fecha indeterminada al tiempo que se abandonaba el comunal.

El cambio de denominación de la ermita de San Martín, revelador de un trasvase de culto en favor de la Virgen de la Peña, plantea, sin embargo, algunos problemas que ahora cabe tan sólo apuntar. Así, por ejemplo, el relevo cultural producido desvincula a la ermita de la hierofanía o hecho fundante, cualquiera que éste fuese, al que debe su origen y nos remite a la consideración de lugar sagrado que ostentan algunos espacios, independientemente de la dedicación concreta que en cada momento histórico cobijen. En este sentido, la leyenda sobre el origen de la imagen de la Virgen y del propio templo como producto de la voluntad de la Virgen tras su aparición, cuya veracidad y carácter

inmemorial quedarán ahora también en entredicho, estaría destinada a sacralizar históricamente una imagen que se incorporaría así, a través del retroceso cronológico de un relato imaginativo, a un espacio tradicionalmente sagrado y, en cualquier caso, con una atracción devocional anterior e independiente a la propia imagen. Todo ello supondría una inversión del recurso habitual a las leyendas sobre hallazgos de imágenes para cualificar a un espacio como lugar de culto (Velasco Maillo, 1989: 403), y más bien la leyenda contribuye aquí a incorporar la imagen a una tradición preexistente para así dotarla de la legitimidad devocional necesaria. Se trata de un lugar que los fieles consideran elegido por la divinidad, propicio por sus cualidades para desencadenar una vivencia religiosa, pero al que el propio carácter dinámico inherente a todo santuario (Díez Taboada, 1989: 275) le posibilita un cambio de advocación, de acuerdo con la necesidad temporal de los fieles que lo eligen, sin que ello afecte a su carácter esencial de generador de sentimientos religiosos y de propiciador del contacto con la divinidad.

Notas

- (1) No se incluye Cardeña, que hasta 1930 fue una aldea de Montoro. Torremilano y Torre Franca se unieron para formar Dos Torres en 1839, pero Casas-Deza los considera todavía municipios separados.
- (2) Se excluyen las completamente arruinadas y las pertenecientes a conventos y hospitales.
- (3) Archivo General del Obispado de Córdoba (AGOC), Visitas Generales (VG), legajo 3a, pieza 1, fol. 5v. Agradezco a don Manuel Moreno Valero las facilidades dadas para la consulta del Archivo del Obispado de Córdoba.
- (4) Archivo Histórico Municipal de Añora (AHMA). Reg. 215, leg. 21, expte. 2. Catastro de Ensenada. Libro de Haciendas Eclesiásticas.
- (5) En el informe citado de la visita general del obispado de 1579 se hace referencia a la anterior visita, que se produjo en 1577.
- (6) Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, V, nº 4074.
- (7) AHMA. Libro de Actas Capitulares de 1948. Acta del 4 de noviembre.
- (8) AGOC, Despachos Ordinarios (DO), expediente de 1770. Documento de 12 de noviembre proponiendo fechas para los triduos del jubileo de las cuarenta horas. En un documento similar de 26 de marzo de 1765 se habla también de San Martín «Obispo Turolense tutelar de esta villa».
- (9) AHMA, reg. 217, leg. 21 bis, expte. 1. Catastro de Ensenada. Libro de Haciendas Seglares, tomo 2.
- (10) AGOC, VG, leg. 3a, pieza 13,.

- (11) *Ibidem*, pieza 3.
- (12) AHMA, Reg. 215, leg. 21, expte. 2. Catastro de Ensenada. Libro de Haciendas Eclesiásticas. Según este documento, en 1753 existían en la localidad las cofradías del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Rosario, Santísimo Cristo de la Vera Cruz, Nuestra Señora de la Peña y Ánimas Benditas. También se alude a la Cofradía de San Martín, aunque no se la cita como poseedora de bienes.
- (13) La imagen de la Virgen de la Peña es una pequeña talla, de unos 18 cms., en madera de encina. En su presentación pública el tamaño se disimula con un manto que aparenta ser el cuerpo y le da un aspecto triangular muy del gusto barroco.
- (14) AGOC, DO, expte. del año 1778. Carta de fecha 18 de febrero de 1778.
- (15) AGOC, DO, expte. año 1773. En este informe se alude de nuevo a la Cofradía de San Martín que existía entonces, de la que no tenemos más noticias, aunque suponemos que su fiesta era todavía importante puesto que el párroco la elige en 1765, junto con la de San José y Pentecostés, para celebrar en ella un triduo del jubileo perpetuo de cuarenta horas (*Ibidem*, expte. año 1765. Documento con fecha 26 de marzo de 1765). Este informe será, sin duda, el que el obispo de Córdoba mandó pedir a los rectores de las parroquias provinciales para elaborar la relación de hermandades, cofradías y congregaciones ordenada por el Conde de Aranda con el objetivo de reformar y extinguir dichas cofradías por culpa de sus muchos gastos. Sin embargo, en la relación final que el obispo envía a la corte no figuran ni la cofradía de San Martín ni la de la Virgen de la Peña (Archivo Histórico Nacional, Sección Consejos, legajo 7091, expte. 9).
- (16) AHMA, Reg. 433, leg. 37, expte. 14.
- (17) AGOC, DO, expte. 1811, documento con fecha de 2 de agosto.
- (18) AHMA, Reg. 432, leg. 37, expte. 13. Se citan las cofradías de San Pedro, San Antonio, Ánimas, Nuestra Señora del Rosario, Santísimo y Santo Cristo de la Columna y Vera Cruz.
- (19) Desde entonces, coincidiendo con un renacimiento local de las formas externas de la religiosidad popular, se ha formado una cofradía titular y se ha iniciado la construcción de una ermita en la dehesa del pueblo. En este reencuentro de Añora con el culto a San Martín confluyen una serie de factores económico-político-religiosos no muy bien definidos todavía.
- (20) La imagen de la Virgen de la Peña fue la única talla religiosa que sobrevivió en Añora a la guerra civil. Según testimonios orales, cuando se iniciaron las revueltas en el pueblo, la imagen de la Virgen fue escoltada por dos soldados republicanos hasta la casa de la hermana del cura, quien la guardó hasta el fin de la contienda (Merino Madrid, 1995).

Bibliografía

- Agudo, J.: *Las hermandades de la Virgen de Guía en Los Pedroches*, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1990.
- Corduba Nostra: *Corduba Nostra 1996-1997. Un análisis de la realidad cordobesa*. Corduba Nostra. Córdoba, 1996.
- 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* (Lisón Tolosana, ed.). Akal. Madrid, 1976, págs. 48-105.
- Díez Taboada, J.M.: «La significación de los santuarios». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo III. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989, págs. 268-281.
- García Rodríguez, C.: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. CSIC, Madrid, 1966.
- Merino Madrid, A.: *Ensayo sobre fiestas populares de Los Pedroches*, Mancomunidad de Municipios de Los Pedroches, Diputación Provincial y Cajasur. Córdoba, 1997.
- «El exilio de la Virgen de la Peña de Añora». *Diario Córdoba*, 22 de agosto de 1995, pág. 15.
- «Fenomenología religiosa de las epidemias en la comarca de Los Pedroches». *Crónica de Córdoba y sus pueblos II*. Asociación Provincial de Cronistas Oficiales y Excm. Diputación Provincial. Córdoba, 1991, págs. 106-115.
- Nieto Cumplido, M.: *Islam y Cristianismo*, tomo 2 de *Historia de Córdoba*. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1984.
- 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, tomo 1.
- Rodríguez Becerra, S.: «Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía». *Demófilo*. Fundación Machado. Sevilla, 1995, nº 16, págs. 47-57.
- Ruiz, J.: *La ilustre y noble villa de Hinojosa del Duque*. Cajasur. Córdoba, 1989 (edición facsimilar de la de Jerez de la Frontera, 1922).
- Sancha de Velasco, M.: *Romances de ciego*. Ediciones Solienses. Añora, 1993.
- 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.

MISCELÁNEA

SAETAS COLECTIVAS DE CÓRDOBA (CABRA, LUCENA Y PUENTE GENIL) (*)

Demetrio E. BRISSET
Universidad de Málaga

El presente trabajo constituye una recopilación de letras y textos teóricos de uno de los menos conocidos exponentes del cante popular andaluz: Las saetas 'primitivas' que se cantan de modo colectivo. La palabra saeta trae su origen del latín sagitta (arma arrojadiza). En el Diccionario de Autoridades (1739) se la define así: «Por alusión se toma por el objeto que hace impresión en el ánimo, como hiriendo en él». La Real Academia de la Lengua no puso la definición de la saeta en sentido religioso hasta la cuarta edición (1803). Hoy día dice que significa: «Copla breve y sentenciosa que para excitar la devoción y penitencia se canta en las iglesias o en las calles en ciertas solemnidades religiosas». Las saetas, en la clásica definición dada por A. Machado y Álvarez, son «esas cancioncillas que tienen por principal objeto traer a la memoria del pueblo, especialmente en los días del Jueves y Viernes Santos, algunos pasajes de la Pasión y Muerte de Jesucristo (...) coplas disparadas a modo de flechazos contra el empedernido corazón de los fieles», y , como afirman Molina y Mairena, «tan habituados estamos a ellas, que Semana Santa sin saetas no la concebimos».

Desde el punto de vista de su expresión musical, se distinguen dos grandes clases de saetas: Flamencas (derivadas de las tonás y las seguirillas, nacidas en el S. XIX); Llanas, primitivas, antiguas o litúrgicas (recitales salmodiados con evidente influjo de los cantos litúrgicos de la Iglesia). A las llanas o primitivas se les atribuye una raíz árabe (llamadas a la oración de los almuédanos de las mezquitas andaluzas, cantes populares islámicos) complementada por los cantos sinagogales judíos (salmódias sefardíes) y estructuradas por los misioneros franciscanos en los S. XVI y XVII, quienes llamaban saetas a «los avisos y sentencias que en forma de coplillas recitaban o cantaban por las calles en determinados momentos de sus misiones» (Fray Diego de Valencina). Respecto a su forma literaria, junto a las del apostolado franciscano se distinguen las descendientes de los antiguos romances de Pasión y coplas de Vía Crucis, las paráfrasis del 'Miserere', las escritas por poetas cultos y las de inspiración popular.

* * *

(*) Este trabajo es parte del resultado del Premio a Proyectos de Investigación Musical, 1993, concedido por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y realizado en 1994. Se complementa con el vídeo *Saetas Colectivas*, de 30 minutos

Investigaciones sobre las saetas

En 1880 se publican en *La Enciclopedia* (Sevilla), las dos primeras aproximaciones serias al tema de *las saetas*. En el número del 5 de Marzo, J. M^a. Sbarbi destaca sus características melódicas: «entonación grave, pausada, lúgubre, y casi monótona, dejando como en suspenso la cadencia final (...) constan de 2, 3 ó 4 versos octosílabos» y su relación con determinadas prácticas devotas difundidas por los misioneros en América en el S. XVIII. En el número del 30 de Abril, A. Machado y Álvarez, «Demófilo» le responde con una sugerente carta en la que las define y valora como género de la cultura popular «no menos interesante que los piropos, pregones, trabalenguas, trovos, adivinanzas y juegos infantiles, en las que se observan multitud de metros», destacando luego la coexistencia entre las de tipo religioso y las paródicas o de tinte irreligioso (1).

En 1927, el emir Ibn-Kutayar publicó un artículo en una revista granadina en el que menciona las posibles raíces religiosas musulmanas y hebreas de esa forma de oración cantada constituida por las saetas: «a sus pregones convocando a la oración, añadieron oraciones y lamentaciones versificadas, en las que cifraban y hacían conocer sus cualidades de cantantes, que debían poseer a la perfección para desempeñar el bien retribuido cargo y que era motivo de orgullo del barrio que poseía el mejor, entablándose competencias y rivalidades que han llegado hasta nosotros traducidas al cristiano y teniendo por motivo las cofradías en vez de los almuédanos. Pero la voz cristiana de las campanas les hizo callar» (2). Esta opinión del parentesco entre las saetas y cantes religiosos orientales será recalcada por la etnografía comparada posterior.

En 1928, Agustín Aguilar y Tejera publica en Madrid (3) su consistente obra *Saetas Populares*, donde trata de seguir la independización de las saetas respecto a los dramas sacros de la Pasión y el Vía Crucis, distinguiendo la infinidad de estilos y matices locales. Su mayor esfuerzo investigador se dedicó a buscar el origen de las letras en diversas tradiciones literarias, y para ello recogió de la tradición oral 500 letras procedentes de Marchena y otras 450 de las provincias de Sevilla, Córdoba, Málaga, Cádiz y Murcia. Esta es la primera vez en la que se recopilan con tal amplitud las saetas.

«En las ceremonias populares que por Semana Santa se practican en casi todos los pueblos españoles quedan rastros de los dramas religiosos de la Edad Media (...) Es muy posible que en los misterios se intercalasen fragmentos cantados y que en ellos pueda encontrarse el germen de las saetas. Un rastro de tal costumbre me parece ver en las saetas del prendimiento que se cantan en Cabra (...) y quizás la costumbre de 'seguir', contestar, las saetas, que he observado en Marchena, y el tener muchas de las letras un sitio determinado para cantarse» (p. VII).

Luego, Aguilar define las saetas como:

«Las coplas de Vía Crucis que cantaban los fieles dentro de las iglesias o en los 'calvarios' en la subida de las ermitas (muchas de las que se cantan en Puente Genil son coplas de un viejo Vía Crucis) (...) Pero llega un momento

en el que se emancipa de dramas sacros, moriscos, misiones y adquiere forma propia para convertirse en expresión del sentir popular al paso de las imágenes de Semana Santa. Tal como hoy la conocemos, nace en Sevilla y coincide su florecimiento con el de las cofradías sevillanas» (pp. XII-XIII).

Aguilar enumera tres fuentes para explicar la procedencia de las letras: 1) *Romanero de la Pasión y Muerte*, como es opinión unánime entre los estudiosos: Más y Prat, Montoto —quien las considera «la copla religiosa por excelencia»— respecto a las saetas narrativas que reflejan cantares de pasión. Estas contienen, como dice Rodríguez Marín, «un trozo o pasaje de romances» antiguos, tal vez perdidos. «La prueba irrefutable la recogí en Marchena, al analizar series de saetas narrativas o épicas», afirma Aguilar, quien halló un cuadernillo escrito a fines del XVIII o inicios del XIX con un largo romance que las contiene, «y algunas de las estrofas se cantan también como saetas en Puente Genil». 2) *Coplas en serie* «algunas de las cuales parecen escritas para ser cantadas. A ellas se pueden asimilar las del Vía Crucis antes citadas y 3) *La inspiración popular*, «de la que brotan las saetas breves y punzantes, como un lamento, como un suspiro. Las otras son ‘popularizadas’» (pp. XIII-XXII).

En 1948, el capuchino P. Diego de Valencina, nacido junto a Sevilla capital y ordenado sacerdote en 1890, redacta su *Historia documentada de la saeta y los campanilleros* (4), que es la fuente documental de la que beberán los investigadores posteriores, ya que ofrece una valiosísima información sobre el aspecto evangelizador bajo el que fueron difundidas desde el S. XVI, «para echarlas en la misión», asociándolas a los cantos de aurora y «de pecado mortal». Fray Diego se lamenta de las «escasísimas noticias sobre las saetas encontradas por los autores a los que preguntó», que fueron nada menos que A. Guichot, F. Rodríguez Marín y L. Montoto. Según Guichot, «me parece que tiene parentesco más o menos remoto con el canto litúrgico. Por ahí habrá que buscar» (p. 7). Y en esta búsqueda, fray Diego halló dos interesantísimos datos para conectarlas con las procesiones de penitencia de los religiosos franciscanos. El primero, de la pluma de un misionero en la mexicana Querétaro, escrito antes de 1686: «Mis hermanos, los reverendos Padres del convento de Nuestro Padre San Francisco todos los meses del año, el domingo de cuerda, por la tarde, hacen misión, bajando la Comunidad a andar el Viacrucis con sogas y coronas de espinas, y entre paso y paso cantaban *saetas*. Después hay sermón» (5). El segundo, demuestra que «también los religiosos franciscanos capuchinos de la provincia de Andalucía, antes de 1706, cantaban *saetas penetrantes* en las procesiones de penitencia que hacían en sus misiones» (6). Para fray Diego no cabía duda de que la saeta antigua, canto y oración, es producto de «una alma arrepentida que hacía pública confesión de su fe viva, pidiendo perdón a Dios de sus propias faltas» (p. 15), aunque en su estructura melódica se pueda rastrear un origen árabe, siendo especialmente notable su parentesco con el canto de los almuedines en las mezquitas.

Para explicar el tremendo arraigo de las saetas en tierras sevillanas, opina que «empezaron a cantarse en las cofradías como ahora se hace» entre 1835-54 (p. 21), y que

fueron un fruto de las triunfales misiones penitenciales emprendidas por fray Diego José de Cádiz a fines del S. XVIII (murió en 1801), para las que «compuso inspiradas letrillas, que él mismo cantaba, y el pueblo con él» (p. 22). Aunque predicó por toda España, su ámbito de trabajo predilecto fue la archidiócesis de Sevilla, y «por tradición no interrumpida, sabemos que la melodía de la saeta antigua la debemos a este santo misionero (así como) la paráfrasis del *Miserere*, algunas de cuyas estrofas se cantan como saetas en Marchena, es creíble que las escribiera el celoso capuchino gaditano a ruegos de los religiosos que moraban en el convento que tenía nuestra orden allí» (p. 24).

Hasta fines del S. XIX se cantaban las *saetas antiguas*, pero a comienzos del XX empezaron a ser sustituidas por las *flamencas*: «el profesional del cante no habla ya con la imagen; trata más bien de lucirse» (p. 29). Y el constatable hecho de que «las saetas se cantan en muchas provincias sin variar ni una sola letra» le sirve como prueba «de la influencia de los misioneros que las llevaban de un punto a otro con sus misiones». Y el núcleo donde mejor se conservaban las *antiguas* era la provincia de Córdoba (p. 31). Finalmente, fray Diego de Valencina menciona algunas *coplas burlescas* que se mezclan con las «lindas saetas», habla del modo de dar a conocer personajes de la Historia Sagrada mediante su intervención en las procesiones de Semana Santa, y termina con la clasificación de las fuentes literarias de las saetas religiosas: misioneros, romanceros y poetas anónimos o inspiración popular (p. 40), recopilando luego una serie de saetas a Jesucristo y la Virgen, junto con coplas atribuidas a Fr. Diego de Cádiz.

En 1979 son Ricardo Molina y Antonio Mairena en su ya clásico *Mundo y formas del cante Flamenco* (7), quienes aportan nuevos enfoques al proponer una doble clasificación: «atendiendo al argumento literario (descriptivas, laudatorias, plegarias, exhortativas) y a su relación con otros cantes: derivadas de las tonás; emparentadas con las seguirillas; recitales salmodiados con evidente influjo de los cantes litúrgicos de la Iglesia en los oficios de Semana Santa» (p. 255)

En 1984 será Agustín Gómez, en *La saeta viva* (8), quien recapitule de modo crítico los anteriores trabajos, y de otros especialistas, llevado por un interés personal hacia «aquello que tiene la saeta de expresión musical, de grito, prescindiendo de la copla», diferenciando las del cantaor de flamenco y las de saetero a secas. Considera este autor que «las *quintas* y *sextas* son probablemente las más antiguas que se conservan. De su antigüedad habla su propia simplicidad melódica» (p. 18). Luego admite la teoría del emir Ibn-Kutayar de que «la música y el metro de estos sentimentales cantares —elementos melódicos que los componen— se encuentran en los almuédanos de las mezquitas de Córdoba, Granada y Málaga, como tampoco objetamos que fuesen ejecutadas por marranos. Otra cosa sería admitir que la saeta empieza en los almuédanos o con los marranos» (p. 30).

En 1987 se publica en Córdoba el profundo *Saetas, Pregones y Romances Litúrgicos Cordobeses*, de Luis Melgar Reina y Ángel Marín Rujula (9). Tras admitir que «el fundamento musical de la saeta antigua o llana se pierde en la duda», las relacionan

tanto con una raíz árabe (almuédanos, sectas, música popular) y con cantos sinagogaes judíos (salmódias sefardíes) como con cantos procesionales cristianos, especialmente a través de los franciscanos (pp. 19-23).

Estos autores repasan las diversas propuestas clasificatorias (del P. Valencina –de Jesucristo y de la Virgen–, de Luis Montoto –narrativas, de la Pasión y Muerte de Jesús; afectivas o pasionales, lamentos de dolor– y la ya citada de Molina y Mairena) y las amplían, efectuando un valioso estudio sobre las que denominan saetas autóctonas cordobesas –que poseen versiones musicales propias–, que encuentran en Lucena, Cabra, Baena, Castro del Río, Puente Genil y la propia Córdoba capital, en diversos estadios de supervivencia. Sus análisis locales se acompañan con la inclusión de 135 letras, de las que muy pocas son de tipo «no pasional». Este interesante libro será el punto de partida concreto para la investigación.

En 1988, en el II Congreso de Folclore Andaluz, cuyas actas se publicaron en Granada en 1990, María Luisa Melero Melero presenta una breve comunicación, «La saeta: expresión musical de la religiosidad popular andaluza» (pp. 289-293), donde intenta abordarlas desde los planteamientos teóricos y sus estilos musicales, resaltando como ejemplo las de Marchena, que son hasta ahora las más estudiadas.

Finalmente, en la conferencia impartida en 1994 en el VIII Concurso Nacional de Saetas de Lucena, Alfredo Arrebola expresó su tristeza porque «el tema de las saetas no haya sido objeto del estudio y atención de los investigadores, salvo ligeras aproximaciones de Francisco Rodríguez Marín y Luis Montoto», procediendo luego a diferenciar: las *antiguas*, las *penetrantes* (de arrepentimiento o de los Hermanos del Pecado Mortal) y las *flamencas*, elaboradas por cantaores profesionales con la estructura literaria de la saeta religiosa y la música de la seguirilla, o bien cantando la letra religiosa con música de timbre tonal, la *toná* propia del martinete y la carcelera. Después de la Edad de Oro de la Saeta, en el primer tercio de nuestro siglo, vino una larga crisis que no terminó hasta el magisterio de Caracol y de Mairena, aunque en los ochenta se entró en otra etapa de desconcierto, pues tal como decía Antonio Mairena: «Se están perdiendo, se están perdiendo... Ahora todo el mundo las canta igual.»

* Son muy escasas las localidades –parece que todas andaluzas– donde se siguen cultivando las *saetas Primitivas*, que se diferencian entre sí por la entonación o musicalidad con la que se cantan, resultando similares los textos. Los especialistas están de acuerdo en destacar las siguientes :

- Molederas de Marchena. Son las más conocidas y estudiadas. Por su simplicidad melódica, se considera a las *Quintas* y *Sexas* (exclusivas de la Hermandad del Cristo de San Pedro y N^a S^a de las Angustias) las más interesantes. Las *cuartas* se parecen al canto de los pregones. Al amanecer del Viernes Santo, en la Plaza Alta, a las imágenes de Cristo y la Virgen les cantan 'el Paso', que consiste en unas 400 saetas que narran la Pasión.
- Samaritanas de Castro del Río. Unas se dirigen a la Virgen y otras al Cristo. Constan de 4-5 versos octosílabos que se cantan en la noche del Jueves Santo. Gozan de gran vitalidad.

A efectos operativos, prescindiremos de ambas, centrando esta investigación en el tipo de saetas que se cantan colectivamente, alternándose en el cante de las coplas, y que se sustentan sobre instituciones rituales grupales. Dejando las Sátiras de Loja, estudiaremos *saetas autóctonas cordobesas*.

Saetas del prendimiento de Cabra

En primer lugar se deben mencionar las ya desaparecidas Saetas del prendimiento de Cabra que se cantaban durante la representación del «Paso» el Viernes Santo en la Plaza, en el más puro estilo narrativo, como elemento básico de las acciones teatrales. Desaparecidas hace años, en 1994 se recuperó una parte, escenificándose parcialmente en el 'Paso' la correspondiente al *Sacrificio de Isaac*. Veamos algunos ejemplos

«Preso lo sacan del huerto / y porque solo se encontraba
por un beso que le dieron / a muerte lo sentenciaron
al Redentor de los Cielos».

«Por lograr un mal deseo / aquella malvada gente
dan al cordero inocente / por alivio un Cirineo».

«Estando el Rey Celestial / en el huerto de la oración,
vino Judas infernal / con un lucido escuadrón
de ellos siendo el capitán».

Saetas de «Santería» de Lucena

La *santería* es una singular forma lucentina de organizar y llevar procesionalmente los pasos de Semana Santa. Cada imagen tiene su «manijero» que designa la «cuadrilla de santeros» que le ha de ayudar. En las juntas que celebran durante la cuaresma, los *cuadrilleros* cantan dos tipos distintos de saetas: las *antiguas*, versos bíblicos que se entonaban en la calle al pasar las imágenes, en forma de diálogo, al estilo «Perrilleja y Alcantarilla», y las *borrachunas*, como trovos improvisados que van enfrentando a los asistentes. Las cofradías de Semana Santa anualmente eligen a uno de los candidatos a *cuadrillero*, que se encargará del desarrollo de la procesión pública con las imágenes de la cofradía. Este responsable busca un *manijero* para que dirija a los costaleros que han de llevar a hombros los pasos, que serán amigos que ya hayan salido con él en anteriores procesiones de otras cofradías, siguiendo una especie de orden cronológico en el que se va paulatinamente ascendiendo en la importancia de la procesión a desarrollar. Hay 5 pasos-modelo con su modo propio de avanzar, sobre los que se basan los demás: los de Jesús, la Columna, el Cristo de la sangre, el de la Soledad y el del Entierro. Al conjunto de portadores de los pasos se les conoce como *santería*.

A lo largo del año se desarrollan varias *juntas* o reuniones de los miembros de cada santería, en las que el cuadrillero y el manijero suelen invitar a comer y beber. En Cuaresma es obligatorio celebrarlas en algunos fines de semana, a fin de distribuir las funciones y preparar las procesiones. En estas *juntas de santería*, mientras se ingiere en grandes dosis los afamados caldos finos de la comarca, se improvisan trovos y se cantan saetas antiguas al ritmo de un par de tambores, que varían la velocidad de su toque según los pasos que correspondan a la cofradía. Se establecen amistosos duelos cantados entre los distintos participantes, siendo válido todo lo que se diga *mientras se exprese cantando*. A los cantes se les llaman *saetas de santería o borrachunas*, y la ausencia de mujeres en las juntas permite que se puedan llegar a ciertas cotas de desenfreno verbal, siempre dentro de un contexto de camaradería. Junto con estas saetas *trovadas* se cantan también las *antiguas*, alternándose ambos tipos.

Para conocer mejor el funcionamiento de *la santería* se entrevistó a D. Manuel 'la Chana', antiguo albañil que ahora es propietario de un bar y que es una de las máximas autoridades locales en este tema :

Sobre el origen de la santería: «Se encuentra en las labores de fabricación de las enormes vasijas de barro que se utilizaban para guardar aceite, mosto o vino. Estas tinajas, que podían pesar 500 arrobas y medir 4 metros de altura, necesitaban del esfuerzo de un grupo de hombres fuertes que las introdujeran con mucho cuidado en los hornos donde se cocerían. Así, se reunían las *cuadrillas de la manija*, una decena de hombres que se colocaban almohadillas en el hombro y tiraban de unos ramales de la gran cuerda que se amarraba a la base de la tinaja. Lo tenían que hacer con mucho cuidado, un golpe mal dado podía estropearlas. (Verles era todo un espectáculo! Eran los hombres más forzudos de Lucena, escogidos para *manejar*. En cada horno sólo cabían cuatro tinajas, y cuando había que ajornar un horno, la gente iba a verlos. El *manijero* o capataz mandaba los tiempos reglamentarios en los que había que hacer los movimientos para manejar las tinajas. Los hombres iban fajados con su cinto porque tenían que hacer mucho esfuerzo. Cuando se encerraban las tinajas y las ajornaban y había salido todo bien, no se había roto ninguna, entonces se cantaban saetas: 'tú has fracasado al entrar por el jorno', 'pues yo te gané al tiempo de moverla, te gané la partida pues levanté más que tú', cantando con mucho respeto. A partir de entonces, mediados del siglo pasado, se empezaron a sacar santos en Lucena. Y estos mismos *hombres de la manija* son los que sacaban muchas veces los santos, y hacían un derroche de fuerza con los pasos, como si fuesen las tinajas. Y en sus luchas de las *contras* empezaron a cantar las mismas saetas que en los hornos de cocer tinajas».

Sobre la evolución de la santería: Para entender lo de las *contras* será útil examinar el esquema de uno de los grandes pasos de las imágenes que se sacan en las procesiones de Semana Santa. Hay 4 esquinas: del manijero e izquierda en la parte delantera, de la salud y mala en la parte trasera. A continuación están la contraesquina, la pata y la contrapata, que se repiten en cada una de ellas. Antiguamente, los de una de las esquinas, mientras avanzaban en la procesión, trataban de levantar más el paso para que su peso cayera sobre los de la esquina opuesta, a fin de que no pudieran

mantenerlo horizontal. Volviendo a D. Manuel: «He conocido tres etapas en la *santería*. Cuando la *santería* antigua, eran los hombres más farrucos, eran los tiempos de las *contras* y lo que se valoraban eran los hombres de poder, que demostraban la fuerza de llevar al santo si dominaban a su contra. Para ello buscaban las ventajas de las calles, el sitio apropiado para poder echar el peso al otro, pero con la picardía de que no se notase, solo se daba cuenta quien lo entendía. Pero si aquellos hombres se decidían a sacar un paso bien sacado, eran maestros. Más adelante, entre los años 1950-60 hubo una crisis de la *santería*. Se hundió el techo de la capilla donde se guardaban los tronos y quedaron destrozados. Estuvieron 7-8 años sin salir. Pero no sólo se hicieron nuevos tronos, sino que se recuperaron otros que habían dejado de salir, y que están sacando las cofradías nuevas de muchachos jóvenes que se están formando en los últimos años. De hecho, hay más afición que antes, más *santería* que antes, que por los efectos de las *contras* muchos santeros quedaban malos durante un par de semanas, sin poder ir a trabajar, y los padres no querían que sus chavales saliesen. Pero ahora se ha ganado en arte, cuando unos señores empezaron a destacarse por su arte tanto como por su poder, y las *contras* fueron desapareciendo. La gente tiene más preparación, se sacan los santos con más unión, se hace entre todos. Los pasos salen ahora con más respeto, se ha mejorado en la vestimenta, hay más perfección. Lo que quizás se esté perdiendo ahora son los distintos pasos de las imágenes, sus ritmos propios, y es que ahora hay manijeros jóvenes, sin experiencia, mientras que antes lo eran de oficio. La *santería* ha perdido en solera, pero ha ganado en respeto, adornos, el tamaño y volumen mayor en los pasos. Respecto a las *juntas*, antes había menos gente joven santera, eran hombres que trabajaban en los cortijos, a varios kilómetros, y se juntaban de semana en semana santa, y se alegraban de volver a verse juntos, y las *juntas* se alargaban hasta las tantas. Hoy se ven todos los días y beben juntos, hay exceso de *juntas*. Antes, el que más daba, N^o P. Jesús, serían 3 al año; hoy el que menos da 6-7, otros hasta 15. Hay más bienestar y eso se nota en más número de *juntas*. En total existen unas 28 *santerías*, correspondientes a los distintos pasos que hay».

Sobre las marcas: «Antes, hombres enmascarados llevaban a Jesús a visitar los conventos y las iglesias. Y esto se fue perfeccionando a mediados del pasado siglo, al sacar a Jesús a hombros e inventarse la horquilla —para no tener que bajar al Señor al suelo—, el timbre —para no gritar las órdenes— y las *marcas* —que son unas cuñas que se ponen sobre los hombros de los santeros para igualar sus estaturas y que soporten todos el mismo peso—. La gente se preocupó por ir mejorando, y creo que hoy en día la *santería* ha llegado al máximo, ya tiene poco que aprender: van derechos los santeros, llevan las horquillas bien puestas,... Para subir los pasos a hombros se marcan tres tiempos, y es más tranquilo, más reposado y sale mejor que si se hiciera de un tirón, que es más arriesgado. No se hacen entrenamientos, sino que los niños comienzan a salir desde los dos años en las *procesiones cñiquitas* (que se celebran el sábado siguiente al Domingo de Resurrección, desde mediados de los setenta) y así, a los 17-18 ya las conocen bien y salen de adultos. Volviendo a las *marcas*, aquí se admira que el santero matenga su postura firme todo el camino: ésos son los buenos, los que

destacan por su afición, su poder y su arte. Y para igualarlos a todos, se les marca en una junta, a la que acuden con las mismas botas que van a sacar en la procesión. Se encargan de marcarles o medirles, santeros viejos, veteranos, que se preocupen de hacerlo bien. Cualquiera no marca. Hay que tener picardía, conocer a los santeros y conocer la santería para marcar a una cuadrilla. Personas que han llegado a ser nombradas en Lucena como santeros son las que se dedican a marcar. Los manijeros les avisan, y el *marcador* es un santero jubilado, que ya no santea, pero no se quiere despegar. Yo empecé a santear a los 14 años y salí 33 años de santero, he paseado todos los pasos de Lucena, sacando a veces dos santos el mismo año. Desde hace más de 2 años me estoy dedicando a marcar. Hace un par de años marqué 18 cuadrillas».

Sobre las saetas de santería: «Se dice que alguien es buen cantaor de saetas de santería cuando las inventa sobre la marcha. Hay que improvisarlas, y se cantan en toda reunión en la que estén varios santeros bebiendo vino. Pero en los bares no les dejan, y casi no se 'sienten' ya en las calles, sino en sitios cerrados: bodegas, naves, casas particulares. No conozco de otro sitio que se hagan así. La *saeta bíblica*, como la de Puente Genil, son las *antiguas* de aquí, se las denominan como *de Perrilleja y Alcantarilla*, en recuerdo de estos dos lucentinos que a principios de nuestro siglo las cantaban a dúo en las aceras al paso de las procesiones. Yo a Perrilleja le conocí ya muy mayor, pero mi padre era muy amigo suyo, y mi madre me enseñó sus *tonás*, que se las cantaba a su nieta como si fueran nanas. Me interesé en aprenderlas, y es poca la gente que las canta hoy día».

Al término de la procesión del Viernes Santo, que se inició a las 6 de la mañana y duró 8 horas, se entrevistó al *manijero* de Nuestro Padre Jesús, Anselmo Cebrián, de 24 años, estudiante en Granada, para conocer cómo se desarrolló el acto:

«Hay ciclos de 6 en 6 años para poder llegar al Señor, pero no se están cumpliendo. Esta *santería* la venimos haciendo desde hace 4 años. Hoy lo hemos culminado, lo hemos pasado muy bien, se ha hecho de acuerdo con los cánones que Lucena le tiene establecida a la *santería del Señor*: despacito, una delantera aguantando, una trasera tocándolo no más, en un bote seco de esquina a esquina. Además, he tenido una cuadrilla como se llama en Lucena, con mucha vergüenza, que es que aún teniendo mucho poder, a ellos les sobraba poder, siempre han hecho lo que yo les he dicho. Cuando lo hemos encerrado, un momento muy triste, al Señor le hemos dado 5-6 horquillas en la puerta, situación muy emotiva, con mucho llanto. Es una santería de las más difíciles, pero a la vez de las más sencillas, porque existen unas motivaciones especiales. Yo les he exigido hoy mucho a ellos, y lo han cumplido. En parte, porque ellos lo llevan muy dentro, y en parte porque es Nuestro Padre, y eso en Lucena ... Como además éramos una cuadrilla que rompe un poquito con los cánones, porque tenemos una media de 26 años: esquineros los ha habido con 20 años, cuando la media son 35-40. ¡La expectativa que se creó! Se ha demostrado también que llevamos muchas almas alrededor, porque hay mucha gente mayor que ha estado con nosotros, apoyándonos y aconsejándonos. Naturalmente, salió bien, y para mí es una satisfacción total».

Respecto al momento más difícil en la procesión: «Fue la salida, de la forma que lo hemos hecho. Se llama *la levantá*, y el mérito está en que el Señor no se quede atrás de ninguna de las 4 esquinas, suba por plano y parejo, ¡fum!, caiga en lo alto y la salida sea ya con el bote en su paso. Eso es muy difícil y, partiendo de la realidad, es mucha suerte la que hay que tener para hacerlo bien. Afortunadamente, como poder nos ha sobrado con la juventud... Pero al principio había que concentrar esa tensión y canalizarla para que saliese bien, y la suerte jugó a nuestro favor. Luego, hemos paseado la calle de las Mesas, que hay tradición de pasarla de un tirón: es una calle estrecha donde está el Asilo de Ancianos y que además hay que parar al Señor allí, sin horquillas, en el hombro. Cuando en Lucena se va a mitad de horquillo, el Santo pesa tanto que hay que desahogarse con él, entonces cambian los tambores, fú, fú, y el Santo en el momento en el que lo da, y luego te vuelve a llegar, es un respiro, y entonces... Nuestra mentalidad era mantener el mismo paso y darlo muy despacito. Y por suerte salió bien».

Saetas Antiguas de Lucena, estilo Perrilleja y Alcantarilla

- 1) «¿Por dónde vienes?
Por aquella serranía,
no la pintan los pintores
lo bonita que venía
la Virgen de la Soledad».
- 2) «Al llegar la primavera
con aroma de azahares,
la santería de Lucena
a las calles saca altares
entre tambores y cera».
- 3) «Cuando Jesús murió
eran las tres de la tarde
y el cielo se oscureció,
la luna se empañó en sangre
y hasta la tierra tembló».
- 4) «De caña llevaste el cetro
la corona fue de espinas
nadie te tuvo respeto,
siendo tú la sola persona
que resucita a los muertos».
- 5) «Triste está la población
las campanas no doblaron,
el templo vistió de luto
y los angelitos lloraron».
- 6) «Ya viene el Sumo Poder
cargado con el madero,
va al calvario a padecer
por salvar al mundo entero
¡llorad, hijos de Israel!».
- 7) «Y en la calle de la Mesa
una vieja en un balcón
le dijo ya a Alcantarilla:
¡Qué has hecho con el Señor
que te lleva de rodillas!».
- 8) «Cuando yo salía en Jesús
hombre preferido fui,
cuando Jesús más pesaba
firme estaba yo allí,
lo dejaba, y en Dios Padre,
siempre lo hice yo así».
- 9) «¡Ay, qué entierro preferenciado
triste está la población,
las campanas no doblaron,
el templo vistió de luto
y los angelitos lloraron!».
- 10) «Jesús, mira por los presos,
que son pobres desvalidos,
tú también estuviste preso
tú también estuviste preso
y eran tus ojos dos ríos».

- 11) «¿Quién me ayúa a llevar
este maero tan pesao,
que traigo los hombros muertos
y el cuerpo descoyuntao?».
- 12) «A las cinco de la mañana
en la capilla creció
un lucero muy brillante
echando la bendición
a los presos de la cárcel
que no van en procesión».
- 13) «¡Ay, río de Jerusalem!
Nuestro Padre, no sabemos
que fuiste coronado,
cargado del madero
nuestra culpa a ti ...».
- 14) «Cuando Jesús murió
eran las tres de la tarde,
el cielo se oscureció
la luna se bañó en sangre
y hasta las piedras temblaron».

Otras saetas Antiguas de Lucena (Recopiladas)

- 15) «El que ha nacido en Lucena
y ha bebido agua del cacajar,
si no le gusta la 'maera'
lo debían de ahorcar
en mitad la plaza Nueva».
- 16) «Santero de Nuestro Padre
a las seis de la mañana
ya se ha abierto el portón,
el pueblo de Lucena espera
que muevas tú las espigas».
- 17) «Y el Domingo de Ramos
en Jerusalem entró
subido en la pollinita
y en la buena de Lucena
la Semana Santa abrió».
- 18) «María Magdalena
deja ya de llorar
porque buena ilusión repartes
cuando tus santeros sepan
que debajo del Señor irán».
- 19) «Por caridad una mujer
a Jesús con gran cuidado
el rostro se lo ha limpio
y en lienzo se puede ver
por tres veces estampa».
- 20) «Mirarle con la cruz cargao
sangrante y escarnecido
y de espigas coronao,
el hijo de Dios ha nacido
para ser crucificado».
- 21) «Un hermoso Viernes Santo
de la Capilla salió
el Mayor del mundo entero
cargado con la cruz
y ese es, Jesús Nazareno».
- 22) «Socorro de Viernes Santo
se han despertado las estrellas,
en el techo de tu palio
se ha reflejado Lucena
y tu pena en el Calvario».
- 23) «Con las gotitas de cera
que se caen de tu altar,
este sacristán Pedrera
obrando una casa está
en la calle Fuentesuela».
- 24) «San Juan, no me mires serio
si te debo el alquiler,
mándame buenas cosechas
y el año que viene
te lo pagaré».

- 25) «Aquí tienes a tu contra
cantando más que un jilguero,
tú estás metío en la cama
¿qué te ha hecho el Nazareno
que la sangre a ti te mana?».

Saetas Borrachunas de Lucena (Recopiladas en la Marca de la «Santería de la Virgen de la Soledad»)

- 1) «...que está metiendo bulla ya,
detén tu mirá tranquilo
que nos lo dirá a las doce ya
que yo no me voy a mover de acá».
- 2) «Yo te digo Miguel
que si no quieres decirlo a las doce
que lo digas de madrugada,
que hasta el lunes me queda rato
para dormir las borrachera yo ya».
- 3) «Y no se puede ir de esta casa
el que nos ha marcao verdad,
sin cantarnos por Perrillejas ya
y algo de Alcantarilla,
mira que lo queremos escuchar».
- 4) «Como éso que tú has dicho, Manolo
éso no nos falta a nosotros ya,
y el Manijero contaba con ello
por eso ni siquiera lo ha tenido
que advertir aquí ya.
¡Y ahora dínos lo que quieras por
Alcantarilla y Perrilleja ya!».
- 5) «La Virgen María
yo quiero ser tu santero,
y al compás de mi mecida
de tus penas, el consuelo»
- 6) «Ya las barras nos ha puesto ya
ya nos han metío la cuña
y cada uno...
te lo digo, Ramoncillo,
que no voy a tener piedad».
- 7) «Como no me gustan las contras sencillas
ni las contras parás,
me gusta de maravilla
que se pongan bien plantá
y a la vuelta de la esquina,
ay, tú me vas a encontrar.»
- 8) «Le canto yo a mi esquina,
mira Angel, del espino eres ya
y vas tú en la esquina izquierda
mira con tós nosotros ya,
vamos de ... lo que tú quieras,
mira que aquí vamos tós con ilusión,
/ verdad.»
- 9) «Pero tú no te preocupes,
que, amigo, de veras llevas tú verdad
y vas a pasear esa Santísima Madre,
Virgen de la Soleá
pa que el pueblo de Lucena
se quede callado de una vez y ná más».
- 10) «Como le canto a mi esquinero
que hoy los tienes a tós juntos ya,
y debes tú estar contento,
Cristóbal te digo ya,
con la gente que tú llevas
no te debes preocupar».
- 11) «Manijero, manijero,
puedes presumir
que llevas a los mejores santeros
que en Lucena se pueden vestir».

- 12) «Y le canto yo a mi esquina:
oye, Manolo dónde has apañado tú
a esos hombres, dí verdad?
Mira, cántales tú, uno por uno,
vaya santeros de este pueblo son de
/ verdad».
- 13) «... con los ojos hundidos
no dejan de platicar
moraos como los lirios
y no cesan de llorar,
considera a tu martirio».
- 14) «Como me ha gustado tanto
esto de la santería
y no lo podía remediar,
he tenido yo ya el orgullo
de mandar la columna verdad,
con un puñado de hombres
que he sacao la columna
como ella se merece ya».
- 15) «Como ya sos he marcao
y he visto a estos hombres ya,
yo le digo al manijero
que puede dormir tranquilo ya,
porque con la gente que lleva
va a pasear la soledad
como ella se merece
pa que lo vea el pueblo entero ya».
- 16) «Mira, de que haigas estado aquí
con nosotros ya, mira,
la cuadrilla de la Soledad
aquí os damos tós las gracias ya».
- 17) «Y si Demetrio no me contesta ésta
es señal que no lo ha vivio ya,
por eso queremos saber lo que siente
y cómo le ha parecido esta saeta de Lucena
/ ya,
que nos lo cuente él cantao
y si no, no se va de aquí esta tarde ya».
- 18) «Como las mujeres también cantan en mi
/ pueblo,
y yo sé que tú también eres capaz,
¡díme lo que quieras
que te vamos a escuchar!».

Saetas Borrachunas de Lucena (Recopiladas en la Marca de la «Santería del Silencio»)

- 19) «Los nervios tenemos que templar
porque somos de Lucena
y sabemos santear,
y llevar a nuestro Padre
con vergüenza y dignidad,
mira, que en tanto Lucena bien...
y nosotros lo tenemos que demostrar».
- 20) «Canto yo a mi esquina,
que os habéis marcao ya,
y nos quea muy poquito
pa meternos debajo ya
y os repito lo mismo
que gustoso voy con ustedes ya».
- 21) «Yo le canto a mi contra
mira, ya nos hemos marcao verdad,
y te digo Rafalito:
mira, ya está aquí la contra de verdad.
porque estamos marcados
y estamos todos al mismo nivel, de
/ verdad».
- 22) «Y le canto yo a mi contra,
y le digo ya,
mira que se va acabando
mira ésto de tirar,
y debajo mira, del Cristo,
¡otro gallo cantará!».

- 23) «Por lo bien que lo hemos pasao y quizás acabe ésto ya, que una lástima mu grande pero ya como gran final, mira, Andrés, yo me... mosqueo nos quea que disfrutar».
- 24) «Se la canto a mi contra que la luna llena está, ¡qué poquito nos quea pa ese miércoles disfrutar! Te lo digo a tí, Antonio, y te lo digo de verdad».
- 25) «Se la canto al manijero de este Cristo, verdad, mira que está mu tranquilo, sabe que vamos a triunfar, mira, tienes una cuadrilla que vale una jartá».
- 26) «Se la canto a mi cuadrilla que se sabe comportar, y cumplir con sus manijeros, las gracias sólo voy a... pero tengo la certeza que lo mismo lo van ustedes a hacer el miércoles santo ya».
- 27) «Lo canta este Porrillas porque lo tiene que cantar, nos ha marcao uno de mi quinta que lo quiero una jartá, y hemos santeado mucho juntos y él a mí también me ha marcao ya».
- 28) «Yo le canto a esta cuadrilla y le voy a decir yo ya, que van al Silencio, con respeto tienen que sacarlo ya, y a la voz del manijero, que cumpláis con él verdad, y que saquéis al Cristo, pa que lo vea Lucena entera ya».
- 29) «Se la canto a mi contra que aburrío te veo ya: ¡Paco, te has metío ya en la horma, tú te vas a jartá de verdad, te vas a olvidar de las horquillas porque en el hombro lo vas a llevar!».
- 30) «Es de verdad, que pienso yo jartarme, este jueves santo de madrugá para así hacer con todos poder triunfar».
- 31) «Se la canto yo a mi esquina que al lao de la campana van, que no se asusten de su contra que no nos puén hacer ná, porque además de llevar la campana mejores que ellos somos nosotros acá».
- 32) «Oye, te has ío tú de largo, porque esquina llevas ya; me refiero yo a tu contra que no puedes con ella ya y te ayúas tu campana, mira, en ella te tienes tú que apoyar».
- 33) «Y vas en el escaparate, sobrino, te digo ya, y sales con tus hermanos que te suele a ti pasar, sí es que te ponen nervioso las cámaras, díselo, rebuzna, hijo ya».
- 34) «Y no me pongo ya nervioso, pero lo que sea me pasa a mí ya y no sé ya explicarlo, porque me empieza desde la uña de los / pies ya, y no sé ya explicarlo lo que a mí me pasa ya».
- 35) «Se la canto yo a mi contra que los aprecio una jartá, y se está acabando ésto, los ratos que vamos echando ya pero debajo del santo no conozco a nadie ya».

- 36) «Pero mira, tú me has dicho, mira, y me has cantao verdad, pero lo que tú has dicho éso no lo sientes de verdad, porque cuando terminemos nos tenemos que abrazar».
- 37) «La suerte que tú tienes de llevarme a tu contra ya y te digo, oh Rafalito... y te han puesto a tu contra aquí ya que mira yo miro por él verdad y lo que le canto es broma y amigo mío, ¡es verdad!».
- 38) «... de cantarlo que esta santería mu hermosa ya y tós somos mu amigos y abrazaos terminaremos ya, pero, mira, sin las contras, esto no es santería ni ná».
- 39) «Y es que apagaíllo yo no estoy, y es que los nervios a flor de piel los / tengo ya deseando de meterme ya debajo de ese Señor ya, disfrutar con todos mis amigos y abrazarnos también después ya».
- 40) «Se la canto a ustedes, señores, que igualaos por la madera estamos ya y salimos ya en la madrugada de este jueves ya igualaos por la madera pa nosotros poder triunfar».
- 41) «Yo le canto a mi amigo Tribujena, que no se arranca ni con un tractor, le deja a estos chiquillos que arrinconaillos ellos están, mira que tú eres mu suelto: ¡di una barbaridad!».
- 42) «Como estamos cantando y cantando con los santeros de este Silencio ya, y que tiene cuatro patas: la primera ha sido un servidor ya, ¿dónde están las otras tres restantes, que las quiero yo escuchar?».
- 43) «Y es que, aquí a mí me tienes, y buena, deseando que me sacaras estaba ya, mira, ya ha cantao todo el santo los únicos que faltaban eramos nosotros ya, y ahora se lo digo a mi contra: ¡Manolillo, canta algo ya!».
- 44) «Pues canto a mi contra, y le canto de verdad, que este Miércoles Santo vamos todos a disfrutar y tú sabes que no tienes contra y... tú no tienes ná».
- 45) «Se la canto a Tribujena, en la contra ahí verdad : Tribujena, qué pocos días te quean, mira que te tengo que pegar la barrigá, ¡Te lo digo Tribujena, y lo que te digo es verdad!».
- 46) «Yo, como me has cantado por derecho el testamento lo he hecho yo ya, tú puedes el Miércoles Santo hacer lo que / quieras porque de ti no me asusto una mijilla ya ¡Vélo tú haciendo Manolillo, por si es al revés de verdad!».
- 47) «Se la canto yo al repisón y a la junta de / varal que esta salud que aquí está, y le digo yo a ellos: ¡mira que podéis cantar!».
- 48) «Y es que cantar sí que podemos, y podemos además de verdad, pero aquí no veo yo a mi contra y apagaíllo lo veo además, y es que tú tienes sustos bonitos, mira, ¡que no te voy a hacer ná!».

- 49) «Y es que asustáillo no me tienes
y enfrente tuya estoy ya,
deseando de que llegue ese Miércoles
/ Santo
para darme contigo y con tus esquineros
/ además,
¡Mira Carlos, te lo digo,
y te lo digo de verdad!».
- 50) «Y es que muy bien abrochaíto
te abrochas, y tú al puesto te tengo que
/ ver ya,
pero cuando termine esa santería
no va a quedarte ni el gorro derecho ya.
¡Y a que voy a darte esa barrigá ese
/ Miércoles Santo
te lo digo a ti ya!».
- 51) «Y es que como voy en la salud
y en la trasera además,
yo soy bien... y tranquilo además,
pero tengo una mijita de lástima ná más
y es que aquí no veo contra,
¡y es que no la veo verdad!».
- 52) «Pero dónde te has...
ni te preocupes además,
esperamos cumplir con el manijero
y que cada uno se lleve su tajada,
para que en este pueblo de Lucena,
el manijero triunfe con el Silencio ya».
- 53) «Se la canto a los de mi esquina
contra, pata, junta, varal,
y también a mi repisón
¿qué les pasa a ellos ya?
¡Mira que aunque vamos a las malas
es la mejor aquí ya!».
- 54) «Como llevas ya la mala
y ésta es la última oportunidad ya,
agárrate tú a la almohadilla, Pacholo
porque ninguno de la mala valéis ya pa
/ ná.»
- 55) «Pero el primero que no vale
es el manijero ya,
y tú vas en la del manijero, y dílo,
y eso es verdad, que no vale ya pa ná».
- 56) «Cómo tú habrás visto y habrás visto
los primeros en marcarse en esta junta
han sido ya los más malos
que son los de la mala ya,
y los mejores hemos sido los últimos,
que no los de la esquina del manijero y
/ no más».
- 57) « ¡Se la canto yo a esa pata
y de la campana eres tú ya,
y es que falta ya mu poquito
y pa abrocharla ya,
¡a ver si muerdes igual que ladras,
porque es lo único que sabes hacer!
y es que ladras, y tú ladras,
y los dientes no te hemos visto ya,
¡será que como los llevas postizos
tienes miedo a que se te caigan ya!».
- 58) «¡Ay, que entierro preferenciado!».
(Antigua núm. 9)
- 59) «Jesús, mira por los presos».
(Antigua núm. 10)
- 60) «... dar la bendición
para que el pueblo de Lucena,
no pierda su tradición».
- 61) «Como es que has venío de chupón
hermano del manijero eres ya,
¡Cántate tú algo a los santeros de tu hermano
que tós te quieren escuchar!
Mira que va a cantar hasta el cámara
¡te lo digo de verdad!».
- 62) «Le canto al manijero
que nos diga algo ya,
ya que nos hemos marcao
y que poco quea ya
¡dínos Antonio, tú algo
que contigo estamos ya!».

- 63) «Es que casi todo tengo dicho aunque no hacía falta decir ná, porque tengo a mis amigos, que todos lo saben averiguar y habemos veinticuatro manijeros y santeros todos de verdad».
- 64) «... de Lucena y te gusta la maera Miguel, te digo yo ya, canta tú ya lo que quieras mira que te quiero yo escuchar».
- 65) «Le canto a mi cuñado mira que la cuadrilla es ya, van a pasear al Silencio con educación y realidad, se lo digo a la cuadrilla y al manijero también ya».
- 66) «No me las puedo yo soñar si acaso tú si te la soñarás, cuando ese Cristo las escaleras del coso suba ya».
- 67) «Le canto yo al Rafalito a ése de los pelos blancos de verdad, que a mi lado se cortó la coleta y este año va de porrillas con nosotros ¡te lo digo, Rafalito, acá que en esta cuadrilla no hay novedad!».
- 68) «Yo, que me visto de santero, que la túnica en mi casa está, y lleva mi mujer unas tijeras para cortarme el capirote en la Plaza Nueva ya. Me váis a ver casi con hilo, cuando ya se encierre ya».
- 69) «Se la canto al Remilo de esa izquierda buena, verdad, y qué bien que se las dices ¿qué es lo que te pasa Juan, que llevamos cuatro horas de junta y no te he escuchado cantar?».
- 70) «Y es que a mí ya no me pasa ná, sólo tengo yo la preocupación de que aquí ya está mi contra y él ya me la ha cantado ya que lo tengo aburridillo y ya no te digo yo verdad».
- 71) «Se la canto yo a la contra cuando don Carlos eres ya, ¡qué poquitos manijeros existen en Lucena ya, tan valientes...!».
- 72) «Y mira que ya es la hora de que tú digas algo ya, y para que vea tu contra que tu pata llevas ya».
- 73) «Se la voy a repetir que no esté con tanto cachondeo: tú empezaste el primero ya y después mi contra ¡qué me váis a arrugar!».
- 74) «¿Y por qué me cantas, si a tu contra no voy ya? Pero te gusta pincharme pero a mí me da igual, es que tú vas en delantera y eso no sirve pa ná».
- 75) «Y le canto yo a Manolo y ahora sí va a cantar, antes de que se la pise otro porque puede, mira, cantar y mira, te digo ya Manolo, mira, ¡canta de verdad!».
- 76) «¿Qué quieres que te cante, que te cante de verdad? No me preocupa la contra porque llevo apuntada una contra de varal, que tienen dos pelotas para poder la contra abocar».

- 77) «Vamos con vergüenza ya
pero en la borrachuna existen
las contras, mira, verdad».
- 78) «Que contigo voy al cielo
y te digo Andrés as ti ya:
qué bonita ésto de contras
y aunque no sea ya real
pero que está mu bonito
y te canto cuando quieras a ti ya».
- 79) «Pues le canto yo a Rafalito
mira que es mi contra de verdad,
mira, se van a acabar las contras
porque vamos a comer.
Te lo digo, Rafalito,
y el miércoles vamos a santear verdad».
- 80) «... del centro
y soy muy observador
y me gusta a mí pararte
en ésto de cantar yo
pero yo miro a mi contra
y me quedo asombrado yo».
- 81) «Se la canto al Tribujena
al que fuera no... has pillao ya.
¿Qué te pasa hoy Tribujena,
que desde que te has marcao no haces ná
/ más que mear?
¿Qué te pasa, Tribujena?
¡Ay, no tengas miedo, de verdad!».
- 82) «Como aquí hoy ya han dicho,
los guapos vamos en delantera ya,
y de la vera el manijero
y el que toca trilu-trilu-trilurá,
cuando hagan falta los cataplínes
y ya no te digo yo ná».
- 83) «Con lo preocupao que me tenías
ahora sí me has preocupao ya,
porque estás pudiendo con tu contra
y tu contra en mi esquina va».
- 84) «Si dices que te han puesto los mejores
es que tú no has mirado a mi compay, ahí
/ verdad,
dále tú a Dios las gracias
que es amigo tuyo y verdad
¡mira que si no, os ibáis al suelo
Antonio, te digo ya!».
- 85) «Y ratifico yo eso
manijero, te digo ya,
que llevas una contra muy mala
y por malas estamos ahí ya,
y te tienes tú que acordar en tu vida
de esa mala de verdad».

Saetas «Cuarteleras» de Puente Genil

Configuradas al vincularse a las Corporaciones Bíblicas, que ya existen desde 1660. Se cantan en los *cuarteles* o sedes de estas corporaciones, entre varios de los miembros, correspondiendo a cada uno una estrofa. Debido al entronque de estas saetas con *grupos rituales masculinos*, como ya se hizo con las de Lucena, a continuación se explicará el funcionamiento de tales grupos, partiendo de la asistencia personal a sus actividades, de la documentación encontrada y de entrevistas con cualificados informadores. Las *corporaciones bíblicas* son el eje de la *mananta pontana* –Semana Santa de Puente Genil–. Existen casi 60 corporaciones o agrupaciones de hombres que se encargan de sacar en las procesiones varias figuras con sus máscaras o *rostrillos*, sus vestimentas y los símbolos que las identifican, relacionadas tanto con el Antiguo y el Nuevo Testamento como con los dogmas y creencias de la doctrina católica. En

total, salen más de 300 figuras, y el origen de esta tradición parece remontarse al S. XVII. Cada una de estas corporaciones posee en propiedad o en régimen de alquiler un local o *cuartel* en el que sus miembros se reúnen periódicamente para comer, beber y cantar las *saetas cuarteleras*, y donde guardan sus disfraces y los recuerdos de la vida corporativa. Además de las corporaciones bíblicas, las hermandades o cofradías y grupos informales de *picuruchos* de chavales también disponen de sus cuarteles o locales de reunión.

Para conocer el funcionamiento interno de una de estas *corporaciones bíblicas* se ha elegido la de «Las Potencias del Alma», fundada en 1879 y que es una de las más antiguas de Puente Genil.

Funcionamiento: «Somos 33 hermanos. Para que un nuevo aspirante entre en la corporación tiene que ser presentado por al menos un hermano, y pasar luego la prueba de venirse a vivir con nosotros durante un mes. Si al cabo de este tiempo demuestra ser competente, es admitido con plenos derechos. Es obligatorio pagar una cuota para el mantenimiento del cuartel, que fue adquirido en 1976. Luego está la cuota para los gastos de la Cuaresma y la Semana Santa, que asciende a 34.000 ptas. por hermano, para el vino, cerveza, tapas, etc. Solemos reunirnos a mediodía los martes, viernes y casi todos los sábados del año. Preparamos nuestras tapitas, nuestro vino, y en vez de irnos a otro sitio, nos reunimos aquí. Preparamos las cosas para las procesiones del siguiente año: las túnicas, las caretas, arreglar el local, en fin, asear un poco todo. Cada vez que entra un nuevo hermano, hay uno que le hace la caricatura y se cuelga de la pared. Nuestro hermano más antiguo entró en 1936, y el último en 1993. El actual reglamento es de 1974, ya que se va renovando cada cierto tiempo, porque van cambiando las cosas. El artículo más importante es: lo primero, llevarse bien, y prohibido hablar de otra cosa que no sea la Semana Santa. Nuestras reuniones más importantes son las cuatro Juntas Generales del año, a las que es obligatorio que vengan todos los hermanos, para hablar de cómo va la corporación, de si hay que acometer alguna obra... Se hacen un sábado, pero no hay fecha determinada. La 1ª es alrededor del día de la Cruz, que es cuando entra el nuevo presidente, que puede ser reelegido por más años, si lo quiere la mayoría absoluta. Su obligación es llevar ésto en condiciones, que cada hermano vista su ropa en Semana Santa, preparar las comidas... También tenemos el Hermano Despensero, que es el que se encarga de suministrar el vino y los víveres. La cocina en Cuaresma la hacemos nosotros mismos. Siempre hay un hermano que sabe cocinar, y los demás se sortean y salen cuatro hermanos de ayudantes. Luego en Semana Santa traemos una cocinera. También se sortean las figuras, y al que le toque tiene que vestirla. Nunca ha sucedido que no lo hiciera, pero en ese caso tendría una multa de 5.000 ptas. Todos vamos pasando por los turnos, por lo que tenemos que aprender a cocinar. Y todos quedan contentos, aunque haya un poco de cachondeo al servir. La comida es lo normal, no tenemos especialidades. En cuanto a las profesiones de los miembros, hay maestros de escuela, mecánicos, pintores, electricistas... casi de todos los gremios, todos hijos de Puente Genil, no tenemos gente de fuera. Aunque sí hay tres hermanos que viven en otra localidad, y sólo pueden venir algún sábado en Cuaresma, pero ya se integran el

Domingo de Ramos. También tenemos la *Semana Santa Chiquita*, el 3 de mayo, en la que participan los hijos de los hermanos de la corporación, que salen desde los 4 años y visten las mismas figuras que los adultos».

Los símbolos de la corporación: «La *memoria* es una tórtola que representa la paz, tiene que ser blanca, y está adiestrada para que se mantenga quieta a lo largo de todo el recorrido de la procesión. La *Voluntad* es una cajita con un cordero. Y el *entendimiento* es un globo terrestre con un gran ojo: Dios, que todo lo conoce».

Costumbres internas: «Tenemos una escultura de la Cuaresma en forma de vieja con siete patas, que son las siete semanas que dura. Cada sábado de Cuaresma se le quita una pata y se le entrega al hermano que se la merezca por méritos hacia la corporación. La firmamos todos y el hermano se la lleva todo orgulloso a su casa. Respecto a las mujeres, pueden venir cuando se hace un homenaje especial a alguien, y todos los años tenemos el Sábado de Gloria una comida especial de hermandad con nuestras esposas, y es la única vez que pueden entrar al cuartel. Que las mujeres sólo entren un día es una tradición que hay en todas las corporaciones de Puente Genil. No es que se discrimine a las mujeres, sino que aquí se bebe vino y demás, y las mujeres no beben vino como nosotros. ¡Demasiado hacen que nos aguantan que vengamos todo el año aquí! La mayoría somos casados, sólo los más jóvenes son solteros!».

Respecto a las saetas cuarteleras: «En cuadro en la pared, cada corporación tiene escritas sus saetas propias, para que los hermanos se las aprendan y las canten. Cualquier momento es bueno para cualquier saeta. Son *saetas cuarteleras* porque se cantan entre varios hermanos –dos o tres, depende de las ganas que tenga cada uno– en vez de ser cantadas por uno solo. Las pueden cantar igual hombres que mujeres: cuando vienen nuestras mujeres, también ellas las cantan, dicen un verso cada una. Pero en la calle sólo las cantan los hombres, al paso de la procesión en la mañana del Viernes Santo. Siempre que nos reunimos a tomar una *uvita* de vino, se cantan». (Entrevista con su actual Presidente, Antonio Estrada).

«Aquí en Puente Genil, la Semana Santa la vemos como una fiesta a nivel social que engrandece al pueblo, pero también como lo que es a nivel cultural y sobre todo religioso. De que es una fiesta religiosa no cabe ninguna duda. Luego, los jóvenes vemos la Semana Santa a semejanza de como la están viendo los mayores. Hay una época (13-15 años) que te juntas con los amigos con los que sales y formas tu propio grupo, tu propia corporación informal, en casas viejas alquiladas, sin medios, tirando a base de rifas. Luego, hacia los 18-19 años, te van invitando a una corporación, bien por un familiar o un amigo, te va gustando, vas entrando en el ambiente, y terminas incorporándote. Una de dos: o te echas atrás, o te gusta la Semana Santa y te incorporas a un grupo ya formado. La convivencia con la gente mayor es excelente, hay gran armonía, no se nota diferencia entre el que tiene 50 años y el de 20. Estamos todos unidos. Todos los sábados nos juntamos una docena de hermanos, comemos algo, jugamos una partida aquí en vez de ir a un bar. Con la convivencia nos vamos conociendo mejor. También están los lazos familiares entre los miembros, estás rodeado de

gente que te puede ayudar y tú les puedes ayudar a ellos. Todo esto hace cultura, religión, entendiéndolo como cada uno quiera. Aquí compartimos todo lo que tenemos, el pan, el vino, todo. Pero esto es una fiesta religiosa, eso en primer lugar».

(Entrevista al hermano más joven, 21 años).

«La *uvita* no lleva más sentimiento que todos bebamos del mismo vaso».

«Al entrar al cuartel, dejamos en el escalón: política, mujeres y dinero».

«Cuando uno se pone la careta o el rostrillo, es como pasar a otro mundo, es un sacrificio que exige ir recto y bien puesto. Se concentra uno, aunque vaya tomado, y se cumple. Va uno tieso, para adelante. Cuando salimos vestidos, es como si se nos quitasen las copas, se acabó el cachondeo, no hay quien diga ni pío, cada uno se concentra en lo suyo. A la hora de la verdad, seriedad». (Opiniones de otros hermanos).

Cuarteleras de Puente Genil

- 1) «¡Venid, varones piadosos!
dijo la Virgen Pura
vamos a dar sepultura
vamos a dar sepultura
a este cadáver glorioso».
- 2) «A la columna le ataron
y azotando le dieron,
y sus labios perdonaron
y sus labios perdonaron
las ofensas que le hicieron».
- 3) «Las tienes en las Potencias
y esto es igual a :
memoria, entendimiento
y entendimiento,
y también la voluntad».
- 4) «Ya está el infierno cerrado
abierta la inmensa gloria,
y el peccao perdonao;
consumá la victoria
que el Padre Eterno ha mandao».
- 5) «El Señor dijo en el cielo:
yo bajaré a la tierra
para ver a las Potencias,
para ver a las Potencias,
y también al Nazareno».
- 6) «... a recordarle
la Virgen nos dio entendimiento
y esa fue su voluntad
y esa fue su voluntad
por los hombres él fue muerto».
- 7) «Santa Catalina es
sitio de la reverencia,
donde van los centuriones
y con ellos las Potencias,
alma de las procesiones».
- 8) «Y en la plaza de Roma
anunciaba un pregonero,
que suerte a Barrabás,
que suerte a Barrabás,
y, oh madre, al Nazareno».
- 9) «Los clavos que dispusieron
para enclavar a Jesús
sin puntas los escogieron,
y como no podían entrar
golpe más golpe le dieron».

(Recopiladas el Jueves Santo en el cuartel de las Potencias del Alma).

- 1) A Voces y gritos se oyen
van a prender a Jesús
y preso lo van llevando
preso lo van llevando
para morir en la Cruz.»
- 2) «Con escolta de romanos
va el Terrible por la Puente
y las calles empapadas
de tanta sangre inocente
que derrama su bondad.»
- 3) «Sale el sol cuando tú sales
milagro en la noche oscura

rosa de pasión más pura
de los divinos rosales
viviré (?) entre la amargura».
- 4) «Es tan estrecha la cama
que el rey de los cielos tiene,
que por no caber en ella
que por no caber en ella
un pie sobre el otro pie.»
- 5) «No hay quien me ayude a mí a llevar
este maero tan pesao
que traigo los hombros muertos
que traigo los hombros muertos
que traigo los hombros muertos
y el cuerpo excoyuntao».
- 6) «Dice Cristo: ¿a quién buscáis?
a Jesús el Nazareno.
Y al decir Cristo: Yo soy
todos a tierra cayeron».
- 7) «Jueves Santo por la tarde
calle Santa Catalina
el preso entre los romanos
es la estampa más divina
que admiramos los pontanos».

(Cantadas por Frasquito de Puente Genil)

Otras letras de cuarteras

- 139) «Pilatos bien comprendía
que Jesús era inocente:
mas contrariar no quería
al populacho inclemente
que la muerte le pedía».
- 600) «Ya vienen las tres Marías
con los cálices dorados
para recoger la sangre
que Jesús ha derramado».
- 931) «Soledad, dame la mano
por las rejas de la cárcel,
que tengo muchos hermanos
y se me ha muerto mi madre
mi padre está agonizando».

(Recogidas por Agustín Aguilar. Numeración según su libro)

- 1) «Judas que se condenó
porque en la Gloria no cupo.
Y por eso se fue a ahorcar
en las ramas de un saúco».
- 2) «La toalla con que Tú
a Pedro secas los pies,
no es colorá ni es azul.
que es blanca y lleva grabá
los tres clavos y una cruz».
- 3) «Estando, Jesús, en el Huerto
orando, a su Eterno Padre,
dormían, tós, sus discípulos
mientras El sudaba sangre».
- 4) «Juan, Pedro y Santiago,
discípulos del Maestro,
durmiendo están sin cuidado
mientras, Judas, al acecho,
prende a Dios con los Soldados».
- 5) «Por cuantos golpes le dieron,
ninguno llorar lo ha visto.
Y aquella columna, fría,
en que amarraron a Cristo
de pena se estremecía».
- 6) «De la frente de Jesús
cayeron gotas de sangre.
Y no pudieron borrarlas
ni los besos de su madre».
- 7) «Con qué angustia siente yerto
esa Madre, tan divina.
Lo lleva en sus brazos muerto,
quisiera darle la vida
con el calor de su aliento».
- 8) «Soy soledad en este día
sóla, ante Cristo, Dios muerto
sóla, en el descendimiento.
Soledad, Madre y María».

(Recogidas por Luis F. Gómez de Cisneros).

- 1) «Te ofendieron los judíos
sin corazón ni conciencia
Dios dará su meresío.
Pero es peor quien te apresia
y por detrás te ha vendío».
- 2) «Con la cruz que te han cargao
y el peso del sacrificio
llevas el cuerpo encorvao
y esa chusma sin juicio
a muerte te ha condenao».
- 3) «De púrpura lo vistieron
de espinas lo coronaron
lo asomaron a un balcón
con una caña en la mano
como si fuera un ladrón».
- 4) «Por cuantos golpes le daban
ninguno llorar lo ha visto
y aquella columna fría
donde amarraron a Cristo
de pena se estremecía».
- 5) «La esperanza que tú tienes
no te va a servir de ná,
que han condenao a tu hijo
que preso ya se lo llevan
y en una cruz morirá».
- 6) «En un peñón solitario
se eleva una cruz vacía
y envuelto en blanco sudario
muerto en brazos de María
está Cristo en el Calvario».
- 7) «Enlutadas y afligidas
al Sepulcro del Señor
ya se acercan las Marías
no saben que el Redentor
resucita a los tres días».
- 8) «Domingo alegre y sonado
de jubilosa mañana
Puente-Genil congregado
vitorea en La Matallana
a Jesús Resucitado».

(Recogidas por otros investigadores).

Y, como sorprendente colofón:

- 9) «Padre mío, que no llueva
Miércoles Santo en la tarde
que salga la procesión
nos divertamos bastante».

Notas

- (1) Ambos textos se han reeditado en la Colección de Cuadernos Flamencos, Córdoba, 1977.
- (2) En A. Aguilar, pp. IX-XI.
- (3) Compañía Ibero-Americana de Publicaciones.
- (4) Editorial Católica Española, Sevilla.
- (5) Fray Antonio de Escaray: *Voces del dolor nacidas de la multitud de pecados que se cometen por los trajes profanos, afeites, escotados y culpables ornatos...*, Sevilla, 1691, p. 11, refiriéndose a los cultos celebrados en la ciudad de Querétaro.
- (6) Fray Isidoro de Sevilla: *El Montañés Capuchino. Vida y virtudes del misionero andaluz Fr. Luis de Oviedo*, Sevilla, 1744, pp. 99-100: «todo el conjunto componía un espectáculo que podía mover los corazones más duros». Cit. en la p. 12.
- (7) Librería Al-Andalus, Sevilla-Granada.
- (8) V. Márquez ed., Córdoba.
- (9) Editada por CajaSur.

DOCUMENTOS

LA INTERVENCIÓN DE DOS PRELADOS CORDOBESES EN LAS PROCESIONES DE SEMANA SANTA

Inmaculada de CASTRO PEÑA
Archivo Municipal de Montilla

Aunque el origen de las cofradías se remonta al siglo XII, no es hasta la segunda mitad del siglo XVI, a partir del Concilio de Trento, cuando comenzamos a ver desfiles procesionales realizados por las cofradías de Semana Santa o penitenciales. En un primer momento estos desfiles fueron sólo de penitentes que solían ir descalzos mortificándose, a veces con la espalda a descubierto, sangrando, por lo que también se las denominó Cofradías de Sangre. Casi al mismo tiempo surgen las llamadas Cofradías de Luces, que portan cirios o antorchas, para alumbrar a las imágenes y para alumbrarse ellos mismos, pues muchas procesiones procedían de iglesias o ermitas de las afueras de las poblaciones.

Durante el siglo XVII las cofradías reciben un gran impulso, debido a una importante participación popular que hace por su cuenta encargos de efigies a los grandes imagineros que por entonces destacan en Andalucía y Castilla. Las cofradías tuvieron una existencia al margen de las instituciones civiles, a pesar del requisito de la aprobación real. Los alcaldes sólo intervinieron en aquellos casos en que los desórdenes fueron muy importantes y siempre de acuerdo con los hermanos mayores de las mismas.

Por su carácter religioso fueron tanto favorecidas como controladas por las instituciones eclesiásticas, favorecidas no sólo porque reanimaban la vida cristiana sino también porque daban realce a las fiestas religiosas; y controladas tanto por sus tendencias a la autonomía en el aspecto religioso como por sus desviaciones profanas. Este control era ejercido desde el Concilio de Trento por los obispos, de varias formas: visitas a las mismas, control de sus cuentas o el examen y aprobación de sus estatutos (1).

En bastantes ocasiones los prelados tuvieron que llamar al orden a las cofradías, por las tardanzas en las procesiones, los cambios de itinerarios, el sacar en procesión imágenes no reconocidas previamente, o por los excesos cometidos por los penitentes bajo la "protección" de la túnica y el capirote. Fueron muchos los prelados que estuvieron en contra de las procesiones, sobre todo en el siglo XVIII cuando las cofradías perdieron la austeridad que las había caracterizado en el siglo XVI, tendiendo hacia el boato y esplendor y derivando las procesiones hacia situaciones festivas. Las nuevas

corrientes liberales surgidas en el XVIII criticaron la degeneración producida en los desfiles pues estos habían perdido su auténtico sentido religioso, convirtiéndose en una muestra irrespetuosa de diversión popular, producida sobre todo por la embriaguez tanto de los cofrades como de los vecinos de los pueblos que asistían a las procesiones. En muchas ocasiones las cofradías tuvieron serios enfrentamientos entre sí o entre ellas y las Sociedades Económicas surgidas a finales del siglo XVIII en muchas localidades bajo el patrocinio de las élites, que llevaban sus enfrentamientos personales a las asociaciones por ellos controladas (2).

Muchos obispos consideraron el ceremonial: lujo y ostentación que ofrecían algunas cofradías como valores superficiales y aun despilfarradores. Ello unido a la dispersión del culto que provocaban por el particularismo religioso que propiciaban las muy diversas advocaciones y celebraciones, llevó al obispo de Ciudad Rodrigo Dr. Cayetano Cuadrillero a elevar un memorial al Consejo de Castilla en 1768 que fue la espoleta que llevó al Conde de Aranda a aconsejar a Carlos III la adopción de medidas tendentes a controlar a este tipo de asociaciones. Un año antes, en 1767, el Obispo de Córdoba D. Martín de Barcia había decretado que las procesiones se recogieran antes del anochecer y que los nazarenos no llevaran cubierto el rostro. La no aceptación de este decreto produjo en Montilla un gran alboroto —no sabemos exactamente en qué consistió pues ningún otro documento hace referencia a ello—, lo que dio lugar a que los hermanos mayores de las Cofradías del Santo Entierro y de Nuestra Señora de las Angustias, que procesionaban el Viernes Santo por la tarde y parte de la noche, enviaran una representación al Conde de Aranda que éste a su vez remitió a la Chancillería de Granada. Habiéndose visto en la Sala del Real Acuerdo, este tribunal pidió a la Justicia de Montilla que enviara un informe sobre el asunto y que se cumpliera el decreto del Obispo de Córdoba.

El Corregidor de Montilla se reunió con los hermanos mayores de las cofradías de Nuestra Señora de la Concepción, Cristo de Zacatecas, Nuestra Señora de las Angustias y Entierro de Nuestro Señor Jesucristo, acordando que como sería imposible que se recogieran las procesiones antes de la noche, no se sacarían ese año. Dos años más tarde, en 1770, por auto del teniente de corregidor, D. Francisco de Borja Ruiz Lorenzo, se hizo publicar una Real Orden de 1769 en la que se mandaba que las procesiones estuviesen recogidas antes de las oraciones, y para su observancia, asistiesen a las mismas el Alguacil Mayor y el Escribano del Crimen (3).

Todas estas disposiciones —en el mismo sentido se promulga la Real Cédula de Carlos III de 29 de febrero de 1777 por la que se manda a las Chancillerías y Audiencias que no consientan procesiones de noche, que éstas salgan a tiempo para estar recogidas antes de ponerse el sol, para evitar los inconvenientes que resultaban de lo contrario— nos llevan a pensar que las procesiones en esta época más que demostraciones de fe eran motivo de grandes disturbios, dando lugar a que tuvieran que ir acompañadas de las fuerzas del orden del momento (4). Podríamos extrapolar el caso a lo que ocurría en el Carnaval, donde los asistentes, protegidos por el anonimato que les deparaba la

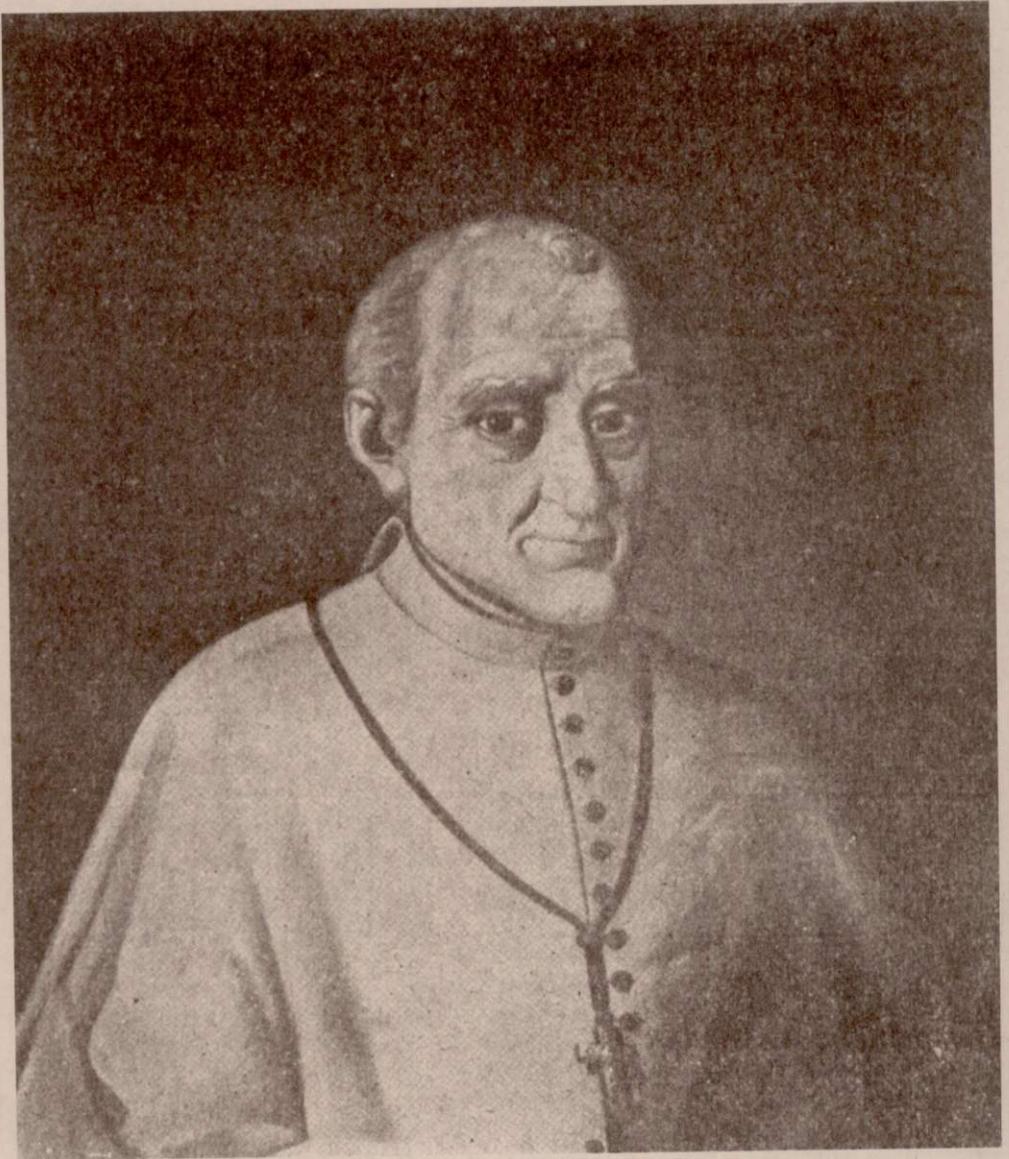
máscara, aprovechaban la ocasión para saldar rencillas, produciéndose en ocasiones incluso asesinatos.

A partir de 1770 tiene lugar un proceso contra las cofradías que se va desarrollando de forma lenta hasta que en 1786 se produce la resolución, firmada por el Conde de Floridablanca, sobre la extinción, reforma y arreglo de todas las cofradías existentes en la diócesis de la nación. Se ordena que sólo subsistan aquéllas que formen nuevos reglamentos que deben ser aprobados por la autoridad real, recomendando la disminución de los gastos superfluos y la canalización de los necesarios a fines utilitarios. Las cofradías de la diócesis de Córdoba tardaron bastantes años en enviar sus estatutos, remitidos al Gobierno en 1805 por el Obispo D. Pedro Antonio de Trevilla.

Pedro Antonio de Trevilla ocupó la silla obispal desde 1805 a 1832. Durante este periodo realizó cuatro visitas pastorales a la diócesis, constituyendo el caso más excepcional de este quehacer episcopal. Ya desde su primera época endureció las medidas y prohibiciones contra las cofradías. En 1808 realizó una visita pastoral a Aguilar que dio lugar a la prohibición expresa de que se celebrasen los actos del "Descendimiento" y "Sermón del Paso", así como de las figuras bíblicas y apostolado, imponiendo que los cofrades no se tapasen el rostro y que las procesiones estuviesen recogidas antes de caer la noche (5).

Según Ortí Belmonte en su obra *Córdoba durante la Guerra de la Independencia (1808-1813)*, Trevilla era, a juzgar por sus acciones, hombre imbuido en las modernas ideas de la civilización francesa y partidario de la familia Bonaparte. Amante sobre todo del orden y tranquilidad pública, era partidario de aceptar el dominio francés antes que oponerse a él, como se manifiesta en una carta pastoral de 1809 en la que mantiene que la dominación era debida a la voluntad de Dios: "... el buen orden y la quietud pública exigen imperiosamente que seamos fieles al Rey que Dios se ha servido darnos, como lo enseñó Jesucristo y los Apóstoles y como practicaron constantemente los buenos cristianos no hay inocentes oprimidos, todos los que son castigados son culpables; la tierra no es lugar de tumulto y de desorden, sino de equidad y justicia: la justicia y la fuerza están siempre juntas: la injusticia es siempre imbécil e impotente: no hay desgracias ni infortunios, sino justos castigos de los pecados de los hombres..." (6).

El mismo autor opina que el obispo fue obligado a dar esta carta pastoral, o bien que, anticipándose a los regios deseos de captarse las simpatías del clero cordobés que tan gran influjo tenía sobre el pueblo, dando pruebas de habilidad política, la redactase a fin de congraciarse con el nuevo régimen establecido. Cuando Córdoba pasó a dominio nacional, el obispo juró la Constitución de Cádiz, el 16 de Septiembre de 1812, no sabemos si por convicción, coacción o por coherencia con su teoría de que los gobiernos vienen dados por Dios. Lo cierto es que cuando Echavarrri fue nombrado por la Regencia comandante de Córdoba, actuó contra los que habían colaborado con el gobierno intruso, instruyendo al obispo un proceso en el que intervino la Regencia del Reino y el Cabildo Catedral, que dirigió a aquélla una representación en favor del



*Retrato del Obispo Trevilla
(Óleo de los señores de Coello y Ramírez de Orellano)*

prelado. Según parece estuvo algún tiempo suspenso del cargo. Por sus actuaciones posteriores podemos decir que ante todo era un amante del orden público y de la sobriedad en las manifestaciones de la religiosidad popular, en las que debía imperar la máxima devoción y recogimiento religioso, algo no asimilado por el pueblo, para quien la Semana Santa era mejor cuanto más vistosos fueran los pasos y más "distracción" consiguiesen.

En 1815, este obispo de nuevo abrió un proceso para desterrar los abusos que se habían introducido en algunos pueblos de la diócesis con presentarse los hombres, niños y niñas en las procesiones de Semana Santa con disfraces y haciendo actos ridículos con las imágenes. Estos abusos dieron lugar a la instrucción de otro largo y voluminoso expediente promovido por el Obispo con la intervención del Consejo de Castilla y la Real Chancillería de Granada, que se falló con la radical disolución de todas las cofradías de aquellos pueblos, en los que se produjeron grandes y populares motines, algunos sangrientos, que dieron lugar a la intervención de la fuerza pública.

Se facultó al Obispo para que redactase un reglamento para toda la diócesis. Enviado al Consejo de Castilla fue aprobado en 1819, autorizando al obispo a llevarlo a ejecución por conducto del Intendente de Córdoba. Una copia de ese reglamento fue recibida por el Ayuntamiento de Montilla en Marzo de 1820. Era difícil de cumplir pues reducía a una sola todas las procesiones de Semana Santa, a celebrar el Viernes Santo por la mañana, establecía qué imágenes y en qué orden debían procesionar, el itinerario concreto y otros aspectos relacionados con el mantenimiento del orden dentro de la procesión.

El primer año de vigencia no se respetó en Montilla el artículo 11 pues salieron todas las procesiones, sin poderlo impedir las autoridades. A finales de marzo de 1821 (7) se recibió una circular del Jefe Superior Político de Córdoba fechada el 26 del mismo mes por la que se mandaba cumplir en todo el reglamento formado por el Obispo Trevilla, debiendo asistir las autoridades a los actos religiosos *para solemnizarlos con el mayor decoro*. Unos días después de recibida la circular, el 4 de Abril (8) el Ayuntamiento escribió al Jefe Superior Político de Córdoba dándole cuenta que se había recibido el reglamento, pero que la Corporación no veía causa para sacar una sola procesión, pues en esta localidad las procesiones siempre se habían desarrollado con el *"mejor orden, respeto y veneración debida a semejantes actos sin haber jamás ocurrido el más leve desorden ya por la devoción que se ha experimentado en todos los cofrades como por el celo y vigilancia de las respectivas autoridades que por costumbre concurren a presidirlas"*. Por lo tanto suplicaba que no hubiese novedad en la salida de las procesiones *"respecto al buen orden y devoción con que siempre se han sacado y a las funestas resultas que puede tener este vecindario y a que este ayuntamiento no puede constituirse responsable a ellas por no contar con fuerza de ninguna clase para oponerse a cualquier resistencia que se experimente"*. A esta petición respondió el 7 de Abril el Jefe Superior Político concediendo el permiso, con la advertencia de que no se alterase el orden, que concluyesen antes del anochecer y que no hubiese disciplinantes, caperuzas ni otros disfraces.

No sabemos si en los años sucesivos las procesiones se desarrollaron conforme se disponía en el reglamento o si tuvieron lugar el Miércoles, Jueves y Viernes Santo, que era lo acostumbrado en nuestra ciudad, o si tuvieron lugar durante los desfiles alborotos o disturbios, pues no hemos encontrado en la documentación de este periodo ningún dato referente a este asunto. De todos modos, lo cierto es que a partir del primer tercio del siglo XIX y hasta la mayoría de edad de Isabel II se produjo en la diócesis de Córdoba una prolongada etapa de crisis para las cofradías que pasaron por unos momentos de gran decaimiento y por lo tanto también declinaron sus actividades y manifestaciones, entre ellas los desfiles procesionales.

Documentos (9)

Autos sobre las procesiones de Semana Santa (10)

Don José Manuel de Vargas, escribano de cámara del Real Acuerdo de la Audiencia y Chancillería del Rey nuestro señor que reside en la ciudad de Granada.

Certifico que estando en Acuerdo General los señores Presidente y Oidores de ella, en diez del corriente, en vista de la representación remitida por el Excmo. Sr. Conde de Aranda, hecha por don Antonio de Aguilar Tablada y don Juan Muñoz Cabello, Teniente Capitán del Regimiento de Milicias de Bujalance, vecinos de Montilla, como Hermanos Mayores de las Cofradías de Nuestra Señora de las Angustias y del Santo Entierro de Cristo, con ocasión del alboroto que había experimentado aquel vecindario nacido del Decreto proveído por el Ilmo. Sr. Obispo de Córdoba sobre que precisamente se hubiesen de concluir de día las procesiones de Semana Santa, se mandó pasar al Fiscal de Su Majestad, por quien se pretendió que la Justicia de esta ciudad de Montilla hiciese cierto Informe sobre ello. Y en vista de todo se proveyó el auto que se sigue:

La Justicia de Montilla haga el Informe que se pide por el Fiscal de Su Majestad para dar Providencia; y por este año tengan las Procesiones con arreglo a la Providencia del Reverendo Obispo de Córdoba, y caso de recelarse de ello alguna inquietud, no salgan por este año, e informe al Real Acuerdo con justificación. Proveído en el General celebrado por los señores Presidente y Oidores de la Real Chancillería de Granada, a catorce de marzo de mil setecientos sesenta y ocho. Está rubricado. Fui presente. Don José Manuel de Vargas.

De que se dio el correspondiente testimonio, en cuya virtud fue hecho el dicho Informe por el Alcalde Mayor de dicha ciudad y en su vista, y de lo expuesto por el Fiscal de Su Majestad se proveyó el auto que se sigue:

En conformidad de la Providencia del Real Acuerdo de catorce del corriente, háganse las procesiones en la ciudad de Montilla según lo determinado por el Reverendo Obispo de Córdoba, a cuyo fin el Alcalde Mayor convoque los cofrades y

les aperciba se arreglen a esta Providencia, pena de que serán severamente castigados, y de cuyas resultas será igualmente responsable el Alcalde Mayor. Y en caso de recelarse de contrario acaecimiento o perturbación, no permita las procesiones por este año, para lo que tome las precauciones que juzgue necesarias. Proveído en el Real Acuerdo extraordinario celebrado por los señores Presidente y Oidores de la Real Chancillería de Granada, que lo rubricaron, a veinte y tres de Marzo de mil setecientos sesenta y ocho. Está rubricado. Fui presente. Don José Manuel de Vargas.

Y para que conste y se cumpla lo mandado doy la presente. Granada y marzo, veinte y tres de mil setecientos sesenta y ocho. Don José Manuel de Vargas.

En la ciudad de Montilla, en veinte y nueve días del mes de marzo del año de mil setecientos sesenta y ocho, el señor licenciado Don Antonio Serrano y Ortega, abogado de los Reales Consejos, Corregidor en ella dijo: que en obediencia y cumplimiento de lo decretado por Su Majestad y Señores del Real Acuerdo de la Chancillería de Granada, en providencias de catorce y veinte y tres de este mes, sobre que las Procesiones de Semana Santa se hagan en esta ciudad de acuerdo a lo decretado por el Ilmo. Sr. Obispo de Córdoba, y que a este efecto convoque su merced a los hermanos de las cofradías para hacerles saber la citada Providencia y se arreglen a ella, bajo la pena de que serán severamente castigados y su merced responsable a las resultas, mandó que se cite a todos los hermanos mayores y cabos de las principales cofradías a la hora de las seis de la tarde de este día para que concurran en las Casas de la Audiencia, y estando juntos se les notifique y haga saber por el escribano infraescrito el citado decreto para que les conste y puntualmente lo observen, bajo la pena en él prevenida; y que hecho, pareciéndoles no ser conveniente que salgan dichas procesiones por recelarse puede acaecer algún alboroto o inquietud popular que sea motivo de pésimas resultas, pueda determinarse con tiempo el medio de que se eviten, ya sea no saliendo, o tomando otros medios que parezcan correspondientes. Y por este su auto así lo proveyó y ha de firmar su merced. Licenciado Don Antonio Serrano y Ortega. Gaspar Antonio de Astorga, escribano de cabildo.

Notificación. En Montilla, dicho día, mes y año, yo el escribano notifiqué el auto antecedente a Diego Barranco, ministro portero de esta ciudad, para que pasase y diese recado de urbanidad a los señores eclesiásticos y seculares que tienen los empleos de Hermanos Mayores y Cabos de las Cofradías que acostumbran salir con procesiones la Semana Santa, para que concurran a la hora señalada, en las Casas Audiencia del señor Corregidor, y quedó en cumplirlo, de que doy fe. Astorga, escribano.

Diligencia. En la ciudad de Montilla, en dicho día veinte y nueve de marzo del año de mil setecientos sesenta y ocho, siendo como a hora de las seis de la tarde, comparecieron ante el señor licenciado Don Antonio Serrano y Ortega, abogado de los Reales Consejos, Corregidor de esta dicha ciudad, y mi presencia, en las casas de su Audiencia, Don Luis de Cañete Aguilar y Cea, hermano mayor, y Don Juan López

Urbano, clérigos presbíteros, mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, sita en la Iglesia del Convento de Señor San Juan de Dios; Don Miguel de Toro Gallardo y Don Diego de Alvear y Escalera, hermano mayor y mayordomo de la Cofradía del Santísimo Cristo de Zacatecas, sita en la Ermita de la Vera Cruz; Don Juan Muñoz Cabello y Don Juan Santiago Albornoz, presbítero, hermano mayor y mayordomo de la Cofradía de María Santísima Nuestra Señora de las Angustias, sita en el Convento del Señor San Agustín, y Don Antonio Aguilar Tablada, hermano mayor del Entierro de Cristo Nuestro Señor, sita en el mismo convento, y diferentes cabos de ellas, que abajo firmarán, a todos los cuales estando así juntos les leí, notifiqué e hice saber en persona el Decreto de el principio, de Su Majestad y Señores del Real Acuerdo y Chancillería de Granada, y en su inteligencia, unánimemente, dijeron que, en atención a que les parece imposible practicarse prácticamente la procesión del Santo Entierro con arreglo a lo decretado en este punto por el Ilmo. Sr. Obispo de Córdoba, tienen por conveniente que no se haga en el presente año; y en cuanto a las demás procesiones que en esta Semana se acostumbran a hacer de parte de tarde, por las repetidas experiencias que tienen de que los concurrentes a ellas no guardan la debida subordinación a los hermanos mayores, mayordomos y cabos que les gobiernan en la carrera, recelándose justamente de que en el presente año, con ocasión de lo acaecido en el antecedente, no se sujeten a las órdenes de los cabos principales y sea medio de incurrir en las censuras impuestas por el Ilmo. Diocesano y contravenir lo mandado por el Real Acuerdo, haciéndose igualmente responsables a las resultas de cualquiera contravención, deseosos de obviar los insinuados inconvenientes, de común consentimiento y parecer de los concurrentes tienen por medio muy acertado, y uniformemente convienen en que por este expresado año no se celebren las citadas procesiones, y para que así conste lo pongo por diligencia, que han de firmar con su merced y de que doy fe. Licenciado Don Antonio Serrano y Ortega. Don Luis Antonio de Cañete Aguilar y Cea. Don Juan López Urbano. Don Juan Muñoz Cabello. Don Miguel de Toro. Don Diego de Alvear y Escalera. Don Juan Santiago de Albornoz. Don Antonio Aguilar Tablada. Alonso de Almagro. Francisco Martín Benítez. Miguel de Cuenca. Gaspar Antonio de Astorga, escribano de cabildo.

Auto. En la ciudad de Montilla, en dicho día, mes y año, el señor Licenciado Don Antonio Serrano y Ortega, abogado de los Reales Consejos, Corregidor en ella, en vista de estos autos dijo: que respecto a que uno de los particulares del Decreto expedido por el Ilmo. Señor Obispo de esta Diócesis es la expresa prohibición de que las personas que salen vestidos de nazarenos en la Semana Santa lleven descubierto el rostro y sin capillo, así en las procesiones como fuera de ellas, para impedir los inconvenientes que por sus excesos se han experimentado, a fin de evitarlos y de que incurran en las censuras con que les conmina, debía mandar y mando se rompa bando y se haga saber por voz de pregonero en la Plaza Mayor y Plazuela de esta ciudad, que ninguna persona sea osado, saliendo vestido de nazareno, en dichas procesiones y fuera de ellas, a traer cubierto el rostro con capillo, si no es descubierto y sin él,

bajo la pena de cuatro ducados y quince días de cárcel en que desde luego se les da por condenados, lo contrario haciendo, además de que se procederá contra los inobedientes a lo que corresponda y haya lugar, y por este su auto así lo proveyó y ha de firmar su merced. Licenciado Don Antonio Serrano y Ortega. Gaspar Antonio de Astorga, escribano de cabildo.

Publicación. En la ciudad de Montilla, en dicho día, mes y año, en la Plaza Mayor y Plazuela de Sotollón, por Salvador Cortés, pregonero de ella, se publicó e hizo notorio en altas e inteligibles voces, el auto antescrito como en él se contiene, a que se hallaron presentes muchas personas, de que doy fe. Astorga, escribano.

REGLAMENTO que deberá observarse en las Procesiones de Semana Santa en todos los pueblos de nuestro obispado, formado de orden del Supremo Consejo, comunicada con fecha 26 de marzo de este año (11).

Artículo 11. Todas las procesiones de Semana Santa de la ciudad de Córdoba y los demás pueblos de este obispado quedan reducidas a una sola, y ésta se celebrará en la tarde del Viernes Santo.

Artículo 21. En la ciudad de Córdoba saldrá esta procesión de la Iglesia Parroquial del Salvador y Santo Domingo de Silos, reunidas, a la que asistirá su párroco y clero y llevará la carrera siguiente: calle de Letrados, Arco Real, Zapatería, Casas Capitulares, Librería, calle de la Feria a la Cruz del Rastro, Potro, Triunfo, Patio de Naranjos, entrada en la Santa Iglesia Catedral y salida por las puertas acostumbradas, calle del Baño, Pedregosa, Santa Ana y Santa Victoria, al Salvador.

Artículo 31. En los demás pueblos del obispado ha de salir esta procesión de la Parroquia, después de concluidos los divinos oficios y sus respectivos vicarios fijarán la carrera que deben llevar, en términos de que cómodamente pueda volver a la Parroquia al ponerse el sol. En donde hubiese dos o más parroquias, los vicarios designarán aquella que por todas circunstancias sea más a propósito para formar la procesión y disponer la carrera que deben llevar.

Artículo 41. Se sacarán en ella los pasos de la Oración en el Huerto, el de Jesús atado a la Columna, Jesús Nazareno, Jesús Crucificado, el Santo Sepulcro y Nuestra Señora de la Soledad.

Artículo 51. En los pueblos en donde no hubiere todos estos pasos, se sacarán los que haya de ellos y ninguno otro.

Artículo 61. Cuando en la iglesia parroquial, en donde se ha de formar, y de donde ha de salir la procesión, no hubiese todos los pasos referidos, y los que faltan estuviesen colocados en otras iglesias o ermitas del mismo pueblo, deberán conducirse desde éstas a aquélla privadamente y con el mayor decoro en la mañana del viernes, después de concluidos los oficios parroquiales, cuya diligencia practicarán los hermanos de las cofradías respectivas, de acuerdo con el vicario eclesiástico.

Artículo 71. Se formará la procesión por el orden de efigies que van expresadas, sin que haya preferencia alguna entre las hermandades, mediante a que cada una ha de acompañar alumbrando el paso que saca.

Artículo 81. Todos los hermanos de las cofradías han de usar del traje común y ordinario que acostumbbran, aunque siempre con la mayor decencia posible.

Artículo 91. En los pueblos en donde el número de eclesiásticos llegue a veinte, será conducido el Santo Sepulcro por sacerdotes y ordenados in sacris, las demás efigies las conducirán sus hermandades respectivas, nombrando los hermanos que lo hayan de hacer.

Artículo 101. Todos los vecinos que quieran asistir a la procesión alumbrando han de ir precisamente vestidos de su traje común y decente, delante de la primera efigie.

Artículo 111. Asistirá a esta procesión todo el clero de cada pueblo, presidido por su vicario eclesiástico.

Artículo 121. Se cantará en ella el Salmo Miserere con la sencillez y gravedad correspondiente y alternando por coros, sin permitir otros instrumentos que los bajos.

Artículo 131. No se permitirá el uso de palio alguno.

Artículo 141. Asimismo no se permitirá que las efigies lleven vestidos que no sean propios y correspondientes a la gravedad y decencia y a la seriedad del paso que representan, ni alhaja alguna de piedras, oro, plata, peinado ni otro ornato que desdiga por cualquier respeto.

Artículo 151. Concluida la procesión en la Parroquia, cada hermandad devolverá al sitio acostumbrado la efigie que haya conducido, procurando la mayor decencia, decoro y respeto.

Artículo 161. Quedan suprimidos los pasos del Descendimiento, el de Apóstoles, Discípulos, Angeles, Sibilas, Virtudes y todos aquellos que sean distintos de los expresados en el artículo 41.

Artículo 171. No se permitirán en adelante túnicas, caperuzas, morriones, soldadesca ni distinción alguna que pueda llamar la atención.

Artículo 181. Asistirá a esta procesión la Real Justicia de cada pueblo, con arreglo a lo prevenido en las Leyes del Reino, y por lo mucho que importa a la solemnidad de este acto religioso y para proteger y conservar en él el debido orden y la tranquilidad pública.

Artículo 191. Por este orden quedan reducidas todas las procesiones de Semana Santa a esta sola, en la que sólo se permitirán sacar las efigies referidas en dicho artículo 41, y de ningún modo otras, bajo ningún pretexto, alegando todo motivo de distracción y procurando hacerla con la mayor majestad, decoro y respeto, a fin de excitar en los fieles la devoción y contemplación de los divinos misterios que nos representa nuestra Santa Madre Iglesia.

Artículo 201. Para que este Reglamento se lleve a debido efecto y cumplimiento se remitirá original al Supremo Consejo, a fin de que se sirva prestar su aprobación, o dictar la providencia que estime más arreglada. Santa Pastoral visita de la villa de Pozoblanco. 28 de Octubre de 1819. Está rubricado.

Lo que comunico a V. para su inteligencia y cumplimiento en la parte que le corresponde, dándome aviso de su recibo, así como de cualquier novedad que observe para ponerlo en noticia del Supremo Consejo. Dios guarde a V. muchos años. Córdoba, 23 de Febrero de 1820. Pedro Antonio, Obispo de Córdoba. Por mandado de S.S.I. el obispo mi señor doctor, Don Bernardo de Lorenzo como secretario. Señor Vicario Eclesiástico de Montilla.

Concuerta a la letra con dicha orden original a que me remito, la cual queda en el expediente formado a fin que termina. Y para que conste a instancia del mismo señor Vicario pongo el presente que firmo en Montilla, a seis días del mes de marzo de mil ochocientos veinte. Gonzalo José de Arando, Notario Mayor.

Notas

- (1) Un caso muy significativo de este control es el ejercido por el Vicario Tallada en Estepa, analizado por Jaime García Bernal en su estudio "Control eclesiástico y codificación de las ceremonias públicas en Estepa (1590-1625)" en *Actas de las II Jornadas sobre Historia de Estepa*, Estepa, 1997, pp. 135-147
- (2) Windler, C: *Elites locales, señores, reformistas. Redes clientelares y Monarquía hacia finales del Antiguo Régimen*, Sevilla, 1997
- (3) Archivo Municipal de Montilla, Iglesia, Leg. 1016B, expediente 4
- (4) C. Windler estudia en la obra citada el enfrentamiento producido en Aguilar de la Frontera entre las dos congregaciones del Rosario de la localidad, una bajo el título de la Rosa —controlada por D. Alonso Valenzuela y Valle—, la otra bajo el título de la Aurora —controlada por el escribano de cabildo Varo Franco—. Ambos intentaron demostrar su poder mediante la ostentación en las procesiones, llegando a degenerar en violencia la competencia existente entre ambas personas/cofradías. Un caso muy similar ocurrió en Montilla con la Cofradía del Rosario y la de la Rosa.
- (5) Maestre Ballesteros, A.: "La crisis de las cofradías en la década de los años veinte del siglo XIX y su repercusión en la Semana Santa de Aguilar" en *Feria Real 2000*, Aguilar, 2000, pp. 45-50
- (6) Carta pastoral de Febrero de 1809 publicada por Ortí Belmonte, M.A.: *Córdoba durante la Guerra de la Independencia (1808-1813)*, Córdoba, 1930, p. 97-98
- (7) A.M.M., *Libros de Órdenes*, Leg. 70A

- (8) A.M.M., *Libros de asiento de correspondencia*, Leg. 272A, 2
- (9) Estos dos documentos han sido publicados en el tomo IV, titulado *Cofradías*, de la serie que publica el Archivo Municipal de Montilla. Dicha serie consta actualmente de cinco publicaciones, la primera de ellas contiene la transcripción de 3 documentos, la segunda, tercera, cuarta y quinta además de la transcripción de documentos de un mismo contenido temático –Vino, Alumbrado público, Cofradías, Carpintería–, cuentan con una introducción previa sobre el tema realizada por Inmaculada de Castro Peña, archivera municipal .
- (10) A.M.M., *Iglesia*, Leg. 1143B, expediente 1
- (11) A.M.M., *Libros de Órdenes*, Leg. 69A

RECENSIONES

Ramírez Ponferrada, M^a D.: *La industria de la tonelería en Montilla. Evolución histórica y perspectivas de futuro*. Ayuntamiento de Montilla (Concejalía de Prensa y Publicaciones). Montilla, 2000. Prólogo de Francisco Luque-Romero, fotografías de Gaspar Ximénez y maquetación de Antonio Gázquez.

El libro constituye un homenaje al maestro tonelero Luis Duran y en él a todos los toneleros montillanos. En el prólogo de F. Luque-Romero se plantean interesantes reflexiones sobre la cultura del vino y la de la tonelería. Recordemos que la cultura en su sentido más prístino y etimológico se entiende como cultivo: en este caso, proceso de crianza de la vid y de transformación de la uva en un producto alimenticio. Desde la antropología social y cultural la cultura del vino incluiría todos aquellos conocimientos, usos y prácticas relacionados con la producción (siembra de las cepas, tratamientos y cuidados, recolección, poda, prensado de la uva, fermentación y crianza) y consumo del vino. En este largo proceso, la tonelería, tan ligada al vino tanto en su fermentación como en su almacenamiento y distribución, es el tema central del libro. La metodología utilizada por la autora es de carácter interdisciplinario habiendo conjugado la Historia, la Historia oral y la Etnografía (Antropología) y a la vez neutralizado el frecuente divorcio entre los productos, las actividades y las ideas. Otro concepto que se utiliza en el prólogo es el de patrimonio cultural y patrimonio vitivinícola. La consideración de determinados elementos como patrimonio es algo cambiante y los establece cada sociedad en el tiempo. María Dolores Ramírez ha realizado con este trabajo una importante labor de protección, pues aunque la conservación directa escapa a sus posibilidades, investigar, publicar y difundir es ya proteger. La tonelería constituye un conjunto de bienes muebles de interés etnográfico, en los que se incluyen también los conocimientos y saberes, prácticas y hábitos, rituales y ceremonias.

En cuanto a los contenidos, el libro cuenta con diez capítulos más un glosario y una relación de útiles y herramientas; el primero está dedicado a la Historia de la vitivinicultura, que según la autora tuvo sus orígenes en el Cáucaso hacia el 6000 años a. C. y que luego se difundió por Oriente y Occidente, destacando la importancia de Roma y del cristianismo, impregnado éste profundamente de la cultura romana en la que estaba incardinada, y que introduce dos alimentos básicos en la dieta mediterránea: el pan y el vino y elabora una teología que elevará ambos productos al nivel de sagrados. En la más remota antigüedad ya se realizan los procesos básicos del vino: prensado, fermentación, filtrado, envasado, almacenaje, transporte y conservación. Egipto, Grecia y Roma transportarán el vino en ánforas de barro, odres de piel de cabra sellados con pez o en vejigas de cerdo recubiertas interiormente con pez. El tonel se sitúa a finales del s. I creado por los griegos o por los galos (damajuanas). En la Edad Media el vino aparece como un revitalizante y vigorizante, aunque también era proclive a las lujuria y lascivia; según la teología de la época era necesaria la salud corporal y espiritual; los monjes y los monasterios con sus bodegas serán también en este tema de vital importancia en el descubrimiento y difusión de conocimientos de la cultura del vino.

Surge así mismo en esta época el gremio de toneleros. Con Edad Moderna (ss. XVI-XVIII) se generaliza el consumo de vino que anteriormente estaba restringido, se siguen usando los pellejos con pez para el transporte. La Edad Contemporánea (ss. XIX-XX) trae la modernización de los procesos de elaboración del vino, la presencia de la filoxera en Francia que favorece la difusión tecnológica en España y consecuentemente la modernización de la producción vinícola y tonelera. La fermentación se hacía en cubas de madera y tinajas de barro, posteriormente en cemento y acero y actualmente se ensayan materiales sintéticos.

El capítulo segundo está dedicado al vino y tonelería en el arte y en él se reproducen algunas de las múltiples escenas de cuadros, grabados y relieves, relacionados con la tonelería, extraídos su mayoría del arte religioso. El capítulo siguiente versa sobre las industrias vitivinícola y tonelera en Andalucía y Montilla y en él se nos cuenta como en Al Ándalus se siguió cultivando el vino hasta la llegada de los beréberes: almorávides y almohades, así como del desarrollo local del viñedo tras la conquista cristiana y de su expansión en la edad Moderna junto a un fuerte proteccionismo local en las villas y ciudades. Ya en esta época destacaron las comarcas de Jerez, El Aljarafe, El Condado, Montilla y Lucena. El s. XVII significará un aumento de la demanda interior y exterior y el s. XVIII un retroceso del viñedo frente al olivar, cultivos que se mantendrán mezclados según demuestra el Catastro de Ensenada. Hacia 1870-1880 se da una gran prosperidad en Sevilla y Cádiz como consecuencia de la filoxera en Francia y en 1892-1910 ésta provocará una gran crisis en el sector en nuestro país. Para historiar la vitivinicultura y la tonelería la autora no ha podido contar con demasiada documentación histórica pero sí de informantes, extrapolando la información de otras comarcas que siguen las mismas pautas. La fermentación se realizaba en tinajas de barro de 100 arrobas y de madera, las conocidas como candiotas y pipotes. El mercado experimentará en los siglos XVIII y XIX un fuerte aumento por el consumo local y de la ciudad de Córdoba constituyendo la cosecha monetaria para viñadores, haciendo común la práctica de la compra de cosechas con adelanto dinero de los bodegueros a los viñadores. El 10% del término estaba dedicado a viñas en el s. XVIII y el resto a olivar y cereal. La uva se pisaba en lagares en el campo y de la buena calidad de estos vinos han quedado testimonios en los viajeros extranjeros que los conocieron. En la ciudad surgen los postigos para despachar vino y las tabernas fueron reguladas en cuanto a sus horarios de apertura para evitar embriagueces y, según los documentos, falta de productividad en los asalariados. En las dos primeras décadas del siglo XX se desarrolla de la viticultura y surgen o se desarrollan las principales bodegas: Bodegas de Alvear, García Toro, Cobos, Albornoz, T. García, Asensio y Cruz Conde, y Pérez Barquero de Córdoba. La presencia del oficio de tonelero en Montilla procedente de Jerez se sitúa también en los primeros años del siglo que finaliza estableciéndose tanto en talleres autónomos como en bodegas. La creación del Consejo Regulador en 1944 supondrá una etapa de desarrollo de la industria vitivinícola y en consecuencia de la tonelería, empezándose a partir de entonces a fabricar botas en Montilla. La creación de la sociedad "Tonelería Montillana" en 1969 por consejo de un párroco y con un gran contenido social supondrá

un intento de hacer confluír a toneleros y bodegueros en un proyecto común que no obstante se disolverá en 1986, volviéndose de nuevo a los talleres independientes que permanecen actualmente y al trabajo contratado en bodegas.

El capítulo cuarto está dedicado a la madera, materia prima de esta actividad que ha sido y es un bien escaso en nuestro país y en toda la cuenca del mediterráneo. El clima y deforestación se han encargado de hacer esta carencia endémica; en consecuencia la importación de América, África y de los países nórdicos europeos ha sido una constante. La madera por su generalizada aunque escasa presencia y por relativo fácil manejo, ha permitido desde construir un barco o un carruaje hasta una cuchara o un escarbadientes y toda una amplia gama de recipientes contenedores de líquidos. Uno de estos líquidos, producto de la más refinada elaboración cultural del viejo continente es el vino, nacido de la fermentación del zumo de uva, y su contenedor más generalizado es el tonel. En él se fundieron la madera y el vino de tal forma que el contenido no se concibe sin el continente, el contenedor forma parte esencial del proceso de creación de vinos y licores, de tal suerte que sin la presencia de la madera no tendríamos los vinos finos, amontillados y olorosos y en otras latitudes *el whisky o el bourbon*. Las botas de madera proporcionan color, sabor, bondad y generosidad a los vinos que se depositan en sus panzudos vientres. Entre la madera y el vino se producen unos intercambios aprendidos por el hombre a lo largo de generaciones mediante la observación del comportamiento del zumo de uva fermentado. La madera es por ello la guía y tutora de los vinos que en ella se crían, al bouquet final también contribuye la madera por lo que se busca que el corte sea hendido y el secado al aire libre. Se han usado maderas de encina, roble, castaño, avellano, nogal, cerezo, roble español —éste excesivamente rico en taninos—, y roble americano, que es el único que se utiliza actualmente por sus especiales características: elimina por traspiración partículas de agua pero no de alcohol y es muy resistente a los microbios, y sobre todo impregna el vino de un bouquet especial. Los otros elementos: flejes de hierro, tapones y canillas tienen menos importancia.

Los capítulos cinco y seis están dedicados al proceso de fabricación de las botas, bocoyes y barriles paso a paso así como a su preparación y mantenimiento: fijación de la capacidad, amoniacado, envinado, recuperación de viejas vasijas, lavado, etc. Los tipos de toneles ocupan el capítulo séptimo, éstos surgen a partir de un tipo básico con variaciones en función del uso y la capacidad. Las candiotas dan lugar a las botas y bocoyes y el pipote al barril. Se fabrican botas de 30 @, equivalente a 500 litros, destinadas a soleras que se sitúan junto al suelo y otras menores para las criaderas de 10, 20 y 30 ; los bocoyes de entre 40 y 50 @, destinados al transporte y a envejecer el vinagre que no se hacen en Montilla; y los barriles con capacidad de 4, 2, 1, 2, 1/4 de @ y de 2 litros pensados para el turismo y los particulares. El gremio de toneleros al que está dedicado el capítulo octavo, tuvo amplio desarrollo en Sevilla en el siglo XV y algo menor en Málaga y Cádiz. El tonel sustituyó a los odres y pellejos interiormente recubiertos con brea y pez que daban un marcado sabor y olor al vino y se utilizó en el comercio marítimo entre Canarias, Málaga, Jerez, Oporto, Londres y América.

Las bodegas de crianza, verdaderas catedrales del vino recogido en botas son el centro del capítulo noveno, uno de los de mayor interés. Este proceso, tan desconocido para el gran público y hasta por personas cultas, es el que da lugar a los afamados vinos finos, amontillados y olorosos, sin duda la más noble y especializada de las operaciones que obliga a un continuo trasiego del vino en círculo de la solera a las criaderas guiado por el capataz y los arrumbadores. El capítulo décimo y último está dedicado a la industria tonelera en la actualidad de la que existen diez talleres o fábricas dedicadas a pequeños barriles y bordalesas que demandan desde otras zonas vitivinícolas, especialmente las productoras de vino tinto.

Toda actividad humana y la tonelería lo es y muy especializada, según hemos podido ver en el libro, es una compleja conjunción de necesidades, conocimientos y habilidades que se ejercen sobre unos materiales, especialmente la madera y el hierro, sobre los que se actúa utilizando determinadas herramientas con el fuego y el agua; de esta forma se consigue un recipiente que hoy por hoy es insustituible para la crianza de los vinos. ¿Cuántos siglos de aprendizaje han invertido los hombres en llegar a esta meta? En el camino, el contenedor ha pasado a formar parte esencial del contenido. Los finos, amontillados y olorosos no existirían sin las pipas de roble americano. Este singular proceso de crianza del vino, característico de varias comarcas de Andalucía debiera prestigiar más nuestra cultura y consecuentemente producir mejores rendimientos. Queda mucho por conocer y por enseñar.

En conclusión diremos que este libro rescata hábilmente unos conocimientos y unas técnicas que de otra suerte, más pronto que tarde, caerían en el olvido. El libro es sencillo, sin grandes complicaciones teóricas, con una información básica y sin tecnicismos, lo que lo hace más atractivo al gran público. Completan el libro un glosario y una relación de útiles del oficio que no se circunscriben a la tonelería sino que se amplía a la viticultura. Las ilustraciones y fotografías constituyen un complemento indispensable en este tipo de libro y un valioso e imprescindible elemento de apoyo del texto literario e incluyen todas las herramientas y técnicas del oficio y no son un mero adorno sino que constituyen; la maqueta permite una lectura más didáctica y entretenida.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA

Moyano Estrada, E. y Pérez Yruela, M. (coord.): *Informe social de Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social*, IESA, Córdoba, 1999.

A nadie se le escapa que en los últimos veinte años Andalucía, como el resto de España, ha experimentado relevantes procesos de cambio social, económico y político. El *Informe social de Andalucía (1978-98). Dos décadas de cambio social* que aquí reseñamos, realizado y publicado bajo los auspicios del Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía (IESA), da buen testimonio de ello.

El *Informe* está dividido en nueve bloques temáticos dedicados a: 1) cambio social y opinión pública; 2) población y familia; 3) territorio; 4) educación e investigación y desarrollo; 5) el sistema sanitario; 6) el sistema de Servicios Sociales; 7) mercado de trabajo y estructura ocupacional; 8) renta, estructura económica y desigualdad; y 9) calidad de vida. Cada uno de los bloques está integrado por dos tipos de contribuciones: unas tienen el carácter de estudios que exponen datos y los analizan; y otras, de menor extensión, son ensayos o artículos de opinión donde se intenta reflexionar u opinar sobre los cambios constatados. Se produce, así, una cierta separación —en modo alguno radical, desde luego— entre lo descriptivo y lo analítico, entre lo expositivo y lo reflexivo.

El primer bloque está formado por un sólo artículo, “Dos décadas de opinión pública en Andalucía” a cargo de los coordinadores de la obra. El segundo lo conforman dos contribuciones sobre la población andaluza: “Evolución de la población en Andalucía”, escrita conjuntamente por Andrés Arroyo, Juan del Ojo y Francisco Viciñana y “La población andaluza a las puertas del siglo XXI”, de Juan Antonio Fernández Cordón, y una sobre “La familia en Andalucía”, de Julio Iglesias de Ussel y Diego Ruiz Becerril. “El territorio en la evolución de Andalucía”, a cargo del Equipo redactor del IDTA, y “Contrastes y dualidades en la estructura territorial de Andalucía”, de Carmen Ocaña, son también las dos contribuciones que constituyen el tercero de los bloques.

El cuarto bloque incluye artículos sobre dos temáticas. Unos se ocupan del sistema de educación y enseñanza, desde la educación primaria y secundaria (Custodio Delgado) hasta el sistema andaluz de universidades (Margarita Latiesa, Antonio Trinidad y Miguel Valcárcel); otros, abordan el sistema de I+D en Andalucía (José Luis Huertas, Elías Ferreres). Los bloques quinto y sexto están dedicados al sistema sanitario y al sistema de servicios sociales, respectivamente. “Salud y sistema sanitario en Andalucía”, de Luis Gavira; “Presente y futuro del sistema sanitario en Andalucía”, de Juan Irigoyen; “El sistema andaluz de Servicios Sociales”, a cargo de Carmen Alemán y Margarita Pérez; y “Logros y limitaciones de la política social en Andalucía”, realizado por Fernando Aguiar e Hilario Sáez, son los capítulos que los componen.

En los bloques séptimo y octavo se estudian las principales dimensiones económicas de las dos décadas de cambio social, con capítulos que versan sobre la economía andaluza (Francisco J. Ferraro, Juan Torres); el mercado de trabajo, la estruc-

tura ocupacional, las relaciones laborales y las políticas de empleo (Lina Gavira, Rafael Gobernado, Manuel Ramón Alarcón); y la renta y la desigualdad social (Antonio García Lizana, José Cazorla). Finalmente, el último bloque lo conforman dos contribuciones: "Condiciones de vida en Andalucía. La perspectiva de los ciudadanos", de Eduardo Moyano y Manuel Pérez Yruela; y "Calidad de vida y cambio social en Andalucía", a cargo este último junto a Clemente J. Navarro.

Con la ayuda de profesores e investigadores universitarios de reconocido prestigio y merced a la sabia coordinación de su director y vicedirector, el IESA nos ha proporcionado un *Informe* que recopila y conjunta un acervo de datos sobre distintos ámbitos sociales; datos que, aunque eran accesibles a través de otras fuentes, se presentan aquí compilados, bien ordenados y expuestos con claridad, lo que permite una ágil consulta de ellos en función de las necesidades de cada lector. Pero lo que constituye la mayor virtud de la obra, quizás sea también, paradójicamente, signo de sus déficit. El presente *Informe social* muestra un claro y marcado carácter sociográfico, echándose en falta análisis sociohistóricos de los datos recogidos (datos que constatan procesos y realidades, pero cuyas causas apenas se indagan), y, en especial, un análisis de conjunto, estructural o sistémico, que relacionase de modo explicativo las distintas dimensiones sociales abordadas. Los artículos de ensayo u opinión, que a la postre resultan los más interesantes, son por desgracia los más cortos.

Se echa igualmente en falta análisis más críticos del "profundo cambio político, económico y social" experimentado por Andalucía en los últimos veinte años y del que el *Informe* quiere dar, en parte, testimonio. A veces, algunos de los redactores intentan, de manera más o menos larvada y sutil, desvincular las instituciones de gobierno autonómicas del "modelo liberal dominante en la mayor parte del período", contribuyendo, así, consciente o inconscientemente, a la mistificación embaucadora y electoralista sistemáticamente practicada por la fuerza política que, tanto a nivel nacional como autonómico, precisamente más ha impulsado y asentado el neoliberalismo en las últimas décadas.

Tras la lectura de este completo, claro y bien estructurado *Informe*, muy útil como obra de consulta de datos y cifras, queda —al menos así ha sido en mi caso— un regusto a oportunidad perdida: la de no haber avanzado hacia la realización de un estudio no sólo sociográfico y estadístico, sino también sistémico, mucho más analítico y explicativo, y, sobre todo, crítico, de los procesos de cambio social acontecidos durante las dos décadas abordadas.

José Luis SOLANA RUIZ

Cobos Ruiz de Adana, J. y Luque-Romero Alborno, F.: *Fiestas populares de Córdoba*. Diario de Córdoba y Enresa. Sevilla. 1997. 367 páginas.

Las fiestas populares constituyen uno de los elementos más representativos de la cultura de un pueblo. De ahí que cualquiera de los puntos de vista que se utilicen en la elaboración de una obra dedicada a este tema den como resultado unas páginas que reflejen la manera de ser de la colectividad a la que se refieren. Si a esto añadimos la profesionalidad y el buen hacer de los autores de los que nos ocupamos, autores del capítulo "Córdoba" de la Guía de fiestas populares de Andalucía (S. Rodríguez Becerra, dir. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1982), tenemos como resultado una obra sugerente en la forma y densa de contenido.

Comienza la obra con una Introducción, en la que los autores presentan las fiestas de forma conceptual, aplicando a continuación sus amplios conocimientos a la provincia que les ocupa; sigue un recorrido por la realidad festera cordobesa a lo largo del año de una forma general, haciendo referencia a cada una de las fechas anuales en las que aparece algún tipo de celebración.

A partir de este punto, el libro se organiza en diez y ocho capítulos, siguiendo el esquema editorial de una Guía; la idea estética de representar cada uno de los capítulos por un color, utilizando la gama cromática de forma creciente en agrupaciones de varios capítulos cada una de ellas, colabora a hacer más fácil la localización de un evento determinado. Del mismo modo y siempre en la línea de facilitar su utilización por el lector, los títulos se corresponden con cada mes del año, excepto los casos de fiestas muy representativas, como son el Carnaval, la Pascua, la Pascua de Pentecostés y el Corpus Christi.

Se ha optado por seguir las fechas del calendario dentro de cada mes, presentando las diferentes celebraciones que tienen lugar en los pueblos cordobeses, que aparecen, dentro de cada fecha, por orden alfabético. El recorrido puede considerarse exhaustivo, teniendo en cuenta que los dos autores son probablemente de los mejores conocedores de las realidades de su provincia. Refleja así la obra el intenso trabajo de campo llevado a cabo no solo por las localidades, sino incluso por los núcleos de población, que ha dado como fruto un trabajo que, dentro de su tono divulgativo, presenta una gran rigurosidad.

Se completa el libro con un abundante material fotográfico, que, a pesar de adolecer de un tamaño no muy grande, refleja y complementa el conocimiento de la realidad festera cordobesa.

Estamos, por tanto, ante una Guía de las fiestas de la provincia de Córdoba realizada por especialistas en el tema, que unen a su conocimiento la amenidad que les caracteriza para hacer llegar a todos la cultura de nuestros pueblos. A esto hay que añadir el acierto editorial, ya que ha llegado el momento de poner al día, no solo en la

provincia de Córdoba, sino en todas las provincias andaluzas la Guía de Fiestas editada en 1980, muy buena en su momento pero absolutamente obsoleta en la actualidad.

C. MEDINA SAN ROMÁN

Hurtado Sánchez, J. y Fernández de Paz, E. (Eds.): *Cultura Andaluza*. Ayuntamiento de Sevilla y Universidad de Sevilla, 1999, IX, 180 págs.

En las últimas décadas han aparecido un sinfín de publicaciones que dan a conocer, unas veces de forma acertada y otras no tanto, la tierra que nos es propia. Andalucía ha sido desde hace más de cien años objeto de controversia y conflicto, pero desde que se conformó la autonomía está siendo un fructífero objeto para el análisis de los estudiosos de fenómenos sociales. Éste es el marco donde aparece el libro que ahora presentamos. Esta obra reúne las aportaciones que desde diferentes campos de las Ciencias Sociales surgen para facilitar la comprensión de nuestra realidad social y buscar nuevos y mejores caminos que tengan como resultado una Andalucía más prospera y justa. El volumen recoge los trabajos presentados al "I Encuentro de Cultura Andaluza", celebrado en Sevilla en diciembre de 1998. En él participaron economistas, politólogos, sociólogos y antropólogos, con el fin de dar a conocer los avances que se habían producido desde sus diferentes ámbitos sobre Andalucía como realidad social diferenciada. De este modo la obra, que tiene un estricto carácter científico, se ha articulado entorno a cuatro ejes temáticos: economía, sociedad, cultura y política. Quizá esta heterogeneidad de los temas tratados desorienta en un principio al lector; muchas veces se pierde la profundidad necesaria para analizar alguno de los temas tratados, pero el panorama general de los procesos que han llevado a Andalucía a su actual situación dentro del marco español y europeo se alcanza notablemente.

A pesar de tratar temas tan diversos *Cultura Andaluza* tiene un hilo conductor bien delimitado, considera a Andalucía como especificidad dentro del conjunto de España. En todos los artículos aparece la identidad andaluza como elemento definidor y articulador de los procesos de cambio operados desde el último tercio del siglo pasado hasta nuestros días. Reveladoras son las consideraciones de Juan Torres López en el primer capítulo dedicado a la relación, muchas veces mal entendida, entre economía y comunicación. En él se aborda la conexión entre economía y medios de comunicación de masas y la dinámica de éstos en Andalucía que da como resultado el alejamiento y la subordinación de Andalucía con respecto a los centros decisorios de ambos ámbitos. Juan Torres López pone de manifiesto los resultados producidos en la sociedad cuando se deja en manos del capital mercantilista la producción cultural originada desde los medios de comunicación.

Manuel González de Molina analiza una de las principales reivindicaciones históricas de Andalucía: la tierra, reivindicación apropiada por los dos polos antagónicos pero complementarios de la sociedad andaluza, terratenientes y jornaleros. La tierra, que juega un importante papel como referente simbólico, ha sido motivo de fuertes disputas dialécticas y físicas y es analizada en este capítulo como fuerte marcador identitario desde una visión que abarca los distintos ámbitos de lo social. El profesor Delgado Cabeza se centra en el papel asignado a Andalucía dentro de la economía intra e interestatal. Se presenta a nuestra región como dependiente económicamente del exterior, necesitada de un motor financiero externo que la haga funcionar, pero lo realmente jugoso de las reflexiones de Manuel Delgado Cabeza es la lectura que hace de la reproducción económica y social del sistema cultural, reproducción que nos mantiene en la periferia del sistema porque es precisamente la posición subalterna dentro del sistema económico la que nos hace ser lo que somos, la que se convierte en marcador de nuestra cultura.

El capítulo escrito por Julio Iglesias Ussel nos adentra en la transformación social experimentada por Andalucía como resultado de su integración dentro de las sociedades democráticas. Las transformaciones han afectado, sin duda, a todos los ámbitos: demográfico, familiar, educacional, laboral... Andalucía ya no es diferente, como se decía hace no muchas décadas, se encuentra totalmente inmersa en la dinámica europea para bien y para mal. Con este panorama económico y social se pregunta José Cazorla Pérez si hemos progresado como sociedad. Su capítulo estimula el debate sobre el significado del progreso. ¿Qué es progresar desde un punto de vista social? Alcanzar una renta per cápita alta, educación obligatoria hasta los dieciséis años, el aumento de la delincuencia, la disminución del empleo. Sin duda se trata de uno de los capítulos más controvertidos y donde el lector tiene mucho que decir. Juan Montalbes Pereira se ocupa del comportamiento electoral y de cuáles han sido las pautas seguidas en el voto de los andaluces en algo más de veinte años de democracia. Se resaltan en este capítulo las continuidades y los cambios de dicho comportamiento.

Los análisis de Juan Antonio Lacomba se centran en el papel que desempeña el conocimiento de nuestra historia para la construcción de nuestra identidad como pueblo diferenciado. Además resalta el salto cualitativo que se da desde la realización de los estudios históricos *en* Andalucía a la historia *de* Andalucía. El profesor José Alcina Franch centra su aportación en torno al papel de la ciencia antropológica como reveladora de los procesos que conforman la identidad cultural andaluza. Señala fundamentalmente el recorrido de los estudios folkloristas y antropológicos desde finales del S. XIX hasta nuestros días. En el capítulo de Isidoro Moreno se señala la dinámica de nuestro tiempo, la dialéctica entre globalización e identidad. Explica por qué, siendo fenómenos antagónicos, son complementarios y hasta cierto punto inevitables. La aportación de Gerardo Ruiz-Rico se centra en el proceso autonómico andaluz y el contraste de este con otros modelos territoriales como el catalán o el vasco. Los análisis de Antonio Porras Nadales con relación al servicio institucional que presta la Junta de Andalucía al conjunto de los andaluces son, desde nuestra perspectiva, novedosos y marcan una línea a seguir por los estudiosos de lo político. Este artículo aborda la que debería ser la ins-

titución más importante y punto de referencia de los andaluces, y por qué no ha conseguido el objetivo deseado por casi todos. Los puntos de discusión son: la génesis de la Junta, las instituciones en las que se desglosa, la burocracia y los períodos políticos que ha atravesado.

A modo de conclusión podemos decir que se trata de un libro válido para todo aquel que desee conocer las líneas por las que ha discurrido Andalucía desde su formación como cultura y sociedad diferenciada y la encrucijada en la que se encuentra en la actualidad.

Francisco Rafael TIMOTEO BALLESTEROS

Rodríguez Becerra, Salvador (Coord.): *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*. Signatura Demos. Sevilla, 2000. 243 págs.

Parafraseando el título de uno de sus libros, esta obra colectiva se fija como principal propósito rendir tributo a Julio Caro Baroja reafirmando su buen hacer antropológico en Andalucía. El capítulo introductorio, firmado por Salvador Rodríguez Becerra, es buena prueba de ello. En él, además de exponer las vinculaciones familiares y sentimentales que unieron a Caro Baroja con la comunidad andaluza, el coordinador del libro destaca —para rescatarlas del desconocimiento en las que han permanecido, incluso en las aulas universitarias— tanto su intensa tarea de recogida de datos, como su posterior análisis de la sociedad andaluza y su cultura.

El libro se divide en dos partes diferenciadas. En la primera de ellas se reúnen artículos que, desde la historia y la antropología, se acercan a las figuras de las brujas y el diablo que, como se sabe, constituyen uno de los temas a los que Caro Baroja prestó más atención. Por otra parte, los autores de la segunda sección presentan estudios destinados a revelarnos la relación —poco valorada— que Julio Caro mantuvo con Andalucía, así como los estudios nacidos de esa vinculación.

La primera parte, *Demonios, brujas e Inquisición*, se compone de seis títulos, comenzando con el artículo de Luis Coronas Tejada, «El Tribunal de la Inquisición y las brujas», donde se manifiesta el cambio de actitud del Santo Oficio respecto a la brujería después del juicio a los brujos de Zugarramurdi, gracias al empirismo escéptico del inquisidor Alonso de Salazar Frías. En «Hechicería e inquisición en la Andalucía moderna», Francisco Núñez Roldán distingue las figuras de la bruja y la hechicera, en virtud del trato que ambas mantenían con el diablo. Asimismo, quiere demostrar que Andalucía no fue tierra de brujas sino de hechiceras, lo cual no impidió la intervención del Tribunal de la Inquisición. En el tercer artículo, «El estigma de la brujería», Antonio Montesino González estudia el fenómeno brujo en Cantabria desde una perspectiva semiológica.

Entiende la brujería como un constructo mítico vinculado a un sistema de oposiciones binarias (Dios/Diablo, Bien/Mal...) que, simbólicamente, favorece la cohesión social.

Francisco Flores Arroyuelo firma «Ayer y hoy del rostro del diablo» para exponer las modificaciones que, desde el nacimiento del cristianismo hasta nuestros días, ha experimentado la concepción que los hombres han tenido de la figura del diablo. En el artículo «Brujas, visionarias y adivinas. Una aproximación a la mentalidad hechicera», Manuel Amezcua, tras repasar una treintena de casos de hechicería en Jaén (ss. XVI-XVIII), concluye que la brujería, frente al ideal cristiano de la muerte como renovación vital, prefiere concebirla como final total y entiende la cotidianidad como la *buena vida* basada en el disfrute pleno. El último capítulo de esta primera sección es «Diablos y pentecostalismos. Apropiaciones simbólicas y práctica social», firmado por Manuela Cantón Delgado. La autora, centrándose en el caso guatemalteco, reflexiona sobre las dimensiones simbólica y política asociadas a la figura del diablo. Analiza la eficacia de las representaciones que el imaginario pentecostal construye a partir del semblante satánico, y su consecuente práctica política.

La segunda parte del libro, titulada *Julio Caro Baroja y Andalucía*, contiene siete títulos y se inaugura con el trabajo de Sol Tarrés Chamorro, «Los demonios en el Islam: *yuun* y *chaitanes*». La autora nos acerca a la creencia en *Iblis* (el diablo), los *yuun* (genios o ángeles) y *chaitanes* (demonios) y concluye que tal creencia reproduce la realidad cotidiana, no sólo por ser el reflejo de la estructura social, sino también por proporcionar las pautas de la conducta ideal necesaria para mantener la cohesión social. Francisco Flores Arroyuelo en su artículo «Julio Caro Baroja: la mirada del inocente» nos presenta un semblante biográfico del homenajeado con motivo de su muerte. Junto a sus cualidades personales, destaca su labor científica como un parteaguas en el modo de hacer Historia, Antropología y otras ciencias sociales en España. Siguiendo la misma razón luctuosa, Julian Pitt-Rivers escribe «Un comentario sobre la obra y la personalidad de Julio Caro Baroja». Además de exponer la vinculación de Caro Baroja con la escuela británica, Pitt-Rivers resalta un aspecto que se ha considerado menor: su afición por lo visual, como queda manifiesto en su buen hacer como dibujante y caricaturista y su interés por aplicar el cine a los estudios antropológicos.

Antonio Carreira en «Julio Caro Baroja y Andalucía» nos presenta otra versión biográfica subrayando su vinculación con la comunidad andaluza. En el tratamiento de los diversos temas que le interesan, el antropólogo madrileño plantea la necesidad de ir más allá de la imagen que las apariencias han creado de Andalucía, para adentrarnos en la «enorme variedad de estratos, tipos, influjos y elementos que componen lo andaluz». En «La obra andaluza de Julio Caro Baroja. Reflexiones en torno a la obra *De Etnología Andaluza*», Matilde Fernández Montes reseña varias publicaciones de este autor. Comenta, entre otras: «Notas de viaje por Andalucía (1949-1950)», «Las nuevas poblaciones de Sierra Morena y Andalucía. Un experimento social en tiempos de Carlos III» (1952), «Pueblos andaluces» (1954), «La vida en la mina» (1968), «Los majos andaluces» (1975). Jesús Asensi Díaz escribe «Religiosidad popular y asociacionismo

sociocultural. El «cuartel» en Puente Genil». Tomando como referencia el artículo de Caro «Semana Santa en Puente Genil» (1957), realiza una comparación entre los datos extraídos por él mismo y por el antropólogo madrileño. Finalmente, José Luis Anta Fález firma «Julio Caro Baroja en qué es la religión», un artículo en el que tomando como pretexto los escritos de Caro Baroja, plantea una reflexión propia en torno a la definición del concepto de religión.

Pilar GIL TÉBAR

LIBRETILLAS JEREZANAS DE JEREZ DE LOS CABALLEROS

La ciudad de Jerez los Caballeros (Badajoz) cuenta con un proyecto cultural "Libretillas Jerezanas", sencillo y humilde en su nombre pero de amplia proyección. Feliciano Correa que dirige este proyecto ha ofrecido a lo largo de los últimos años una colección de libros, discretos en su presentación pero de gran hondura para la cultura jerezana y extremeña. Cuenta con el apoyo del Ayuntamiento y puntualmente de otras instituciones públicas y privadas. Estas "libretillas" ofrecen –y éste no es menor de los méritos de F. Correa– textos rebuscados entre los cajones de las familias jerezanas, en la memoria de los jerezanos que recuerdan y saben contarlos, en las hemerotecas y allá donde se encuentre información y aportaciones dignas de ser conocidas. El propósito, se nos antoja, es sacar a la luz y poner a disposición de todos los jerezanos o la mayoría de ellos, pero también de los estudiosos de la sociedad: historiadores, antropólogos, filólogos y observadores del hombre, lo mejor de las aportaciones de Jerez a la cultura extremeña y española. Prometemos seguir ocupándonos de las Libretillas Jerezanas en el futuro para hacer así realidad el deseo de Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" de que las comunidades extremeña y andaluza en razón de su parentesco cultural y cercanía se apoyaran mutuamente, como venimos haciendo desde Demófilo. Hasta ahora son nueve los números publicados:

Núm. 0. *Los últimos recodos del camino*, de Feliciano Correa

Núm. 1. *Las tierras pardas*, textos poéticos de F. Correa y J. Márquez Franco

Num. 2. *Los jerezanos del siglo XVIII. Las Ordenanzas Municipales de Xerez de los Caballeros*, textos de F. Correa, A. Carrasco García y G. González Carballo

Núm. 3. *Escuelas y maestros en el siglo XIX*, de Fernando Cortés Cortés

Núm. 4. *Las piedras armeras de Jerez de los Caballeros*, de Pedro Cordero Alvarado

Núm. 5. *Tiempo Morado*, de Manuel Correa Gamero

Núm. 6. *Rumores del alma*, poemario de Casimiro González Conejo

Núm. 7. *La minuta de Núñez Barrero. Un cura contestatario del siglo XVIII*, textos de F. Correa, 1998

Núm. 8. *Hijo de su tiempo. Vida sin milagros de Luis González Willemenot*, textos de F. Correa, J. Márquez Franco y R. Morales Moreno, 1999

Núm. 9. *El Jerez de nuestros abuelos*, de J. L. Escaso García, 2000

NOTICIAS

PATRIMONIO, TURISMO E IDENTIDAD. UN PROYECTO EUROPEO DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Bajo el título portugués de "Novos Fluxos e Percursos: turismo, consumo de patrimonio e identidades locais na zona de interacção histórica e partilha cultural entre Portugal, Espanha e Marroco", la Fundación Machado está realizando un proyecto de investigación subvencionado por la Unión Europea a través de la Junta de Andalucía en el marco de la Acción-Piloto de Cooperación Portugal, España y Marruecos sobre Ordenamiento del Territorio y el Patrimonio Cultural, del Artículo 10 del Reglamento del FEDER. Los participantes en este proyecto son el Centro de Investigação de Desenvolvimento e Economia Regional da Universidade do Algarve; la Escola Profissional Bento de Jesus Caraça en Mértola; la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, y la Universidad Mohammed V de Marruecos.

El objetivo es valorar el patrimonio cultural mediante el análisis de los flujos turísticos entre los tres países, y encontrar un equilibrio entre el pasado, las necesidades del presente, y las expectativas del futuro; es decir, el proyecto es un ejercicio de ciencia social aplicada al desarrollo sostenible de unos territorios concretos. Para la consecución de este ambicioso objetivo, se ha diseñado un corpus metodológico que se ha visto enriquecido por las aportaciones de distintos especialistas desde una perspectiva interdisciplinar que incluyen a antropólogos, sociólogos, geógrafos e historiadores, coordinados por Maria Cardeira de la Universidade Nova de Lisboa.

La esfera sobre la que actuamos es la relación entre *patrimonio cultural, turismo y desarrollo*, o lo que es lo mismo, entre (1) los aspectos culturales que el discurso dominante entiende que merecen ser preservados, (2) la forma predominante de comercialización de los intangibles culturales y, (3) los efectos a corto, medio y largo plazo que esa comercialización debe tener sobre el bienestar de los habitantes de un territorio. La premisa de partida que la relación entre patrimonio cultural y desarrollo es a través de la mediación del contrato turístico una relación entre dos partes complementarias. Aquella que podríamos denominar *oferta* y que se identifica con el agente productor de la cultura, esto es, los residentes, los anfitriones. Y la parte contratante o *demanda*, esto es, los visitantes, los huéspedes, los turistas.

Sin embargo la particularidad patrimonial y turística de cada uno de los tres territorios exige la aplicación de unos enfoques particulares que ayuden a entender mejor cada realidad. En el caso de Andalucía el proyecto de Novos Fluxos actúa sobre la *demanda*, es decir, analiza las motivaciones y expectativas de los turistas; qué buscan, por qué lo buscan, qué esperan y, sobre todo, cómo lo esperan. Es un proyecto que, partiendo de la herencia cultural compartida, detecta y analiza los flujos turísticos entre los tres países. Para el conocimiento de estos flujos turísticos se indagan los discursos turísticos formal e informal. Por un lado, se analizan las ofertas turísticas de las agencias de viajes y pequeños *touropereadores* como forma de presentar las relaciones de significados entre unos elementos y otros. Por otro, indagamos en las motivaciones del

viajero individual mediante la elaboración de diarios, *ex ante* y *post*, discursos fotográficos, las entrevistas en las oficinas de turismo locales y el trabajo de campo en ruta.

Igualmente, el proyecto quiere desvelar la cultura con la que las gentes “dicen que se identifican”, con la que “dicen que se reconocen”, con la que es *su* patrimonio. Y queremos desvelarla para *darle valor*, no para *ponerla en valor*, simplemente. El matiz es importante y fundamental, ya que queremos darle valor con objetivo simple y sencillo: reivindicar el territorio, y todo lo que lo constituye como tal, actualizándolo y modernizándolo como recurso endógeno que sirva a un desarrollo social y económico sostenible.

El resultado más directo del proyecto Novos Fluxos es, sin lugar a dudas, la “puesta en valor” de un patrimonio desconocido para los visitantes extranjeros. Por un lado, encontrar qué llama la atención de otros territorios, y por otro, hallar qué herencia cultural tenemos en común los tres países, qué nos identifica y acerca y, por supuesto, en qué o dónde se manifiesta para que pueda verse, visitarse, contemplarse, disfrutarse. Y la materialización más clara y rápida es la señalización; la nominación como patrimonio cultural, mediante inequívocos signos, del valor de ésta o aquella manifestación y, consecuentemente, la relación de unos elementos con otros mediante la creación de una ruta historiada.

Los Novos Fluxos confían en el efecto multiplicador y en el impacto económico que sobre el sector turístico, de servicios, de la hostelería y restauración tiene un flujo creciente y continuo de visitantes. Por esta razón se descubren nuevos valores patrimoniales que, puestos en valor, eviten las fluctuaciones propias de los modelos económicos de dependencia. En este sentido el proyecto presenta dos interesantes aproximaciones a los recursos endógenos de tipo cultural. La ruta patrimonial de Novos Fluxos se concibe como una secuencia significativa, un secuencia historiada de saberes culturales, independientemente de si están materializados en el alero de un palomar, o representados en la riqueza musical del cante popular. El concepto de *recurso endógeno* responde más a la naturaleza estática del hecho etnográfico, al *hic et nunc* de la observación, al nombramiento como rasgo cultural distintivo y digno de preservación; implicando, eso sí, detención del tiempo cultural y alienación del propio sentido de la cultura como forma de adaptación a las circunstancias.

El objetivo particular, si pudiéramos definirlo así, es comprobar la eficiencia del discurso formal como constructor de imágenes sobre el *Otro*, como constructor de contenidos patrimoniales, como rector, en definitiva, de los movimientos de viajeros entre Andalucía occidental, el Algarve y la zona norte de Marruecos. Paralelamente, el estudio de este caso transfronterizo de turismo ayudará a comprender mejor el tropismo de viajeros en aquellas circunstancias en la que se presenta una mayor libertad de movimiento bien por la cercanía, la disponibilidad monetaria o la locomoción autónoma. Las conclusiones del trabajo alumbrarán, al menos en Portugal, el diseño de nuevos planes de desarrollo turísticos para estas zonas, así como, la validez de nuestra herencia cultural compartida como nuevo nicho de mercado patrimonial.

NUEVO PATRONATO DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Con la disposición emanada de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía con fecha 21 de noviembre del año 2000, a la que los Estatutos de la Fundación Machado le otorgan la potestad de designar libremente a un tercio de los patronos, se ha renovado el patronato en una reunión ordinaria celebrada el día 21 de diciembre, por lo que queda constituido de la forma siguiente:

Tercio de Fundadores:

- D^a. Virtudes Atero Burgos
- D. Manuel Cepero Molina
- D. Francisco Díaz Velázquez
- D. Alberto Fernández Bañuls
- D. José María Pérez Orozco
- D. Pedro M. Piñero Ramírez
- D. Salvador Rodríguez Becerra (Presidente)

Tercio designado por la Consejería de Cultura:

- D^a. Cristina Cruces Roldán
- D. Manuel Ángel Vázquez Medel
- D. Juan Manuel Suárez Japón
- D. Manuel Abad Gómez
- D. Reynaldo Fernández Manzano
- D^a. M^a. Isabel Montaña Requena
- D^a. María del Mar Villafranca Jiménez

Tercio elegido por el Patronato:

- D. Manuel Bernal Rodríguez
- D. Jesús Cantero Martínez
- D. Francisco Núñez Roldán
- D. Antonio José Pérez Castellano
- D. Enrique Rodríguez Baltanás (Secretario)
- D. José Rodríguez de la Borbolla
- D. Antonio Zoido Naranjo

En el mismo acto fue reelegido por el patronato D. Jesús Cantero Martínez por renuncia de D. Francisco Checa Olmos, recientemente elegido director de su departamento en la Universidad de Almería. Desde estas páginas queremos agradecer a los patronos que han cesado su valiosa colaboración en la orientación y actividades de la Fundación.

AUTORES

Francisco AGUAYO EGIDO es catedrático de francés del IES Luis de Góngora de Córdoba. Colabora habitualmente en la edición del boletín *Sociedad de Plateros* desde su aparición. Ha participado en varios proyectos de Innovación Pedagógica para la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía y en la realización de documentales en formato Umatic sobre danzas tradicionales en la provincia de Córdoba así como otros aspectos de la religiosidad popular patrocinados por esta Consejería. Dentro de su campo de investigación están los escritos de historia local sobre la villa de Guadalcazar, de la que es Cronista, así como Académico Correspondiente en la Real Academia de Córdoba.

Juan ARANDA DONCEL es licenciado en Geografía e Historia y Ciencias de la Educación por la Universidad de Valencia, donde posteriormente cursa el doctorado en Historia. Catedrático de Enseñanzas Medias y miembro numerario de la Real Academia de Córdoba. Es autor de un centenar de estudios sobre diversos aspectos de la historia cordobesa y andaluza en la Edad Moderna. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar *La Universidad Libre de Córdoba; Historia de Córdoba: la época moderna; Los moriscos en el Reino de Córdoba*. Asimismo, ha colaborado en la publicación de más de treinta obras, entre las que cabe mencionar *Los moriscos y leur temps* y *Los moriscos y la Inquisición*. En los últimos años se ha dedicado al tema de la religiosidad popular y ha publicado una decena de monografías

Inmaculada de CASTRO PEÑA es licenciada en Geografía e Historia por la Universidad de Córdoba. A partir de 1991 desempeña el cargo de Archivera-Bibliotecaria del Ayuntamiento de Montilla. Desde su fundación, en 1999, es secretaria de la Asociación Cultural *Campaña Alta de Córdoba*, asociación que edita la publicación *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades de Córdoba*. Ha realizado la presentación, selección y transcripción de documentos de los cinco volúmenes *Documentos* (1998), *Sobre el vino* (1998), *Alumbrado público* (1999), *Cofradías* (2000) y *Carpintería* (2000) que ha editado el Archivo Histórico Municipal de Montilla. Asimismo ha publicado artículos en distintas publicaciones de ámbito local *Nuestro Ambiente, Boletín de Información Municipal, Verde y Oro, Una estrella en el camino* y provincial *Ámbitos*.

José COBOS RUIZ DE ADANA es doctor en Geografía e Historia, con tesis de Antropología Social y licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla. Ha sido profesor de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba. En la actualidad enseña Antropología social en la UNED y es catedrático de

Geografía e Historia en el Instituto Luis de Góngora. Asimismo es investigador del P.A.I. de la Junta de Andalucía, en el grupo de Cultura Alimentaria Andalucía-América de la Universidad de Córdoba. Ha sido becario de Antropología, habiendo participado en diversos Proyectos universitarios *españoles*, así como de la Unión Europea. Es autor o coautor de numerosos libros, artículos y documentales para televisión sobre etnohistoria del Reino de Córdoba, religiosidad popular, fiestas, antropología de la alimentación y patrimonio etnológico. Es miembro fundador de la Asociación Andaluza de Antropología y de la asociación Andaluza de Sociología; pertenece a la Comisión Internacional de Antropología de la Alimentación de la Union of Anthropological and Ethnological Sciences y socio fundador del Instituto Olof Palmer de Estudios Políticos, Económicos y Culturales, del que actualmente ocupa la vicepresidencia ejecutiva.

Francisco LÓPEZ CASERO es licenciado en Ciencias Económicas y doctor en Sociología por la Universidad de Munich. Ex director del Instituto de Investigaciones sobre España y América Latina de la Universidad de Augsburgo. Su actividad docente se centra en estructuras sociales y procesos de cambio en España y América Latina, y las principales áreas temáticas de su labor investigadora son la idiosincrasia sociocultural y el desarrollo local en las agrocidades de la Europa Meridional y el proceso de modernización en España. Entre sus numerosas publicaciones se pueden destacar: *La plaza. Estructura y procesos sociales de un pueblo de La mancha* (1972). *La agrocidad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo*, comp. (1989). *El precio de la modernización. Formas y retos del cambio de valores en la España de hoy* comp. (1994).

Francisco LUQUE-ROMERO DE ALBORNOZ es licenciado en Historia de América y Antropología Cultural por la Universidad de Sevilla, y catedrático de Enseñanza Media, Inspector de educación en la Delegación Provincial de la Consejería de educación de la Junta de Andalucía en Córdoba. Ha sido becado por diversas instituciones para la realización de estudios antropológicos, frutos de las cuales han sido numerosas contribuciones a Congresos y publicaciones en revistas especializadas y de divulgación. Es miembro fundador de la Asociación Andaluza de Antropología, y ha pertenecido como investigador del PAI al Grupo Interdisciplinar de Cultura Alimentaria Andalucía y América. En los últimos años se ha dedicado a temas de religiosidad popular, fiestas, cultura alimentaria y patrimonio etnográfico, especialmente en la provincia de Córdoba

Antonio MERINO MADRID es licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Sevilla y ejerce actualmente como profesor de Enseñanza Secundaria de Latín en el IES Fray Andrés de Puertollano (Ciudad Real). Su campo de investigación está centrado en la historia y cultura de la cordobesa comarca de Los Pedroches de la que es natural. Ha publicado varios artículos sobre estos temas, especialmente en los volúmenes de *Crónicas de Córdoba y sus pueblos* editados por la Asociación Cordobesa de Cronistas Oficiales de la que es miembro desde 1988. Es autor de los libros *Historia de Añora* (1994) y *Ensayo sobre fiestas populares de Los Pedroches* (1997)

Eduardo MOYANO ESTRADA es investigador científico de C.S.I.C., vicedirector del IESA de Andalucía. Sus trabajos de investigación versan sobre acción colectiva y articulación de intereses, con especial referencia a las organizaciones de naturaleza representativa (sindicatos, asociaciones patronales, federaciones de cooperativas, etc.). Entre sus publicaciones destacan los libros *Corporativismo y agricultura* (1984), *Acción colectiva y cooperativismo en la agricultura europea* (1993), galardonado con el Premio Arcoiris y *Por un cambio necesario en la agricultura europea* (1999), este último dentro del Grupo de Brugge.

Fernando PÉREZ CAMACHO es ingeniero agrónomo por la ETSIA de Madrid y doctor por la Universidad de Córdoba. En la actualidad es catedrático del departamento de Agronomía de la Universidad de Córdoba, vicerrector de investigación y vicerrector del Campus de Rabanales. Pertenece a diversas Sociedades Científicas, entre las que destacan la International Society for Horticultural Science, la Sociedad Española de Ciencias Horticolas y la American Society of Enology and Viticulture. Tiene en su haber diversas publicaciones científicas y técnicas en editoriales nacionales y extramjeras.

Juan PÉREZ CUBILLO es catedrático de Lengua y Literatura del IES «Luis de Góngora» de Córdoba. Fundó como director el Boletín *Sociedad de Plateros*. Ha sido coordinador provincial de Cultura Andaluza de la Consejería de Educación, ex-presidente de la Asociación Andaluza de Profesores de español y actualmente es asesor de la cátedra de Flamencología. Ha organizado cursos de Iniciación y Profundización de Flamenco para profesores e impartido diversas conferencias sobre esta temática, de la que ha publicado sobre Cante Jondo y Literatura Oral y Unidad Didáctica sobre el fandango en colaboración. Es autor de la edición actualizada de *Canciones morenas*, de José María Albariño y prepara una edición de *Los visionarios* de Baroja. El fenómeno del bandolerismo y las sociedades secretas agraristas del XIX es su campo de investigación.



FUNDACIÓN MACHADO

Nuestra página web:
www.fundacionmachado.com

GAZETA DE ANTROPOLOGÍA

ahora en Internet:

<http://www.ugr.es/local/pwlac>

y en CD-Rom:

Colección completa (núms. 1 a 15)

Edición, enero 2000

Pedidos a:

Gazeta de Antropología

Apto. 754.

18080 Granada

Tlf. 958 245 62 16

Fax 958 24 89 81

Correo electrónico: pwlac@platon.ugr.es

SIGNATURA DEMOS

Signatura Ediciones abre con estos tres títulos una colección de Antropología que aspira a convertirse en el referente bibliográfico de la materia para estudiosos e interesados en esta disciplina.

Director de la colección: Salvador Rodríguez Becerra



El diablo, las brujas y su mundo.

Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja.

VV.AA. (Salvador Rodríguez Becerra, coord).

ISBN: 84-95122-08-1

Tapas duras.

244 págs.

3.200 pta.



Convivencia entre culturas.

El fenómeno migratorio en España.

VV.AA. (Francisco Checa, Ángeles Arjona, Juan Carlos Checa coords).

ISBN: 84-95122-15-4

Tapas duras. 316 págs.

3.200 pta.



Religión y Fiesta.

Antropología de las creencias y rituales de los andaluces.

Salvador Rodríguez Becerra.

ISBN: 84-95122-13-8

Tapas duras.

296 págs.

3.200 pta.

Pedidos a:

SIGNATURA) EDICIONES

c/ Arjona, 10. Sevilla 41001 // Telf. 954 21 88 81. Fax 954 22 79 33
e-mail: signatura@supercable.es // www.biblioandalucia.com

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Coedición con	Precio
Pedro M. Piñero y V. Atero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	Agotado
Pedro M. Piñero y V. Atero	<i>Romancero de la Tradición Moderna</i>	Fundación Machado, 1987	Agotado
	<i>El Folk-lore Frexense 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	Agotado
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas (Láminas)</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C.A. Santaló, M ^a .J. Buxó y S. Rdez. Becerra (Coords.)	<i>La Religiosidad Popular</i>	Anthropos, 1989 (3 volúmenes)	Agotado
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	Agotado
Pedro M. Piñero, V. Atero E. Baltanás y M ^a J. Ruiz (Eds.)	<i>El Romancero: Tradición y Pervivencia</i>	Universidad de Cádiz, 1989	Agotado
		<i>a fines del siglo XX</i>	
José de la Tomasa	<i>Alma de Barco</i>	Procuansa, 1990	Agotado
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, 1990	Agotado
J. Cobos y F. Luque	<i>Exvotos de Córdoba</i>	Diputación de Córdoba, 1990	2.000
Antonio Zoido Naranjo	<i>Al Señor de la calle</i>	Portada Editorial, 1992	Agotado
E. Rodríguez Baltanás	<i>Alcalá, copla y compás/coplas de son nazareno</i>	Fundación Machado, 1992	500
J. Cenizo, S. Fdez. y otros	<i>De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)</i>	Gallo de Vidrio, Alfar, 1992	1.800
VV. AA.	<i>Paco Tito: memoria de lo cotidiano (Catálogo)</i>	Consejería de Economía 1992	1.500
P. Romero de Solís e I. González Tormo	<i>Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea</i>	Consejería de Cultura, 1993	1.000
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
Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano	<i>Literatura Oral en Andalucía (Panorama teórico y Taller didáctico)</i>	Editorial Guadalupe, 1996	1.500
Gerard Steingress	<i>Cartas a Schuchardt</i>	Diputación de Badajoz, 1996	1.200
Isabel González Turmo y Pedro Romero de Solís	<i>Antropología de la Alimentación. Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea</i>	Universidad de Sevilla, 1996	2.000
Virtudes Atero Burgos	<i>Romancero de la provincia de Cádiz</i>	Universidad de Cádiz y Diputación de Cádiz, 1996	4.000
A. Cáceres y A. Zoido (Eds.)	<i>Actas XXIV Congreso de Arte Flamenco</i>	Fundación Machado, 1997	2.000
Pedro M. Piñero (Ed.)	<i>Lírica popular / Lírica tradicional</i>	Universidad de Sevilla	1.700
M. Van Epp Salazar	<i>Si yo te dijera...</i>	Diputación de Huelva, 1998	1.700
Gerhard Steingress y Enrique Baltanás (Eds.)	<i>Flamenco y Nacionalismo</i>	Universidad de Sevilla y Fundación el Monte, 1998	3.000

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Coedición con	Precio
Á. Álvarez Caballero (Ed.)	<i>La Generación del '98 y Manuel Machado ante el Flamenco</i>	XXXVIII Festival Nal. del Cante de las Minas. La Unión, 1988	Agotado
Luis Montoto	<i>Costumbres Populares Andaluzas</i>	Edit. Renacimiento, 1988	1.250
P. M. Piñero, E. Baltanás A.J. Pérez Castellano (Eds.)	<i>Romances y Canciones en Tradición Andaluza</i>	Fundación Machado, 1999	3.000
Alejandro Guichot y Sierra	<i>Noticia histórica del folklore</i>	Cons. Educación y Unicaja, 1999	2.500
José L. Agúndez García	<i>Cuentos Populares Sevillanos</i> (2 volúmenes)	Diputación de Sevilla, 1999	5.000
S. Rodríguez Becerra (Coord.)	<i>Religión y Cultura</i> (2 volúmenes)	Consejería de Cultura, 2000	6.000

DEMÓFILO. Revista de cultura tradicional de Andalucía

Números monográficos

- 13 Enfermedad y muerte en la cultura andaluza
- 14 La cultura tradicional de Jaén, *Manuel Amezcua (Coord.)*
- 15 Estudios de Antropología y Folclore en Almería, *Francisco Checa (Coord.)*
- 16 Santuarios andaluces*, *S. Rodríguez Becerra y E. Gómez Martínez (Coords.)*
- 17 Santuarios andaluces**, *S. Rodríguez Becerra y E. Gómez Martínez (Coords.)*
- 18 Teatro popular en Andalucía, *Rafael Portillo (Coord.)*
- 19 Huelva*. Palabra, rituales y fiestas, *Pedro A. Cantero (Coord.)*
- 20 Huelva**. Economía, espacio y símbolos, *Pedro A. Cantero (Coord.)*
- 21 Relaciones culturales entre Andalucía y Extremadura, *Salvador Rodríguez Becerra y Javier Marcos Arévalo (Coords.)*
- 22 Las hablas andaluzas, *Rafael Cano Aguilar (Coord.)*
- 23 Fiesta y cultura: la Semana Santa de Andalucía, *Manuel J. Gómez Lara y Joaquín Rodríguez Mateos (Coords.)*
- 24 La cultura popular en la provincia de Cádiz, *Antonio Miguel Nogués (Coord.)*
- 25 Las fiestas populares de toros, *Pedro Romero de Solís (Coord.)*
- 26 Índices acumulativos. Números 1-25 (1987-1998), *Carmen Castilla Vázquez y Rafael Cid Rodríguez*
- 27 La cultura del agua en Andalucía, *Leandro del Moral (Coord.)*
- 28 Literatura andaluza, entre lo popular y lo culto, *Enrique Baltanás y Antonio José Pérez Castellano (Coords.)*
- 29 Andalucía, tierra de migración, *Francisco Checa (Coord.)*
- 30 Los gitanos andaluces, *Juan F. Gamella (Coord.)*
- 31 Arquitectura vernácula y patrimonio en Andalucía, *Juan Agudo Torrico (Coord.)*
- 32 Cultura minera en Andalucía, *Esteban Ruiz Ballesteros (Coord.)*
- 35 Granada. Sociogénesis de una ciudad, *José Antonio González Alcantud (Coord.)*

NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas por las editoriales a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de *Demófilo* (Antropología social y cultural, historia, geografía, 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 del aceite**, coordinado por J. Eslava Galán.
- **Marginación social en Andalucía**, coordinado por J. L. Solana.
- **La cultura tradicional y los medios de comunicación**, coordinado por M. Bernal
- **Sierra Mágina: cultura y tradición**, coordinado por M. Amezcua
- **La mujer en Andalucía y América**, coordinado por P. Sanchíz y D. Ramos.

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.

Animamos especialmente a nuestros lectores y suscriptores a que nos remitan información y fotografías sobre "lugares de interés etnográfico", así como de interés para el patrimonio cultural andaluz.



JUNTA DE ANDALUCÍA
Consejería de Cultura

 FUNDACIÓN MACHADO

