La RELIGIOSIDAD POPULAR en ANDALUCÍA

I Encuentro de Investigadores en Andújar

Salvador Rodríguez Becerra
Enrique Gómez Martínez
(Coordinadores)

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN ANDALUCÍA

I Encuentro de Investigadores en Andújar

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN ANDALUCÍA

I Encuentro de Investigadores en Andújar

Salvador Rodríguez Becerra
Enrique Gómez Martínez
(Coordinadores)

Ayuntamiento de Andújar. Área de Cultura
Andújar, 2019

Este libro contiene las aportaciones presentadas al "I Encuentro de Investigadores en Andújar. Religiosidad Popular en Andalucía", como parte del programa "Otoño cultural", celebrado en esta ciudad los días 23 y 24 de noviembre de 2018, en el palacio de los Niños de Don Gome, organizado por el Área de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Andújar. El encuentro estuvo dirigido y coordinado por los profesores Salvador Rodríguez Becerra y Enrique Gómez Martínez.

Primera edición, abril 2019

© Ayuntamiento de Andújar

© Textos: Autores

© Fotografías: Autores

© Fotografía portada: Manuel José Gómez Martínez

ISBN: 978-84-09-11195-4

Depósito legal: J 329-2019

Maquetación e impresión: Gráficas la Paz de Torredonjimeno
www.graficaslapaz.com

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

«...hasta hacer tiempo de que llegue el último domingo de abril, en cuyo día se celebra en las entrañas de Sierra Morena, tres leguas de la ciudad de Andújar, la fiesta de Nuestra Señora de la Cabeza, [...]. El lugar, la peña, la imagen, los milagros, la infinita gente que acude de cerca y lejos, el solemne día que he dicho le hacen famoso en el mundo y célebre en España sobre cuantos lugares las más extendidas memorias se acuerdan» (Miguel de Cervantes: Los trabajos de Persiles y Segismunda).

"De la Cabeza llaman aquesta María, que es Virgen de gran belleza, y es toda la Andalucía adornada de riquezas, preséntanle varios dones, traen tiendas y pabellones, a aquel campo de cristianos, y en las tiendas y en las manos levantan ricos pendones..." (Lope de Vega, Tragedia del Rey D. Sebastián, acto segundo).

Índice

Introducción, *Salvador Rodríguez Becerra y Enrique Gómez Martínez* 11

1ª PARTE.
LA VIRGEN DE LA CABEZA, SU SANTUARIO Y ANDÚJAR

La Religiosidad popular y su problemática con especial referencia a la Virgen de la Cabeza, *Salvador Rodríguez Becerra* 23
Las leyendas de aparición de la Virgen de la Cabeza, *Enrique Gómez Martínez* 43
Referencias y cosmovisión medieval en la génesis y arraigo del culto a la Virgen María, *Alfredo Ybarra Lara* 61
La Cruz del Humilladero del Santuario de la Virgen de la Cabeza, *Juan Vicente Córcoles de la Vega* 85
Trazado urbano y religiosidad en la ciudad de Andújar, *José Adolfo Herrera Martín* 103
Mandas testamentarias para cofradías en cuatro ciudades del Reino de Jaén en el siglo XVII, *Andrés Borrego Toledano* 121
Bibliografía básica actualizada sobre la Virgen de la Cabeza, su santuario y romería, *Enrique Gómez Martínez* 143

2ª PARTE.
HERMANDADES, FIESTAS Y ROMERÍAS DE ANDALUCÍA

La Romería de Aguas Santas de Villaverde del Río, *Manuel Morales Morales* 167
Pleitos y concordias entre hermandades en el siglo XVIII, *Manuel Zurita Chacón* 183

Ecos de la Antigüedad clásica en las fiestas populares de primavera: el caso de las Cruces de Mayo de Lebrija, *Diego Romero Vega* 211
La fiesta del Corpus Christi en Hinojos (Huelva), *Fermín Seño Asencio* 225
La Fiesta de la Cruz en Granada. Cuando lo terrenal supera a lo espiritual, *Abdel-Aziz Fardouss García* 245
La eclosión cofrade en Granada durante la Dictadura de Primo de Rivera, *Álvaro Guerrero Vílchez* 263
La Cofradía del Santo Ángel Custodio de Gibraltar. Cofradía de los Berberiscos (Constituciones de 1637), *Francisco Javier Quintana* 283
Ofrendas, promesas, reliquias y exvotos: apuntes sobre religiosidad popular granadina, *Miguel Ángel Carvajal Contreras* 305
De los morabitos a las actuales ermitas o santuarios andaluces ¿Caminos superpuestos?, *María Dolores Vargas Llovera* 333
Antonio León Cruz y la cofradía de la Vera-Cruz de Dos Hermanas, *Germán Calderón Alonso* 353

Introducción

Camino recorrido en el estudio de la religiosidad popular y del santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar

Salvador Rodríguez Becerra
Universidad de Sevilla
Enrique Gómez Martínez
Real Academia de la Historia

Entre las actividades culturales que desarrolla el Ayuntamiento de Andújar en el programa "Otoño Cultural", se encuentra esta, dedicada a la "Religiosidad Popular en Andalucía", subtitulada como "I Encuentro de Investigadores", celebrada en esta ciudad entre los días 23 y 24 de noviembre de 2018. El simposio ha estado dirigido por el profesor Salvador Rodríguez Becerra de la Universidad de Sevilla, coordinado por Enrique Gómez Martínez de la Real Academia de la Historia y celebrado en el histórico marco del Palacio de los Niños de don Gome. El Encuentro tuvo como objetivo primordial poner de manifiesto la importancia de la religiosidad popular en la vida y cultura de los andaluces y en especial para los iliturgitanos, expresada en la peculiar forma en que estos y los miles de cofrades que acuden a su romería se relacionan con la Virgen de la Cabeza.

Nuestro principal objetivo metodológicamente hablando trata de poner al descubierto las verdades científicas que explican este singular hecho cultural y religioso llamado re-

ligiosidad popular utilizando las herramientas que las ciencia sociales y humanísticas y más concretamente la historia y la antropología proporcionan, incluidos los mitos y leyendas que lo rodean y envuelven, pues al fin y al cabo son creaciones culturales, pero sin asumirlos como verdades científicas. Andújar, sede de una de las romerías más antiguas y celebradas en Andalucía y Castilla, tiene sobradas razones para convocar estos encuentros que tienen vocación de continuidad y están destinados a reflexionar sobre el hecho religioso, pero también cultural, dirigido a investigadores, docentes, estudiantes, personas interesadas y ciudadanos que gustan de la cultura local y el patrimonio propio.

Este acto académico obedece al interés de los promotores de darle a la ciudad de Andújar el papel y sitio que le corresponde. Esta ciudad centraliza una devoción y un santuario dedicados a la Virgen de la Cabeza, de cuya fama en España y su implantación en América hay pruebas elocuentes. La imagen, el santuario y la romería ya fueron referentes para muchos devotos de Castilla y Andalucía en el siglo XV, dado que era considerado uno de los más importantes de la Corona de Castilla, junto al de Ntra. Sra. de Guadalupe en Cáceres, regido por los jerónimos desde los orígenes y por los franciscanos desde comienzos del siglo XX, y el de Ntra. Sra. de la Peña de Francia en Salamanca, patrocinado por los dominicos. En el siglo XVII la romería de la Virgen de Cabeza fue citada por los inmortales Lope de Vega y Miguel de Cervantes, y objeto de relevantes textos y pinturas (Salcedo Olid, 1677; Cea, Frías, Gómez y Ojeda, 1997). Este santuario de la Cabeza ofrece la novedad de que ha estado regido y administrado por una hermandad desde al menos el siglo XVI y hasta 1930 en que fueron llamados para regirlo los frailes trinitarios. Estos hechos ofrecen sin duda perspectivas y posibilidades de mucho interés pues la cofradía dotada de una gran autonomía estaba avalada por bulas que le concedían

entre otros privilegios el de designar el cuerpo de capellanes encargados del culto en el santuario.

Conscientes de la importancia religiosa y patrimonial del santuario y de la responsabilidad que tienen la ciudad de Andújar y el Ayuntamiento, como principal artífice en su origen, mantenimiento y desarrollo, venimos preconizando desde hace años la creación de una entidad estable y/o de un encuentro periódico que aporte conocimiento para una adecuada valoración desde las perspectivas histórica, artística, sociológica y antropológica. Un hecho religioso y cultural de esta trascendencia necesita de un soporte científico que investigue y trate de explicar tanto el pasado como el presente del santuario y de su titular para una mejor comprensión del fenómeno religioso que aquí tiene lugar. Estamos seguros de que son muchos los documentos escritos que este acontecimiento ha generado y sigue generando en la actualidad y en el pasado reciente y es meritoria la labor desarrollada por los estudiosos locales, tanto en la investigación como en la divulgación de estas fuentes. Somos sin embargo conscientes que esta tarea no es para unos pocos y además es imprescindible la mirada desde fuera con perspectivas que sitúen el acontecimiento en un marco más amplio, tanto geográfica como pluridisciplinarmente.

En un mundo en que todos los pueblos y ciudades, las comunidades autónomas y los estados tratan de poner en valor el patrimonio propio en todas sus expresiones, y este del santuario de la Virgen de la Cabeza es excepcional por su historia y viva actualidad, parece pertinente recomendar a las instituciones y a las personas que tienen responsabilidad en este complejo patrimonial que forman la Virgen, su santuario y las fiestas que tienen lugar en el mismo: Hermandad Matriz, Ayuntamiento de Andújar, Orden Trinitaria, Obispado de Jaén, Hermandades filiales, Peñas, Asociaciones y

cuantos organismos participan activamente en la organización de tan vasto y complejo religioso, cultural y ceremonial, que le presten el apoyo que este bien necesita.

Por nuestra parte y por la de muchos de los aquí presentes, entre los que destacaría la labor de Enrique Gómez, pero no solo, hemos aportado nuestro pequeño grano de arena que para hacer memoria relatamos a continuación. Todo comenzó con los cursos de Religiosidad Popular en el ámbito de la **Universidad de Otoño** organizamos con la colaboración de Ayuntamiento de Andújar y la Fundación Machado entre 1994 y 1997. El *I Curso de Otoño* estuvo dedicado a la "Religiosidad popular en los santuarios" y se celebró del 17 al 20 de noviembre de 1994, y cuyas aportaciones sirvieron de base para la publicación dos números monográficos de la revista *Demófilo* bajo el título "Santuarios andaluces" (núms. 16 y 17, 1995-1996), coordinados por Salvador Rodríguez y Enrique Gómez (1995-1996). El *II Curso de Otoño* con el mismo patrocinio y dirección estuvo dedicado a los "Ritos de Iniciación" y se desarrolló entre el 16 y 18 de noviembre de 1995. El *III Curso de la Universidad de Otoño* estuvo dedicado a "El Diablo, las brujas y su mundo" estuvo dedicado como homenaje al gran antropólogo e historiador Julio Caro Baroja", y tuvo lugar del 21 al 23 de noviembre de 1996. Con los materiales aportados se generó el libro *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja* (Rodríguez Becerra, 2000). En estos años impartieron conferencias personalidades de gran talla intelectual en los campos de la historia, la antropología y la teología pertenecientes a las universidades andaluzas y a otras instituciones de España.

En 1994 se funda en Andújar el Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena "Historiador Salcedo Olid", dedicado a realizar actividades en torno a la Virgen de la Cabeza, organizando conferencias, exposiciones y publicado en

facsímil los libros: *Panegírico historial de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena* (1677), de Manuel Salcedo Olid; *Tratado del aparecimiento de N. S. de la Cabeza* (1745), de Bartolomé Pérez Guzmán; *Epílogo de la Solemnísima y muy festiva translación de la milagrosa imagen de N. Señora de la Cabeza, desde su prodigioso Santuario de Sierra Morena, a la Yglesia Mayor de la muy Noble y muy Leal Ciudad de Andújar para que preserve del contagio con que Dios nuestro Señor aflixe esta Andaluzia, en este año de 1650* (1650), de Manuel Salcedo Olid; *Cartas sobre el origen, aparición y culto de la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza* (1865), de Manuel Muñoz Garnica; *Historia de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena* (1900), de Luisa Fe y Jiménez; y Álbum de fotografías de la romería de N. S. de la Cabeza en Sierra Morena (1890), de Santiago Mesía. Estas ediciones que fueron numeradas, menos las Cartas…. contó con la colaboración del Ayuntamiento de Andújar, la Peña el Madroño, la Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía, la Comunidad de Monjas Trinitarias contemplativas y el Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza.

Pero sin duda el acto de mayor trascendencia fue la organización del **II Congreso de Religiosidad Popular**, celebrado en Andújar del 1 al 4 de abril de 1998, patrocinado por el Ayuntamiento y la Fundación Machado con la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, coordinado por nosotros, excepcional evento en que no faltaron serias dificultades en su organización por la incomprensión de algún edil. El congreso contó sin embargo con la asistencia de más de cien investigadores de toda la geografía española que aun algunos recuerdan como un suceso académico y social de notable importancia para la ciudad. A él acudieron entre otros muchos destacados antropólogos e historiadores de la religiosidad, encabezados por el prof. Carmelo Lisón Tolosana de la Universidad Complutense de Madrid, que impartió la lección inaugural y que contó con

la presencia de la consejera de Cultura en el acto inaugural y del consejero de la Presidencia de la Junta de Andalucía en el acto de clausura. Este magno acontecimiento se materializó en la publicación de las actas en dos volúmenes bajo el título *Religión y Cultura* (Rodríguez Becerra, 1999). Estos volúmenes han sido ampliamente utilizados hasta el punto de que son conocidos en el argot de los especialistas en religiosidad popular como "los libros rojos" en referencia al color de la cubierta, en contraposición a los "libros blancos" que hacen referencia a los tres volúmenes que se editaron como resultado del I Congreso de Religiosidad Popular celebrado en Sevilla en mayo de 1987 y que han trascendido al Nuevo Mundo (Rodríguez Becerra, 1999 y Álvarez, Buxó y Rodríguez Becerra, 1989).

Así mismo, los firmantes de esta introducción hemos participado conjuntamente en otras actividades relacionadas con la Virgen de la Cabeza, tales como el I Congreso Internacional: "La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica", patrocinado por la Cofradía Matriz y celebrado en esta ciudad Andújar, del 6 al 8 de marzo de 2003, cuyas actas fueron editadas por Enrique Gómez Martínez (2003). Así mismo es digna de mención la edición del libro de Enrique Gómez, La Virgen de la Cabeza. Leyenda, Historia y Actualidad, texto de gran interés por cuanto ofrecía una síntesis de los científicamente conocido hasta la fecha en torno al fenómeno religioso y cultual que nos ocupa. La presentación tuvo lugar en la antigua iglesia de Santa Marina el 12 de abril de 2002.

No menos relevancia ha tenido la publicación del número 202 (2010), monográfico del *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* coordinado por E. Gómez dedicado a conmemorar el I Centenario de la Coronación Canónica de la Virgen de la Cabeza, en el que se recogen varios trabajos de los investigadores más notables de este fenómeno desde las

diversas perspectivas de su especialidad, así como numerosas referencias bibliográficas. Los números 209 (2014) y 214 (2016) del citado boletín en que se recogen trabajos sueltos dedicados al mismo fenómeno. En este último número se recoge la conferencia impartida por Salvador Rodríguez en 2012 en el ámbito de un ciclo organizado por Hermandad de la Virgen de la Cabeza de Andújar y el Instituto de Estudios Giennenses, Sección de Cultura Tradicional, titulada: "La aparición de la Virgen de la Cabeza. Estudio comparativo de los textos" que tuvo lugar en el mismo templo desacralizado de Santa Marina (Rodríguez Becerra, 2016).

Por otra parte, Enrique Gómez dirige desde hace decenios la revista *Mirando al Santuario* que publica la Hermandad de la Virgen de la Cabeza de Andújar y cuya aparición tantos esperan cada primavera, en donde se recogen las aportaciones que poco a poco generan tanto la hermandad matriz como los filiales y la devoción a la Virgen de la Cabeza. Recientemente hemos estudiado un texto hasta ahora desconocido, encontrado en Valdepeñas, obra del iliturgitano J.M.A [José María Andújar Cardeña], titulado *Fiesta Popular de Nuestra Señora de la Cabeza, que se celebra en Andújar*, (Úbeda, 1883), obra de divulgación llena de mitos pero que sin embargo nos dibuja la romería tal como se celebraba en el siglo XIX.

Iniciamos con este **I Encuentro de Investigadores** en el ámbito del programa municipal del **Otoño Cultural** una nueva andadura, modesta, pero con pretensiones, con la esperanza de que no sea un proyecto fallido, porque Andújar y el Santuario de la Virgen lo necesitan y las instituciones y las personas responsables de esta ciudad deben tomar conciencia de ello. En todo caso, estos objetivos no los buscamos como satisfacción personal porque ya va siendo hora de que otros más jóvenes recojan el testigo de la carrera que

iniciamos nosotros hace algunas décadas. El texto nacido de este I Encuentro que tiene el lector en sus manos recoge aspectos principales, aunque parciales de lo que comúnmente conocemos como Religiosidad Popular en el ámbito de la comunidad autónoma de Andalucía, donde este aspecto de la sociedad y su cultura tiene tanta importancia.

Las aportaciones de los autores han sido agrupadas en dos partes, la primera como es lógico refiere al fenómeno cultural y religioso de la Virgen de la Cabeza, su santuario y la ciudad de Andújar; esta comienza con una introducir al tema en se han incorporado las ideas básicas sobre el fenómeno de la religiosidad popular expuestas por S. Rodríguez Becerra en la conferencia inaugural; luego, siguen las aportaciones al Encuentro referidas a la Virgen de la Cabeza, su santuario y la ciudad de Andújar que lo ha cobijado desde hace cientos de años, tales como el paulatino enriquecimiento de datos a la leyenda de aparición, como el del pastor vidente, originalmente era más esquemática, indicativo de la importancia histórica de la imagen y romería, texto aportado por E. Gómez; los orígenes medievales de la devoción y culto a la Virgen en general y de la de la Cabeza en particular y la evolución de su iconografía es la portación de A. Ybarra; el desaparecido humilladero que existió en las proximidades de la ermita es abordado por J. V. Córcoles; el trazado urbano de la ciudad y cómo éste ha condicionado las manifestaciones de religiosidad local es expuesto por J. A. Herrera; la relación entre la muerte y su correlato las mandas testamentarias y las cofradías en cuatro ciudades medias del reino de Jaén, entre ellas Andújar, es analizado por A. Borrego Toledano; para terminar con una bibliografía básica pero imprescindible de este fenómeno religioso, social y cultural que es la Virgen de la Cabeza, elaborada también por E. Gómez.

La segunda parte agrupa trabajos que estudian otros tantos aspectos de la fiesta como manifestación religiosa:

hermandades y cofradías, instituciones de seglares con fines religiosos, pero también sociales de tanta trascendencia en Andalucía, así como las fiestas urbanas y campestres que son las romerías. Comienza con una de las romerías modélicas del valle del Guadalquivir, la de la Virgen de Aguas Santas de Villaverde, por M. Morales; sigue el análisis de un documento del siglo XVIII sobre los pleitos y concordias que suscitaron dos hermandades por las preeminencias en los rituales de la romería del Rocío, por M. Zurita; las fiestas de la cruces de Mayo, "cristianización" de antiguas celebraciones romanas y la peculiar forma de celebrarlas en Lebrija es abordado por D. Romero; sigue un pormenorizado estudio etnográfico de la fiesta urbana por excelencia del Antiguo Régimen, la del Corpus Christi, por la implicación que tuvieron en ella los cabildos civiles y la clerecía y la abundante documentación que ha dejado, aportación de F. Seño; la singulares fiestas de la Cruz de Granda es tratada por A-A. Fardouss; la excepcional forma que tuvieron de celebrar la Semana Santa en Granada en las primeras décadas del siglo XX es tratada en el trabajo de A. Guerrero; sobre una de las cofradías étnicas y específicamente de berberiscos dedicada al santo Ángel Custodio en la villa hispánica de Gibraltar en el siglo XVII trata la aportación de F. J. Quintana; las formas de relacionarse en la ciudad de Granada en la actualidad con lo sobrenatural a través de ofrendas, promesas, exvotos y reliquias lo aporta M.A. Carvajal; la actuación de un hermano mayor en una hermandad de penitencia en la primera mitad del siglo XX es estudiada por G. Calderón. Finalmente, la última aportación es un trabajo antropológico sobre la comparación entre los morabitos o tumbas de los santos musulmanes en Marruecos y algunas ermitas andaluzas levantadas en el antiguo territorio de al-Ándalus a cargo de M.D. Vargas, En síntesis, una muestra de la religiosidad popular en Andalucía, desde las perspectivas histórica y antropoló-

iniciamos nosotros hace algunas décadas. El texto nacido de este I Encuentro que tiene el lector en sus manos recoge aspectos principales, aunque parciales de lo que comúnmente conocemos como Religiosidad Popular en el ámbito de la comunidad autónoma de Andalucía, donde este aspecto de la sociedad y su cultura tiene tanta importancia.

Las aportaciones de los autores han sido agrupadas en dos partes, la primera como es lógico refiere al fenómeno cultural y religioso de la Virgen de la Cabeza, su santuario y la ciudad de Andújar; esta comienza con una introducir al tema en se han incorporado las ideas básicas sobre el fenómeno de la religiosidad popular expuestas por S. Rodríguez Becerra en la conferencia inaugural; luego, siguen las aportaciones al Encuentro referidas a la Virgen de la Cabeza, su santuario y la ciudad de Andújar que lo ha cobijado desde hace cientos de años, tales como el paulatino enriquecimiento de datos a la leyenda de aparición, como el del pastor vidente, originalmente era más esquemática, indicativo de la importancia histórica de la imagen y romería, texto aportado por E. Gómez; los orígenes medievales de la devoción y culto a la Virgen en general y de la de la Cabeza en particular y la evolución de su iconografía es la portación de A. Ybarra; el desaparecido humilladero que existió en las proximidades de la ermita es abordado por J. V. Córcoles; el trazado urbano de la ciudad y cómo éste ha condicionado las manifestaciones de religiosidad local es expuesto por J. A. Herrera; la relación entre la muerte y su correlato las mandas testamentarias y las cofradías en cuatro ciudades medias del reino de Jaén, entre ellas Andújar, es analizado por A. Borrego Toledano; para terminar con una bibliografía básica pero imprescindible de este fenómeno religioso, social y cultural que es la Virgen de la Cabeza, elaborada también por E. Gómez.

La segunda parte agrupa trabajos que estudian otros tantos aspectos de la fiesta como manifestación religiosa:

hermandades y cofradías, instituciones de seglares con fines religiosos, pero también sociales de tanta trascendencia en Andalucía, así como las fiestas urbanas y campestres que son las romerías. Comienza con una de las romerías modélicas del valle del Guadalquivir, la de la Virgen de Aguas Santas de Villaverde, por M. Morales; sigue el análisis de un documento del siglo XVIII sobre los pleitos y concordias que suscitaron dos hermandades por las preeminencias en los rituales de la romería del Rocío, por M. Zurita; las fiestas de la cruces de Mayo, "cristianización" de antiguas celebraciones romanas y la peculiar forma de celebrarlas en Lebrija es abordado por D. Romero; sigue un pormenorizado estudio etnográfico de la fiesta urbana por excelencia del Antiguo Régimen, la del Corpus Christi, por la implicación que tuvieron en ella los cabildos civiles y la clerecía y la abundante documentación que ha dejado, aportación de F. Seño; la singulares fiestas de la Cruz de Granda es tratada por A-A. Fardouss; la excepcional forma que tuvieron de celebrar la Semana Santa en Granada en las primeras décadas del siglo XX es tratada en el trabajo de A. Guerrero; sobre una de las cofradías étnicas y específicamente de berberiscos dedicada al santo Ángel Custodio en la villa hispánica de Gibraltar en el siglo XVII trata la aportación de F. J. Quintana; las formas de relacionarse en la ciudad de Granada en la actualidad con lo sobrenatural a través de ofrendas, promesas, exvotos y reliquias lo aporta M.A. Carvajal; la actuación de un hermano mayor en una hermandad de penitencia en la primera mitad del siglo XX es estudiada por G. Calderón. Finalmente, la última aportación es un trabajo antropológico sobre la comparación entre los morabitos o tumbas de los santos musulmanes en Marruecos y algunas ermitas andaluzas levantadas en el antiguo territorio de al-Ándalus a cargo de M.D. Vargas, En síntesis, una muestra de la religiosidad popular en Andalucía, desde las perspectivas histórica y antropoló-

gica, aportada por investigadores, jóvenes unos y muy experimentados otros, de varias partes de Andalucía.

Referencias bibliográficas

Buxó, Álvarez y Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, 3 vols. *I. Antropología e Historia. II. Vida y Muerte. III. Hermandades, romerías y santuarios*, Fundación Machado / Anthropos, Barcelona, 1989.

Cea Gutiérrez, A., Frías Marín, R., Gómez Martínez E., y Ojeda Navío, J. L., *La romería de la virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*, Cajasur, Córdoba, 1997

Gómez Martínez, E. (coord.), *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, (2010), núm. 202. https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/261392

Gómez Martínez, E. (coord.), *La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica. Actas del I Congreso Internacional*, Andújar, 2003.

Gómez Martínez, E., *La Virgen de la Cabeza. Leyenda, Historia y Actualidad*, Ayuntamiento de Andújar y Editorial Jabalcuz, 2002.

Rodríguez Becerra, S. (Ed.), *Religión y cultura*, 2 vols. Consejería de Cultura y Fundación Machado. Sevilla, 1999.

Rodríguez Becerra, S., (Ed.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000.

Rodríguez Becerra, S., *La Religión de los andaluces*, Editorial Sarriá, Málaga, 2006

Rodríguez Becerra, S., "La Virgen de la Cabeza según los textos del siglo XVII", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 2016, núm. 214, pp. 165-209.

Rodríguez Becerra, S. y Gómez Martínez, E. (coords.), "Santuarios andaluces", *Demófilo*, núms. 16 y 17, Fundación Machado, Sevilla, 1995-96

Gómez Martínez, E. y Rodríguez Becerra, S., "Romería de la Virgen de la Cabeza del Siglo XIX", en *Letras del XIX. 2º Encuentro de Investigadores de Literatura Española*, F. Toro Ceballos (ed.), Andújar, 2017, pp. 59-79.

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

PRIMERA PARTE

La Virgen de la Cabeza, su santuario y Andújar

La religiosidad popular y su problemática con especial referencia a la Virgen de la Cabeza

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla

"Y aunque todo el año está obrando milagros ...nos persuadimos [de] que al instante que la sacamos de su tabernáculo le da la Reina de los Ángeles [Virgen de la Cabeza]... otro más amplio y más especial poder para obrarlos... tiene diputado [designado] el día de la fiesta principal [último domingo de abril] para hacernos mercedes en la procesión" (Salcedo Olid, *Panegírico historial...* 1677: 304).

Resumen: El texto parte de los principios axiomáticos sobre los que asiento el concepto de la llamada religiosidad popular: la diversidad de la Iglesia Católica, la dificultad de trasmitir una religión sin el soporte cultural, la confusión generalizada entre los términos iglesia /religión, la necesaria distinción entre norma de vida y la vida misma, y destacando el papel trascendental de las órdenes religiosas en la conformación de la religiosidad popular. Sigue la caracterización de esta forma de religiosidad, para otros, religión común, y sus relaciones histórico-antropológicas con las instituciones eclesiásticas que consideran que esta es siempre una forma menor o desviada de la "verdadera", es decir la preconizada que responde al "deber ser" más que al "ser" de gente común. La religiosidad popular o religión común constituye un modelo que puede detectarse en todas las grandes religiones y responde, al menos entre nosotros, al principio: *do ut des* o de intercambio de

La religiosidad popular y su problemática con especial referencia a la Virgen de la Cabeza

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla

"Y aunque todo el año está obrando milagros ...nos persuadimos [de] que al instante que la sacamos de su tabernáculo le da la Reina de los Ángeles [Virgen de la Cabeza]... otro más amplio y más especial poder para obrarlos... tiene diputado [designado] el día de la fiesta principal [último domingo de abril] para hacernos mercedes en la procesión" (Salcedo Olid, *Panegírico historial...* 1677: 304).

Resumen: El texto parte de los principios axiomáticos sobre los que asiento el concepto de la llamada religiosidad popular: la diversidad de la Iglesia Católica, la dificultad de trasmitir una religión sin el soporte cultural, la confusión generalizada entre los términos iglesia /religión, la necesaria distinción entre norma de vida y la vida misma, y destacando el papel trascendental de las órdenes religiosas en la conformación de la religiosidad popular. Sigue la caracterización de esta forma de religiosidad, para otros, religión común, y sus relaciones histórico-antropológicas con las instituciones eclesiásticas que consideran que esta es siempre una forma menor o desviada de la "verdadera", es decir la preconizada que responde al "deber ser" más que al "ser" de gente común. La religiosidad popular o religión común constituye un modelo que puede detectarse en todas las grandes religiones y responde, al menos entre nosotros, al principio: *do ut des* o de intercambio de

favores entre la divinidad y el hombre, expresado en las promesas y exvotos. En suma, las relaciones con lo divino en la religiosidad popular, que esto es en esencia la religión, "son más sencillas, más directas y más rentables", según estableciera Meslin (1972).

Palabras clave: Religiosidad popular, religión común, promesa, exvoto, magia, superstición, leyendas de apariciones, Antropología, Historia de las Mentalidades, Andújar, Virgen de la Cabeza.

Introducción.

Muchas de las ideas que aquí expondré han sido publicadas en otros tantos trabajos y por tanto son deudoras de ellos a los que remito al lector para una mayor profundización[1]. La naturaleza del acto y de la publicación me han inclinado por hacer una síntesis que sitúe esta problemática en el contexto general y permita su aplicación a casos concretos. Mi exposición estará orientada metodológicamente por la Antropología social y cultural y la Historia de las mentalidades. Ello quiere decir que me sitúo en un paradigma que mira a los grupos sociales y por ende los comportamientos religiosos desde fuera, ya sea a partir de los documentos escritos como de la observación de las conductas, tratando de establecer generalizaciones. Es cierto que en este proceso de generalización se pierde mucho del detalle, pero nos permite avanzar en el conocimiento en un permanente juego dialéctico de idas y venidas, de lo particular a lo general para volver nuevamente a lo particular y así comprobar que las generalizaciones son adecuadas. Ello no quiere decir que excluyamos el método inductivo, arriesgado desde luego, pero que también produce grandes frutos. Es el método deductivo al que como universitario estoy obligado, siendo consciente que los resultados de las ciencias en general son contingentes, aún más si cabe, entre las sociales y humanísticas, lo que implica que los resultados pueden y deben ser modificados en el transcurso del tiempo y en función de las circunstancias sociohistóricas de cada unidad social.

[1] En estas direcciones telemáticas pueden consultarse la mayoría de mis trabajos:
https://us.academia.edu/SalvadorRodríguezBecerra
https://www.researchgate.net/profile/Salvador_Rodriguez-Becerra

Esta conferencia por su propia naturaleza tendrá que ser sintética y de carácter general; aquí sólo podré apuntar mi percepción sobre la llamada religiosidad popular, que prefiero llamar religión común[2] o más en concreto religión de los andaluces, a sabiendas que es una batalla perdida, puesto que ciertas etiquetas, como es el caso de la religiosidad popular son muy difíciles de cambiar. Mi exposición constará de tres partes, en la primera expondré los principios axiomáticos sobre los que fundamento la concepción que tengo de la religiosidad popular, en la segunda trataré de caracterizar esta forma religiosa en líneas generales para finalmente referirme, aunque sea brevemente, al ámbito de la religiosidad en torno a la Virgen de la Cabeza, su santuario y Andújar.

1. Principios axiomáticos de la religiosidad popular.

Para comprender la concepción que actualmente tengo de la llamada religiosidad o religión popular o religión de los andaluces considero necesario partir de una serie de axiomas que paso a exponer:

[2] Aunque el término religión común refiere aquí a la practicada por la mayoría de los andaluces, somos conscientes de la existencia de otras iglesias y nuevos movimientos religiosos que, aunque no los consideramos en este trabajo, han modificado definitivamente el panorama religioso de este país (Briones, 2010 y http://www.observatorioreligion.es/). Agradezco a María Dolores Vargas Llovera de la Universidad de Alicante sus sugerencias.

a) La unidad de la Iglesia Católica. Esta institución ha tenido y tiene un alto grado de centralismo, jerarquización, estrecho control de la doctrina, unidad de los rituales y universalización de sus símbolos. Esta unidad no ha sido nunca una realidad plena pues se ha rota o escindido en multitud de ocasiones e incluso dentro de la misma institución han existido desde siempre corrientes y grupos que partían de concepciones y actitudes diferenciadas de la postura oficial. Unidad que se ha resentido aún más en el transcurso del tiempo debido a la diversidad cultural de sociedades y países en los que el cristianismo católico está presente, amén de otras particularidades propias de clases sociales, género y formas de subsistencia que también marcan una forma diferenciada de vivir la religión.

b) Transferir una religión en su integridad presenta enormes dificultades, si es que ello se logra. Y es que los sistemas religiosos conforman y son conformados por los sistemas culturales y mentales de los que forman parte, por lo que para comprenderlos es necesario trascender nuestro propio sistema de pensamiento. En último término, una religión no es una mera acumulación de creencias, ritos e instituciones sino un sistema integrado de interpretación del hombre y del mundo creado por cada sociedad y cultura. Por ello es inadecuado concebir a las religiones aisladas del contexto sociocultural e histórico que las produce, transforma y conserva. Toda religión, aunque fuera única en su doctrina, se vive de forma diferente por cada sociedad y no solo en los rituales, sino también en los contenidos doctrinales. Estas diferencias se ignoran o simplemente se despachan motejándolas de "supersticiosas" o de "populares". La Antropología social no niega el componente espiritual en la cultura, como se critica con frecuencia, pero afirma que éste está condicionado por las estructuras y circunstancias sociohistóricas de cada pueblo; a veces, se cree que el mantenimiento de las

formas implica el de los contenidos y sus significados, pero no es así (Buttitta, 2013).

c) Existe la confusión generalizada en nuestro país entre los conceptos de iglesia y religión, quizás por nuestra larga tradición, que no es de veinte siglos como se dice sino algunos menos, de un solo credo. Las iglesias son instituciones que interpretan, adaptan y mantienen la doctrina con una estructura de poder, mientras que la religión es el conjunto de creencias, rituales e instituciones que dan sentido sobrenatural a la existencia humana. Buena prueba de la diferencia es el hecho que muchas religiones carecen de iglesia institucionalizada.

d) Conviene también distinguir entre norma y vida; las normas morales guían la vida, pero siempre hay diferencias -cuando no verdaderos abismos- entre el ideal postulado y la realidad vivida. Estas diferencias no solo se explican por transgresiones o pecados sino por una diferente concepción de lo religioso. Diferenciar estos conceptos me parece fundamental para entender lo que llamamos religión común. Las órdenes mendicantes al menos en los primeros siglos han tenido una forma especial de considerar y vivir la religión.

e) Finalmente, consideramos que las órdenes religiosas o clero regular, especialmente las mendicantes, son en gran parte las conformadoras de las formas y símbolos de la llamada religiosidad popular. Éstas durante el Antiguo Régimen, se expandieron ampliamente por toda Andalucía y vivieron una dura competencia entre ellas mismas y con el clero secular. Cada orden ofrecía una espiritualidad propia y unos privilegios espirituales para ganarse a los creyentes, lo que les permitía fundar, establecerse y crecer. El clero secular, dotado de ciertos medios de subsistencia, aunque cortos en muchos casos, ejercerá una tarea más formalista que crea-

tiva e influirá menos en la conformación de la religiosidad de los andaluces[3].

2. Caracterización de la religiosidad popular o religión común.

En los últimos decenios se ha utilizado el concepto de religiosidad popular frente al de religión oficial; recientemente se comienza a desestimar su uso por impreciso, cuando no por interesado. Religiosidad refiere fundamentalmente a la praxis mientras que la religión pone el énfasis en las creencias y dogmas; el término religiosidad sería así más contingente, e incluye el sentido de desviación de la norma, mientras que el de religión, tiende a lo permanente, lo que desde el discurso eclesiástico viene a significar verdad frente a error. En cuanto al concepto de popular, refiere al común del pueblo, es decir ajeno a la tradición de las elites; ambas tradiciones, aunque se han mantenido históricamente separadas han vivido períodos de acercamiento, y se han influenciado mutuamente. Bajo el concepto de pueblo no siempre se han incluido los mismos sectores sociales ni los mismos contenidos semánticos. Así, los exvotos o los milagros, por ejemplo, se consideran una manifestación de religiosidad popular y sin embargo, unos y otros eran creencias y prácticas seguidas hasta muy recientemente por eclesiásticos y personas cercanas a la oligarquía religiosa y civil.

[3] El clero secular de las diócesis andaluzas, especialmente curas y capellanes, contó con escasos medios económicos para sustentarse, salvo el alto clero y algunos beneficiados. Esta situación se mantuvo durante todo el Antiguo Régimen y hasta la reforma de curatos realizada por iniciativa real a finales del siglo XVIII, a pesar de que las diócesis andaluzas, salvo Guadix y Almería, estaban entre las más ricas de España (Barrio, 2010: 311-312; Arzobispado de Sevilla, 1791).

La llamada religiosidad popular se desenvuelve entre el racionalismo que reduce el discurso y las actitudes humanas a un logos sin sentimientos ni imágenes, y el romanticismo que establece que lo único válido es lo peculiar. Ha sido caracterizada por algunos por su anacronismo y dependencia, nacida del retraso económico y el tardío acceso a la enseñanza, con lo que ello conlleva de ausencia de educación en los valores racionales y científicos. La religiosidad popular andaluza se expresa por sus manifestaciones barrocas. Este apego por lo barroco se corresponde con los períodos de mayor esplendor de los siglos XVII y XVIII. Pero lo barroco no se expresa solo en la estética sino también en la forma de entender y vivir la religión; así, para las cofradías lo religioso es entendido sobre todo como culto externo y en el procesionar de imágenes, actividades a las que subordinan casi toda su capacidad económica y de organización, y, sus sentimientos religiosos.

La religiosidad popular está penetrada por la doctrina y las instituciones eclesiásticas que han sido en el pasado una forma de poder que controlaba comportamientos y conciencias. Estas circunstancias históricas han provocado entre otros, el rechazo de ciertas normas y principios, la aceptación de otros y la reinterpretación de la mayoría. En los últimos decenios, se detecta un fuerte incremento de las manifestaciones de religiosidad pública apoyadas sobre todo en hermandades, junto a una secularización apoyada en la ciencia y la tecnología, aunque persisten las creencias mágicas. Simultáneamente, se observa una paulatina falta de influencia de las instituciones eclesiásticas en la vida de los españoles. Buena prueba de ello es la aceptación mayoritaria del divorcio, la contracepción, o la renuencia al pago de impuestos para el mantenimiento de la institución; lo que indica que el factor religioso no determina actualmente el comportamiento de la mayoría de los ciudadanos.

En último término, hay que considerar la dificultad para difundir o exportar modelos, lo que se conoce como evangelización, catequización o recristianización. Los mecanismos de transmisión no se pueden plantear en términos de buena o mala enseñanza, pues el mensaje emitido, aun suponiendo que sea homogéneo, está destinado a unos receptores diversos y frecuentemente ajenos al emisor, por lo que el resultado será una nueva construcción mental y unas acciones o rituales semejantes, pero no iguales. Esta construcción se forja a partir de la tradición y de las peculiares circunstancias y formas de entender el mundo, la sociedad y su entorno en el devenir histórico. En otras palabras, los mensajes son pasados por el filtro de la propia cultura.

La religiosidad popular desde la perspectiva oficial es considerada imperfecta cuando no desviada pues, aunque tiene algo de positivo, hay que limpiarla -dicen- de adherencias erráticas, tradiciones obsoletas y ceremonias superfluas[4]. En los últimos decenios se percibe una valoración positiva por parte de la jerarquía, aunque siempre con recelo,

[4] Y es que la institución eclesiástica soporta a duras penas la religiosidad popular, pues como dice el jesuita y filósofo de la religión Gómez Caffarena: *"La autoridad eclesiástica..., no está sin más con la religiosidad popular, la cultiva como indispensable clientela"* (1993). Más cercano en el tiempo el entonces obispo de Córdoba, Juan José Asenjo, a la pregunta de la revista *Sierra Albarrana ¿Cómo es su relación con la religiosidad popular?*, respondía el prelado: "En el mundo de la religiosidad popular hay cosas que corregir, ya que se da mucha importancia a aspectos estéticos, sociales, culturales que, en definitiva, son accesorios. Pero también hay valores evidentes y estoy convencido de que no se puede despreciar ni mirar hacia otro lado. El obispo ha de acompañar a las hermandades y cofradías desde cerca. Dedico mucho tiempo a estas instituciones y a sus miembros. Y no creo que sea tiempo perdido. Estar cerca de ellos me otorga autoridad moral para corregir algunos aspectos y, en otras ocasiones, la cercanía me permite destacar la verdadera identidad de estas instituciones y comprobar la importancia de sus acciones, como el compromiso que mantienen durante todo el año con los pobres. Tengo muy claro que no se puede considerar la religiosidad popular como un subproducto religioso" (*Sierra Albarrana*, 109:18, 2007).

porque escapa a su control. Y es que la institución eclesiástica se mueve en el ámbito de un **modelo ideal**, en el deber ser, frente a la religión practicada y vivida por la mayoría que es un **modelo real**, del ser, encarnado en una cultura. Ambos modelos no son estáticos y aunque se insiste continuamente en la inmutabilidad del modelo ideal, el hecho es que ha sido redefinido por concilios, sínodos y pastorales, incluso en los conceptos y misterios fundamentales. El concilio de Trento ha sido el referente durante cinco siglos.

La distinción entre estos dos modelos solo es válida a efectos analíticos porque una religión no puede considerarse como tal hasta tanto una sociedad no le da vida, la encarna y la pone en práctica, y, desde ese mismo momento se vuelve contingente. Toda interpretación del núcleo de doctrina y la acción de ella derivada es por naturaleza diversa y adaptada a las circunstancias de cada sociedad. En este sentido pues, es preferible llamar a las creencias y rituales, así como a las formas institucionales en las que se desenvuelven los ciudadanos de cada comunidad, **religión común de los andaluces**, españoles, cubanos, etc.[5]. En la actualidad, la religión común de la mayoría de los ciudadanos es concebida y vivida de forma distinta, incluso en aspectos fundamentales; éstos seleccionan del conjunto de creencias y directrices eclesiales aquéllas que consideran concordantes con sus valores y ajustadas al tiempo presente, lo que algunos llaman "religión a la carta", sin que por ello dejen de considerarse a sí mismos cristianos y miembros de la iglesia.

El clero y los agentes pastorales están divididos respecto a la postura a tomar ante la llamada religiosidad popular,

[5] Mi propuesta no es una novedad pues ya fue expuesta en cierta manera por Córdoba Montoya y otros en el I Congreso de Religiosidad popular celebrado en Sevilla en 1980, ideas que despertaron no pocas suspicacias (Córdoba, 1989).

fomentándola unos y combatiéndola otros. Los obispos en general mantienen desde el último tercio del siglo pasado y comienzos del actual, una postura de apoyo entusiasta a estas formas de religión; por el contrario, muchos curas jóvenes en el mismo período querían acabar con la religiosidad popular pues veían en ella reflejados todos los males de la sociedad tradicional: injusticia, egoísmo, diferencias de clase, gasto superfluo y conservadurismo, junto a formalismo, ritualidad vacua y folclorismo[6]. Las generaciones recientes de curas siguen la línea de la jerarquía eclesiástica. Lo que ocurre a mí entender es que se confunde a los creyentes con los fieles, y en el sur peninsular hay muchos de los primeros, pero pocos de los segundos[7].

Proponemos la sustitución del término religiosidad popular por el de religión común, ésta presupone la existencia de seres sobrenaturales a los que se les dirigen rituales considerados centrales en la relación con el hombre. También contempla la existencia de fuerzas sobrenaturales que se expresan a través de seres humanos o de forma independiente. El ritual supone prácticas privadas y públicas y se expresa a través de comportamientos con cierta autonomía, es decir, que no precisan de los clérigos; cuya presencia se

[6] Valgan como muestra lo expresado por el dominico J. Duque en 1986: *"... hay que tener en cuenta las tremendas dificultades pastorales que se presentan desde el momento y hora que se desee revitalizar evangélica y pastoralmente las asociaciones y manifestaciones de Religiosidad Popular...; los esfuerzos que se han gastado, los hombres y mujeres que se han desfondado en la tarea... y los resultados apenas se han visto"* (Duque, 1986).

[7] Existen diferencias teóricas y metodológicas entre los estudiosos de la religión y la jerarquía eclesiástica. Ésta reafirma la necesidad de intervenir en ella para depurarla por ser "imperfecta", los científicos sociales (antropólogos, historiadores, sociólogos) por su parte, tratan de recoger e interpretar las formas de expresión de la religión tal como se presentan, cómo son, o cómo creemos que son. En suma, como una creación cultural del mundo sobrenatural en permanente cambio, debido más a las transformaciones en la sociedad y la cultura que a la actividad pastoral.

acepta como legitimadores de ciertos actos. Está así mismo dirigida a satisfacer las necesidades primarias: salud, trabajo, protección contra las catástrofes y fertilidad; tiene un sentido pragmático pues busca el beneficio y la respuesta a las necesidades más perentorias; para obtener estos fines ofrece compensaciones a los seres sobrenaturales y hace ofrendas propiciatorias como inversión de futuro. La fiesta sigue considerándose la mejor ocasión para establecer el diálogo con lo sagrado, expresado fundamentalmente a través de promesas y ofendas. Estas expresiones no invalidan otras formas de experiencia religiosa ordinaria, de carácter privado, tales como la oración y la recepción de sacramentos. Éstos, a título de ejemplo, no son valorados de la misma forma, ni tienen el mismo significado para el común de la ciudadanía, dándose incluso, en alguno de ellos, una inversión del sentido o, simplemente, se les excluye de la práctica ordinaria, como ocurre con la penitencia, la eucaristía y la extremaunción.

La religión común puede detectarse en todas las grandes religiones y de ella participan la mayoría de los miembros de la sociedad, incluso los no creyentes, por cuanto la religión y la lengua constituyen los rasgos culturales que mejor identifican a los grupos. Esto no es solo característico de la población rural o campesina sino también de la urbana. Por ello, puede decirse que es interclasista y localista. La religión común es también emotiva, circunstancial, festiva y externa en sus manifestaciones. En síntesis, la religión común es una forma de religión en la que "las relaciones con lo divino son más sencillas, más directas y más rentables", según estableciera Meslin[8]. Supone así mismo, una praxis poco intelectualista, con predominio del sentimiento y de la imaginación; es sobre todo una religión vivida y participati-

[8] Definición de religiosidad popular aportada por M. Meslin a la reunión de Quebec de 1972 (Meslin, 1978).

va, sin excluir las actitudes individuales. Muestra poco interés o comprensión por los misterios o verdades dogmáticas. Igualmente, a la permanente sumisión a la divinidad opone el *do ut des*, es decir, te doy para que me des, tan claramente expresado en la promesa y el exvoto. Se da igualmente una gran importancia al milagro. De igual modo la distinción entre magia y religión no se percibe de manera clara, pues frecuentemente aparecen mezcladas y ambas se usan como opciones simultáneas o alternativas. Es además selectiva, pues acepta unas creencias y prácticas y margina otras. A modo de ejemplo: los sacramentos, son desigualmente aceptados, se reciben mayoritariamente los que constituyen ritos de paso como el bautismo y el matrimonio mientras que los demás son aceptados ocasionalmente o incluso rechazados. Pueden detectarse también creencias y rituales de religiones más antiguas sincretizadas y muy estragados, como en las fiestas de la cruz de mayo herederas de las fiestas de primavera, de las mayas o del árbol de mayo.

3. La religiosidad popular y la Virgen de la Cabeza.

Como hemos dicho en otro lugar todas las devociones son en origen locales que por efecto de los milagros que se le atribuyen a las imágenes y las circunstancias geográficas, históricas y coyunturales que favorecieron su expansión superan el nivel local y se difunden por un territorio más amplio o "territorio de gracia". Lo determinante en una devoción son en primer lugar los milagros y su difusión a través de múltiples vías, por supuesto el boca a boca, pero también el producirse en lugares de paso de viajeros, arrieros, pastores o ganaderos y desde luego, por la intervención de las órdenes religiosas y en ocasiones de otros clérigos[9]. En el territorio del término de Andújar desde el siglo XV existe una devoción que desbordó los límites locales y por ello figura en los repertorios generales marianos de España y Andalucía del siglo XVII y posteriores[10].

[9] Este factor no ha afectado a la Virgen de la Cabeza cuyo santuario estuvo regido por la cofradía, que gozaba de las limosnas y de amplias prerrogativas eclesiásticas, como la de elegir los capellanes que eran diocesanos, y el ayuntamiento de Andújar que cobraba los arbitrios, cuidaba del orden público y tenía ciertas preeminencias en el ritual, hasta 1930 en que llegó la Orden Trinitaria de la mano del obispo de Jaén, Manuel Basulto Jiménez.

En uno de estos repertorios, el publicado por Fray Antonio de Santa María en su *España Triunfante*, se dice:

> "Este año de mil trescientos y treinta hizo María Señora nuestra un singular favor a este católico rey y reino de España, que fue su manifestarse Nuestra señora de Guadalupe a un pastor...". "Por el mismo tiempo fue aparecida en sierra Morena Nuestra Señora de la Cabeza, junto a la ciudad de Andújar, apareciósele a un pastorcillo manco, a quien su Majestad [la virgen] le dejó sano, y le mandó diese cuenta en Andújar de lo que había visto y les dijese de su parte que le fabricasen en aquella eminente roca una iglesia, ofreciéndoles ser su protector, como lo hace su Majestad, obrando innumerables milagros. Es patrona de los dos reinos, Castilla y Andalucía, mirando desde aquella atalaya nuestras necesidades para remediarlas con maravillosos prodigios; se festejan sus glorias el primer domingo de abril y concurre a su fiesta innumerable gente de los dos reinos, llevando cada pueblo su tienda de campaña y su pendón con que se hermosea toda la campaña y

[10] Los repertorios de santuarios marianos más importantes citan entre otros los santuario célebres durante siglos: Pilar de Zaragoza, Guadalupe, Monserrat, Peña de Francia, Puig de Valencia y desde luego el de la Virgen de Cabeza. Entre los repertorios cabe citar: Gaspar Salzedo de Aguirre (1614), Jaime del Portillo y Sosa (1622), la más larga descripción si exceptuamos a Salcedo Olid, Joan de Ledesma (1633); Francisco de Bilches (1653), fray Antonio de Santa María (1682), fray Felipe de Santiago (1714), Juan de Villafañe, S.I.(1726), aunque algunos otros la ignoraron, y ya en nuestro tiempo a William Christian (1976), Manuel Celada García (1995), Manuel Jesús Carrasco Terriza (1998) y Jesús Simón Pardo (2003).

a Nuestra Señora se le hace una procesión muy solemne, y no hay día de estos que su Majestad no haga milagros".

"En estas tantas romerías y en fundar muchas poblaciones ilustres de Vizcaya pasó el rey hasta el año de treinta y siete, que vino a Toledo, y fue elegido arzobispo de aquella ilustre silla D. Gil Albornoz de Cuenca..." (Capítulo treinta. "Triunfos de María Santísima en España, reinando el rey don Alonso Onceno y apariciones de Nuestra señora de Guadalupe, de la Peña de Francia y de la Cabeza en Sierra Morena". Santa María, 1682: 269).

En este texto impreso se da la fecha de 1330 o aproximada, –"por el mismo tiempo", dice-, para la aparición de la Virgen, durante el reinado de Alfonso XI (1311-1350), y más exactamente el año de 1350 en que Gil de Albornoz fue elegido arzobispo de Toledo. Sintetiza la leyenda el cronista en sus términos básicos: se trata de un "pastorcillo" manco, el diminutivo es relevante pues es indicativo de su condición social, que sana y al que la Virgen le pide la construcción de una ermita. Esta ofrece a cambio su protección para todos los devotos mediante los milagros que allí realizará. El área devocional o de gracia los extiende a los reinos de Castilla y Andalucía, querría decir a La Mancha y algunas ciudades de los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla, en este orden, aunque comete el error de situar la fiesta en el primer domingo de mayo. Por otra parte, sitúa al santuario de la Cabeza en el orden de importancia que otros tantos autores le habían fijado, es decir, después del de Guadalupe y del de la Peña de Francia. En síntesis, la leyenda, según este autor, se sitúa en tiempo bajomedievales y su devoción alcanzó a gran parte de Andalucía y La Mancha con tanta intensidad que fue reconocida como patrona en muchos pueblos y en algunos adquirió carta de naturaleza, hasta el punto de que surgieron

leyendas propias que justificaban la presencia de la imagen en estas poblaciones[11].

Una de las poblaciones donde enraizó fue en la entonces populosa ciudad de Sevilla, no hay que olvidar que el obligado paso por Andújar por donde discurría el camino real desde la Corte hasta Cádiz haría que la fama de milagrosa y de la gran concentración humana que generaba su fiesta del último domingo de abril fuera conocida en aquella ciudad. En Sevilla en el convento "grande" de la Orden del Monte Carmelo se fundó en 1561 por el gremio de curtidores la Hermandad de Nuestra Señora de la Cabeza y aprobadas sus reglas en 1564. Dice el licenciado Alonso Sánchez Gordillo, presbítero y abad mayor de la Universidad de Beneficiados de la ciudad hacia 1632 en un manuscrito conservado en la Universidad de Sevilla[12]:

"Nuestra Señora de la Cabeza en el mismo monasterio del Carmen. Hay en este mismo monasterio del Carmen una capilla particular consagrada al título de Ntra. Sra. de la Cabeza con una muy devota imagen visitada de los fieles de Sevilla y que en el último domingo del mes de abril de cada un año celebran una grandiosa y solemne fiesta, en que se manifiestan la piedad y religión que se debe a la veneración de la Virgen Santísima nuestra Señora".

Margen: "Salcedo en su panegírico citado de fray Antonio de Santa María en su España Triunfante, fol. 50, cap. 5, dice: que consta que san Eufrasio, 1º obispo de Andújar, recibió por su mano de san Pedro Apóstol la imagen de Ntra. Sra. de la Ca-

[11] Sobre la importancia de su fiesta el último domingo de abril, así como a sus características y evolución remito al lector a la bibliografía de E. Gómez Martínez en este mismo volumen.

[12] El documento usa el término monasterio, aunque era convento de carmelitas calzados, referencia común para distinguirlos de los carmelitas descalzos, situado en la calle Baños. El apelativo de "el grande", y en otras ocasiones "casa grande" refiere a que era el convento principal de la orden en la provincia carmelita, residencia de la curia provincial.

beza, que está cerca de Andújar, original de la de Sevilla"[13] (Sanchez Gordillo, 1632, fol. 263-264)

La hermandad de la Virgen de la Cabeza poseía capilla propia y celebraba su fiesta precisamente el último domingo de abril, aunque parece que no fue filial de la de Andújar. Posteriormente y tras un largo y complejo proceso de fusiones quedará integrada en la actual hermandad de penitencia de las Siete Palabras de la que es titular dolorosa. En 1868 y como consecuencia de la incautación del convento del Carmen calzado por la Junta Revolucionaria se trasladará a la parroquia de San Vicente Mártir donde está establecida. Existe además la hermandad de gloria de la ciudad de Sevilla, establecida desde "tiempo inmemorial" y formada por los andujareños residentes y sus descendientes y unida a la de Andújar. Está establecida en la iglesia de San Juan de la Palma, procesiona por las calles de Sevilla en octubre, hace la romería del Cerro de la Cabeza en abril y peregrina anualmente.

Los textos que justifican la presencia de la imagen en el cerro de la Cabeza ofrecen una misma leyenda con matices que en este mismo libro se analizan por parte de E. Gómez Martínez y que nosotros hemos tratado en otro lugar (Rodríguez Becerra, 2016) en donde se estudian la naturaleza del vidente, la controvertida fecha en relación con la conquista de la ciudad por Fernando III, en todos los casos son referencias deducidas de hechos circunstanciales, pero no de datos concretos pues estos ni se conocen ni se conocerán.

[13] Como puede apreciarse, la influencia de los "Falsos cronicones" que narran la leyenda de la venida a España de los llamados "Siete Varones Apostólicos", ya se había difundido ampliamente. Entre estos varones se había encontrado San Eufrasio, primer obispo de la ciudad de Andújar, que había recibido de manos del propio San Pedro la imagen de la Virgen de la Cabeza (Rodríguez Becerra, 2004).

Sencillamente porque como hemos mostrado en otros casos, estas narraciones son construcciones a posteriori a mucha distancia cronológica de los supuestos hechos, que generalmente se atribuyen a los frailes (Rodríguez Becerra, 2003). El problema de las fechas de aparición de las imágenes no tiene solución; en casi todos los casos las imágenes que son una prueba objetiva pertenecen al estilo gótico, pero del hecho concreto de aparición o hallazgo no existe ni un solo texto coetáneo donde se acredite ante testigos la aparición de una imagen, salvo la de la Capilla de Jaén, pero en este caso los hechos no responden a los modelos habituales.

Las leyendas de apariciones se caracterizan por los siguientes elementos: el vidente es persona poco relevante socialmente, la casualidad actúa como motivo del hallazgo, la resistencia de la imagen a ser trasladada, la petición por parte de la imagen de construcción de una capilla para su culto y la promesa de ofrecer bienes y bondades para los habitantes del lugar donde se aparece. Las leyendas parten de un supuesto histórico que justifica el por qué fueron enterradas para luego ser encontradas: la invasión musulmana del reino visigodo y la persecución y rápida huida de los cristianos hacia el norte. La verdad histórica no soporta esta narración al menos en los primeros siglos, algunos historiadores hablan de la conquista como de un verdadero paseo militar de sur a norte, salvo excepciones. Es por ello por lo que las fechas que se dan para la aparición o hallazgo se sitúan referencialmente unos años después de la conquista cristiana. En algún caso, como en el de la Virgen de la Cabeza, la fecha de aparición se sitúa incluso antes de la conquista, pues la verdadera fecha ha sido adelantada por la historiografía en unos años, como consecuencia, la virgen según la leyenda se apareció antes de ser conquistada, hecho que no se contempla en la propia leyenda.

Conclusiones

La religión popular o común es la que viven la mayoría de los ciudadanos, y por ello la religión del pueblo, sin olvidar que actualmente sectores significativos en el mundo occidental no participan de ninguna religión; lo demás es superestructura dominante que en parte ha conformado la religión común, pero que no la ha modificado esencialmente[14]. Es por ello por lo que persiste el modelo de relación diádica de los hombres con los seres y fuerzas sobrenaturales que, aunque desigual, no es de absoluta sumisión por parte de los hombres, y que se expresa a través de claves culturales propias, una de cuyas manifestaciones más frecuentes es la promesa.

Bibliografía citada

Aguirre, R., 2002, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Estella: Verbo Divino.

Arzobispado de Sevilla, *Plan y Decreto de erección y dotación de curatos del arzobispado de Sevilla*, 1791, Sevilla: Imprenta Mayor de dicha ciudad y de la dignidad arzobispal.

Barrio Gozalo, M., 2010, *El clero en la España Moderna*, Córdoba: CSIC-Cajasur.

Briones Gómez, R. (Dir.), 2010, ¿Y tú de *quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Granada: Icaria y otros.

Buttitta, I. E., 2013, *Continuità delle forma e mutamento dei sensi*, Aci-reale, Roma: Grupo Editoriale srl.

Calderón Torres, C.M., *La Religiosidad popular. La comunicación con lo sagrado: promesas y exvotos*, Lecturas de Antropología, Badajoz: Dirección General de Bibliotecas, Museos y Patrimonio Cultural. Junta de Extremadura, 2017

Castón, P. y López, J., 2005, "La Religiosidad en Andalucía. Valores y participación", en *Desde la esquina de Europa. Análisis comparado del capital social en Andalucía, España y Europa* (J. Andreu, coord.), Sevilla: CEA, pp.239-272.

Córdoba Montoya, P., 1989, "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en *Religiosidad popular*, I: 70-81.

Cortés Peña, A.L., López-Guadalupe, M.L., Lara Ramos, A. (coord.), 2003, *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (ss. XVI-XVIII)*, Universidad de Granada

Córdoba y Etienvre (eds.), 1990, *La Fiesta, la Ceremonia y el Rito*, Granada: Universidad de Granada-Casa de Velázquez.

Duque, J., 1986, "Claves bibliográficas de la Religiosidad Popular Andaluza", *Communio*, núm. XIX, pp. 227-238

García García, J.L., 1989, "El concepto de religiosidad popular", en *Religiosidad popular*, I: 19-29.

Gómez Caffarena, J. (ed.), 1993, *Religión*, Madrid.

Gómez-Moreno Calera, J. M., 1998, "Diócesis de Guadix", en *Santuario marianos de Andalucía oriental* (Carrasco Terriza, coord.). Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 149-210.

Jaramillo Cervilla, M., 2011, *La Religiosidad popular en la diócesis de Guadix*, Granada: Autoedición.

Lombardi Satriani, L., 1989, "El hombre como derrota de Dios", en *Religiosidad popular* (M. J. Buxó, C. Álvarez Santaló, S. Rodríguez Becerra, ed.), Barcelona: Anthropos / F. Machado, pp. I: 55-69.

Meslin, M., 1978, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid: Cristiandad.

Rodríguez Becerra, S., 1999, "Formas de comunicación con lo sobrenatural en el Santuario de la Virgen de la Cabeza, Andújar", en *Religión y Cultura* (S. Rodríguez Becerra, coord.), II: 129-137, Sevilla: Fundación Machado / Consejería de Cultura.

Rodríguez Becerra, S., 2003, "Modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: La Virgen de la Cabeza", en *La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica. Actas del I Congreso Internacional* (E. Gómez Martínez, coord.), pp. 125-143, Andújar.

Rodríguez Becerra, S., 2004, "San Eufrasio, patrón de la ciudad de Andújar y de la diócesis de Jaén: de la leyenda a la realidad", en *IV Centenario del patronazgo de san Eufrasio sobre la diócesis de Jaén*, Andújar: Hermandad de San Eufrasio, pp. 111-133.

Rodríguez Becerra. S., 2006, *La Religión de los andaluces*, Editorial Sarriá, Málaga.

Rodríguez Becerra. S., 2008, "Las órdenes mendicantes y la religiosidad en Andalucía", en *La Tercera orden regular en Andalucía. Cuños Santos. Historia y vida de un desierto franciscano en los confi-*

[14] Entendida como el conjunto de fenómenos jurídicos, políticos e ideológicos, tales como el derecho, el estado, las religiones, las manifestaciones, así como las instituciones que las representan.

nes del reino de Sevilla (M. Jiménez, F. Siles y S. Ramírez), Ronda: Editorial la Serranía, pp. XVII-XXVI

Rodríguez Becerra. S., 2008, "Las órdenes religiosas y la religiosidad durante el Barroco", en *Congreso Internacional Andalucía Barroca: IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad. Actas*, pp. 171-193, Sevilla: Consejería de Cultura. Junta de Andalucía (en colaboración con S. Hernández González).

Rodríguez Becerra. S., 2009, "Las romerías, entre lo sagrado y lo profano. Una perspectiva antropológica desde Andalucía", en *Las romerías. Ritos y símbolos* (S. Rodríguez Becerra y otros). Salamanca: Instituto de la Identidades. Diputación de Salamanca, pp. 11-29.

Rodríguez Becerra. S., 2009, "De la religiosidad popular a la religión de los andaluces", en *El fin del campesinado* (S. Rodríguez Becerra y C. Macías Sánchez, coords.). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 167-192.

Rodríguez Becerra, S., 2010, "El Santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar según el manuscrito de Juan de Ledesma (1633)", *Boletín IEG*, núm. 202, pp. 57-77.

Rodríguez Becerra. S., 2012, Advocaciones marianas de gloria en Andalucía. Génesis y evolución de sus santuarios, en *Advocaciones Marianas de Gloria* (J. Campos, coord.), pp. 91-106, San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial.

Rodríguez Becerra, S., 2016, "La Virgen de la Cabeza según los textos del siglo XVII", *Boletín IEG*, núm. 214, pp. 165-209.

Rodríguez Becerra, S., 2017, "Romería de la Virgen de la Cabeza del Siglo XIX", en *Letras del siglo XIX* (F. Toro Ceballos, ed.), Andújar: El ojo de Poe, pp. 59-79 (en colaboración con E. Gómez).

Salcedo Olid, Manuel de, 1677, *Panegírico historial de N.S. de la Cabeza de Sierra Morena*, ...Madrid: Julián de Paredes, impresor de libros.

Sanchez Gordillo, Alonso, ca. 1632, "Memorial sobre las religiosas estaciones que frecuenta la devoción sevillana", Ms. Universidad de Sevilla. http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2115/15/memorial-de-religiosas-estaciones/

Santa María, fray Antonio de, 1682, *España Triunfante y la Iglesia laureada por todo el globo del mundo por el patrocinio de Nª. Sª. en España por el padre... religioso descalzo de Nuestra Sª. del Carmen*, Madrid: Julián de Paredes, impresor de libros.

Las leyendas de aparición de la Virgen de la Cabeza

Enrique Gómez Martínez
Real Academia de la Historia
Instituto de Estudios Giennenses

Resumen: Se transcriben y analizan con todo detalle las diversas versiones sobre la leyenda de aparición de la Virgen de la Cabeza en Sierra Morena y el proceso de surgimiento en los autores clásicos que han tratado sobre la aparición y como se han ido generando los datos que han ido configurando la leyenda tal como ha llegado hasta nosotros. Se compara así mismo con otras leyendas y se fijan las etapas en que fueron creadas.

Palabras clave: Leyendas, apariciones, Virgen de la Cabeza, pastor vidente, Andújar, Sierra Morena.

Introducción

Vamos a estudiar las leyendas, que conocemos por escrito, referidas a la aparición de la Virgen de la Cabeza, devoción muy extendida en la Península Ibérica. Hablamos de leyendas porque en algunas localidades, donde se le da culto, tienen la suya propia; no ajustada totalmente a la que se podría considerar la originaria referida a la imagen que se venera en Sierra Morena, término municipal de Andújar (Jaén).

Las leyendas, en la mayoría de los casos, no se apoyan en documentos coetáneos y se sustentan desde sus comien-

zos en la tradición oral (Rodríguez, 2012; 39). *"Supuestamente, estas historias legendarias están en relación con la conquista cristiana y el previo abandono u ocultación de las imágenes con ocasión de la conquista musulmana"* (Rodríguez, 2012; 39). En el caso que nos ocupa, la aparición o hallazgo de la imagen tiene lugar en 1227 (Salcedo, 1614; 38 r, Salcedo, 1677; 208), dos años después de la entrega del castillo de Andújar, por parte de los árabes, al rey castellano Fernando III (Gómez, 1989; 29, Martínez, 2000; 615). Repoblación y aparición van unidas, con el objetivo de que quienes llegaban a una nueva localidad tuvieran ya un motivo para quedarse en ella, al ser usual que no encontraran en él lo que esperaban y/o les habían prometido.

> "Las leyendas de apariciones marianas antiguas forman parte de la memoria colectiva local o comarcal y aunque la duda razonable acerca de su veracidad está muy extendida, el hecho es que se repiten una y otra vez plasmándose por escrito en cuantas publicaciones se refieren a la imagen" (Rodríguez, 2012: 40).

Qué es una leyenda. A esta pregunta el DRAE responde, en su primera acepción: *1. f. Narración de sucesos fantásticos que se transmite por tradición"*. Sin lugar a dudas cuando hablamos de la leyenda en torno al tema que nos ocupa, estamos aplicando dicha definición. El profesor Rodríguez Becerra profundiza indicando que:

> "Leyenda es una narración oral o escrita que generalmente quiere hacerse pasar por verdadera o está ligada a un elemento de realidad. Se transmite habitualmente de generación en generación, casi siempre de forma oral –aunque se puede poner por escrito- lo que le da fijeza, y evita sólo en parte los añadidos o modificaciones" (Rodríguez, 2012; 40).

Otra cosa significativa es que una leyenda no es historia, no tiene rigor científico a pesar de que hay quienes con-

funden entre una y otra, e incluso quieren convertirla en un hecho histórico probado y documentado.

> "En las leyendas la precisión histórica pasa a un segundo plano en beneficio de la intención moral o espiritual. Posteriormente, la palabra desacralizada, pasando a designar una historia con valor poético que, a pesar de hacer referencia a personajes o lugares reales, no se atiene a los hechos históricos" (Rodríguez, 2012; 40).

En las leyendas vemos que las imágenes son halladas o se aparecen en lugares donde fueron ocultadas previamente por tanto, ya existían en tiempos anteriores a la islamización:

> "Un hecho histórico es común a todos los casos: las imágenes son halladas o se aparecen, más bien reaparecen, pues ya existieron –según las propias leyendas y la literatura hagiográfica- y recibieron culto durante la etapa que los documentos llaman gótica o de los godos. Es por tanto el hecho de la conquista e islamización de la península Ibérica y su posterior cristianización el hecho fundamental del que parten todas estas narraciones. Entendemos pues que es una forma clara de decir que con anterioridad este territorio fue cristiano, lo que no quiere decir mariano, y que de nuevo –tras la conquista cristiana- volvía a serlo" (Rodríguez, 2012; 42).

En el anterior texto observamos como se dice, muy acertadamente, algo en lo que nunca se hace hincapié, que estamos ante una *"reaparición"* de esas imágenes que fueron ocultadas por los cristianos en su huída hacia el norte de España; tal como ocurre en la leyenda de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena. Decimos de Sierra Morena para distinguirla de las devociones, de la misma Virgen, que tienen su propia leyenda; porque en muchos casos se indica la procedencia de dicha cordillera o de la ciudad de Andújar; mientras que otras la sitúan en el lugar donde es hallada o se aparece, generalmente a un pastor. En el primero de los

casos quienes la reciben y dan culto, se atribuyen la leyenda que de ella conocemos. Una peculiaridad en los textos de las leyendas es que son muy parecidos, leyendo algunas de ellas se puede ver su similitud; aunque sean de devociones marianas distintas:

> "Aparentemente estos textos parecen iguales o semejantes, pero quizás sea más acertado decir que las narraciones legendarias responden a algunos modelos establecidos cuya unidad cultural es indudable, modelos que han sido aplicados a cada imagen en concreto". (Rodríguez, 2012; 42).

También en las leyendas debemos tener en cuenta la diferencia entre hallazgo y aparición:

> "(...) en el primer caso sería la casualidad la que llevaría al afortunado campesino o pastor al encuentro con la imagen y en el segundo es la voluntad de la imagen de manifestarse la que hace que sea conocida por los seres humanos. En la práctica se homogeneízan las diferencias en el hecho de que en ambas circunstancias el ser sobrenatural es el que ejerce su voluntad de mostrase: apareciéndose o emitiendo señales y pistas que conducen al afortunado vidente hasta el lugar exacto" (Rodríguez, 2012; 43-44).

1. La Virgen de la Cabeza

Según la tradición oral, recogida por Salcedo de Aguirre en 1614, la imagen se aparece a un pastor en 1227; aunque debemos significar que Salcedo Olid sitúa la fecha en 1233, en el primer libro que publica el año 1630 con motivo de la traída de la Virgen de la Cabeza desde su santuario a la ciudad de Andújar para que la preservara de la epidemia de peste que afectaba a buena parte de Andalucía:

> "Traxeronsee a la memoria las vezes que esta soberana imagen ha honrado esta Ciudad con su presencia, desde el año de mil

> dozientos y treinta y tres, que se aparecio en Sierra Morena (...)" (Salcedo, 1630; 3r). Unas páginas más adelante, escribe: "Apareciose esta Sagrada imagen a un pastor en lo mas alto del mayor cerro de Sierra Morena, a la parte Setentrional, tres leguas de Andujar, en termino suyo, (...), año de mil y dozientos y treinta y tres" (Salcedo, 1677; 6r).

Como observamos, la fecha no se trata de un error de imprenta; ya que incluso la repite dos veces. Terrones primero y Salcedo Olid después, van a seguir y terminar aceptando el año 1227, de acuerdo con la obra de Gaspar Salcedo de Aguirre que en su obra *"Relacion de algunas cosas insignes que tiene este Reyno, y Obispado, de Jaen*, publicada en 1614, ya había fijado dicha fecha. Este autor es el primero conocido por escrito que nos cuenta la leyenda de la aparición o hallazgo de la Virgen de la Cabeza.

Las diferencias de fechas están relacionadas con la que consideraban que correspondían a la entrega de la villa de Andújar a Fernando III, creyendo entonces que había sido en 1219 y no en 1225. Por tanto, si sumamos 8 años a la primera de las fechas nos da el año 1227 y en el segundo caso sería la de 1233. Como su contemporáneo Terrones Robles, de mayor edad, publica en 1657 en su historia de San Eufrasio, patrono de la ciudad, en la que sitúa el paso de la ciudad a los árabes en la primera fecha señalada. Por tanto, Salcedo Olid rectifica y la deja en 1227: *"(...) y entregó la ciudad de Andujar al Santo Rey don Fernando, dia de Santa Marina, a diez y ocho de julio, año del Nacimiento de Nuestro Salvador Jesu Chisto 1219"* (Terrones, 1657; 87v). En consecuencia, es en el siglo XVII cuando se fija la fecha, aunque carece por supuesto de rigor científico.

Así como Terrones Robles no indica de dónde toma el dato referido al año, Salcedo Olid, sí hace mención en su libro de Salcedo de Aguirre, cuando escribe el apartado a modo de bibliografía *"Hazen mencion de este Santuario los Au-*

tores siguientes. (...) El Doctor D. Gaspar de Salcedo Aguirre, Prior de Arjonilla en los Santuarios deste Reino de Jaen" (Salcedo, 1677; 329). También cita a Miguel de Cervantes (p. 310).

La primera leyenda sobre la aparición o hallazgo dice así:

> "La aparizion desta imagen en aquel lugar, es muy antigua, segun se à hallado en papeles y memoriales muy antiguos, casi rotos de manera que apenas se pueden leer que estan guardados en los Archivos de la Ciudad de Andujar, y en otros que tiene la Cofradia principal desta santa imagen, de los quales se colige (como queda dicho de la imagen de nuestra Señora de la Yedra) que los quinientos años ò mas que los Moros ocuaparon y posseyeron a España estuvo ascondida esta imagen en aquel cerro tal alto: al qual como à mas conocido por su altura y aspereza algun devoto y zeloso Christiano en la perdida de aquella Ciudad llevo y ascondio esta santa imagen hasta que Dios fue servido que ganada la Ciudad del poder de los Moros se descubriesse, que fue ocho años despues de ganada la Ciudad, que segun se à observado con cuidado, y se colige de papeles de la institucion de la misma cofradía, fue año de mil y dozientos y veynte y siete la aparicion desta santa imagen: aviendose ganado la Ciudad año de mil y dozientos y diez y nueve dia de Santa Marina a los diez y ocho de Julio por el Rey don Fernando tercero, aunque en esta quenta ay grande variedad de autores: pero todo es poco mas ò menos.
>
> Cerca del modo de la aparición desta devotissima imagen ay tradicion en la misma Ciudad de Andujar, y en toda la comarca, y se refiere en la Bula que el Sumo Pontifice Julio tercero concedio à esta Cofradía de nuestra Señora en el año tercero de su Pontificado, que un pastor buscando una vaca (casi como en la aparicion de San Miguel en el monte Gargano) subio à aquel alto cerro, y dentro de una concavidad de una peña vido claridad, y pareciéndole cosa nueva y estraordinaria se acercó al lugar donde le avia visto, y dentro de la concavidad de la misma peña vido y hallò à esta imagen la qual le habló diciendo, ve à la Ciudad y daras aviso como me as visto, y que me edifiquen una casa ò Iglesia, en esta sierra. El pastor admirado de la nueva vision, dixo como otro Moysen en semejante ocasión, Señora no me creeran (era un pastor manco de un braço) respondiole la soberana Virgen, diziendo, tiende esse braço y abre essa mano: y quedando sano de su braço y mano fue à la Ciudad refiriendo la visión, y la sanidad de su braço fue creydo: acudieron Clerigos y mucha gente y hallaron la imagen en el mismo lugar que el pastor avia dicho, adoraronle con mucha veneracion, desde entonces se le edificò la Iglesia aunque pequeña, y ahora es muy capaz y fortalecida (...)" (Salcedo, 1614; 37 v.-38 v).

El autor de la leyenda anterior nos habla de un pastor de vacas, que se va a transformar en los siguientes autores locales en uno de ovejas. No podemos decir que Salcedo de Aguirre se equivoque de ganado, ni que Terrones y Salcedo Olid en el siglo XVII fueran los que acertaran o cambiaran la leyenda.

Otro aspecto importante es que Salcedo de Aguirre no dice la procedencia del pastor, como hemos visto, pero tampoco lo anota Salcedo de Olid en su libro de 1650:

"Apareciose esta Sagrada Imagen a un Pastor (...)", según antes indicamos. Como vemos la localidad en ese momento no se cita, por lo que estamos hablando únicamente de un pastor cualquiera. Lo mismo dice Terrones Robles en su libro publicado en 1657:

> "(...) apareciesle a un Pastor manco de una mano, estando apacentando su ganado a la falda del monte y cerro de la Cabeça (que por ser el mas alto y empinado de todo su contorno se llama de ese nombre, y por consiguiente a la Virgen que en el se apareció, intitulándola Nuestra Señora de la Cabeça (...)" (Terrones, 1657; 177 r.).

No será hasta 1677 cuando Salcedo Olid incluya en su narración de la aparición el nombre de la villa granadina de Colomera, desde entonces hasta la actualidad será *"pastor de Colomera"*, más tarde en el siglo XVIII se le añadirá el nombre

de Juan Alonso de Rivas (Pérez, 1745; 44). Siguiendo en la línea de que cada autor, que escribe un libro sobre la Virgen de la Cabeza, añada un nuevo y novedoso dato, en el siglo XIX conoceremos la fecha de la aparición: en la noche del 12 de agosto (Mesía, 1890; 15). Lógicamente así quedan fijados todos los elementos necesarios para reforzar la leyenda. La aparición no se conmemoró en Andújar hasta 1918, teniendo lugar una misa en la parroquial de Santa María (Gómez, 2002; 23). Es obvio que ninguno de los anteriores datos de fechas, nombre del pastor y procedencia están sustentados por documento alguno. Por consecuencia carecen de rigor científico, aunque han sido aceptados por todos como necesarios también para situar la leyenda y completarla, ayudando así a que el pueblo en general la entienda y acepte; aunque la fe está por encima de todo.

La leyenda que Salcedo Olid construye es la más amplia y detallada, al incluir diálogos más extensos entre la Virgen y el pastor. Es mejor literariamente que la ofrecida por Salcedo de Aguirre y Terrones Robles:

> "Este venturoso Pastor del año de mil y dozientos y veinte y siete, algunas noches del mes de Agosto en medio de las tinieblas veía centellear unas vislunbres de luz resplandeciente que ilumiravan la montaña, donde guardava el ganado, y le llevaban el coraçon, y los ojos.
>
> Bien se persuadía el pastor, que el manifestarse en aquella profunda obscuridad las admirables luzes, era cosa prodigiosa; y dentro de esso otra mayor novedad le llenava de confusiones, y assombros, porque herido el viento de un sonoroso ruido de campana, llegó muchas noches a sus atentos oídos, informandole de otro mas nuevo, y mas extraordinario sucesso que le pronosticava aquel repetido, y continuado clamor, por conocer que la campana era instrumento propio de los Christianos; y que sola nuestra Catolica Religion usava de ellas en el mundo; y assi persuadido que Dios queria manifestarle algun oculto secreto de su Providencia Divina, tomò resolución de apurar

> las dudas, y sospechas en que se hallaba; y para ello tratò de componer primero su conciencia, como medio mas importante, con penitencias, ayunos, y oraciones, encomendando a Dios, y a su Santisima Madre su cuidado, procurando cada dia irse mejorando de sitio, acercandose en quanto le era posible a la parte donde se veian las luzes, y oian los clamores de la campana.
>
> Con este cuidado una noche los fue siguiendo con devoto silencio, por fragosas veredas y tenebrosos alcornocales, apartando las ramas de las silvestres coscojas, y acebuches, tropeçando en unas, y abordonando en otras, haciendo siempre piadosos discursos, penetrando aquellas maleças por entre torcidos troncos, hasta que subiendo por una ladera, cuyos riscos componian el monstruoso cuerpo de aquel inaccessible monte, llegò a la cumbre luminosa, donde estaba la Madre de la verdadera luz, que tan repetidas noches le avia costado afanes, y fatigas.
>
> Alli pudo registrar su atencion, y vigilancia un excesivo globo de luces celestiales, que assistian en la concabidad de dos peñas, las quales servian de Tabernaculo a una Sacratissima Imagen de Nuestra Señora, que como Zarça incombustible despedia aquellos tan deleytables, claros, y ardientes resplandores, con que elevados los sentidos de el felicissimo ganadero, viendo las centellas que esparcidas por el monte parecía querer abrasar las ramas, y los troncos, lleno de admiraciones, y assombro, puso toda la atención en aquel admirable portento que el Cielo le avia propuesto milagrosamente a la vista, y lo estuvo mirando, y contemplando con profunda reverencia, sin poder articular palabra, pareciendole que le avia venido Dios a ver" (Salcedo, 1677; 208-211).

En esta primera parte de la leyenda, el autor hace de cronista que da fe de un acontecimiento que ha vivido de primera mano, presentándonos al pastor –coprotagonista de la obra- como un cristiano excepcional; que antes de ir hacia el ser sagrado, que supone, hace penitencia, acto de constricción, ayunos y oraciones. Incluye el narrador a la campana como símbolo de los cristianos, para que así no quede duda de la religión que el afortunado profesa.

En el relato hay también una buena descripción de cómo era el cerro de la Cabeza (Gómez, 2010) y la vegetación que en él se encuentra y así prosigue la leyenda:

"Pero con todo esso no atreviendose a mirar lo mesmo que deseava estar viendo, cerrò los ojos apartando la vista de aquel estupendo, y raro prodigio, por no cegar con aquellas luzes celestiales, o por entender que no avia mas que ver en el mundo. Y haciendo su efecto el miedo, y el temor su oficio, considerando el aprieto en que se hallava, se le vino a rendir el coraçon de tal suerte, que se dexò caer en tierra sin moverse, ni resolverse a nada. Alli estuvo algún tiempo en medio de un tropel de dificultades, y confusiones, sin dexar el Rosario de la mano, comunicando interiormente con Dios, y con la Virgen Santissima si congoja, suplicandole inspirasen lo que devia hazer en su servicio, hasta que cobrando nuevo aliento con aquella admirable vocacion que tenia presente y levantándose de el suelo se hincò de rodillas diciendo con lagrimas de goço, y alegría: Soberana Reyna de los Angeles, como ha de tener atrevimiento un pobre pastorcillo para presumir que vos quereis comunicarle un tan alto, y escondido secreto como encierra esta celestial vision, que tengo a la vista, quando ay tantos hombres sabios, y prudentes a quien podeis revelarlo? Vos sois la que manifestasteis las luzes que me han traido a vuestra amable presencia, y la que me aveis de aclarar el entendimiento, para que con rendido coraçon, y fe sencilla acierte a serviros.

Dichas estas palabras se quedó suspenso, y elevado con esta consideracion. Mas como la oracion breve penetra los Cielos, y es procuradora de la gracia de Dios, la Virgen Santisima fue servida de corresponder afable al rendimiento de el pastor con su piedad, y benignidad acostumbrada, desatandole las dudas, y revelandole su voluntad, con una sonorosa voz que oyò en que la Serenissima Reyna de los Angeles le dixo: No temas siervo de Dios, sino llegate à Andujar, y diras como ha venido el tiempo que la Divina voluntad se execute, haziendome en este sitio donde estoy un Templo, en que se han de obrar portentos y maravillas en beneficio de las gentes.

El pastor con humildad, y recogimiento oyendo aquellas suavisimas palabras que podían atemoriçar el Alma de el mas jus-

to, le confortò de tal suerte, que pudo responder de esta manera: De mi parte no tengo que ofrecer, Señora de los Cielos, y de la tierra, sino la rendida obediencia de mi coraçon, aunque estoy conociendo que mi credito ha de peligrar en grande manera quando diga una cosa tan nueva, rara y nunca vista: mas pues vos lo mandais avrè de obedecer, aunque me tengan por loco. Mi pobre ganadillo (creanme, ò no me crean en Andujar) ha de ser lo primero que se gaste en la fabrica de vuestra Santa Casa, y à ser yo tan dichoso, que mi corto caudal fuera bastante para hazer la obra, con mucho gusto lo empleara en ella sin reservar cosa alguna; pero piedad ay en los Chistianos que habitan esta reciente conquistada Republica, para acudir con generosas limosnas; y pues estais à vista suya, por Protectora de esta tierra, no tendrá dificultad edificarse el Templo con su ayuda, si vos les disponeis los coraçones.

Y queriendo la Virgen Santissima acreditar la sencillez de el pastor, y que se creyesse en Andujar, como era decreto superior, y Divino, que se le diesse adoracion en aquel Monte a la Sacrosanta Imagen; mandandole desencoger un braço, y mano de que estaba manco, y valdado, le volvió a decir: Seguro puedes ir, que como Dios te ha dado sanidad, hará que dèn credito a tus palabras, porque su voluntad es, que tu que has sido testigo de estas maravillas estando manco, las publiques a todos estando de repente sano. Entre estos suavísimos coloquios iba reconociendo el pastor vigorosas fuerças en los nervios del braço, y de la mano, hasta que experimentò como totalmente avia sanado de su prolixa manquedad, y agradeciendo con lagrimas el ungular (sic), dixo con un ardentissimo luspiro (sic): Bendito sea el Señor, y su infinita mirericordia, que ya me veo dueño de mis manos, y braços. Venturosa ha de ser desde oy Andujar, pues ha merecido que la Soberana Reina de los Angeles tenga por bien de estar tan de espacio, y tan de asiento en su termino, que quiere que le hagan casa propia à su Santisima Imagen dentro de su juridicion. Y vos poderosa Señora, desde oy aveis de ser Governadora de las acciones de los Ciudadanos de Anduxar, y de su Christiano exercito, para que los moros se acobarden, y nunca mas pongan en ella los pies, sino cautivos, y aprisionados" (Salcedo, 1677; 211-216).

En el relato hay también una buena descripción de cómo era el cerro de la Cabeza (Gómez, 2010) y la vegetación que en él se encuentra y así prosigue la leyenda:

"Pero con todo esso no atreviendose a mirar lo mesmo que deseava estar viendo, cerrò los ojos apartando la vista de aquel estupendo, y raro prodigio, por no cegar con aquellas luzes celestiales, o por entender que no avia mas que ver en el mundo. Y haciendo su efecto el miedo, y el temor su oficio, considerando el aprieto en que se hallava, se le vino a rendir el coraçon de tal suerte, que se dexò caer en tierra sin moverse, ni resolverse a nada. Alli estuvo algún tiempo en medio de un tropel de dificultades, y confusiones, sin dexar el Rosario de la mano, comunicando interiormente con Dios, y con la Virgen Santissima si congoja, suplicandole inspirasen lo que devia hazer en su servicio, hasta que cobrando nuevo aliento con aquella admirable vocacion que tenia presente y levantándose de el suelo se hincò de rodillas diciendo con lagrimas de goço, y alegría: Soberana Reyna de los Angeles, como ha de tener atrevimiento un pobre pastorcillo para presumir que vos quereis comunicarle un tan alto, y escondido secreto como encierra esta celestial vision, que tengo a la vista, quando ay tantos hombres sabios, y prudentes a quien podeis revelarlo? Vos sois la que manifestasteis las luzes que me han traido a vuestra amable presencia, y la que me aveis de adarar el entendimiento, para que con rendido coraçon, y fe sencilla acierte a serviros.
Dichas estas palabras se quedó suspenso, y elevado con esta consideracion. Mas como la oracion breve penetra los Cielos, y es procuradora de la gracia de Dios, la Virgen Santisima fue servida de corresponder afable al rendimiento de el pastor con su piedad, y benignidad acostumbrada, desatandole las dudas, y revelandole su voluntad, con una sonorosa voz que oyò en que la Serenissima Reyna de los Angeles le dixo: No temas siervo de Dios, sino llegate à Andujar, y diras como ha venido el tiempo que la Divina voluntad se execute, haziendome en este sitio donde estoy un Templo, en que se han de obrar portentos y maravillas en beneficio de las gentes.
El pastor con humildad, y recogimiento oyendo aquellas suavisimas palabras que podían atemoriçar el Alma de el mas jus-

to, le confortò de tal suerte, que pudo responder de esta manera: De mi parte no tengo que ofrecer, Señora de los Cielos, y de la tierra, sino la rendida obediencia de mi coraçon, aunque estoy conociendo que mi credito ha de peligrar en grande manera quando diga una cosa tan nueva, rara y nunca vista: mas pues vos lo mandais avrè de obedecer, aunque me tengan por loco. Mi pobre ganadillo (creanme, ò no me crean en Andujar) ha de ser lo primero que se gaste en la fabrica de vuestra Santa Casa, y à ser yo tan dichoso, que mi corto caudal fuera bastante para hazer la obra, con mucho gusto lo empleara en ella sin reservar cosa alguna; pero piedad ay en los Chistianos que habitan esta reciente conquistada Republica, para acudir con generosas limosnas; y pues estais à vista suya, por Protectora de esta tierra, no tendrá dificultad edificarse el Templo con su ayuda, si vos les disponeis los coraçones.
Y queriendo la Virgen Santissima acreditar la sencillez de el pastor, y que se creyesse en Andujar, como era decreto superior, y Divino, que se le diesse adoracion en aquel Monte a la Sacrosanta Imagen; mandandole desencoger un braço, y mano de que estaba manco, y valdado, le volvió a decir: Seguro puedes ir, que como Dios te ha dado sanidad, hará que dèn credito a tus palabras, porque su voluntad es, que tu que has sido testigo de estas maravillas estando manco, las publiques a todos estando de repente sano. Entre estos suavísimos coloquios iba reconociendo el pastor vigorosas fuerças en los nervios del braço, y de la mano, hasta que experimentò como totalmente avia sanado de su prolixa manquedad, y agradeciendo con lagrimas el ungular (sic), dixo con un ardentissimo Iuspiro (sic): Bendito sea el Señor, y su infinita mirericordia, que ya me veo dueño de mis manos, y braços. Venturosa ha de ser desde oy Andujar, pues ha merecido que la Soberana Reina de los Angeles tenga por bien de estar tan de espacio, y tan de asiento en su termino, que quiere que le hagan casa propia á su Santisima Imagen dentro de su juridicion. Y vos poderosa Señora, desde oy aveis de ser Governadora de las acciones de los Ciudadanos de Anduxar, y de su Christiano exercito, para que los moros se acobarden, y nunca mas pongan en ella los pies, sino cautivos, y aprisionados" (Salcedo, 1677; 211-216).

Como antes hemos visto, Salcedo Olid, recrea los diálogos entre la Virgen y el pastor, en los que la primera le comunica el motivo de su aparición, con el fin de que en aquel lejano lugar de Sierra Morena se le edifique una casa, para lo cual él le ofrece su ganado para pagar la obra: *"Mi pobre ganadillo (…) ha de ser lo primero que se gaste en la fabrica de vuestra Santa Casa"*. Con anterioridad el autor lo denomina *"felicissimo ganadero"*, por lo que para este el pastor no era alguien asalariado; de ahí que pueda ofrecer a la Virgen lo que era suyo. Esto viene en relación a que la cofradía de Arjona presentó un pleito, que perdió, a la de Andújar reclamando la propiedad de la imagen de la Virgen de la Cabeza (Fe, 1900; 101-102). Porque según Salcedo Olid: *"(…) que avia vivido despues en Arjona en la misma servidumbre y aviendo conseguido libertad, estaba en Andujar ocupado en aquel humilde y pobre exercicio"* (Salcedo, 1677; 208).

Otro elemento fundamental de la leyenda es el milagro que obra la Virgen en el pastor, fundamental para que los destinatarios del mensaje lo creyeran, por lo que el beneficiado debía tener una peculiaridad física reconocida por todo el mundo, siendo algo evidente y demostrable como una minusvalía física. Por tanto nada mejor que la ausencia total o parcialmente de una parte del brazo; decimos esto porque los anteriores autores que venimos reseñando, no se ponen de acuerdo qué parte de su extremidad superior le faltaba: *"(…) (era un pastor manco de un braço) respondiole la soberana Virgen, diziendo, tiende ese braço y abre essa mano: y quedando sano de su braço y mano (…)"* (Salcedo, 1614; 38 v). Aquí vemos una contradicción, si el pastor era manco de un brazo, es que le faltaba totalmente, por consecuencia no podía extenderlo ni abrir la mano. Otra cosa es que careciera de movilidad alguna, por lo que no sería manco. Terrones Robles apunta: *"(…) apareciesle a un Pastor manco de una mano (…)"*. En este caso concreta que lo era de la mano, no siguiendo a Salcedo

de Aguirre, como hemos indicado. Nuestro tercer escritor del siglo XVII hace una puntualización en su relato que tampoco tiene sentido, cuando añade el estar baldado: *"(…) mandole desencoger el braço, y mano de que estaba manco, y valdado (…)"* (Salcedo, 1677; 215). La voz, baldado o baldar, según el DRAE significa: *"1 tr. Dicho de una enfermedad o de un accidente: Impedir o dificultar la movilidad de una persona, de un animal o la de alguno de los miembros de su cuerpo"*. Si estaba baldado no era manco; posiblemente en aquella época utilizaban esta denominación para cualquier persona que tuviera dificultad en mover un brazo. Porque manco es, según el DRAE, *"1 adj. Que ha perdido un brazo o una mano, o el uso de cualquiera de estos miembros"*. Por eso Salcedo de Aguirre escribe, como hemos visto, *"tiende ese braço y abre esa mano"*; ya que podría tener el brazo, pero no poderlo mover. Creo que podemos concluir el tema diciendo que quien construye la leyenda entiende como manco, en este caso, no la ausencia total de la extremidad superior, sino una inmovilidad de la misma. Hay que aclarar que ningún autor indica de qué brazo estaba impedido.

No queda duda de que la leyenda es de origen cristiano, no solo por la presencia de la campana, sino también por la luz que ve el pastor y que le guía ante la presencia divina. La luz es uno de los primeros elementos teofánicos en el contexto bíblico. El pastor es un nuevo Moisés que siguiéndola sube a la montaña (Extremera, 1997; 254-257. Gómez, 2002; 44). Quién pudo escribir la leyenda, pudo ser un judeoconverso que deseaba acercarse a sus antiguos hermanos en la fe hacía la mermada comunidad cristiana (Extremera, 1997; 254. Gómez, 2002; 45).

2. Similitud de las leyendas

Algunas leyendas tienen un eje o tronco común al que van modificando según la advocación a la que se quieran refe-

rir y a circunstancias locales, tratando de hacerlas singulares. Así tenemos la leyenda de la aparición de la Virgen de Europa en Gibraltar en el siglo XV, que tiene mucha similitud con la de la Virgen de la Cabeza que antes hemos estudiado.

> "(...) Luego que la ciudad de Gibraltar se ganó a los moros que fue a veinte de agosto de 1462, reinando en España don Enrique IV, se apareció esta Santísima imagen (...) a un pastorcito pobre, porque andando guardando su ganado vio a una hermosísima señora junto a la peña, la cual le mandó que viniendo a la ciudad dijese de su parte al Regimiento y cura que en aquel sitio labrasen una ermita. Replicóla el pastor a modo que Moysén a Dios, que cómo le habían de creer a él lo que anunciase, si ni sabían quién era ni le daba señal de su mensaje para los de la ciudad. A lo cual, la Sacratísima Virgen bañada de resplandores del cielo, enterneciéndole el alma con la hermosura que de sí arrojaba le dijo:
>
> No tema, hijo, porque yo soy la Madre de Dios, María, abogada del género humano. Y es voluntad del Señor y mía hacer en este lugar muchos beneficios a los hombres por medio de una imagen mía que aquí hallaréis, y así no dejes de hacer lo que te he mandado y si no te quisiesen creer saca a vista del pueblo esa mano que tienes manca, porque invocando mi nombre quedarás luego al punto sano y bueno.
>
> No supo qué responder el pastor y aún no sé si pudiera porque suspenso su corazón gozaba de aquello soberano, celestial y divino que los ojos le comunicaban, y llevado de fuerte admiración le tenía fuera de sí. Desapareció la visión y fue a hacer el mandato de la Virgen y aunque no le creían al principio, con ver el milagro de la mano que allí, en presencia de todos, de manca que estaba quedó buena, se persuadieron a la verdad y fue toda la ciudad y clerecía en procesión al lugar señalado por la Virgen y hallaron una imagen hermosísima en extremo, a la cual fabricaron una ermita movidos del amor y reverencia que con su vista se engendró en sus almas" (López, 2016; 386-387).

El nombre de la Virgen de Europa le viene del lugar en dónde se apareció, al llamarse a Gibraltar Punta de Europa

o Punta Europa. Igual que a Ntra. Sra. de la Cabeza, por haberlo hecho en el cerro de La Cabeza.

Si comparamos las dos leyendas observamos como aparecen elementos comunes en ambos relatos, siendo lo más significativo el milagro de la curación del brazo del pastor de la Virgen de Europa, con relación a la Virgen de la Cabeza; ya que se produce en presencia de todos los vecinos, queriendo así el autor de la misma, causar mayor sorpresa e impacto en el lector. Por lo demás; aunque no sean idénticas en redacción literaria las dos leyendas anteriores, sí encontramos en ellas hechos similares en un orden distinto.

3. Otras leyendas de la Virgen de la Cabeza.

Al extenderse la devoción a la Virgen de la Cabeza a otras localidades, han surgido leyendas propias que tienen algunos puntos de coincidencia con la que hemos visto de Andújar, añadiendo a la vez la desaparición de la imagen encontrada porque es llevada a un lugar en el que no quiere estar; al ser siempre la idea, que se le debe edificar una ermita allí donde indica la Virgen y no en otro que los fieles devotos quieran. En esto es tajante su mandato y de ahí que desaparezca hasta que entiendan que es en el sitio del hallazgo o aparición donde debe estar el nuevo templo y si lo hacen en otro, se derrumba en la fase de edificación.

Al margen del texto de la aparición, propiamente dicho, que hemos expuesto anteriormente, Salcedo Olid incluye en capítulo IV, de cómo era el templo que se le edifica a la Virgen, lo siguiente:

> "Desde el instante que se colocò en Andujar la Sagrada imagen de uestra Señora se reconocieron felicissimos sucesos, y evidentes milagros (...), con lo qual fue en aumento la piedad y devocion de la Virgen Nuestra Señora (...), y sin embargo no

se dio por bastantemente servida en la Iglesia mayor; porque es tradición constante en Andujar, y en toda España, que se volvió la Imagen Santisima a la peña donde fue aparecida; y que aviendose intentado a los principios hazerle Templo antes de llegar al rio Xandola, por ser muy rápido, y caudoloso, y no tener puente, como ahora lo tiene. Estando la obra sacada de cimientos (cuyos vestigios oy se conocen) se les malograva quanto los Artifices fabricaban; y que por ultimo la Sacratissima Imagen se ausentò de la Iglesia mayor, y fue hallada en el sitio donde se apareció. De lo qual conocieron claramente que era voluntad Divina que a la Virgen se le diesse adoracion en aquel monte, (...)" (Salcedo, 1677; 229-230).

Desaparición de la imagen y destrucción del futuro templo, son elementos presentes en la leyenda de la Virgen de la Cabeza del valle de Zalabí (Granada), donde se celebra también una romería a la que asisten vecinos del Marquesado del Zenete, que fue repoblada en el siglo XVI por colonos procedentes, en parte, del Reino de Jaén. Hay dos versiones; una proviene de Jerez del Marquesado y otra de Exfiliana. Ambas como coprotagonista a un pastor que encuentra una especie de muñeca que se la lleva a su hija, pero al dársela no estaba. Al día siguiente vuelve al lugar donde la halló y allí la encontró, volviendo a desaparecer. El tercer día la encuentra de nuevo, pero otra vez ocurre lo mismo. Extrañado regresa al sitio y ahí estaba, preguntándole quién era, a lo que la imagen le contestó que la Virgen de la Cabeza y que quería que en ese lugar le edificaran una ermita. Esta se edificó un poco más allá del lugar de la aparición, derrumbándose por dos veces. Por fin se fabricó donde la Virgen quería (Gómez, 2012; 92).

Los derrumbes en la edificación de las ermitas dedicadas a la Virgen de la Cabeza, cuando no se cumplía el deseo de la Virgen, se repite en las leyendas de Benamaurel (Granada) y Cazorla (Jaén).

"Esto se explica porque se busca siempre justificar el poder y mandato de la Virgen, que demuestra con la destrucción "milagrosa" de la construcción de la ermita que se le debe obediencia no permitiendo que se le contradiga, con lo cual el creyente y devoto valorará mucho más a esa imagen, por lo que el referido hecho se extenderá por todos los lugares aumentando su fama y poder sobrenatural" (Gómez, 2012; 92).

Bibliografía

Extremera Oliván, Antonio (1992). *"La aparición de la Virgen de la Cabeza, ¿un relato popular?"*. El Toro de Caña, nº 2. Diputación Provincial de Jaén, pp.253-262.

Fe y Jiménez, Luisa (1900). Historia de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena. Madrid.

Gómez Martínez, Enrique (1989). Aproximación a la historia de Andújar. Ayuntamiento de Andújar. Andújar.

Gómez Martínez, Enrique (2002). La Virgen de la Cabeza; leyenda, historia y actualidad. Colección El Madero. Editorial Jabalcuz. Torredonjimeno.

Gómez Martínez, Enrique (2010). *"El cerro de la Cabeza. Lugar de la aparición de la Virgen de la Cabeza"*. Boletín Instituto de Estudios Giennenses (IEG), nº 202. Diputación Provincial de Jaén. pp. 79-85. Jaén.

Gómez Martínez, Enrique (2012). *"La Virgen de la Cabeza; una devoción universal"*. Fiestas de Moros y Cristianos en España. (Coord. Miguel Ángel Martínez Pozo). Ayuntamiento de Benamaurel (Granada), pp. 89-100. Baza (Granada).

López Alfonso, Jesús R (2016). *"Ntra. Sra. de Europa. Excelsa Patrona de Gibraltar y su campo, muro de España, freno de África y consuelo de América"*, en *Regina Mater Misericordiae Estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, J. Aranda Doncel y R. de la Campa Carmona, (coord.), Córdoba.

Martínez Díez, Gonzalo (2000). *"La conquista de Andújar su integración en la Corona de Castilla"*. *Boletín IEG*, nº 176. Tomo II, pp.615-644.

Mesía, S (1890). *Álbum de fotografías de la Romería de N. S. de la Cabeza en Sierra Morena*. Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza y Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena "Historiador Salcedo Olid". Edición facsímil. Andújar, 2000.

Pérez Guzmán, Bartolomé (1745). *Tratado del Aparecimiento de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena*. Centro de Estudios Marianos

sobre Sierra Morena "Historiador Salcedo Olid", Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía y Comunidad de MM. Trinitarias de Andújar. Edición facsímil. Andújar 1999.

Rodríguez Becerra, Salvador (2003), "Modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: La Virgen de la Cabeza", en *La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica. Actas del I Congreso Internacional*, E. Gómez Martínez, (coord.), pp. 125-143. Andújar.

Rodríguez Becerra, Salvador (2010), "El Santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar según el manuscrito de Juan de Ledesma (1633)", *BIEG*, núm. 202, pp. 57-77.

Rodríguez Becerra, Salvador (2012). "Leyendas de apariciones marianas", en *VIII[e] Encuentro provincial de investigadores locales*. Sevilla, Diputación Provincial, pp. 39-54.

Rodríguez Becerra, Salvador (2014), "Las Leyendas de Apariciones Marianas y el Imaginario Colectivo", *Etnicex*, núm. 6, pp. 101-121.

Rodríguez Becerra, Salvador (2017), "Santuarios y leyendas de apariciones de la Virgen María en el antiguo Reino de Jaén", en *Perspectivas antropológicas transculturales: Latinoamérica y Andalucía. Ensayos en Homenaje a Pilar Sanchiz Ochoa*. J. Agudo y M. Cantón (eds.), Universidad Iberoamericana / Editorial Dharana, pp. 235-270.

Salcedo de Aguirre, Gaspar (1614). *Relación de algunas cosas insignes que tiene este Reyno y Obispado de Jaén*. Edición facsímil. Estudio y edición de Mª D. Rincón González y Cristina Castillo Martínez. Universidad de Jaén. Jaén, 2012.

Salcedo Olid, Manuel (1650). *Epílogo de la solemnísima y muy festiva translación de la milagrosa imagen de N. Señora de la Cabeza, desde su prodigioso Santuario de Sierra Morena, a la Yglesia Mayor de la muy Noble y muy Leal Ciudad de Andújar, para que preserve del contagio con que Dios nuestro Señor aflixe esta Andaluzia, en este año de 1650*. Ayuntamiento de Andújar, Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía, Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena "Historiador Salcedo Olid" y Peña El Madroño. Edición facsímil. Córdoba, 1995.

Salcedo Olid, Manuel (1677). *Panegírico historial de N. S. De la Cabeza de Sierra Morena*. Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena "Historiador Salcedo Olid" y Peña El Madroño. Reproducción facsímil. Córdoba, 1994.

Terrones Robles, Antonio (1657). *Vida, Martirio, Traslación y Milagros de San Eufrasio Obispo y Patrón de Andújar*. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1996.

Referencias y cosmovisión medieval en la génesis y arraigo del culto a la Virgen María en Andalucía

Alfredo YBARRA LARA
Escritor

Resumen: El siglo XII y especialmente el XIII suponen en Europa un campo de inflexión para el apogeo del culto a la Virgen María, teniendo una generalizada expansión y una sustancial consolidación a partir del siglo XIV. En los territorios hispanos esta propagación va muy unida a la llamada Reconquista, a las zonas de fronteras entre los territorios cristiano y musulmán. Son diversos los factores que influyen en ello. La Iglesia que había vivido los Concilios III y IV de Letrán, alienta esta expansión devocional. Así las altas autoridades eclesiásticas, los reyes y las tropas cristianas y su contexto estaban muy imbuidas de esta devoción a la Virgen María. Las órdenes monacales y caballerescas que actúan en estos territorios permeabilizadas especialmente por el Cister y la Orden de San Bernardo, junto a las que intervienen en el Oriente, llevan concretamente muy acentuada la encomienda de dicho culto. Las órdenes mendicantes muy incardinadas en el pueblo serán alentadoras de esta nueva religiosidad popular. Es tiempo de una nueva cosmovisión social. Los santuarios serán hitos singulares y simbólicos de la trascendencia en esta nueva sociología.

1. El Medievo, un cambio en el universo sociológico

La percepción espiritual es innata al hombre primitivo que desde sus primeros pasos tiene una actitud de pri-

migenia religiosidad. Y cuando la religión, por ende, se va armando de normas de comportamiento y de ceremonias de oración o sacrificio y se fundamenta en dogmas, cuando se hace patrimonio de masas y llega a ellas por su carácter universal, se contamina. Su extensión lo hace pagando el precio de la pérdida de originalidad que da lugar en todas las religiones a la denominada religiosidad popular o simplemente religión del pueblo. En el catolicismo occidental hay diversos factores que dan luz de este fenómeno, que en gran medida enmarca una de las caras más exteriorizadas de lo que iba a ser el culto a la Virgen María de un modo ampliamente aceptado. En esta génesis de la devoción popular un factor clave es el de cómo se llevó a cabo la tarea evangelizadora desde los primeros siglos. En el paso de las religiones paganas al cristianismo influyeron más las causas sociopolíticas (Edicto de Milán, conversiones y decretos de Emperadores...) que la verdadera conversión. Se comprende fácilmente que siguieran perdurando antiguas creencias y ritos paganos hermanados o revestidos de las creencias y prácticas cristianas en perfecto sincretismo. Otro factor decisivo fue la "oficialización" del cristianismo, es decir, su identificación con un aparato institucional rígido, con un grupo social determinado, con unas fórmulas litúrgicas inmutables. El distanciamiento de ese cristianismo oficial de la vida, cultura y lengua del pueblo, llevó a éste a una asimilación, digamos, heterodoxa, y peculiar de las formas devotas de la religión oficial.

> "El pueblo aceptó asistir a unos ritos que no le decían prácticamente nada y que no comprendía; aprendió de memoria una teología que, en el mejor de los casos, era la formulación de la fe de otras conciencias que no eran la suya; tomó prestadas fórmulas estereotipadas de oración creadas por otros; recibió pasivamente unos sacramentos que habían perdido toda significación a fuerza de esquematizar el simbolismo que comportaban y de racionalizar su comprensión (...) En esta situación, y por una reacción de compensación muy comprensible, el pueblo creó una serie de manifestaciones en las que su voz natural, reprimida por la deficiente evangelización, se expresó con acentos ancestrales, aunque teñidos superficialmente de cristianismo. La incapacidad de la Iglesia para implantar el cristianismo formulado ortodoxamente por las jerarquías, en el pueblo, en su cultura, en su lengua, en sus aspiraciones, creando un auténtico cristianismo popular, del pueblo, determinó y ha seguido determinando durante toda la Historia en Occidente, y, posteriormente en los pueblos dominados y "evangelizados" por Occidente, el resurgimiento de esa realidad ambigua que llamamos religiosidad popular" (Martín Velasco, 1975:58).

Es esa religión del pueblo, de los pueblos. Porque cada idiosincrasia cultural manifiesta un tipo de religiosidad particular. Por eso, observando vivencialmente las diversas manifestaciones (procesiones, romerías, ritos de aquí y de allá, cofradías y hermandades, fiestas patronales, cánticos y actos folclóricos,) de esta denominada piedad popular, podemos aproximarnos a su comprensión, a su singular "verdad". Es un cristianismo, impregnado de un simbolismo particular, de espiritualidad ancestral y de elementos de muy diversa procedencia. y sólo parcialmente cristianizados, aunque dentro del orden religioso se expone con la pátina de lo cristiano y católico.

> "Por religión del pueblo, o religiosidad popular (Evangelii Nuntiandi, 48) entendemos el conjunto de las hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma, o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado..." (Documentos de Puebla. PPC. Madrid 1978, n.° 317).

En cuanto al término religiosidad popular hay diversas versiones y estudios al respecto que merecerían un trata-

miento aparte. Hay expertos que a la religiosidad tradicional o popular la llaman religiosidad local. En definitiva, estamos ante un sistema de códigos y símbolos, de elementos culturales que caracterizan a una sociedad; unas actitudes, unos comportamientos éticos y sociales, las creencias de un pueblo formado por campesinos, pastores, hidalgos, la clase obrera de entonces, aquellos componentes de los diferentes gremios. Y la llegada del medievo supuso el pistoletazo de salida de unos cambios en la sociedad occidental que llegan y se filtran sustancialmente en las grandes concepciones sobre la religión. Cambia de un modo transformador el pensamiento al respecto y los lugares eclesiásticos, iglesias, ermitas y los santuarios serán centros de encuentro, de didáctica religiosa y de ordenamiento de la vida comunal.

En el concepto "medieval" se cobijan más de los mil años de historia que comprenden el paso de la Antigüedad Tardía (313-800) a la Edad Moderna, cuyo arranque podemos fijar en el siglo XV. Como es de imaginar, el Medievo integra numerosos y trascendentes acontecimientos que contradicen la idea que se puede tener de estos siglos como insignificantes y oscuros, en contraposición al brillo renacentista. Esta época, que había comenzado con migraciones de pueblos enteros, y continuado con grandes procesos repobladores, la Península Ibérica vio cómo en la Baja Edad Media los antiguos caminos, muchos de ellos vías romanas descuidadas o prácticamente perdidas, se reparaban y modernizaban con airosos puentes, y se llenaban de toda clase de viajeros (guerreros, peregrinos, mercaderes, estudiantes, goliardos, etc.); se encarna la metáfora espiritual de la vida como un viaje; estamos ante el *homo viator*. El hombre que sigue un camino. El camino físico del viajero que se desplaza de un lugar a otro. El camino simbólico de quien hace de su vida una búsqueda de perfección desde un impulso vital e irrefrenable. La vida es camino es la nueva consigna teológica del

momento. *Homo viator*, el hombre «está siempre en camino», y que sólo cuando está en camino (el camino que lleva a la salvación) es verdaderamente hombre; así debe abandonar las querencias acomodaticias y mundanas.

Sea cual fuere el camino por el que se llegó a la mentalidad medieval, lo cierto es que en el Medioevo emergen unos caracteres determinados y muy diferentes a los del mundo antiguo. Suceden cambios de tipo ideológico y social, ayudados, a veces originados, por la irrupción de un nuevo estilo de piedad y de un floreciente auge de los ámbitos jurídico, técnico y económico. Las cosmovisiones medievales son profundamente simbólicas, en teología, literatura, arte y en todo su bagaje mental. Y así el simbolismo medieval comenzaba en el plano de las palabras que toman un ámbito determinante. Nombrar una cosa era ya explicarla. Ya lo había dicho Isidoro de Sevilla y, después de él la etimología florece en la Edad Media como una ciencia fundamental. En todos estos hitos de la Edad Media, la Iglesia va a alcanzar un papel fundamental, ya sea la romana o su *pars orientalis*, Bizancio. La sociedad medieval se considera una proyección de la voluntad de Dios, por ello, va a ser una tarea extremadamente ardua concebir la Edad Media sin la existencia de la Iglesia, que quiere ejercer, por tanto, un importante poder social.

Mediante la llamada "Reforma Gregoriana" el Pontificado alcanza su plenitud en el siglo XII. Se identifica, con ciertas inexactitudes, con la figura de Gregorio VII, que fuera monje cluniacense; si bien se vio propiciada sobre todo por monjes precedentes. Será éste quien establezca un programa reformador "el Dictatus Papae", que se centra en la supremacía del poder espiritual frente al temporal. La vida eclesiástica, minada por vicios como la simonía o el nicolaísmo, experimentó una profunda depuración.

Las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos, ante todo) serán la respuesta a los nuevos problemas y requisitos de la Iglesia/Europa del momento, y surgen con el desarrollo urbano y el renacimiento cultural para combatir eficazmente la herejía. Se arma un metódico aparato judicial, la Inquisición, que consigue aplastar la herejía, pero no las ansias de Reforma. Las órdenes mendicantes serán el brazo de la Iglesia en el pueblo, y serán las que marquen con celo y eficacia en gran medida el gran marco eclesiástico del momento. Y como bien dice Jiménez Lozano (1971:116-118), el catolicismo popular español se erige gracias a la formación que desarrollan y la implicación que tienen en el pueblo estos frailes. La renovación experimentada por el monacato benedictino, a través del movimiento cluniacense, dotó a los pontífices de colaboradores procedentes de estas órdenes, que se caracterizarán por su eficacia y celo hacia sus obligaciones. De los medios monásticos surgieron los principales autores de tratados y escritos de espiritualidad, mística y moral, o hagiográfica. Para ilustrar ese momento, baste señalar la inconmensurable trascendencia que tuvo el ideal cisterciense, fundado por San Bernardo; a su muerte en 1153 tenía la Orden 343 abadías. A mediados del siglo XIII, en su movimiento de máxima expansión, contaba el Císter con unas 700 abadías masculinas y casi otros tantos establecimientos de diversa índole en su rama femenina. La Proclama de la Primera Cruzada en el Concilio de Clermont Ferrand por Urbano II en 1095, evidencia que el Papa había alcanzado un poder de convocatoria inaudito hasta entonces que hace que acudan a su llamada príncipes y barones de todas las procedencias para participar en la recuperación de los Santos Lugares. Este mismo ardor es el que mueve a los impulsores de la Reconquista, cuya aspiración es la de toda la Cristiandad. En el siglo XI, la mayor parte de Europa continental era católica: desde Rusia occidental y Bulgaria

hasta España, norte de la movediza frontera islámica. Fue Inocencio III (1198-1216) quien consiguió que la autoridad pontificia fuera incuestionable. La apoteosis de este poder público del pontífice se había conseguido. En 1215 se celebra el IV Concilio de Letrán, hito que se convierte en una referencia clave a la hora de establecer una solución canónica a problemas de la más variada índole. Pero las pugnas entre la teocracia papal y los estados son constantes y llegó una quiebra de la teocracia pontificia en 1300 que se mantiene durante buena parte del siglo XIV, con el posterior Cisma de Occidente y, por último, con la puesta en cuestión de la autoridad papal por los concilios del siglo XV, como el Concordato de Viena, fueron heridas que la sede romana difícilmente podría sanar.

2. El contexto religioso y mariano en Andalucía

Pensar en la religiosidad como concepto es complicado, y más si hablamos de España y Andalucía, donde durante siglos convivieron cristianos, musulmanes y judíos, no siempre en armonía y tranquila paz y en un mundo que se estaba reestructurando. La llamada Reconquista y las cruzadas dan un subrayado concreto a un panorama en el que la influencia o la presencia directa de la religiosidad católica y de las instituciones de la Iglesia romana son patentes en todos los ámbitos de la realidad. En cuanto a España, durante la Reconquista, y tras la misma, la Iglesia aumenta su poder. Así, participa en la nueva organización social y política del país, conservando su estructura de la época visigoda. Junto a dominicos y franciscanos, la influencia de los cluniacenses y cistercienses es notoria. Y no olvidemos el influjo de las órdenes de Jerusalén y Templarios que es muy significativa. En Andalucía, por ejemplo, alrededor de la conquista de Andújar a los musulmanes, ya se tiene constancia de la pre-

sencia de los Templarios en Andalucía, así el freire Bernardo de Aguilera organizó en la ciudad una cofradía de nobles Caballeros Templarios de Santa María, teniendo por misión piadosa la redención de los cautivos. Los templarios ayudan a Fernando III en su conquista de Andalucía. Por otro lado, su influencia, con perspectivas diferentes, en diversas órdenes como el Cister y la Orden de Calatrava, es medular. En 1147 los templarios consiguieron que Alfonso VII les cediera la ciudad de Calatrava la Vieja (Ciudad Real), un enclave estratégico, puesto que controlaba los pasos naturales hacía el Santo Reino y el Valle del Guadalquivir y era encrucijada de caminos, de Mérida a Cartagena y de Córdoba a Toledo. Pero pasados unos años en 1158 los Templarios devuelven la plaza bajo la excusa de no poder defenderla y entregan las llaves en Toledo coincidiendo con el abad cisterciense, Raimundo de Fitero, y su condiscípulo fray Diego Velázquez, quienes se ofrecen a defender la ciudad si el Papa les otorga carta de naturaleza como orden militar, con los mismos privilegios que las órdenes de Tierra Santa. En cualquier caso, en un principio, la elección de los maestres iba a supeditarse a los abades de Morimond, filial dependiente del Temple.

Es el origen de la **Orden de Calatrava**, 1164, a partir de entonces, siguieron trayectorias paralelas, cada cual en sus territorios. Los templarios colaborarían en la victoria de las Navas de Tolosa, 1212, que abrió el paso al Santo Reino y el Valle del Guadalquivir. El Maestre del Temple castellano, Gómez Ramírez, murió en las Navas de Tolosa y los conquistadores castellanos se adentraron hasta el castillo de Vilches, ya en el Santo Reino, la actual provincia de Jaén. Posteriormente entre 1224 y 1245, en sucesivas campañas, Fernando III el Santo conquistó el Santo Reino y gran parte del Valle del Guadalquivir con el apoyo de la Orden de Calatrava que se independizará del Temple con el tiempo, aunque sigan existiendo lazos y contactos profundos entre ambas órdenes

militares, incluso se puede afirmar que una vez erradicada la Orden del Temple en 1314 por Felipe IV "el Hermoso", rey de Francia, muchos caballeros templarios buscaron refugio en las distintas órdenes militares que existían en la Península, que estaban inmersas en la causa de la Reconquista.

Todo lo dicho anteriormente nos centra en la génesis del tema de presente escrito. Al margen de la novelería al respecto, las órdenes que participaron en las cruzadas que se permeabilizaron por territorios orientales influyeron mucho en lo que sería el arraigo y difusión del culto a la Virgen María, como también las órdenes caballerescas que bebieron su esencia en aquellas. Extendidos por gran parte de Europa, los caballeros templarios dejaron a lo largo de toda la península Ibérica innumerables huellas de su poder y de su activo papel en la llamada Reconquista y acercando a la península imágenes de la Virgen con unas características de tipo bizantino, muchas moreniles, y una iconografía similar. Desde sus fortalezas, las fortalezas de Dios que señala el catedrático Jesús López-Peláez Casellas (2018) durante casi dos siglos influyeron sustantivamente en un modo de entender en los reinos hispanos, y en lo que hoy entendemos como Andalucía, el nuevo orden y las nuevas vertientes de la religiosidad, donde enclavamos por su arraigo el culto a la Virgen María, que en Andalucía va a ser especialmente propagado y asimilado en la propia esencia del pueblo local.

Durante la Baja Edad Media, el nacimiento de diferentes órdenes religiosas y la construcción de santuarios son los signos principales de la devoción a la Madre de Dios, junto a la implantación de una iconografía muy estudiada al respecto que también, claro, se entroniza en ermitas y diversos templos urbanos. Pero al mismo tiempo la literatura y la iconografía reflejan esta inmersión del culto a la Virgen María en el pueblo en el sentimiento popular.

Esquematizando, señalemos que la Baja Edad Media es la Edad de oro de la devoción mariana en occidente. La teología, la iconografía y el culto marianos profundamente arraigados en la cristiandad oriental pasan con una fuerza creciente también a occidente, renovados con el encuentro entre los nuevos pueblos, latinos, germanos, celtas y eslavos, convertidos al cristianismo. Estos pueblos cristianizados aportan, según su propia sensibilidad, nuevos elementos en las expresiones cultuales relacionadas con la Madre de Dios. Los escritores eclesiásticos medievales desarrollan cada vez más la reflexión teológica sobre la posición única de María en el plano de la Redención, llegando a establecer que a Ella se le debe un culto más elevado que a los demás santos y ángeles, un culto que se llamará de hiperdulía. Si la dulía en el catolicismo se refiere a la veneración a los santos por la gracia de Dios presente en ellos, María, Madre de Jesús recibe culto de hiperdulía, "más que de simple dulía", en razón de su excelsitud sobre los demás santos. Refiriéndose a la Virgen, San Buenaventura afirma: «El hecho de que María sea preferida a las demás criaturas proviene de lo que la Madre de Dios es, y por eso tiene que ser honrada y venerada más que las demás. Los maestros teólogos llaman a este honor hiperdulía» (In III Sent., dist.9, a.1, q.3).

Epítome palmario del arraigo del marianismo español que surge en el medievo, es el culto a la Virgen de la Cabeza. Su santuario es un referente de lugar sincrético, de la religiosidad natural y de la tradición hierofónica más aseverada, ya por la Iglesia institucional, ya por el devenir de las generaciones de gentes sencillas. Gran arquetipo de romería mariana este culto se erige en un lugar de por sí emblemático, hierático para tantas de esas civilizaciones que lo han tenido a su paso, en el otero de un Cabezo, que se yergue poderoso y domina toda una vasta extensión geográfica. Situado junto a una de las grandes vías de comunicación de la antigüedad,

junto a tradicionales pasos de ganado, sobre el valle del río Jándula. Al situarse en la frontera entre cristianos y musulmanes, es por ende lugar estratégico para convertirse en lo que después fue, con la celebración de una de las romerías marianas más importantes de las tierras hispanas y una advocación de carácter universal.

Fue seguramente el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, el gran adalid de esa cruzada hispana que desemboca en la batalla de las Navas de Tolosa. el que con mucha probabilidad encargara, directamente él o su órbita personal, a los caballeros calatravos la custodia y defensa de la zona de Sierra Morena dominada por aquel monte enhiesto, donde se levantara el fortín del Jándula. Caballeros que llevarían consigo a dicha atalaya una imagen de la Virgen. Rodrigo Jiménez de Rada, participó en el cuarto Concilio de Letrán celebrado entre 1215-1216, donde ahí se da paso a favorecer y extender el culto a la Virgen María. Y, además, concretamente, se sabe que Jiménez de Rada fue alentador del emplazamiento de imágenes de la Virgen María (con una iconografía concreta, prácticamente similar en la producción de esos momentos; pequeñas, de tipo arzonero -que se podían llevar en el arzón o en las alforjas-, de facciones morenas, con unas características similares a las imágenes procedentes del oriente cristiano) en diferentes lugares muy específicos y adrede seleccionados. Él mismo llevaba consigo una imagen similar. El maestre de la orden de Calatrava, Nuño Pérez, llevaba en el pomo o arzón delantero de su montura una talla de Virgen conformada fundamentalmente por una cabeza y un cuerpo en ciernes.

Los calatravos así tendrían al culto esta tipología mariana en sus avatares y destinos El fortín del Xandula, emplazado en el lugar del actual santuario, es frontera con los almohades y pasa de manos sarracenas a cristianas en varios

momentos. Por cierto, recalcando el carácter ancestralmente hierático del cabezo donde se emplaza este reducto y la génesis de la advocación de la Virgen de la Cabeza, elevado junto al Jándula, hidrónimo que procede del árabe y significa aproximadamente "gracias a Alá" o también "loado sea Dios". En este contexto podemos localizar la historia legendaria de la aparición o encuentro prodigioso de la sagrada imagen. Del oratorio del fortín se pasaría a levantar una ermita, que poco a poco crecerá, siendo un santuario con portete y prestancia para acoger a muchos peregrinos en el siglo XV, y especialmente desde el XVI. Pero, igualmente, en toda Andalucía va ocurriendo este fenómeno de dar naturaleza y culto a diversas advocaciones de María a través de las órdenes de caballería, primados e incluso los monarcas en la denominada Reconquista.

En cuanto al ejemplo de la Virgen de la Cabeza, es significativo cómo prácticamente pronto, hablando de centurias, esta devoción toma un profuso auge y rápidamente se extiende por múltiples zonas. Como decimos, la situación del santuario en ese Cabezo icónico y de por si ancestralmente hierofánico, referente al paso de tantas culturas, y, cargado de espiritualidad natural, va a ser clave en el devenir de esta advocación. Así desde el templo del Cabezo la devoción a la Virgen de la Cabeza se transmitió a un lado y otro de la Sierra, por el valle del Guadalquivir, por las lomas, las campiñas y las serranías, por los antiguos reinos de Jaén, de Córdoba, de Sevilla y de Granada, por los campos de Calatrava y por el reino de Toledo, alcanzando las montañas de Asturias, el valle del Ebro y las huertas valencianas, llegando a la totalidad del territorio español y pasando a las Indias. Apuntemos como hecho significativo que el referido santuario se encuentra en estos tiempos del Medievo en territorios potestad del arzobispado de Toledo adalid de la Reconquista y promotor de la nueva revitalización religiosa (que a la

vez es correa de transmisión social) y que va a influir en el carácter que toma este culto. Ejemplo de este apogeo es que en 1350 tenemos referencias de un templo bastante definido. En el *Libro de la Montería*, Alfonso XI escribe "a tres leguas de Andújar, en la sierra de allende la foz del Jándula, es la sierra de Santa María, que está a la derecha del camino que va de Santa María de Malagón, es allí donde se encuentra el solemne templo de la Sacratísima Virgen María". Tengamos en cuenta que el reinado de Alfonso XI se extendió desde 1.312 a 1.350, lo que nos indica que es durante este periodo cuando contempla el templo. Las cofradías van surgiendo en distintos lugares para promover esta devoción mariana y su romería, siendo ya posteriormente, en el XVI y XVII, muy numerosas y extendidas por una amplia geografía. Probablemente hasta el reinado de los Reyes Católicos que culminan la Reconquista, la Romería de la Cabeza no va a tener una importancia significativa. Devoción y romería que va creciendo en cofradías y devotos hasta alcanzar en el siglo XVI una cifra tan sobresaliente que se alza como un faro de devoción tal que, por ejemplo, Felipe II las considere fuente de conversión para su custodiado el príncipe de Marruecos, Muley Xeque, y para que Lope de Vega y Cervantes canten la excelsitud de la religiosidad popular en torno a la Virgen de la Cabeza.

Y como decimos, la advocación de la Cabeza está unida, como las tantas mariofanías coetáneas, a una gran carga de símbolos iconográficos de la mariología ancestral. Se une la fama de los milagros y sucesos asombrosos que acaecen en torno a la Virgen de la Cabeza, que se proyectan a este tipo de nueva religiosidad en torno a la figura de María, y que hacen que en este tiempo donde el hombre de la cosmovisión medieval necesita modelos trascendentes, se fije en ese referente mariano, que a la vez es fecundo universo de espiritualidad atávica, tan magnético en el fondo. Aquel pueblo

cristiano se sensibiliza y dedica a la Virgen innumerables expresiones de afecto y devoción que impregnan toda la vida religiosa y profana de la sociedad medieval. Los fieles quedaban atraídos y fascinados por la grandeza de María, como se expresa en toda la literatura, popular y erudita, medieval. Toda la iconografía que se fomenta en este tiempo ayuda a estas circunstancias. A ello se suma que muy fácilmente María se percibe en el imaginario colectivo como un arquetipo sincrético de la primitiva religiosidad natural: diosa madre, fecundidad de la naturaleza, el universo, ... y muchas representaciones de la Virgen están acompañadas de diferentes símbolos de esta cosmovisión. María la Virgen sustituyó en el culto a las Grandes Madres Primitivas e iniciáticas, al Dios Mujer, o sea, a aquellas deidades del mundo antiguo, de perfil femenino, a las que rendían culto los pueblos de las primeras civilizaciones. Y volvemos a reseñar que será desde la Reconquista cuando vamos a observar una expansión generalizada de esta implantación del culto mariano, claramente dirigido.

3. Iconografía

En cuanto a la iconografía el arte bizantino será predominante en la Europa mediterránea desde el siglo VI. De raíz helenística y heredero del arte paleocristiano oriental, tuvo una edad de oro a partir del siglo IX, pasada la crisis iconoclasta que asolara el territorio durante casi dos siglos mantuvo una estética muy singular. Fue modelo y prefacio del arte románico. Este arte de hermenéutica bizantina se especializó básicamente en la representación de la Virgen María, con una iconografía propia que acaba por convertirse en el modelo por excelencia de la Edad Media y también del Renacimiento, teniendo un carácter no sólo religioso per se, sino una función didáctica que pretende explicar y resaltar

las enseñanzas de la Iglesia. Un papel, el didáctico, acorde con la sociología del momento. Las imágenes que tienen expansión en Andalucía a partir de la Reconquista son figuras exentas, que se realizaban para tener culto en el interior de oratorios y templos. Debido a que en principio se sitúan en territorios fronterizos, con frecuentes avatares en su dominio y con necesidades de fácil transporte, poco peso y coste menor que el del alabastro o el mármol, y a la par estando destinadas al culto y procesiones, se utiliza como material más común e idóneo la madera policromada. Y como decimos con el modelo de las iglesias orientales. Esta representación exenta de la Virgen es mayoritariamente sedente, entronizada, presentando sobre su regazo al Niño Dios. Joaquín Yarza señala:

> "Los ejemplos más tempranos, de caracteres románicos, son un ejemplo de cómo la influencia franciscana se inclina a humanizar los tipos religiosos, se tiende a abandonar el tipo de la Theotokos románica para buscar un sentido más realista. Este modelo germina en el arte bizantino de la Alta Edad Media, pasando a Occidente y expandiéndose en la fábrica de la imaginería mariana peninsular, desde finales del siglo XI y principios del XII."
>
> "Las piezas estudiadas son tallas sedentes que muestran formas tardorrománicas por su acusado hieratismo, frontalidad y rigidez; mostrando en varios ejemplos medidas desproporcionadas de la cabeza en relación al cuerpo. Entre la Virgen y su Hijo no existe comunicación y en su mayoría, miran al fiel. En sus rostros aparecen ojos grandes de forma almendrada, vistiendo túnica y manto la Virgen y túnica su Hijo; en ocasiones coronados" (Yarza 2002-2003:205-246).

En este modelo la imagen de la Virgen suele sostener en su mano derecha una esfera terrestre representando al mundo, una flor, o una fruta; con la izquierda sujeta al Niño Jesús. Éste, suele tener alzada la mano derecha en actitud de

bendición, con la mano izquierda puede sostener una esfera terrestre, un pajarillo, o el símbolo de la sabiduría de Dios divina: un libro. Una misma imagen/advocación en ocasiones y a lo largo de la historia y de mil vicisitudes, como destrucción o desaparición reponiéndose con otra, ha podido alternar algunos de los atributos susodichos.

Prueba de la fuerza de aquellas medievales expresiones devocionales por la Virgen María es la abundante iconografía mariana, y sus advocaciones, aún vigentes, la cantidad de capillas e iglesias dedicadas a la Virgen, algunas construidas sobre anteriores mezquitas, la aparición de nuevas oraciones y cánticos dedicados al culto mariano y el aumento de obras literarias dedicadas a la Virgen María. Una expresión religiosa, común a otros muchos pueblos, que se daba en la época romana —aunque heredera de culturas anteriores— en España, era el culto a la "madre tierra". Este pudo ser el sustrato propicio para el rápido arraigo y crecimiento del culto a la Virgen en los primeros siglos del cristianismo popular. Varios santuarios marianos se levantarán sobre templos paganos y las imágenes de la Virgen sustituyen a las de dioses y héroes paganos, junto a árboles sagrados, rocas de extrañas formas o fuentes misteriosas. En Andalucía la expansión de la devoción a la Virgen María, como bien dice el profesor e investigador Salvador Rodríguez Becerra (2016) influirá en que ésta no va a competir en el territorio andaluz con otros cultos ya arraigados, como los que se daban a muchos santos, en los reinos cristianos del norte de la península, lo que sin duda favoreció la difusión de su devoción.

4. Una inculturación armónica

Otra realidad a tener en cuenta al encarar el tema del catolicismo popular español es esa mezcla de lo religioso-político cultural como constante desde la que tanto Sán-

chez-Albornoz como Américo Castro encuentran la clave interpretativa de nuestra historia. (Jiménez Lozano, 1971: 116-118). Pero fue durante los largos siglos de la Reconquista cuando se forjó más claramente la religiosidad hispánica, a la vez que es la época que más configuró el "ser de los peninsulares" como hermandad entre raza y creencia, a semejanza de los judíos y musulmanes. Los rasgos característicos del catolicismo popular hispánico de la Edad Media los resume así Sánchez-Albornoz: Primacía de la fe y apetito de salvación impregnados de esencias bélicas, concepto vasallático de las relaciones con Dios, activismo extrovertido en sus prácticas piadosas, incidencias continuas entre báculo y espada, cielo e infierno como máxima esperanza o máxima angustia, temor a la cólera divina que enviaba sequías y tronadas, hambre y pestes, e incluso las riadas sarracenas como castigo por los pecados. Temor al Altísimo y confianza en la Virgen. Se ganaba la voluntad divina mediante oraciones rituales y prácticas piadosas El perdón se mendigaba mediante duras penitencias y difíciles peregrinaciones (Sánchez-Albornoz, 1973).

Del crecimiento de la devoción a la Virgen, o influyendo en él, dan testimonio Gonzalo de Berceo y Alfonso el Sabio con sus narraciones de milagros marianos. Gonzalo de Berceo destaca dos características en la religiosidad popular mariana de los españoles: la idea de *protección* y de *servicio*. Servicio vasallático del pecador y protección señorial de la Madre de Dios. "Sobre sos vassallos es siempre piadosa". La amistad y el vasallaje a la Virgen suponen un seguro de protección. La Virgen a la que servían como a Señora tenía la obligación de proteger a sus "vasallos": "Veremos cómo te portas", "te servimos como Señora, luego nos debes protección", se decía a la Patrona y los escritores de la época lo recogen. Era una devoción vehementemente impulsiva y a la vez llena de tierno sentimiento religioso. El mismo parejo

orgullo y desenfado que la gente del pueblo mostraba con reyes y nobles lo mostraba con la Virgen María, que hace Reina y Señora, y de otro modo, pero siguiendo aquella forma de veneración, la espiritualidad medular del andaluz de hoy sigue del mismo modo. El dicho de que Andalucía es tierra de María Santísima sigue siendo una realidad antropológica.

La inculturación, la armonización del cristianismo con la idiosincrasia cultural del pueblo durante la Reconquista, y de algún modo crónicamente, según el estudioso padre Paúl Fernando Quintano: "tiene una esencia caballeresca, combativa, señorial, individualista, trascendentalista, interesada... Al expresar su devoción a María la nombrará *Reina y Señora* a la que se debe pleitesía, *Protectora* en los peligros, *Socorro* en las necesidades, *Abogada* ante el Dios Justiciero. Y las manifestaciones serán ceremoniosas, exuberantes, extrovertidas (romerías, procesiones, estandartes, ofrendas florales, consagraciones, ...) más corazón-sentimiento que cabeza-reflexión." (Quintano, 1981)

La religiosidad siguió siendo fogosa, épica, extrovertida. La predicación y los libros de eclesiásticos regaban esta religiosidad: innumerables libros piadosos, prácticas indulgenciadas, predicación en ejercicios y misiones populares, creación de asociaciones y cofradías... produciéndose lo que Martín Velasco llama "religiosidad popularizada", que en muchos casos ha asumido el pueblo más por imposición que por responder a las características de lo auténticamente popular (1975: 58 ss.). Al respecto Jiménez Lozano atribuye el carácter popular del catolicismo español en una parte no nimia al predominio del fraile en la formación religiosa del pueblo; frailes de extracción campesina, salidos en su mayoría del pueblo sencillo, desarrollaban su vida inmersos entre el pueblo, y daban su visión popular de la fe, a la par que se impregnaban de esa espiritualidad atávica de la gente. Y

dice: "La influencia del fraile de baja extradición y de talante popular (...) es, pues, más consecuencia que razón (...) de un catolicismo castizo, popular, anti-intelectual, voluntarista" (1971: 226.). La liturgia y las prácticas religiosas, en general, que van a ir perdurando es porque, si bien pudieron tener orígenes "oficiales", eran también parte del alma popular. En esa simbiosis entre lo popular y lo popularizado el culto mariano es pieza clave. Esencialmente los últimos siglos no han aportado novedad alguna en lo referente a la devoción popular de España y Andalucía. De las devociones marianas siguen siendo hoy las más extendidas aquellas que nacieron en la Baja Edad Media y en los siglos XVI-XVII. Y no cabe duda de que el culto a la Virgen María en sus más diversas expresiones es más que concluyente en Andalucía, impregnando además muchos aspectos sociales y una buena parte de la personalidad del pueblo.

Bibliografía

Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora ó Loores de Nuestra Señora y el duelo que fizo la Virgen el día de la Pasión de su Hijo*

Casado Quintanilla, Blas, *Devoción mariana y sociedad medieval actas del simposio*, Ciudad Real, 1990, pp. 97-108.

Casado Quintanilla, Blas, La Orden Militar de Calatrava. *Revista de Historia Militar*, Nº Extral, 2000, pp. 149-164.

Congreso de Religiosidad popular en Andalucía. Ayuntamiento de Cabra / Cajasur, Córdoba 1994

Córdoba, José Manuel de, *¿Conocemos al pueblo en su religiosidad?* Proyección, 96 (mayo-junio 1975), González Jiménez, Manuel, "Devociones marianas y repoblación: aproximación al caso andaluz", en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1990

Jiménez Lozano, José, *Estudio sobre la obra de Américo Castro*, Taurus, Madrid, 1971.

Libro de la Montería del Rey D. Alfonso XI con un discurso y notas del Excmo. Señor José Gutiérrez de la Vega, "Alfonso XI, Rey

orgullo y desenfado que la gente del pueblo mostraba con reyes y nobles lo mostraba con la Virgen María, que hace Reina y Señora, y de otro modo, pero siguiendo aquella forma de veneración, la espiritualidad medular del andaluz de hoy sigue del mismo modo. El dicho de que Andalucía es tierra de María Santísima sigue siendo una realidad antropológica.

La inculturación, la armonización del cristianismo con la idiosincrasia cultural del pueblo durante la Reconquista, y de algún modo crónicamente, según el estudioso padre Paúl Fernando Quintano: "tiene una esencia caballeresca, combativa, señorial, individualista, trascendentalista, interesada... Al expresar su devoción a María la nombrará *Reina y Señora* a la que se debe pleitesía, *Protectora* en los peligros, *Socorro* en las necesidades, *Abogada* ante el Dios Justiciero. Y las manifestaciones serán ceremoniosas, exuberantes, extrovertidas (romerías, procesiones, estandartes, ofrendas florales, consagraciones, ...) más corazón-sentimiento que cabeza-reflexión." (Quintano, 1981)

La religiosidad siguió siendo fogosa, épica, extrovertida. La predicación y los libros de eclesiásticos regaban esta religiosidad: innumerables libros piadosos, prácticas indulgenciadas, predicación en ejercicios y misiones populares, creación de asociaciones y cofradías... produciéndose lo que Martín Velasco llama "religiosidad popularizada", que en muchos casos ha asumido el pueblo más por imposición que por responder a las características de lo auténticamente popular (1975: 58 ss.). Al respecto Jiménez Lozano atribuye el carácter popular del catolicismo español en una parte no nimia al predominio del fraile en la formación religiosa del pueblo; frailes de extracción campesina, salidos en su mayoría del pueblo sencillo, desarrollaban su vida inmersos entre el pueblo, y daban su visión popular de la fe, a la par que se impregnaban de esa espiritualidad atávica de la gente. Y

dice: "La influencia del fraile de baja extradición y de talante popular (...) es, pues, más consecuencia que razón (...) de un catolicismo castizo, popular, anti-intelectual, voluntarista" (1971: 226.). La liturgia y las prácticas religiosas, en general, que van a ir perdurando es porque, si bien pudieron tener orígenes "oficiales", eran también parte del alma popular. En esa simbiosis entre lo popular y lo popularizado el culto mariano es pieza clave. Esencialmente los últimos siglos no han aportado novedad alguna en lo referente a la devoción popular de España y Andalucía. De las devociones marianas siguen siendo hoy 'las más extendidas aquellas que nacieron en la Baja Edad Media y en los siglos XVI-XVII. Y no cabe duda de que el culto a la Virgen María en sus más diversas expresiones es más que concluyente en Andalucía, impregnando además muchos aspectos sociales y una buena parte de la personalidad del pueblo.

Bibliografía

Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora ó Loores de Nuestra Señora y el duelo que fizo la Virgen el día de la Pasión de su Hijo*

Casado Quintanilla, Blas, *Devoción mariana y sociedad medieval actas del simposio*, Ciudad Real, 1990, pp. 97-108.

Casado Quintanilla, Blas, La Orden Militar de Calatrava. *Revista de Historia Militar*, Nº Extral, 2000, pp. 149-164.

Congreso de Religiosidad popular en Andalucía. Ayuntamiento de Cabra /Cajasur, Córdoba 1994

Córdoba, José Manuel de, *¿Conocemos al pueblo en su religiosidad?* Proyección, 96 (mayo-junio 1975), González Jiménez, Manuel, "Devociones marianas y repoblación: aproximación al caso andaluz", en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1990

Jiménez Lozano, José, *Estudio sobre la obra de Américo Castro*, Taurus, Madrid, 1971.

Libro de la Montería del Rey D. Alfonso XI con un discurso y notas del Excmo. Señor José Gutiérrez de la Vega, "Alfonso XI, Rey

de Castilla, 1311-1350", Madrid [s.n.], 1877, Imp. y Fundición de M. Tello.

López López Mª. Cristina. Primeras manifestaciones de culto mariano conservadas en la provincia de Ciudad Real. Jornadas. *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 38. 2013

López-Peláez Casellas, Jesús, *Las fortalezas de Dios: un recorrido por los castillos templarios de los antiguos reinos de España*, Madrid, Espasa, 2018

Maldonado, Luis, "Fenomenología de la religiosidad popular", *V Semana de Estudios Vicencianos*, Salamanca, 1975.

Martín Velasco, Juan, "Religiosidad popular, Religiosidad popularizada y Religión oficial", *Pastoral Misionera*, XL, enero-febrero, 1975.

Monreal Tejada, Luis, *Iconografía del Cristianismo*, Barcelona, 2000.

Montoya Martínez, Jesús, *El libro de los Milagros de Nuestra Señora*, Granada,1986.

Obispos del Sur de España, *El catolicismo popular en el sur de España*, PPC. Madrid, 1975

Quintano Fernando. C.M. "La devoción mariana en la religiosidad popular", *IX Semana de Estudios Vicencianos*, 1981

Rodríguez Becerra, Salvador, "La Virgen María en Andalucía. Aproximación a los procesos de creación, difusión e institucionalización de las devociones marianas", en González Cruz, D. (ed.), *Vírgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Universidad de Huelva, Huelva 2007, pp. 248-261.

Rodríguez Becerra, Salvador, "El santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar según el manuscrito de Juan de Ledesma (1633)", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 202 (2010).

Rodríguez Becerra, S., "La Virgen de la Cabeza según los textos del siglo XVII", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 212 (2015).

Rodríguez Becerra, Salvador, "Procesos devocionales de la Virgen en Andalucía", en *Regina Mater Misericodiae. Estudios Históricos, Artísticos y Antropológicos de Advocaciones Marianas* (Aranda Doncel y de la Campa, coords.), Litopress, Córdoba, 2016, pp.517-532.

Sánchez-Albornoz, Claudio, *España, un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona

Sánchez Ferrer, José y otros, *Guía para visitar santuarios marianos de Castilla la Mancha*, Madrid, 1995, pp. 142-144.

Yarza Luaces, Joaquín, "Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII", en *Lambard. Estudis d'art medieval*, 15 (2002-2003), pp. 205-246,

Amezcua, Manuel, *La Ruta de los Milagros*, Granada, 2004.

Fuentes:

Archivo personal de Alfredo Ybarra

Archivo Histórico Nacional. Sección Órdenes de Caballería

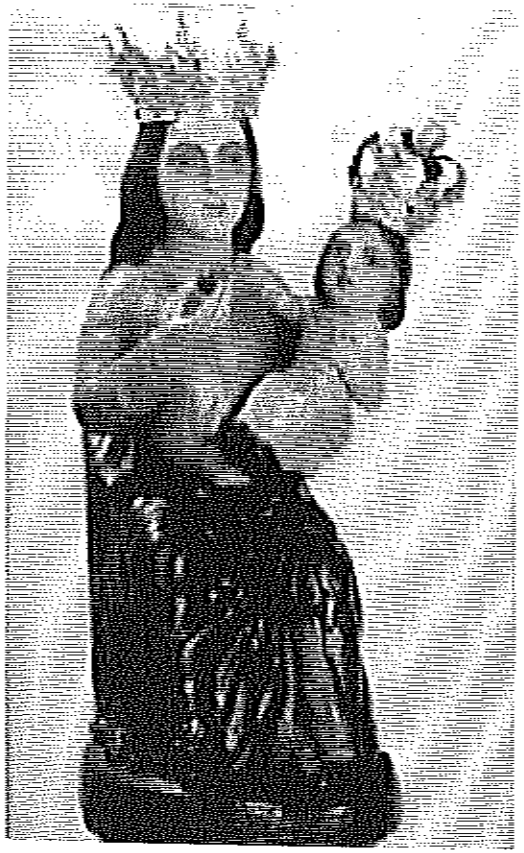


Fig. 1. Nuestra Señora de los Baños. Fuencaliente

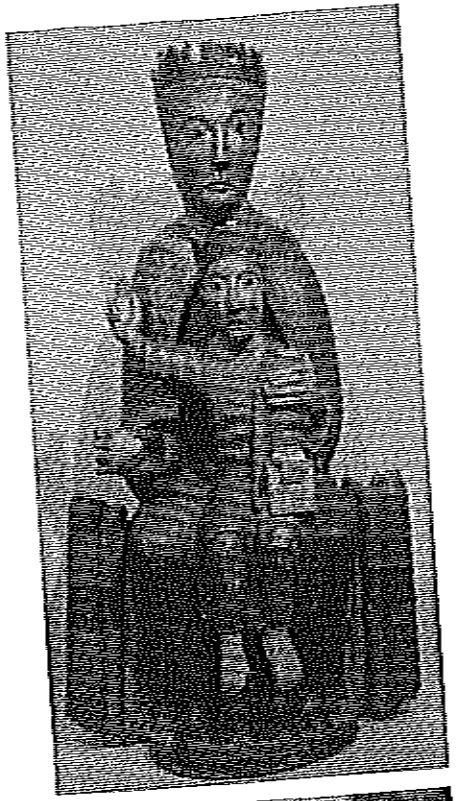


Fig. 2. Museo Frederic Mares (Barcelona)

Fig. 3. Nuestra Señora de Valme (Dos Hermanas)

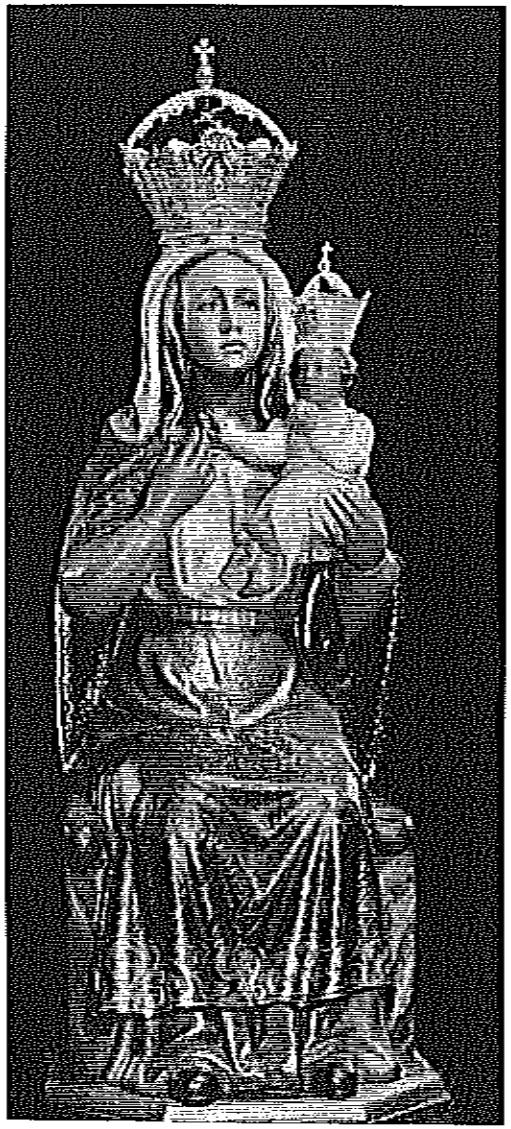


Fig. 4. Nuestra Señora de la Cabeza (imagen de los años cuarenta del siglo XX, que se realiza para el Santuario por desaparición en la Guerra Civil de la imagen primitiva)

La Cruz Humilladero del Santuario de la Virgen de la Cabeza

JUAN VICENTE CÓRCOLES DE LA VEGA
Instituto de Estudios Giennenses

Resumen. Los calvarios, vía crucis y humilladeros, testimonios de la religiosidad popular, tanto en el medio urbano como en el rural proliferan por toda la geografía hispana. En el santuario-basílica de Nuestra Señora de la Cabeza (Andújar) existía un humilladero hasta el siglo XIX. Con este trabajo se pretende saber lo que es un "humilladero" y expresar el deseo de que vuelva a aparecer en su entorno con su imagen y función.

Palabras clave: calvario, vía crucis, humilladero, religiosidad popular.

Comenzaremos nuestro estudio respondiendo a la pregunta ¿Qué es un humilladero? El *Diccionario* de Esteban de Terreros de 1787 lo define como *"capilla, ermita, edificio o lugar con alguna cruz o imagen, que suele estar a la entrada de los lugares para hacer oración"*. En el *Diccionario del Castellano Tradicional*, *"el Humilladero es un lugar de devoción o ermitilla situada a la entrada o salida de los pueblos o en un cruce de caminos; muchas veces la imagen del humilladero es la de Cristo en la cruz"* (Hernández, 2001) En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* de 1992, se define humilladero *como lugar devoto que suele haber a la entrada o salida de los pueblos y junto*

a los caminos, con una cruz o una imagen. El *Diccionario del uso del Español* de María Moliner nos dice que es un *sitio con una cruz que suele haber en la entrada de los pueblos*. Juan Eslava –en su libro *La Madre del Cordero*- nos dice *"Alrededor de los monasterios solía haber humilladeros o pequeñas ermitas, apenas una cruz con un tejadillo protector"* (Eslava, 2016).

Relacionado con los humilladeros está los calvarios. El *Diccionario del Castellano Tradicional* lo define como *Vía Crucis que se reza por las calles del pueblo*. La Real Academia como *Vía Crucis*. El *Diccionario del uso del Español, camino señalado con representaciones de los pasos procesionales*. Juan Eslava en su obra ya citada, nos da una muy completa definición sobre lo que es un Vía Crucis:

> Ruta devocional que representa la Pasión de Cristo. Las metopas que representan las distintas escenas, a veces simples cruces numeradas, suelen colocarse en los muros o pilastras de las iglesias, pero también se encuentran al aire libre (por ejemplo, en Sevilla, a partir de la casa de Pilatos) o en cruces sucesivas que marquen la subida de un monte coronado por una ermita, por ejemplo, en el Sacromonte de Granada".

Completa la definición con el recorrido de las paradas en las estaciones que refleja la vida de Jesús.

¿Por qué el nombre de humilladero? En el *Diccionario Medieval Español* (Alonso, 1986) tenemos la respuesta en la palabra "humillar" que viene de la latina *humiliare* y significa *postrar, bajar, inclinar una parte del cuerpo, como la cabeza y rodilla, en señal de sumisión y acatamiento*. Efectivamente el creyente una vez que ha hecho el vía crucis termina su penitencia en el humilladero, inclinado de rodillas con la cabeza postrada, reflexionando sobre actitudes de su vida, bien como penitencia por un mal comportamiento, o simplemente como sumisión a Dios.

Calvario era un lugar de Jerusalén, extramuros, a donde se llevaban a los reos. "Calvario" y "Gólgota" hacen referencia al mismo lugar, según se desprende de los Evangelios. Así San Mateo (Mateo 27:33) escribe: *"Llegaron al sitio llamado Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera"*. San Marcos (Marcos 15: 22): *"Le llevaron al lugar del Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera"*. Marcos y Mateo coinciden. San Lucas (Lucas 23:33): *"Cuando llegaron al lugar llamado La Calavera, le crucificaron allí"*. San Juan (Juan 19:16): *"Tomaron, pues, a Jesús, que, llevando su cruz, salió al sitio llamado lugar de la calavera, que en hebreo se dice Gólgota"*. Filólogos arabistas, latinos, hebraístas tratan de explicar la etimología de los nombres "Gólgota" y "Calvario" basándose en las distintas fuentes bíblicas.

Los historiadores del cristianismo coinciden que la ubicación del "Calvario-Gólgota", lugar en donde fue crucificado Jesús, se debe a la madre de Constantino Santa Helena (santa reconocida por católicos, ortodoxos y luteranos) que, visitando los Santos Lugares en el 325, cree identificar la tumba de Jesús, así como encontrar la cruz. Su hijo el emperador construye la iglesia del Santo Sepulcro en el sagrado lugar.

Calvarios y humilladeros proliferan a final del siglo XVI, sobre todo con la Contrarreforma de Concilio de Trento, haciendo hincapié en la última etapa de la vida de Jesús, sus últimos momentos desde que sale de la casa de Pilatos. Era una forma de identificarse como cristiano además de tener una función catequética. En el marco urbano tenía como misión ser el punto final de los Vía Crucis, expresión latina con que se denomina el camino señalado con diversas cruces que se recorren rezando en memoria de Jesús en su camino hacia el Calvario, de ahí que muchas de estas cruces de Humilladero se denominen Calvarios. Con el paso del tiempo, ampliación de los núcleos urbanos, y de las costumbres se

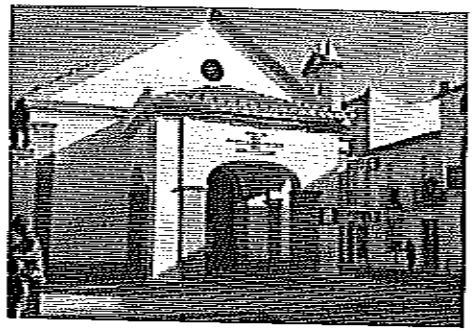
han perdido muchos humilladeros, así como calvarios. Perviven aun los humilladeros en muchos pueblos de nuestra geografía, existiendo estas cruces también junto a los santuarios o lugares devocionales por ser un lugar de oración y de penitencia.

Como ejemplo de calvario urbano lo tenemos muy bien definido en Bolaños de Calatrava (Ciudad Real), siendo los Franciscanos los que lo potenciaron en el siglo XVIII, finalizando en la ermita del Cristo del Calvario. Las cruces encaladas están sobre los muros de las casas de la trama urbana. Como calvario rural el de Alcaudete (Jaén), en un cerro calizo periurbano cuyo camino del Calvario parte de la Fuente Zaide dirección Sur, y tras un leve ascenso, giro hacia dirección Norte hasta llegar a la cima de 700 m en donde hay una ermita rodeada de antenas de telefonía. El camino está jalonado por cruces de hierro que se corresponden con las estaciones de penitencia. Este cerro del Calvario es muy interesante desde el punto de vista geológico, paisajístico e histórico, debe tener un nivel de protección óptimo para que sirva de parque periurbano con indicación a su geología y vegetación. Históricamente tiene el camino del Calvario, la ermita con espadaña y una casa adjunta, y un bunker republicano de la Guerra Civil.

Ermita del Calvario de Alcaudete. Al fondo se ve el campanario de Santa María y el castillo calatravo.

Villanueva de la Reina tuvo también su calvario y cruz del humilladero en el camino del Arrecife, también llamado de los Romanos, hacia el Este (carreta hacia Espeluy). Todavía son visibles unos monolitos pétreos con el relieve de una cruz en su parte superior, itinerario que acababan en la Cruz puesta sobre un miliario romano. Junto a unos de ellos hay una información municipal puesta en tiempos del alcalde Roque Lara. Hoy día esta devota tradición se continúa con el azulejo del Cristo de Velázquez, obra del ceramista Bartolomé Herrera, sobre una pared de una torreta abandonada de la compañía eléctrica. Otro humilladero bien visible es el del santuario de la Virgen de Alharilla junto a la carretera en dirección hacia Porcuna. Hasta este lugar llega la Virgen cuando es procesionada en su romería a mediado del mes de mayo.

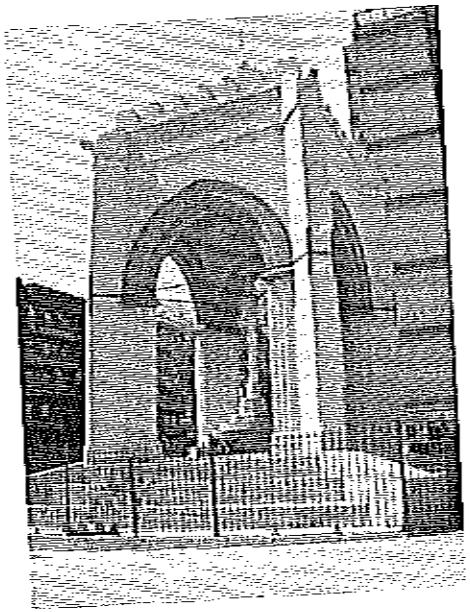
Lopera también tiene dentro del casco urbano la ermita del Cristo del Humilladero. Una ermita barroca de la primera mitad del siglo XVIII que guarda un Cristo del escultor Amadeo Ruíz Olmos (1913-1993) valenciano pero afincado en Córdoba desde 1937.



Ermita de Lopera

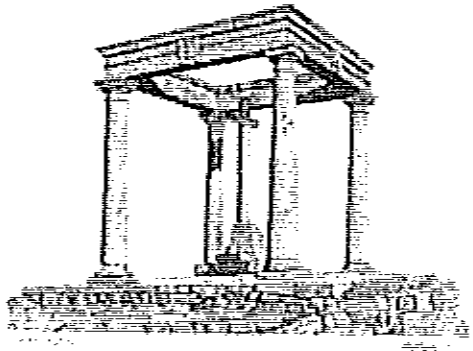
Tal vez la más famoso Calvario y Cruz del Humilladero sea el de la ciudad de Sevilla. En noviembre de 1518 don Fadrique Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, inicia una

peregrinación a Tierra Santa, regresando en octubre de 1520. Quedó marcado por tan importante viaje y sobre todo de ver Tierra Santa, de seguir los pasos de la pasión de Cristo en Jerusalén. En la cuaresma de 1521 inició el Vía Crucis, contando con una bula de Clemente VII. La primera estación partía de la cruz de la portada de la casa, y a través de catorce estaciones se llegaba a la Cruz del Campo, humilladero del siglo XIV. Las estaciones están hoy en azulejos con figuras de Jesús Nazareno rotuladas en su parte inferior decoradas con la cruz del Santo Sepulcro.



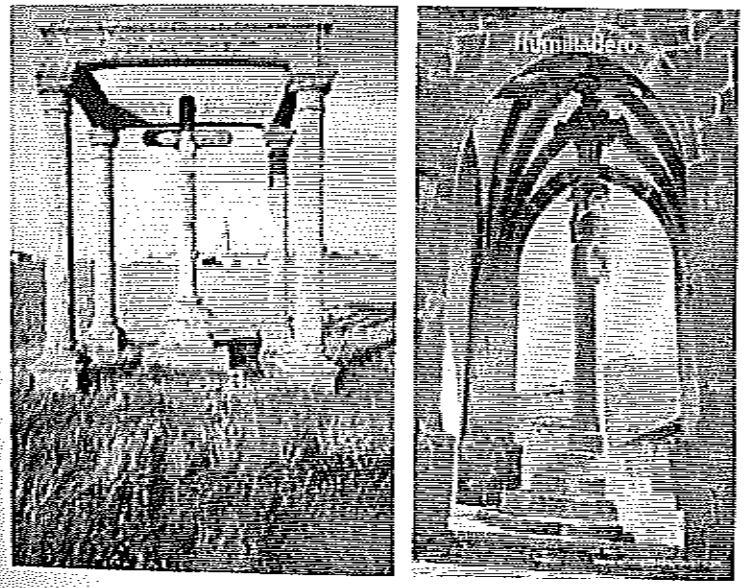
Humilladero de la Cruz del Campo en Sevilla

La tipología más clásica y simple de Humilladero la tenemos en Los Cuatro Postes en Ávila. Estructura arquitectónica muy simple de cuatro columnas con sus basas y capiteles, unidas por un entablamento simple que forma una planta cuadrangular. En medio una cruz.



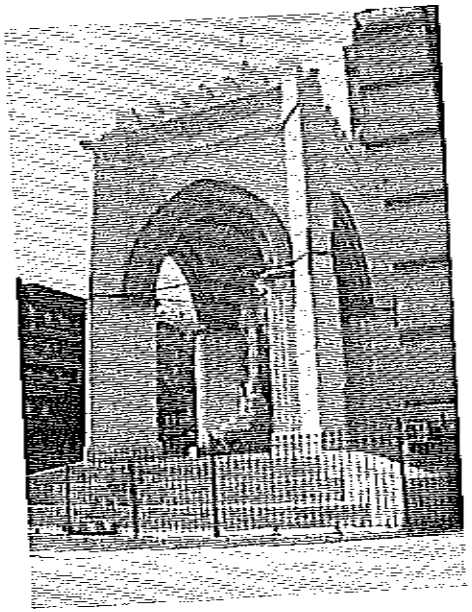
Tipología típica de un Humilladero. Los cuatro postes en Ávila.

El nombre de humilladero está en la toponimia repartida por media España debido a la importancia que tuvo. En Málaga, zona de Antequera está el pueblo de Humilladero.



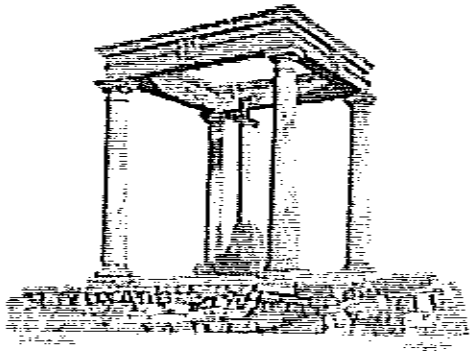
Ejemplos de humilladeros de Castilla-León

peregrinación a Tierra Santa, regresando en octubre de 1520. Quedó marcado por tan importante viaje y sobre todo de ver Tierra Santa, de seguir los pasos de la pasión de Cristo en Jerusalén. En la cuaresma de 1521 inició el Vía Crucis, contando con una bula de Clemente VII. La primera estación partía de la cruz de la portada de la casa, y a través de catorce estaciones se llegaba a la Cruz del Campo, humilladero del siglo XIV. Las estaciones están hoy en azulejos con figuras de Jesús Nazareno rotuladas en su parte inferior decoradas con la cruz del Santo Sepulcro.



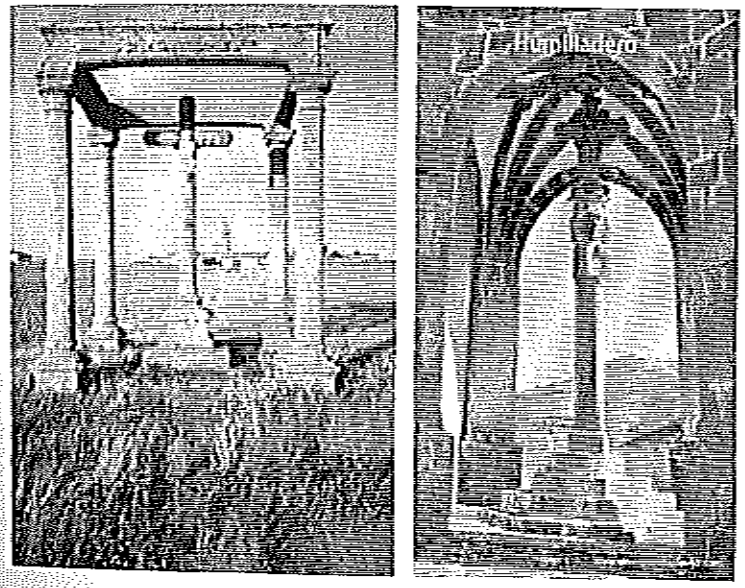
Humilladero de la Cruz del Campo en Sevilla

La tipología más clásica y simple de Humilladero la tenemos en Los Cuatro Postes en Ávila. Estructura arquitectónica muy simple de cuatro columnas con sus basas y capiteles, unidas por un entablamento simple que forma una planta cuadrangular. En medio una cruz.



Tipología típica de un Humilladero. Los cuatro postes en Ávila.

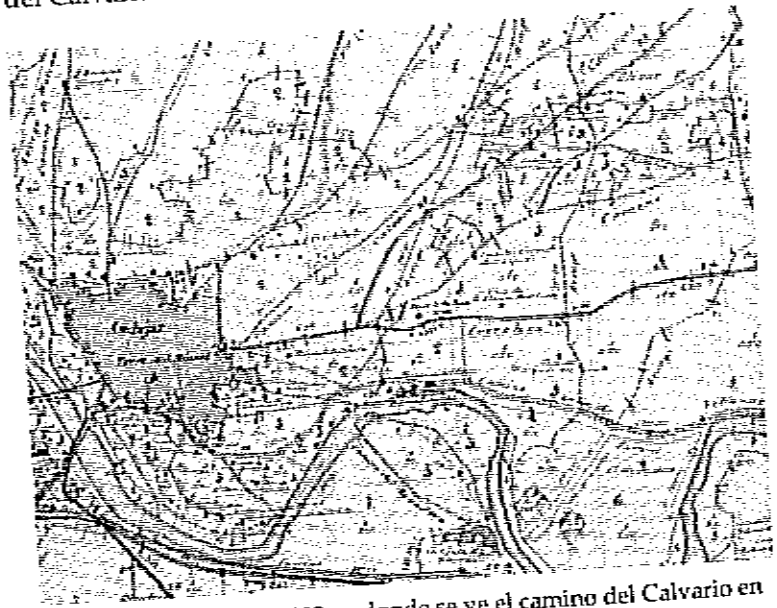
El nombre de humilladero está en la toponimia repartida por media España debido a la importancia que tuvo. En Málaga, zona de Antequera está el pueblo de Humilladero.



Ejemplos de humilladeros de Castilla-León

Las cruces de los Humilladeros y los Calvarios proliferaron en la España del siglo XVII como consecuencia de la Contrarreforma de la Iglesia Católica acordada en el Concilio de Trento (1545-1565). Lugares de oración, reflexión y penitencia.

Andújar tenía su Camino del Calvario. En un plano de 1902 partía del cruce final de la calle los Hornos, junto a una almazara, tomaba dirección NE, entonces toda esta zona no estaba urbanizada y era campo; el camino del Calvario fue adaptándose a la ciudad según esta crecía. En la actualidad el Camino del Calvario es la calle que continua a la calle Ruiz Picasso en el polígono de la Puerta de Madrid, siguiendo la dirección original. No se conservan las cruces de los misterios ni el humilladero. En el plano que se adjunta el camino del Calvario se une al de Maroteras y Minguillos

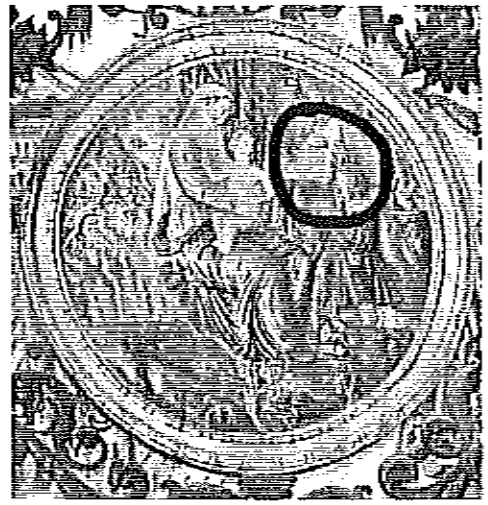


Plano de Andújar de 1902 en donde se ve el camino del Calvario en dirección NE. Gentileza de Manuel Rodrigo Figueroa.

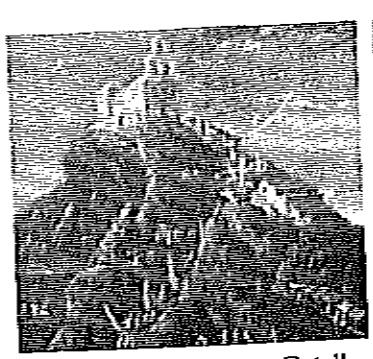
El Santuario de la Virgen de la Cabeza.

Lógicamente, los santuarios y lugares de peregrinación fueron lugares idóneos para ubicar los Humilladeros. El Santuario de la Virgen de la Cabeza en Sierra Morena tuvo uno por ser lugar para orar y redimir las culpas por los pecados, "humillarse" ante el poder de Dios y para ponerse en presencia de la Virgen. Así lo vemos en cuatro elementos gráficos relevantes y uno literario.

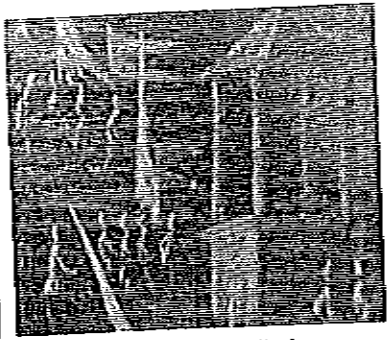
Uno, en el tondo de la reja del santuario (ahora también basílica) lado de la nave principal, magnífica obra de rejería del siglo XVI, de los rejeros sobrinos del Maestro Bartolomé de Salamanca, Juan Rodríguez y Bartolomé Gómez, que en 1564 reciben el encargo por parte de la Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza. En dicha imagen aparece descrita por José Domínguez Cubero (Domínguez, 1996) en donde hace ver "el desaparecido templete del Humilladero". Efectivamente entre la Virgen y el pastor, al lado de la cabeza de éste, se ve el Humilladero de cuatro columnas o postes que sostienen una cubierta a cuatro aguas o abovedada.



Reja del Santuario



Cuadro de B. Asturiano. Detalle.



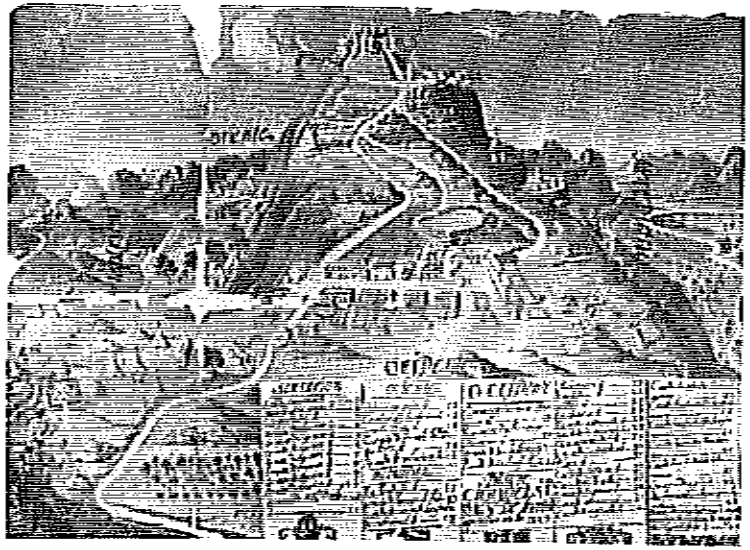
Detalle del Humilladero

El documento literario lo tenemos en la obra de Salcedo Olid; en el capítulo VIII

> "De lo que pasa el sábado en el cerro de Nuestra Señora de la Cabeça" en la página 285, al hablar de las Vísperas, dice "…. Acabadas las vísperas salen las cofradías para volverse a sus tiendas, Y si fue cosa vistosa verlos antes subir, lo es mucho más el verlos volverse a sus puestos, porque salen sin perder el orden, y en unas peñas algo llanas, que están junto al humilladero cerca de la Iglesia, en competencia unas de otras juegan sus banderas por buen espacio, y en llegando a la plaça toma cada una su vereda, y se va a su tienda. …".

Del siglo XVIII tenemos el testimonio gráfico en el documento de concesión del marquesado del Cerro de la Cabeza a Félix de Tavira (Toral 1997). El texto, de 1781, va ilustrado con un mapa del Cabezo, muy bien detallado en donde aparecen dos humilladeros. Uno arriba del cerro, junto al santuario, y otro bajo la falda del cerro en su lado Norte.

El humilladero con el paso del tiempo se deterioró y se perdió. No hay testimonios de él a lo largo del siglo XIX, o al menos lo desconocemos. Cuando aparece la fotografía el humilladero ya no existía. Sí se ubicó el Rosario Monumental



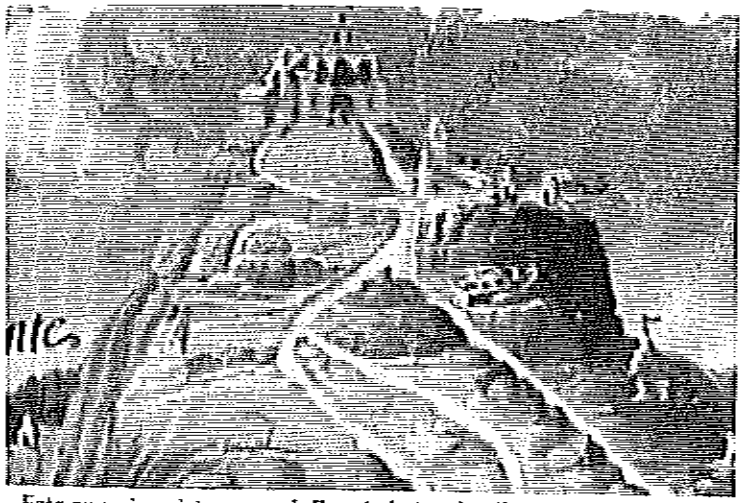


Foto superior vista general. Foto inferior detalle superior en donde aparece con el número 24 el humilladero tradicional. Bajo la ladera, a la izquierda, con el número 14 aparece otro humilladero.

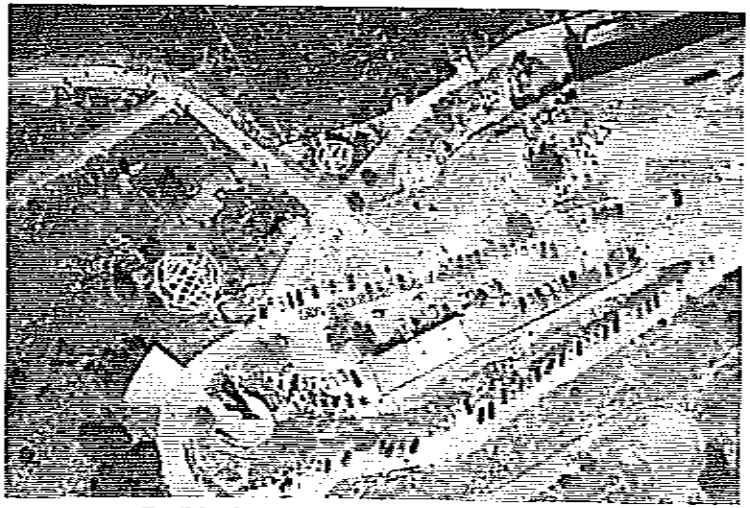
por las calzadas con motivo de los actos en el VII aniversario de la Aparición en 1927, por interés y empeño de Antonio Alcalá Venceslada, con sonetos y relieves de un joven Va-

sallo Parodi. Fue bendecido en la noche del 12 de agosto de 1928 por el prelado Manuel Basulto. Perdidos por el asedio en la Guerra Civil, el rosario se recuperó en 1963 con relieves en bronce bellísimos de Antonio González Orea, sobre hitos de granito, también diseñados por el escultor.

La Asociación Amigos del Patrimonio presentó un informe en febrero de 2017 al santuario basílica de Nuestra Señora de la Cabeza y al obispado de Jaén con la finalidad de recuperar el humilladero por su imagen y funcionalidad. Que el Humilladero del Santuario vuelva a edificarse por su sentido e imagen de religiosidad en un sitio de peregrinación mariana. Lugar de oración en contacto con el santuario y la naturaleza. Un humilladero que ha estado en este lugar durante siglos y que la reedificación del santuario por el organismo de Regiones Devastadas en la posguerra no lo tuvo en cuenta por su desconocimiento.

Hay que buscar un lugar apropiado intentando que sea lo más próximo al lugar original según los documentos gráficos aludidos. Puede ser en la explanada que se forma en la confluencia de la carretera con la calzada mayor. O en el triángulo que forma la calzada mayor con las dos que van hacia la zona norte del Santuario (acceso al columbario).

Su construcción debe ser muy sencilla atendiendo a la tipología que ya se ha visto. Sobre una superficie de unos 4 metros cuadrados, un alzado de cuatro columnas de piedra de granito con basa y capitel toscano, de algo más de 2 metros de altura aproximadamente, unidas por un entablamento que deja ver levemente el arquitrabe, friso y cornisa. Se puede decorar con unos relieves en el centro de los cuatro entablamentos con el escudo de la ciudad de Andújar, un símbolo mariano (jarrón de azucenas), escudo de la Orden de la Santísima Trinidad y la simbología del Parque Natural Sierra de Andújar.



Posibles lugares para ubicar el Humilladero

Sobre el humilladero del Santuario de la Virgen de la Cabeza, el doctor José Domínguez Cubero, escribe:

> "Resulta lamentable que el santuario de la Virgen de la Cabeza haya perdido uno de sus elementos arcaicos más emblemáticos, el humilladero. Son los humilladeros lugares dispuestos, generalmente, en las entradas de las poblaciones o en la inmediatez de los templos expiatorios, donde los devotos se postran ante la cruz u otra imagen sacra para orar, solicitando favores, agradeciéndolos y dejar los exvotos. Generalmente, tenían forma de templete de cuatro o más soportes, con bóveda o tejado a cuatro aguas, realizados en mampostería de sillarejo, ladrillo, al modo mudéjar, o bien de sólida cantería.
>
> El que estuvo desde el Medievo en nuestro santuario se ubicaba a la derecha del final de la calzada, inmediato a la altiplanicie donde arranca la pendiente que nos deja en la lonja del templo. Así se puede observar en las imágenes conservadas del lugar en cuadros de grabados, pintura y rejería. El más antiguo lo muestra la medalla que centra la sobrepuerta de la grandiosa reja que cierra la Capilla Mayor del Santuario, realizada por los hermanos Bartolomé Gómez y Juan Rodríguez

de Salamanca en 1564, después siguen tantos otros en estampaciones y óleos. Por cierto, que no concuerdan los modelos, el de la reja tiene cubierta cupular y los restantes tejados.

Hora es ya de que, tras tantos aditamentos como se han hecho en el lugar, pongamos miras en la tradición y resucitemos lo perdido entre lo que, sin duda, se encuentra, y con destacada primicia, el llamado humilladero".

Por su parte el doctor Antonio Cea Gutiérrez, investigador emérito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, aportó al citado informe el siguiente texto:

"La importancia del Humilladero, en el entorno del Santuario de Nuestra Señora de la Cabeza (Andújar), y la necesidad y urgencia de su restauración nos llevan a formular algunas consideraciones sobre la importancia cultural y socio-religiosa de ese patrimonio en peligro, que excede la consideración de lo sólo local y comunitario, pues creo, con razón, que tiene una categoría nacional.

El rango de excepcionalidad de todo lo relacionado con la devoción, antigüedad, historia, tradición y arte que se contiene sobre Nuestra Señora de la Cabeza en ese paraje andujareño, pienso que debe ser privilegiado entre lo privilegiado con calidad de excelencia.

Los Humilladeros en la Península en general y en particular el conservado casi a la entrada del santuario de La Cabeza -preservados como arquitecturas herederas del culto clásico a las divinidades viales, ahora con culto cristiano a la imagen del Crucificado- son espacios donde los caminantes y peregrinos se arrodillaban para orar pidiendo protección espiritual en los viajes, o dando gracias por haber llegado sanos a sus destinos; en este caso concreto, también para purificarse antes de acceder a la presencia poderosa y taumatúrgica advocación de la Cabeza.

En los textos literarios, las pinturas, estampas y medallas donde se describe este famosísimo santuario, uno de los principales de la Península durante los Siglos de Oro, aparece entre

los elementos más destacados de ese paisaje y Monte Santo la ermita del Humilladero.

Dentro del conjunto paisajístico de naturaleza y arte del Cerro del Cabezo sobresale el propio Santuario que lo corona y el Humilladero (ahora necesitado de urgente restauración y consolidación), con algunos elementos muy particulares, dentro de las características de los de su serie y época, arquitecturas que han de mantenerse en el nivel mayor de conservación".

Bibliografía

Domínguez Cubero, J., *La Virgen de la Cabeza. Iconografía y culto popular*, Andújar, 1996.

Eslava Galán, J., *La Madre del Cordero*, Ed. Planeta, Barcelona, 2016

Hernández Alonso, C., (coord.), *Diccionario del Castellano Tradicional*, Ámbito, Valladolid, 2001.

Salcedo Olid, M., *Panegírico Historial de N.S. de la Cabeza de Sierra Morena*, Madrid, 1677. Ed facsímil, Andújar, 1994.

Toral y Fernández de Peñaranda, E., "La Concesión del marquesado del Cerro de la Cabeza", *BIEG*, 1987, núm. 3, pp. 9-52.

VV. AA. *La Romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*, Cajasur, Andújar, 1997.

Trazado urbano y religiosidad en la ciudad de Andújar

José Adolfo Herrera Martín
Escuela Técnica Superior de Arquitectura
Universidad de Sevilla

Resumen. El artículo se dirige hacia la localización de los espacios urbanos en los que se desarrolla la religiosidad en Andújar, comprendiendo el estudio e identificación de los recorridos procesionales expresados en los textos de los historiadores Antonio Terrones (1657), Salcedo Olid (1677), Torres Laguna (1981) -sobre las Actas Capitulares de Andújar (1600 – 1850)- y en los actuales recorridos procesionales de 2018. La investigación analiza el contenido documental y las localizaciones de la actividad religiosa, estableciendo vínculos entre la expresión de la devoción religiosa y los espacios públicos de la ciudad de Andújar. El trabajo aporta la realización de cartografía que incorpora escala de color y que expresa el grado de la representación religiosa en el ámbito urbano por razón del número de procesiones y de cofradías que intervienen en el espacio urbano.

Palabras clave: religiosidad, espacio urbano, trazado urbano, calle, plaza

Introducción

Para abordar el tema de investigación *Trazado urbano y religiosidad en la ciudad de Andújar* se parte de las siguientes

preguntas iniciales: ¿Cómo es posible ver la traza de la religiosidad en la ciudad?, ¿con qué medios?, ¿con qué metodología?, ¿cómo queda plasmada en la cartografía de la ciudad de Andújar? Para el desarrollo del trabajo se parte del análisis y de la búsqueda de los recorridos procesionales en la ciudad de Andújar a través de las siguientes publicaciones: Antonio Terrones Robles (1657), Manuel de Salcedo Olid (1677), Carlos de Torres Laguna (1981) y los Programas y Recorridos Profesionales en Andújar (2018).

1. Análisis del texto de Terrones Robles

Del análisis del texto de Antonio Terrones Robles son extraídos los siguientes apartados que hacen mención destacada a los recorridos procesionales desarrollados en la ciudad de Andújar:

> Capítulo XXV. "Recebimiento que a la Santa Reliquia se hizo"..."el qual se formó en la manera siguiente, [...] trafan el Santo en unas andas ricamente doradas; hizieron la salva, disparando sus arcabuces; caminaron delante de todos con buena orden por la **calle JESÚS MARÍA** [...] llegaron a la Iglesia Parroquial de Señor S. Bartolomé [...] y dejaron las puertas de la Iglesia abiertas toda la noche por la mucha gente que concurría a rezar con notable devoción, y fue tanto lo que llovió aquella noche que no fue posible hazer la Procesión [...] mejoró el tiempo, y la borrasca se convirtió en bonanza, con que se publicó para otro día la Procesión"
>
> Capítulo XXXVI. "Pocesión que a la Santa Reliquia se hizo, arcos y invenciones, y ornato, que busco en las calles"
>
> "mandó aderezar las calles por donde avia de pasar la Procesión [...] A las ocho del día se comenzó a formar una solemne y devota Procesión desde la Iglesia de San Bartolomé, **la Corredera** abaxo [...] traslación avia concurrido en gran número y mucha gente que la seguía, y en las calles y plaças estaba grandísimo número y multitud, que nunca en Andújar se ha visto [...] fue caminando la Procesión a el Convento y casa de San Eufrasio por **la calle Corredera de San Bartolomé, plaça Mestanza, San Francisco, calle de los Hospitales y Granados**.
>
> Y los arcos estaban repartidos, y eran en la forma que sigue ARCO PRIMERO. **En medio de la Corredera de San Bartolomé** [...] ARCO SEGUNDO. Al fin de la calle, **en la entrada de la plaça Mestanza**, estaba otro arco [...] ARCO TERCERO. Al salir de la plaça, en la **entrada de la calle de S. Francisco**, estaba otro arco muy suntuoso [...] ARCO QUARTO. Al salir de la plaça avia en **la calle de los Hospitales** un arco de los mas vistosos [...] ARCO QUINTO. Llegó la Procesión a el **Hospital de N. Señora de la Cabeça**, y la puerta de el estaba un arco con tanta grandeza y ornato como los demás [...] ARCO SEXTO. Cerca de la puerta del **Hospital de la Caridad** estaba otro arco de los mejores que hubo [...] ARCO SÉPTIMO. Al fin de la calle avia dos arcos juntos [...] Pasó la procesión **la calle Granados** arriba [...] Llegaron a la puerta, y antes de entrar en la Iglesia de San Eufrasio salió a recibir las Santas Reliquias don Bernardo de Roxas y Sandoval, Obispo de Jaén [...] Llegó la Santa Reliquia a la puerta de la Iglesia [...] Entró la Santa Reliquia dentro" (negritas nuestras).

Del texto de Antonio Terrores Robles destacan las siguientes localizaciones en la ciudad de Andújar: calle Jesús María, corredera de San Bartolomé, plaza Mestanza, calle San Francisco, calle de los Hospitales y calle Granados.

2. Análisis del texto de Salcedo Olid

Del texto de Salcedo Olid sobresale el capítulo VII:

> "De lo que pasa cuando viene la gente y sube al Cerro de N. Señora de la Cabeza"
>
> "Asisten a ver entrar las Cofradías que vienen de la **torre Tocada** el Viernes por la tarde [...] El Sábado por la mañana es concurso en la **Pontanilla de la Victoria**, y el Domingo en la tarde en el mismo sitio, donde se haze muy agradable paseo [...] niños de la escuela cantando la Letanía y coplas

de la Concepción de N. Señora en diferentes sitios y Capillas de música, desde la **plaza Mestanza**, hasta la **torre Tocada**, donde es mayor el concurso [...] el ver salir la gente el Sábado de mañana por la **Pontanilla**, es una cosa admirable por el extraordinario concurso [...] cada uno a la hora que pueda sale por el alameda hasta tomar el camino por la Victoria vieja a San Marcio, Santo Domingo, y San Ginés, y por los barrancos de el Alcaparrosa y Fuente el Madroño" (negritas nuestras).

Del texto de Salcedo Olid se pueden identificar las siguientes localizaciones en la ciudad de Andújar: torre Tocada, pontanilla de la Victoria y plaza Mestanza.

3. Análisis del texto de Torres Laguna

Del análisis de los textos de las Actas Capitulares transcritos por Carlos Torres Laguna destacan los siguientes hechos y fechas:

25.6.1604. "Se mencionan a los sitios de **Altozano Santiago, calle de Jesús María**, la **Corredera** y otros más en los que se hicieron andamios y arcos para la procesión del Corpus. En las mismas había gigantes, danzas, músicas, chirimías, etc."

14.1.1605. "[...] **calle principal del hospital de Ntra. Sra. de la Cabeza**, del convento de San Francisco y del Hospital de la Caridad, **por donde pasan las procesiones generales**"

5.9.1618. "Por una real cédula se ordena hacer la fiesta en honor de Santa Teresa de Jesús, consistentes en hacer las mayores demostraciones de general regocijo y alegría, luminarias en **todas las calles y plazas**, fiesta lo más solemne que se pueda en la iglesia del Carmen a la que se invitará a todas las cofradías y religiosos, lidia de toros en la **plaza de Santa María**, fuegos de artificio y algunas invenciones"

7.5.1627. "Se acuerda que la procesión del Corpus de este año acorte su recorrido para evitar el mucho sol de tan largo itinerario como se sigue habitualmente. **Irá por las calles de costumbre hasta la Plaza Vieja, y aquí entrará por el arco pequeño y después por el grande, volviendo a entrar en la ciudad por las calles acostumbradas hasta la iglesia mayor.** De esto se deduce que el itinerario que se seguía en las procesiones era por el interior del antiguo recinto amurallado y por tanto esta procesión del Corpus no pasaba por la **calle Ollerías**"

5.7.1649. "Se hace un novenario a la Virgen de la Cabeza, que se ha traído a la iglesia de Santa María desde la ermita de la **calle Ollerías**, para preservar a la ciudad de la peste y la quite de los lugares que la padecen"

27.2.1650, domingo. "El corregidor da cuenta de las disposiciones tomadas para recibir a la Virgen de la Cabeza. Por la **puerta de la Pontanilla** saldrá el clero y los reidores solamente, **hasta el convento de la Victoria**, en donde será recibida"

20.12.1652, viernes. "Se acuerda hacer una procesión solemne con el **Cristo de Santiago para llevarlo a la iglesia de Santa María**, en donde ha de estar muchos días"

11.5.1672, miércoles. "Que la procesión del patrono S. Eufrasio y Sra. Santa Potenciana se haga **comenzando en la parroquia de Santa María**, donde se han de juntar las cruces y demás parroquias, y **vayan al convento de la Stma. Trinidad** y allí se tomen las reliquias de dichos Santos y se incorporen a la procesión. Después **se vaya a la ermita de Ntra. Sra. de la Cabeza y a la plaza de Mestanza**. Luego **a la parroquia de Santiago**, y desde aquí **se vuelvan las reliquias a dicho convento de la Stma. Trinidad**"

26.3.1737, sábado. "**Procesión con el Señor de la Columna de la iglesia de Santiago hasta la ermita del Dulce Jesús** y en el campo de sus cercarías se harán las oraciones públicas con el agua de S. Gregorio, que se conserva en el archivo, traída en el pasado año de Arcos de Navarra" (negritas nuestras).

Quedando plasmados en el libro los siguientes lugares: altozano Santiago, calle de Jesús María, La Corredera, calle principal del hospital de Ntra. Sra. de la Cabeza, plaza Vieja, Arco pequeño, Arco grande, calle Ollerías, puerta de la Pontanilla y plaza de Mestanza.

4. Análisis de los programas y recorridos profesionales actuales (2018)

Para el análisis de los recorridos actuales se han tomado como referencia los programas y los recorridos procesionales de 2018 publicados en la web del Ayuntamiento de Andújar. http://www.andujar.es/fileadmin/pdfs/festejos/semana_santa_2018/Libro_Semana_Santa_Andujar_2018.pdf

Los recorridos procesionales analizados corresponden a las siguientes cofradías y hermandades:

1. Cofradía de la Santa Vera-Cruz y Muy Antigua, Pontificia, Ilustre y Venerable Hermandad de Ntro. Padre Jesús Atado a La Columna, Ntro. Padre Jesús Nazareno, Ntra. Sra. de Los Dolores y San Juan Evangelista
2. Cofradía de Los Dolores del Carmen y Venerable e Ilustre Hermandad de Nuestro Padre Jesús de La Paciencia, Nuestro Señor de La Paz en su Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos y Nuestra Señora del Carmen
3. Cofradía de La Santa Vera-Cruz y Muy Antigua, Pontificia, Ilustre y Venerable Hermandad de Ntro. Padre Jesús Atado a La Columna, Ntro. Padre Jesús Nazareno, Ntra. Sra. de Los Dolores y San Juan Evangelista. Solemne Estación de Penitencia
4. Cofradía de Ntra. Sra. de La Esperanza, Stmo. Cristo de La Providencia y Ntro. Padre Jesús Caído (Vía Crucis Penitencial del Stmo. Cristo de La Providencia)
5. Archicofradía de Nuestro Padre Jesús en su Agonía del Huerto y Nuestra señora de Los Dolores
6. Cofradía de Los Dolores del Carmen y Venerable e Ilustre Hermandad de Nuestro Padre Jesús de La Paciencia, Nuestro Señor de La Paz en su Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos y Nuestra Señora del Carmen (año de fundación 1718 en el convento del Carmen)
7. Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de La Sentencia y María Santísima del Buen Remedio
8. Cofradía de Nuestra Señora de La Esperanza, Santísimo Cristo de La Providencia y Nuestro Padre Jesús Caído
9. Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Ntro. Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Socorro
10. Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno "Señor de Los Señores"
11. Venerable Hermandad de Nuestra Señora de Las Angustias
12. Hermandad del Santísimo Cristo de la Expiración, Santa María Magdalena y Nuestra Señora de La Amargura. Cofradía de Los Estudiantes
13. Venerable Hermandad del Santo Sepulcro
14. "Cofradía de la Soledad y Entierro de Cristo" y Muy Antigua y Venerable Hermandad de La Trasfixión y Soledad de María Santísima de La Victoria
15. Cofradía de Cristo Resucitado

Para el análisis de la relevancia del espacio público en la religiosidad de Andújar se ha procedido a la identificación de los espacios públicos en el recorrido procesional de las cofradías y hermandades anteriormente indicadas:

1. Recorrido de la Cofradía de la Santa Vera-Cruz y Muy Antigua, Pontificia, Ilustre y Venerable Her-

mandad de Ntro. Padre Jesús Atado a La Columna, Ntro. Padre Jesús Nazareno, Ntra. Sra. de Los Dolores y San Juan Evangelista: *Parroquia de San Bartolomé Apóstol por la puerta meridional -o de la Encarnación-; Corredera de San Bartolomé; Calle de la Vera-Cruz; Calle Villegas; Calle Vendederas; Altozano de la Victoria; Calle Jesús María; Calle Carrera de la Virgen; Calle Tomás Edison; Calle Juan de la Cierva; Calle Soledad; Calle Colladas; Calle Aire; Corredera de San Bartolomé; Iglesia. Parroquia de San Bartolomé Apóstol*

2. Recorrido de la Cofradía de Los Dolores del Carmen y Venerable e Ilustre Hermandad de Nuestro Padre Jesús de La Paciencia, Nuestro Señor de La Paz en su Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos y Nuestra Señora del Carmen: *Templo de Santa María la Mayor; Altozano Serrano Plato; Plaza de Santa María; Calle Pintor Zabaleta; Altozano del Carmen; Calle Guadalupe; Plaza de la Constitución; Arco de Correos; Plaza de España; Tribuna oficial; Calle Valdivia; Calle Maestra; Altozano Virgen María; Plaza del Sol; Calle 22 de Julio; Calle Ollerías; Calle San Francisco; Plaza del Castillo; Calle de Isidoro Miñón; Calle Serpiente; Calle Carmen; Plaza de Santa María; Altozano Serrano Plato; Templo de Santa María la Mayor*
3. Recorrido de la Cofradía de La Santa Vera-Cruz y Muy Antigua, Pontificia, Ilustre y Venerable Hermandad de Ntro. Padre Jesús Atado a La Columna, Ntro. Padre Jesús Nazareno, Ntra. Sra. de Los Dolores y San Juan Evangelista. Solemne Estación de Penitencia: *Corredera de San Bartolomé; Calle Jordán; Calle Tiradores; Calle Cuna; Avenida Doce de Agosto; Calle Santa Marina; Calle Mezquita; Calle Alhóndiga; Calle Serpiente; Calle Carmen; Plaza de Santa María;*

Calle Feria; Plaza de España; Plaza de la Constitución; Calle Ollerías; Calle San Francisco; Calle Vendederas; Calle Villegas; Calle Vera-Cruz; Corredera de San Bartolomé

4. Recorrido de la Cofradía de Ntra. Sra. de La Esperanza, Stmo. Cristo de La Providencia y Ntro. Padre Jesús Caído (Vía Crucis Penitencial del Stmo. Cristo de La Providencia): *Parroquia de Santa María La Mayor; Altozano Maestro Serrano Plato; Plaza de Santa María; Calle Alhóndiga; Calle Mezquita; Altozano de Santa Marina; Calle Santa Marina; Calle Príncipe; Calle Fernando Quero; Altozano del Convento; Calle Ortega y Gasset; Altozano de Santa Ana; Calle Alférez Moreno; Calle Postigos; Calle Feria; Altozano Maestro Serrano Plato; Parroquia de Santa María La Mayor*
5. Recorrido de la Archicofradía de Nuestro Padre Jesús en su Agonía del Huerto y Nuestra señora de Los Dolores: *Corredera de Capuchinos; Calle Granados; Convento Madres Trinitarias; Calle Ollerías; Plaza de la Constitución; Plaza de España; Calle Valdivia; Calle Maestras; Altozano Virgen María; Plaza del Sol; Calle Jaén; Calle Miguel Estepa; Calle Nueva; Corredera de Capuchinos; Capilla Hermandad; Templo*
6. Recorrido de la Cofradía de Los Dolores del Carmen y Venerable e Ilustre Hermandad de Nuestro Padre Jesús de La Paciencia, Nuestro Señor de La Paz en su Entrada Triunfal en Jerusalén, María Santísima del Rosario en sus Misterios Dolorosos y Nuestra Señora del Carmen: *Iglesia de Santa María la Mayor; Altozano Serrano Plato; Alférez Moreno; Calle Postigos; Plaza de España; Tribuna oficial; Arco de Correos; Plaza de la Constitución; Calle Ollerías; Plaza de la Autonomía; Calle San Francisco; Plaza del Castillo; Calle de Isidoro Miñón; Calle Serpiente; Calle*

Carmen; Plaza de Santa María; Altozano Serrano Plato; Iglesia de Santa María la Mayor

7. Recorrido de la Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de La Sentencia y María Santísima del Buen Remedio: *Calle Sor Isabel; Altozano Santo Domingo; Avda. Doce de Agosto; Calle Serpiente; Calle Carmen; Plaza de Santa María; Calle Feria; Plaza de la Constitución; Calle Ollerías; Plaza de la Autonomía; San Francisco; Plaza Vieja; Plaza del Castillo; Calle Fernando Quero; Altozano Santo Domingo; Calle Sor Isabel*
8. Recorrido de la Cofradía de Nuestra Señora de La Esperanza, Santísimo Cristo de La Providencia y Nuestro Padre Jesús Caído: *Parroquia de Santa María La Mayor (Puerta sur); Altozano Maestro Serrano Plato; Plaza de Santa María; Calle Carmen; Calle Serpiente; Calle José María González; Plaza de España (Tribuna); Calle Valdivias; Calle Maestras; Altozano Virgen María; Calle 22 de julio; Calle Ollerías; Calle Caldereros; Calle Ibáñez Marín; Calle Doctor Montoro; Calle Ollerías; Peso de la Harina; Plaza de la Constitución; Calle Guadalupe; Altozano del Carmen; Calle Pintor Zabaleta; Plaza de Santa María; Altozano Maestro Serrano Plato; Parroquia de Santa María La Mayor*
9. Recorrido de la Hermandad y Cofradía de Nazarenos de Ntro. Padre Jesús del Gran Poder y María Santísima del Socorro: *Plaza España; Plaza de la Constitución; Arco Correos; Plaza España; Calle San Miguel; Calle Valdivia; Calle Maestras; Altozano Virgen María; Calle 22 de julio; Calle Ollerías; Calle San Francisco; Plaza Vieja; Calle de Isidoro Miñón; Calle Serpiente; Calle Carmen; Plaza Santa María; Altozano Serrano Plato; Calle Alférez Moreno; Calle Maestras; Calle Comedias y Postigos; Plaza España*

10. Recorrido de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno "Señor de Los Señores": *Plaza de España; Calle San Miguel; Calle Valdivia; Calle Maestras; Altozano Virgen María; Plaza del Sol; Calle 22 de Julio; Calle Ollerías; Plaza de la Autonomía; Calle San Francisco; Calle Isidoro Miñón; Calle Serpiente; Calle Carmen; Plaza Santa María; Calle Pintor Sabaleta; Calle Guadalupe; Plaza de la Constitución; Arco de Correos; Tribuna; Plaza de España; Templo*
11. Recorrido de la Venerable Hermandad de Nuestra Señora de Las Angustias: *Calle Ollerías; Calle San Francisco; Plaza Vieja; Calle Tiradores; Calle Sor Isabel; Altozano Santo Domingo; Calle Doce de Agosto; Calle Santa Marina; Calle Mezquita; Calle Alhóndiga; Plaza de Santa María; Calle Pintor Zabaleta; Calle Guadalupe; Plaza de la Constitución; Plaza de España; Calle Valdivia; Calle Maestra; Altozano Virgen María; Calle 22 de Julio; Calle Monjas; Calle Hornos; Calle Ibáñez Marín; Calle Juego Pelotas; Calle Ollerías; Templo*
12. Recorrido de la Hermandad del Santísimo Cristo de la Expiración, Santa María Magdalena y Nuestra Señora de La Amargura. Cofradía de Los Estudiantes: *Calle San Bartolomé; Plaza Vieja; Plaza del Castillo; Calle de Isidoro Miñón; Calle Serpiente; Calle José María González; Plaza de España; Calle San Miguel; Calle Valdivia; Calle Maestra; Calle 22 de Julio; Calle Ollerías; Calle San Francisco; Plaza Vieja; Calle Vendederas; Calle Villegas; Calle Aire; Calle San Bartolomé*
13. Recorrido de la Venerable Hermandad del Santo Sepulcro: *Corredera de San Bartolomé; Calle Vera-Cruz; Calle Velillos; Calle Colladas; Calle Jesús y María; Altozano de la Victoria; Calle Calaucha; Plaza Vieja; Plaza del Castillo; Calle Isidoro Miñón; Calle Alhóndiga; Plaza de Santa María; Calle Pintor Zabaleta;*

Calle José María González; Plaza de España; Calle de la Feria; Altozano Maestro; Calle Serrano Plato; Altozano Arzobispo José Manuel Estepa; Calle Aduana; Altozano de Santiago; Altozano del Convento; Calle Fernando Quero; Plaza del Castillo; Plaza Vieja; Corredera de San Bartolomé

14. Recorrido de la "Cofradía de la Soledad y Entierro de Cristo" y Muy Antigua y Venerable Hermandad de La Trasfixión y Soledad de María Santísima de La Victoria: *Calle Villegas; Calle Colladas; Calle Jesús María; Calle Calancha; Calle Plaza Vieja; Calle Isidoro Miñón; Avenida 12 de Agosto; Calle Serpiente; Calle José María González; Plaza de España; Calle Feria; Plaza de Santa María; Calle Carmen; Calle Serpiente; Calle de Isidoro Miñón; Plaza del Castillo; Plaza Vieja; Calle Vendederas; Calle Villegas*
15. Recorrido de la Cofradía de Cristo Resucitado: *Parroquia de San Eufrasio; Calle 28 de febrero; Calle Cádiz; Calle Doctor Torres Laguna; Calle La Palma; Calle Emperador Trajano; Calle Larga; Calle Civiles; Calle Ibáñez Marín; Calle Doctor Montoro; Calle Ollerías; Plaza Constitución; Plaza de España; Tribuna; Plaza de España; Plaza de la Constitución; Calle Juego Pelotas; Calle de Ibáñez Marín; Calle Los Hornos; Puerta de Madrid; Calle La Palma; Calle Historiador Antonio Terrones; Calle Doctor Torres Laguna; Calle Cádiz; Avenida 28 de Febrero; Parroquia San Eufrasio*

5. Análisis de la relevancia de los espacios públicos en la religiosidad en Andújar

Para establecer la relación de relevancia de los espacios públicos en cuando a su participación en la religiosidad en Andújar se ha desarrollado el siguiente método:

1. Identificación de las calles y espacios públicos por donde transitan y procesionan cofradías y hermandades en Andújar
2. Cuantificación del número de veces que se repite una calle o un espacio público en los recorridos procesionales de hermandades y cofradías
3. Establecimiento de tabla cromática que represente la relevancia de una calle, plaza o espacio público en función del mayor y menor número de veces que dicho espacio público aparece en los recorridos procesionales de hermandades y cofradías

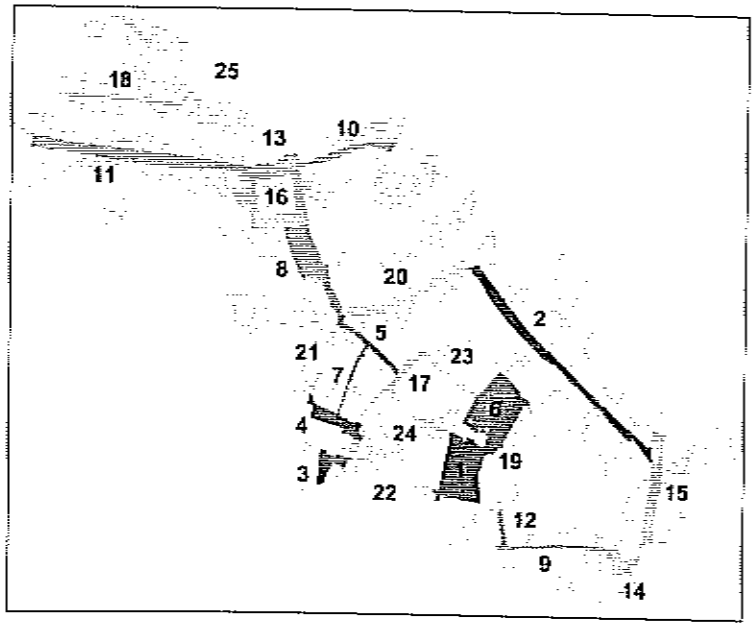
En la tabla 1 realizada, han sido identificados los espacios públicos que aparecen en los recorridos procesionales de hermandades y cofradías en 2018, el número de veces que la calle, plaza o espacio público aparece en los indicados recorridos, asignando un color en función del número de veces que aparecen.

Nombre	Número de veces	Nombre	Número de veces	Nombre	Número de veces	Nombre	Número de veces
Plaza de España	16	Altozano Santo Domingo	3	Calle Tiradores	2		
Calle Ollerías	13	Calle Alférez Moreno	3	Corredera de Capuchinos	2		
Altozano Maestro Serrano Plato	11	Calle Colladas	3	Plaza Santa María	2		
Plaza de Santa María	11	Calle Fernando Quero	3	Altozano de Santa Ana	1		
Calle Serpiente	10	Calle Ibáñez Marín	3	Altozano de Santa Marina	1		
Plaza de la Constitución	10	Calle Jesús María	3	Altozano de Santiago	1		
Calle del Carmen	9	Calle Mezquita	3	Altozano del Carmen	1		
Calle de Isidoro Miñón	8	Calle San Miguel	3	Calle Aduana	1		
Calle Maestra	8	Calle Santa Marina	3	Calle Caldereros	1		
Calle San Francisco	8	Calle Sor Isabel	3	Calle Carrera de la Virgen	1		

Carrera de San Bartolomé	8	Calle Vera-Cruz	3	Calle Civiles	1		
Calle Valdivia	8	Plaza de la Autonomía	3	Calle Comedias y Postigos	1		
Plaza Vieja	7	Plaza del Sol	3	Calle Cura	1		
Altozano Virgen María	6	Altozano Arzobispo José Manuel Estrepa	2	Calle de Ibáñez Marín	1		
Calle 22 de Julio	5	Altozano de la Victoria	2	Calle de la Feria	1		
Plaza del Castillo	5	Altozano del Convento	2	Calle Emperador Trajano	1	Calle Nueva	1
Calle Pintor Zabaleta	5	Avenida 28 de Febrero	2	Calle Granados	1	Calle Ortega y Gasset	1
Calle Villegas	5	Calle Aire	2	Calle Historiador Antonio Tenorio	1	Calle Plaza Vieja	1
Arco de Correos	4	Calle Cádiz	2	Calle Hornos	1	Calle Príncipe	1
Avenida 12 de Agosto	4	Calle Calancha	2	Calle Jaén	1	Calle Soledad	1
Calle Alhóndiga	4	Calle Doctor Montero	2	Calle Jordán	1	Calle Tomás Edison	1
Calle Feria	4	Calle Doctor Torres Laguna	2	Calle Juan de la Cierva	1	Calle Valdilos	1
Calle Guadalupe	4	Calle Juego Pelotas	2	Calle Larga	1	Peso de la Harina	1
Calle José María González / Calle Argentina	4	Calle La Palma	2	Calle Los Hornos	1	Plaza Constitución	1
Calle Veinticuatro	4	Calle Postigos	2	Calle Monjas	1	Puerta de Madrid	1

Tabla 1. Frecuencia de los espacios públicos en los recorridos de hermandades y cofradías de 2018 (Elaboración propia).

La localización de los espacios públicos en la ciudad de Andújar queda plasmada en la figura 1, identificando las calles y los espacios urbanos que se repiten al menos cuatro veces en los recorridos procesionales de hermandades y cofradías en Andújar en 2018.



Número en plano	Nombre	Número de veces
1	Plaza de España	16
2	Calle Odreras	13
3	Altozano Maestro Serrano Plata	11
4	Plaza de Santa María	11
5	Calle Sarpiente	10
6	Plaza de la Constitución	10
7	Calle de Carmen	9
8	Calle de Isidoro Máiz	9
9	Calle Maestra	9

Número en plano	Nombre	Número de veces
10	Calle San Francisco	8
11	Carrera de San Bartolomé	8
12	Calle Valdivia	8
13	Plaza Vieja	7
14	Altozano Virgen María	6
15	Calle 22 de Julio	6
16	Plaza del Castillo	6
17	Calle Pintor Zabaleta	5
18	Calle Villegas	5

Número en plano	Nombre	Número de veces
19	Arco de Correos	4
20	Avenida 12 de Agosto	4
21	Calle Alhóndiga	4
22	Calle Feria	4
23	Calle Guadalupe	4
24	Calle José María González / Calle Argentina	4
25	Calle Veinticuatro	4

Figura 1. Espacios públicos de Andújar que se repiten al menos cuatro veces en los recorridos procesionales de 2018 (Elaboración propia).

6. Evolución y traslado del espacio urbano de mayor religiosidad en Andújar

El establecimiento del recorrido o paso oficial de cofradías por la plaza de España ha contribuido al desplazamiento del centro de la actividad religiosa que se situaba en los textos de Antonio Terrones (1657), Salcedo Olid (1677) y Torres Laguna (1981) en el entorno de la plaza Vieja y de la plaza de Santa María, hacia el entorno de la plaza de España y de la Constitución.

La figura 2 representa la evolución y traslado hacia el entorno de la plaza de España y de la Constitución.

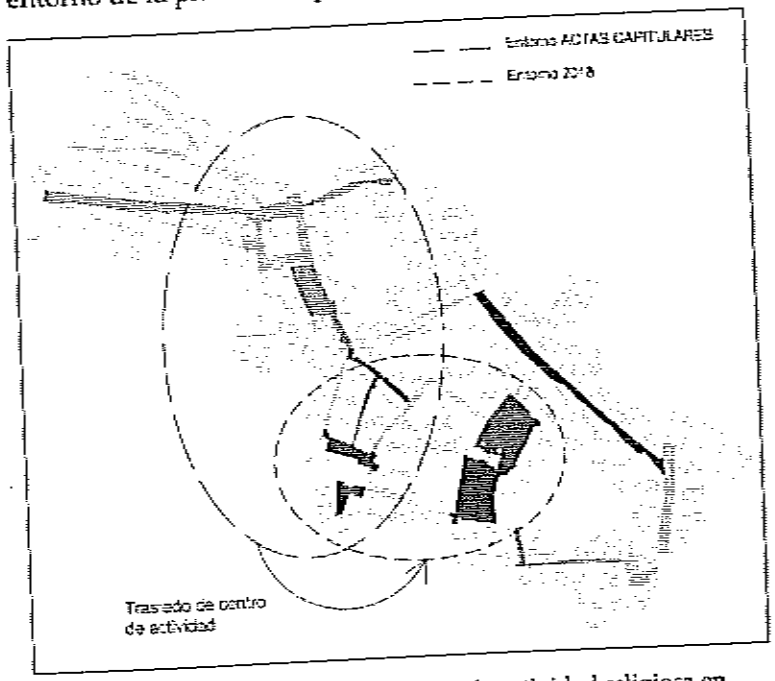


Figura 2. Desplazamiento del centro de actividad religiosa en Andújar (Elaboración propia).

Conclusiones

La investigación realizada contribuye con las siguientes aportaciones:

1. Se han obtenido referencias sobre los recorridos procesionales en la ciudad de Andújar desde 1604 (Actas Capitulares). Poniendo de manifiesto la importancia y trascendencia de la religiosidad en el espacio urbano.

2. La importancia del espacio público queda plasmada en los documentos escritos analizados.

3. La ocupación del espacio público en la actividad religiosa en el espacio urbano de Andújar coincide sensiblemente y se mantiene desde 1604.

4. El mayor peso de la religiosidad en el espacio público queda plasmado en:

   a. En *Actas Capitulares* / *Terrones Robles*: Entorno de plaza Vieja / Jesús María / Santa María. En *Salcedo Olid*: Pontanilla de la Victoria / plaza Mestanza
   b. En *2018*: Se amplía y traslada el espacio de religiosidad. Plaza de España / Constitución

5. El trabajo permite visualizar a través de la planimetría realizada la traza inmaterial de la religiosidad en la ciudad de Andújar.

6. La investigación pone de manifiesto una realidad nunca hasta ahora descrita de forma gráfica, recogiendo el latir de las cofradías y hermandades en Andújar.

7. La metodología utilizada permite la aplicación del método en múltiples localizaciones, contribuyendo a definir de forma gráfica la religiosidad de nuestros municipios.

Fuentes bibliográficas

Terrones Robles, A. (1637) *Vida, martirio, milagros de San Eufrasio Obispo y Patrón de Andújar. Origen. Antigüedad y excelencias de la ciudad, Privilegios de que goza, y varones insignes en santidad, letras y armas que á tenido*. Granada: Imprenta Real por Francisco Sánchez

Salcedo Olid, M de. (1677) *Panegírico historial, de N.S. de la Cabeza de Sierra Morena, que ofrece, dedica y consagra a la purísima reyna de los Ángeles María Santísima, siempre Virgen, y Madre de Dios.* Madrid: Julián de Paredes, Impresor de libros.

Torres Laguna, C. de (1981) *Historia de la ciudad de Andújar y de su Patrona la Virgen de la Cabeza. Libro quinto. Andújar a través de sus actas capitulares (1600 – 1850).* Jaén: Instituto de Estudios Giennenses. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Excma. Diputación Provincial de Jaén.

Programas y Recorridos Procesionales en Andújar (2018).

http://www.andujar.es/fileadmin/pdfs/festejos/semana_santa_2018/Libro_Semana_Santa_Andujar_2018.pdf (consultada el 31/12/2018)

Catastro. http://www.catastro.meh.es (consultada el 31/12/2018).

Mandas testamentarias para cofradías en cuatro ciudades del Reino de Jaén en el siglo XVII

Una cata documental en las mandas testamentarias paradigmáticas relacionadas con las cofradías y la asistencia a los pobres en las ciudades de Jaén, Andújar, Úbeda y Baeza

Andrés Borrego Toledano
Titulado en Filosofía y Teología.
Profesor de Secundaria

Resumen: La España del siglo XVII no puede entenderse sin la influencia de la religiosidad católica, herencia celosamente guardada por los tres últimos monarcas de la Casa de los Austrias, que reinaron durante la centuria del Seiscientos, Felipe III, Felipe IV y Carlos II. Se entendía como algo normal y consustancial a los Reinos de España. La religiosidad impregnaba todos los estamentos sociales, aunque tomó más auge en esta centuria marcada por frecuentes epidemias, plagas, sequías, hambrunas y guerras que hicieron que la muerte se viera más cercana. La religiosidad popular se centró en todo lo que rodeaba el misterio de la muerte, el sentido del pecado, y la necesidad de realizar obras expiatorias para lograr la salvación. La muerte igualaba a todos. El testamento se convirtió en instrumento para prepararse a una buena muerte y asegurarse la vida eterna. Las cofradías y hermandades tomaron un auge por su atención a los pobres y, durante esta centuria, hubo cofradías fundadas, refundadas o estimuladas por las órdenes religiosas, especialmente franciscanos, capuchinos o dominicos. Fue entonces cuando incorporaron a sus estatutos cláusulas específicas para atender a los pobres, así como para fundar casas de acogida para las clases menesterosas, cuyo número aumentaba con el paso

de los años de este siglo. A modo de inventario, muestro en esta comunicación, algunos datos sacados de los testamentos y protocolos que avalan la labor caritativa de las cofradías en esta centuria, siguiendo el hilo de algunos testamentos concretos en las ciudades del entonces Reino de Jaén: Jaén, Andújar, Úbeda y Baeza.

Palabras clave: Religiosidad, siglo XVII, testamentos, cofradías, hermandades, Jaén, Andújar, Úbeda y Baeza

1. Contexto socio - religioso del siglo XVI

La historia de España del siglo XVII no puede entenderse sin tener en cuenta la destacada y consolidada importancia de la religiosidad del catolicismo, especialmente, desde la celebración del Concilio de Trento, cuando se convirtió en modelo y referencia de cómo la "Ley de Dios" debía orientar e iluminar la "Ley humana". Felipe II, durante las cuatro décadas que reinó entre 1556 y 1598, tras suceder al Emperador Carlos, marcó un modelo de sociedad basada en los principios teológicos de la "Ciudad de Dios"; y fue ese modelo el que, por todos los medios a su alcance, quedó grabado en el corazón del gran Imperio en el que "nunca se ponía el sol". A su muerte, con el mismo celo y la misma religiosidad, reinó Felipe III, desde 1598 hasta 1621; le sucedieron Felipe IV desde 1621 a 1665 y Carlos II, desde 1665 hasta 1700, siendo este, el último monarca de la casa de Austria.

La geopolítica, la economía, la cultura, las artes y los modelos de vida social en la España del siglo XVII, marcada por las guerras y el hambre, se vivieron bajo el significado teocrático del poder propio de los Austrias. Los efectos negativos de esta centuria decadente no comenzaron su recuperación hasta la llegada, al iniciarse el siglo XVIII, de la casa de los Borbones. La teocracia de los Austrias bien pudiera resumirse en el título de "ese librillo insolente", como decían

al que escribiera Quevedo, y que vio la luz en 1626: "*La política de Dios, el gobierno de Cristo y la tiranía de Satanás*". El contenido del libro, que pretendía ilustrar al rey Felipe IV sobre la mejor forma de gobernar inspirándose en las Sagradas Escrituras, es un manual de "*cómo han de guiarse en su gobierno los príncipes cristianos, teniendo en cuenta que todo poder viene de Dios y que todo cuanto han de hacer para gobernar bien, es seguir las leyes divinas*". Hay en la religiosidad de todos los Austrias un tema que les obsesiona, y que a algunos de ellos les lleva a un desequilibrio emocional y a una vida melancólica y triste. Todos ellos, por considerarse pecadores irredentos y empedernidos, vivieron toda la vida pensando en la muerte. Todo debía estar guiado por la fe. Y esa religiosidad se vivía en todos los niveles administrativos y en todas las clases sociales, llegando a crear un rico, variopinto y particular mapa religioso de España, en el que también aparecía con trazos gruesos, todo lo que rodeaba el misterio de la muerte, así como el sentido del pecado y la necesidad de realizar obras expiatorias para lograr la salvación. Se trataba de un misterio que afectaba por igual tanto a reyes como vasallos. La muerte iguala a todos.

2. La muerte en la religiosidad popular. Importancia del testamento

En la religiosidad del pueblo cristiano siempre había estado presente el misterio de la muerte. Su momento incierto ayudaba a mantener una vida ejemplar, preparándose así mejor para el momento de su llegada. Sin embargo, la consolidación en la doctrina de Trento sobre el Purgatorio como lugar intermedio que rompía la dualidad Cielo-Infierno, llevó a pensar que, dado que había un periodo expiatorio, más o menos largo, podrían vivir una vida más relajada. Trento había convertido el Purgatorio en un arma de la Con-

trarreforma frente a la doctrina luterana, por el valor que adquirían las misas, las obras de caridad, la devoción a las ánimas, la proliferación de capillas y retablos dedicados a las almas del purgatorio. En la religiosidad de los españoles, y puesto que España era defensora y pionera de la reforma tridentina, la doctrina del Purgatorio se fue extendiendo. De la muerte como del cielo, purgatorio e infierno, hablaban los predicadores en sus sermones, los moralistas en sus escritos, los escritores en sus obras, los pintores en sus cuadros, los arquitectos en sus edificios.

Fue esta una centuria en la que la muerte se sentía más cercana por las frecuentes epidemias, los largos periodos de hambruna y las continuadas guerras. La mentalidad popular estaba imbuida de una religiosidad centrada en la muerte. El temor a la certera y segura muerte, el miedo al mundo futuro desconocido y eterno movía a todas las gentes de cualquier clase o condición, a prepararse para el destino final de la vida terrena. La Iglesia ponía a su alcance medios espirituales para reconfortarlos: la confesión, el viático, la extremaunción, la recomendación del alma y, también, las recomendaciones para las disposiciones testamentarias y las celebraciones litúrgicas tras la muerte. La muerte significaba la desaparición corporal y el desprendimiento de los caudales, vivencias y afectos atesorados en la vida, pero también, la reflexión sobre la muerte era importante para considerar que siempre hay tiempo para ganarse la gloria, incluso en los últimos momentos de su vida, cuando llega el momento en el que el hombre sintetiza temores y creencias, pánicos y esperanzas. Y es entonces cuando trata por todos los medios a su alcance, incluidos los que la Iglesia le proporciona, solventar problemas de conciencia o penitencias mal cumplidas.

El testamento era un instrumento válido para prepararse a una buena muerte y asegurarse la vida eterna. En las disposiciones recogidas por escrito en el testamento, no solo se incluyen las referidas a los bienes materiales, sino también a lo que la primera parte del documento recoge como una confesión de fe, aludiendo en algunos casos a devociones particulares. La segunda parte eran las disposiciones espirituales que puedan ayudarle para lograr la vida eterna y redimir sus pecados. Es en ella donde aparecen disposiciones sobre mandas de misas por su alma, censos para aniversarios, fundación de memorias y obras pías; donaciones de dinero, bienes o propiedades para clero, religiosos, templos, conventos, ermitas o cofradías; o para construir y mantener hospitales y albergues para enfermos o indigentes, casas cuna, dotes para casar doncellas pobres, ayudas a la población menesterosa en tiempos de sequía, plagas o epidemias y, entre algunas otras más personales, mandas para el sostenimiento de las personas que han estado a su servicio. También incluyen detalles sobre la mortaja, tipo de exequias, acompañantes del sepelio o lugar de enterramiento. La última parte contiene las disposiciones referidas a los herederos de los bienes materiales.

3. Auge de las cofradías y su labor asistencial

La fundación de las cofradías y hermandades resultó en la gran mayoría de los casos de la iniciativa del laicado más que de los clérigos. Las cofradías y hermandades eran ejemplos de la piedad de los seglares que comenzó a florecer a finales de la Europa medieval. Esta piedad, que era abrumadoramente local en sus características, se desarrolló en gran parte por sí misma, sin el control de los obispos diocesanos o del Papa, que a menudo juzgaban sus manifestaciones como sospechosas. A pesar de los esfuerzos de Felipe II para implementar los decretos de Trento, no se lograba. La Iglesia fomentó para ello la formación de un tipo nuevo de

cofradías de acuerdo con la teología subyacente en el intento del Concilio de Trento por reafirmar el sacramento de la Eucaristía. Como resultado se crearon una gran cantidad de cofradías que se consagraron a la devoción del Santísimo Sacramento y al Santo Nombre de Jesús. Pero el esfuerzo de la Iglesia por ejercer el control sobre ellas y producir una clase nueva de cofradías de acuerdo con la teología de Trento, no produjo cambios en las actividades de las cofradías tradicionales, excepto de una manera limitada. En 1604, el Papa Clemente VIII promulgó la bula "Quaecumque", que concedía a los obispos aún más autoridad sobre la reglamentación de las cofradías.

Fue a partir de finales del siglo XVI y durante el siglo XVII cuando las cofradías que nacían en conventos franciscanos, capuchinos o dominicos, incorporaron a sus estatutos su misión caritativa y, aumentó el número de cofradías que fundaban hospitales o albergues para necesitados.

4. Una cata en varios testamentos de Jaén, Andújar, Úbeda y Baeza, con matices concretos

4.1. *Jaén. Una ciudad arruinada y un reino empobrecido.*

La ciudad de Jaén fue una de las cuatro ciudades del Reino que más sufrieron los efectos de la calamitosa centuria. Las generalidades a las que nos referimos en cuanto a la capital del Reino se pueden aplicar a las tres ciudades restantes, en las que, tanto el Concejo como la Nobleza, la Iglesia, las Órdenes religiosas y las Cofradías, tuvieron que atender las necesidades de la población. Según los testamentos, en cada ciudad se hizo de forma parecida y atendiendo al poder económico de cada institución. Las cuatro ciudades sufrieron una importante merma de población. La causa fue doble. Por un lado, la presión fiscal de la Corona, que, para sufragar las guerras, no solo dejaba a pueblos y ciudades sin

jóvenes por las continuas levas de soldados, sino, además, vacías, las arcas del Concejo. Muchos nobles se arruinaron teniendo que vender sus títulos, y pequeños propietarios engrosaron las filas de los pobres al no poder hacer frente a los altos intereses de prestamistas y usureros. Por otro lado, para agravar la situación, a lo largo de la centuria Jaén sufrió largos años de sequía y no pocas epidemias de peste que, no solo sirvieron para diezmar la población, sino para aumentar el número de pobres e indigentes. Las calles de estas ciudades se llenaron de gentes procedentes de las zonas rurales en busca de trabajo; de extranjeros, especialmente portugueses, gitanos, esclavos, huérfanos, viudas, enfermos y expresidiarios. Las tasas de delincuencia subieron como subía el censo de menesterosos, clasificados como "pobres vergonzosos", "pobres de solemnidad" o simplemente "pobres".

También sufrió esta situación de pobreza un importante sector del estamento eclesiástico, especialmente los clérigos rurales y algunos conventos y comunidades religiosas de la ciudad. La pobreza se enseñoreaba en Jaén y los recursos para salir de la situación eran escasos. La Iglesia tiene que vender propiedades, realizar colectas entre los pocos nobles que aún quedaban y que no se habían trasladado a la Corte, temiendo que la situación provocara la rebelión violenta de quienes vivían en condiciones de miseria. La Iglesia hizo lo que pudo, aunque fundamentalmente lo hicieron algunas de sus instituciones, como algunos conventos y cofradías. (Un ejemplo lo tenemos en 1677 cuando el Concejo logró una valiosa cantidad de dinero en una colecta cuyos primeros y generosos donantes fueron los Caballeros Veinticuatro que formaban parte de la institución municipal. También vemos cómo la Iglesia, en ese mismo año, se volcó para paliar la situación. El entonces obispo, Antonio Fernández del Campo-Angulo, no solo escribió una carta en la que, con palabras duras, denunciaba la presión fiscal de la Corona y el absen-

tismo de la Nobleza, sino que, además, alimentaba diariamente a los indigentes. Consta que en diciembre de ese año dio 1.500 limosnas diarias).

Los pobres se convirtieron en un lujo para los ricos. El pobre se convirtió, especialmente en estos años, en un lujo para el rico, pues le permitía hacer caridad y, así "redimir sus pecados". Los testamentos de esos años dan prueba de ello, aunque hay una gran variedad de modalidades en las disposiciones testamentarias. Las modalidades de los testamentos eran diversas. La religiosidad de la Alta Nobleza, más centrada en el culto que en la atención a los pobres, cuidaban más las cláusulas aplicando donaciones para misas y funerales. Es el caso en Jaén de Fernando Coello de Portugal, Caballero de la Orden de Santiago, Caballero Veinticuatro de Jaén y Alguacil Mayor de la Santa Inquisición de Córdoba que realizó testamento en 1687. Otros eran más generosos, como el que redactó en 1680 el Escribano del Concejo de Jaén, Francisco Pérez Palomares, promotor de la colecta de 1677, antes aludida. Otros testamentos tenían que ser cambiados, por escasez de recursos, como el que realizó Rodrigo de Quesada en 1620, y en el que aparecen numerosas mandas para conventos, cofradías y obras pías, pero que, probablemente por la merma de su patrimonio, tuvo que eliminar en el último redactado en el año 1639. Y otros testamentos como el que realizó en 1676 Quiteria de Vilches, en el que aparecen muchos detalles sobre indumentarias, mortajas, cultos, acompañamientos y detalles del sepelio.

Instituciones promovidas por la Iglesia, el Concejo, las cofradías y los laicos. Detallamos, a modo de inventario y para conocer la reacción de los estamentos sociales ante la situación de pobreza, las instituciones benéficas con las que contaba la ciudad en el siglo XVII, así como sus fundadores o responsables entonces. El Hospital de la Misericordia (Fundado por una cofradía en el siglo XV, pasó al Concejo que en

1619 lo entregó a la Orden de San Juan de Dios); el "Hospital de la Madre de Dios" (Fundado a finales del siglo XV por Luis de Torres, hijo del Condestable Iranzo, pasó a la Cofradía de la Madre de Dios, aunque el patrono era el Cabildo de la Catedral, que en 1611 destinó sus bienes para la atención de niños expósitos; lo que motivó, como veremos, una protesta y enfrentamiento entre Cabildo y Cofradía) ; el "Hospital de San Antonio de Padua, fundado en1528 y del que era patrono el concejo; el "Hospital de la Vera-Cruz", fundado a mediados del siglo XVI por la cofradía con este nombre que lo convirtió en "casa de recogimiento de mujeres de mala conducta" y del que hablaremos más adelante; el " Hospital de Peregrinos" fundado por Tomás Vera a finales del siglo para "peregrinos y pasajeros"; el "Hospital de Jesús, María y José" , fundado ya avanzado el siglo por Luis de Piédrola para "mujeres enfermas e incurables"; el "Hospicio de la Inmaculada" , fundado en 1881 por Luis de Herrera y Velasco; el "Colegio de Huérfanos" fundado en 1688 por Tomás de Vera y Prado para " niños y niñas huérfanos y abandonados" y la "Obra Pía de Niños Expósitos", fundada en 1582 por el canónigo Diego de Valenzuela y pasó al Cabildo que, como hemos indicado y comentaremos más adelantes, fue motivo de enfrentamiento entre la cofradía de la Madre de Dios y el Cabildo.

Testamentos y Cofradías de la Concepción, Vera-Cruz y Madre de Dios, tres cofradías de entre el centenar existentes en la ciudad en el siglo XVII. El estamento religioso en la ciudad lo formaban Obispo, Cabildo de la Catedral, priores, curas, clérigos menores, religiosos y cofradías. Había en la ciudad once conventos, de los que seis eran de varones; nueve parroquias y numerosas de cofradías. En esta centuria eran más de un centenar, si bien algunas de ellas en decadencia, las más nuevas tomaban auge y estaban repartidas entre la catedral, parroquias, conventos y capillas. De

todas ellas, las que a lo largo de la centuria fueron desapareciendo fueron las cofradías nobiliarias, nacidas en los años de la conquista en el siglo XIII. Tomaron un auge mayor las penitenciales que nacieron en el siglo XV y en todas las parroquias había dos cofradías obligatorias, las del Santísimo Sacramento y la de las Animas Benditas. Había otras ligadas a profesiones, las denominadas cofradías gremiales.

En los protocolos de los escribanos del siglo XVII figuran miles de escrituras sobre bienes de las distintas cofradías, así como, sobre todo en la segunda mitad del siglo, abundan las mandas testamentarias en escrituras de particulares a favor de las cofradías, y especialmente a sus labores asistenciales.

Mencionaremos especialmente a tres de las cofradías, las dos primeras por ser las que más veces aparecen en los testamentos de estos años y la tercera porque muestra las divergencias entre estamentos eclesiásticos. La primera es la "Cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora" ligada a la fundación que en 1615 hizo Gutiérrez González Doncel con el nombre "Santa Capilla y Noble Cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora" en la iglesia de la que era prior: San Andrés. Desde su fundación presenta como fines principales, vestir pobres y dotar doncellas, mantener tres escuelas gratuitas, y sostener el culto divino en la iglesia. La segunda, la Cofradía de la Vera- Cruz, la más antigua cofradía penitencial de la ciudad, fundadora del hospital con el mismo nombre antes referido. Y la tercera la Cofradía de la Madre de Dios.

4.2. Andújar. Una ciudad atrayente para la nobleza y las órdenes, pese a su pobreza.

En parecidas condiciones de precariedad socio económicas se encontraba la ciudad de Andújar en este siglo, aun así, se produjo un aumento de títulos nobiliarios y de órde-

nes religiosas, y paradójicamente, es el siglo en el que más edificios públicos y privados se construyen. De igual modo y en semejante proporcionalidad, se incrementan el número de mandas testamentarias a favor de intenciones expiatorias *post mortem*. Nos detendremos especialmente en algunas de las que nos parecen referenciales en cuanto a los legados destinados al cuidado de los más necesitados a través de las fundaciones cofrades.

Especial mención merecen cuatro testamentos, tres de ellos recogidos de una fuente documental administrativa, el Archivo General de Protocolos, y uno del Archivo Parroquial de Santa María. Los tres primeros (del doctor Miguel Franco en 1613, de Luis Álvarez en 1620 y de Juan Salcedo Serrano en 1629), son firmados en Andújar ante un Escribano de Protocolos. El cuarto en cuestión, de Jerónimo Reinoso, lo desarrollaremos con más profundidad para ilustrar con detalle los procedimientos testamentarios de las mandas referidas.

Aparte de en estos documentos, aparecen clausulas especificas con destino a las cofradías para atención a los pobres en los testamentos siguientes que relacionamos a modo de inventario: Testamentos de Isabel Villar y de Beatriz de Cárdenas Valdivia (año 1612); Testamentos de Juana de Cárdenas y de Bernardo de Medina (año 1613); Testamento de Antonio Sirviente de Cárdenas (año 1627); Testamento de Pedro de Lucena Escavias (año 1625); Testamentos de José Ortega y de Isabel de Benavides (año 1650) y Testamento de Eufrasio Jurado Moya (año 1651).

Testamento de Jerónimo Reinoso. Sirva como ejemplo el presente caso en el que me detengo con más detalle, dado que, además de las constantes de los rasgos comunes, presenta una variante importante en relación con el resto de testamentos. Es el testamento que, contrastado y cotejado documentalmente en otras fuentes, aparece registrado en

parte, no en su totalidad, en el Archivo Parroquial de Santa María de Andújar, en donde aparece una transcripción del testamento de Jerónimo Reinoso, fechado el 6 de marzo de 1626.

Jerónimo Reinoso, *"presbítero, beneficiado del lugar de Villanueva de Andújar"* murió el 6 de marzo de 1626 y, según indica la inscripción que hay en uno de los muros de la "Capilla de los Reinoso" situada en la cabecera de la nave del Evangelio de la Parroquia de Santa María. Su enterramiento está en el "sepulcro-cama" adosado a la izquierda de dicha capilla, aunque recientemente algunos historiadores afirman que su cuerpo está enterrado en la catedral de León. No afecta, sin embargo, esta divergencia de opiniones al tema que nos ocupa.

El testamento en cuestión aparece fechado el mismo día del óbito del testador en los libros parroquiales de Santa María de Andújar, sin embargo, hay una cláusula que no aparece en el texto firmado dos años antes en el libro de Protocolos firmado ante el escribano Antonio Palomino, incluso el nombre del albacea es distinto. En el que lleva fecha 24 de septiembre de 1620 aparece como albacea el prior de Santa María, Juan Carranza de Cárdenas, y en este último, 26 de marzo de 1626, el albacea es el prior de la Iglesia de Santiago, Eufrasio Maroto. Viendo con detalle ambas versiones del testamento, en el de 1620, aparece entre las muchas disposiciones, esta: "Ítem dejo 50 ducados *de limosna a la ermita de la Virgen de la Cabeza que está en Sierra Morena* ". En el texto de 1626 se incluye una cláusula a esta disposición: "*Y mando que el vínculo de dicha ermita, si no hubiere familia que disponga y ejecute, pase a la casa de niños expósitos*".

Y es que en 1620 aún no había fundado Juan Cacho de Santillana la Obra Pía para la una Casa-Cuna destinada a albergar a los niños expósitos. La fundación fue en 1622.

Desde 1609 el Concejo trataba de solucionar el problema de los muchos niños abandonados al poco de nacer, pero nada pudo hacer por falta de fondos. En 1612 pidió a la cofradía de San José que atendiera esta necesidad, pero, por la misma razón, la precariedad económica, no pudo llevarla a cabo. Hubo que esperar a la fundación de la Obra Pía de Juan Cacho de Santillana en 1622. Y, además que, aunque no sería hasta finales del siglo XVII, cuando esta Obra Pía pasó a depender del Obispado de Jaén, desde su fundación, toda la responsabilidad y gestión de esta, estaba en manos de la Cofradía de San Pedro, cuyos hermanos eran solo los clérigos componentes de la Universidad de Clérigos y Beneficiados (Institución fundada en la primera mitad del siglo XVI y con estatutos desde 1544, firmados por el obispo Francisco de Mendoza). En 1621, esta Cofradía y Universidad contaba con 83 clérigos, de ellos, 8 eran priores o curas diocesanos, 23 eran religiosos de la Santísima Trinidad, 21 religiosos de La Victoria, 17 del convento de san Francisco y 14 del Convento del Carmen.

Y volvemos al testador, Jerónimo Reinoso, pero, con lo dicho anteriormente, tengamos en cuenta la cronología. Este clérigo hacendado, con beneficio en Villanueva de Andújar, aunque sin obligación canónica de asistencia y presencia en aquella parroquia rural, vivía en Andújar en su casa en el *"Altozano de Santiago, lindando con el Altozano de Santa Clara y con la muralla que sale al campo y de vista del río Guadalquivir, con una ventana grande con su reja abierta en el muro"*. Durante muchos años fue secretario y escribano de la Universidad de Clérigos y Beneficiados y Hermano Mayor de la Cofradía de San Pedro. Era tal su implicación en dicha institución que en su testamento dejó como *"herederos universales"* de su patrimonio, rico en bienes muebles e inmuebles, rústicos y urbanos *"a la Universidad de Priores y Beneficiados de la ciudad*

de Anduxar", añadiendo a la disposición que *"han de decirse por mi alma un millar de misas"*.

4.3. *Úbeda y Baeza.*

Úbeda, ciudad importante del Reino, especialmente gracias al Señorío de los Cobos el siglo anterior, durante ese siglo ven aumentar su población con clases menesterosas que, ante las penurias de los campos, abandonaban sus aldeas y se instalaban en ella. Especialmente sucedió en Úbeda, una ciudad con un contingente de población perteneciente a la Nobleza, si bien, muchos títulos nobiliarios fueron vendidos por sus titulares por no poder hacer frente a la situación económica. En ese momento se da en la ciudad, como sucedió en Jaén, un aumento de prestamistas, de origen portugués o judío converso, que se van haciendo con zonas importantes de la ciudad. *(Ejemplos en punto 6).*

Baeza sufre menos la crisis dado que su Universidad era considerada importante, así como por la vieja nobleza, oriunda de los años de la conquista. La presencia del clero era importante, especialmente del Cabildo catedralicio, así como de los religiosos que había abierto casa, convento y escuelas en la ciudad. Las cofradías baezanas, unidas a estos estamentos fueron de gran importancia en los difíciles momentos *(Ejemplos en punto 6).*

5. Mandas comunes a favor de las cofradías en los testamentos de estas cuatro ciudades del Reino de Jaén, agrupadas por temas

Hay cláusulas que se repiten, especialmente en las décadas centrales de la centuria, en los testamentos y protocolos consultados tanto en la ciudad de Jaén como de Andújar. Son Mandas testamentarias destinadas a cofradías para la aten-

ción de los pobres (huérfanos, viudas, enfermos, doncellas, forasteros o mendigos). En los testamentos aparecen estas obligaciones para las cofradías: dotes para casar doncellas pobres, fundación de hospitales y albergues para enfermos o indigentes, fundación de casas cuna para niños expósitos, fundación de hospitales, atención a la población menesterosa en tiempos de sequía, plagas o epidemias y mandas para el sostenimiento de las personas que han estado a su servicio. En un estudio detallado y más amplio que esta comunicación, la lectura de los testamentos ofrecen informaciones sobre el misterio de la muerte en esta centuria, además de otras muchas más que pueden servir para otros ámbitos históricos. Los testamentos contienen estos temas como fondo religioso, común en la época y que podríamos resumir en estos fundamentales:

a) Temor a morir *ab intestato*. Redacción previa, clausulas, elección de albacea y depositario del documento de "últimas voluntades".
b) Fiel presencia de clérigos, religiosos o familiares cercanos junto al moribundo o en el momento de redactar testamento.
c) Lugares y fórmulas de la celebración de las exequias, ya sea en parroquias, capillas, conventos, así como número de clérigos que asisten al sepelio y otros detalles como mortaja, orden de las cofradías en el cortejo fúnebre y lugar de enterramiento.
d) Detalles sobre misas, oficiantes y templos en donde han de celebrarse. Censos para aniversarios, memorias, obras pías o fundaciones.

6. Breve muestrario de cláusulas testamentarias en donde aparece el binomio testamentos-cofradías en las cuatro ciudades.

Presento ahora una síntesis o muestrario, de disposiciones testamentarias relacionadas con las cofradías en las cuatro ciudades. Y lo hago, mostrando en cada una de ellas, algún aspecto concreto que pone de manifiesto su diversidad.

Jaén

a. La asistencia de cofradías en los cortejos fúnebres.

" *Item* mando que entre quienes asistan como cortejo de acompañamiento en mis exequias, tengan lugar principal y asiento destacado los mayordomos que en ese momento fueran de las siete cofradías de las que soy hermana, como lo fueron mis padres, tanto las cinco que van reseñadas en un anexo de este documento de última voluntad, y que rinden devoción a los misterios de la muerte del Redentor, como las dos a las que profeso gran devoción, la Cofradía del Santísimo y la Cofradía de Ánimas, que están en la parroquia de san Juan, en cuya pila fui bautizada" (Testamento Quiteria de Vilches, Jaén, 1676)-

b. Cambios de disposiciones por razones económicas.

"Y dispongo que la mitad de las rentas anuales de las hazas de tierra buena que poseo en los sitios conocidos como Regordillo, Fuente de la Peña y los Barrios, sean destinadas a las cofradías de la Vera-Cruz y de la Madre de Dios para que atiendan las muchas obras de caridad cristiana que necesita esta ciudad (Testamento de Rodrigo de Quesada. Jaén, 1620). Sin embargo, más adelante, suprime estas disposiciones "Y que, dado que la Divina Providencia ha permitido que en estos últimos tiempos, viva con mi familia con grandes carencias y necesidades, he sido desposeído de las tierras que, por herencia, eran de mi propiedad en Regordillo, Fuente

de la Peña y los Barrios, me veo obligado a retirar la cuantía de las rentas de dichas propiedades que en el pasado año de mil y seiscientos veinte, doné para caridad a las cofradías de Vera-Cruz y de la Madre de Dios, y ruego a sus hermanos que no me olviden en sus oraciones, ni tengan en cuenta este agravio que les hago contra mi voluntad" **(Ultimo testamento de Rodrigo de Quesada. Jaén, 1639).**

c. Donaciones de muebles y enseres.

"Y que todos aquellos muebles, enseres, vajillas, alfombras, arcones, camas, sillas, libros, los doce paisajes en tafetán, los nueve lienzos con la historia de Jacob y los cuadros de la Inmaculada, la Samaritana y san Francisco, y todo cuanto haya y yo no recuerde poner por escrito, en el interior de mi morada, en el momento de mi muerte, y pues, por promesa, he vivido, vivo y viviré sin compañía ni servicio doméstico alguno, sean puestas a disposición de la "Santa Capilla y Noble Cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora", fundada por el clérigo Gutiérrez González Doncel en la iglesia de San Andrés y que , además de vestir pobres y dotar doncellas, tiene abiertas tres escuelas" **(Testamento de Pedro Fernández Sedano. Jaén, 1674)**

Andújar

a. Todas las donaciones destinadas a misas y cultos.

"Y dispongo que todo el caudal que haya en mis arcas en el momento de mi muerte sea entregado a las cofradías que haya en la parroquia de Santa María la Mayor de esta ciudad para que las destinen al pago de misas por mi alma hasta que no queden caudales para ello, y lo dispongo por ser muchos las distinciones y merecimientos recibidos por las dichas cofradías de la dicha parroquia mayor" (Juan Salcedo Serrano, Andújar, 1629.)

b. Influencia de los clérigos albaceas

"Ítem dejo 50 ducados de limosna a la ermita de la Virgen de la Cabeza que está en Sierra Morena y un censo sobre unos viñedos que poseo en Villanueva, de cuya iglesia soy beneficiado, para la cofradía de la Virgen de la Cabeza, para ayuda del hospital y albergue (Primer testamento de Jerónimo Reinoso. Andújar, 1620. Albacea el prior de Santa María, Juan Carranza de Cárdenas) Más adelante, y, hecha ya la fundación de la Casa de Niños Expósitos por Cacho de Santillana, introduce una cláusula en esta disposición, cambiando a la vez de albacea. Es esta la cláusula: "Y mando que el vínculo de dicha ermita, y pues no tiene familia religiosa la dicha ermita, pase a la casa de niños expósitos y que, si, pasados diez años, el dicho hospital y albergue no lo necesitara, pase el censo a la dicha casa cuna". (Último testamento de Jerónimo Reinoso. Andújar, 1626. Albacea el prior de Santiago, Eufrasio Maroto, uno de los principales valedores, que sustituye como tal al anterior, el prior de Santa María, opuesto a la fundación de la Casa-Cuna).

Úbeda

a. Peculiares disposiciones. " Quiero ser amortajada con la túnica de la Cofradía de la Cruz que hay en esta ciudad, y que en el féretro se pongan las medallas de las tres cofradías de las que soy hermano, y que cada una de las dichas cofradías se encarguen de la cera necesaria en mi velatorio, sepelio y misas, para lo cual dono todo cuanto alcance el valor de cuantas joyas de mi propiedad y que algunas heredé de mis antepasados, y que las dichas cofradías, pagada la cera, destinen lo sobrante para el ornato de los altares en donde reciben culto las imágenes de su devoción" (Testamento de Mariana de Corencia y Vélez. Úbeda, 1670).

b. Sobre Albaceas. "Y que tanto a quien nombro albacea en esta mi voluntad última, como quienes le sustituyan hasta la disolución de los vínculos y memorias, sea siempre los mayordomos de las cofradías de la Vera Cruz y la Humildad, y que, dejarán de serlo, como tengo escrito y dicho a las dichas cofradías, llegado el caso de ser amonestados por la Santa Iglesia, o sospechoso de herejía, o dados a las malas costumbres y vida licenciosa y si fueran acusados y condenados por causas graves contra el Dogma o contra las propias cofradías, bien por sustraer bienes o bien por ser beligerantes" (Testamento de Luis de Vargas. Úbeda, 1651).

Baeza

a. Clausulas para el futuro de las cofradías. " Y mando que las rentas procedentes cada año de la casa de mi propiedad en el lugar de Rus, otra en Bexixar y otra en Lupión, y que fue de mis padres, así como de las rentas del caserío arrendado que poseo cerca del camino que va al Puente del Obispo en el punto que une oriente y norte, se destinen para el pago de cuanto se estipule ahora y en los años venideros para satisfacer el estipendio de aquellos de mis familiares, hasta el tercer grado de consanguinidad, y que pidan ser hermanos de cualquiera de las muchas cofradías penitenciales de esta ciudad" (Testamento de Miguel de Barrionuevo. Baeza, 1621).

b. Donaciones a cofradías para la enseñanza. " Y que el diez por ciento de todas las rentas que provengan de los mis bienes, ya sean de las hazas de tierras que poseo junto al rio Guadalquivir a su paso por el Puente del Obispo, así como de las tierras de cereales que poseo en el camino que va a Bexixar y de las tres hazas de sembradura que tengo en los arrabales del norte de esta ciudad y que constan en documentos que remito, han de ser por siempre jamás desti-

nadas a las cofradías que se dediquen a la enseñanza de las primeras letras, y lo mismo las rentas de las tres casas colindantes a la mía propia en la calle Compañía, y que han de ser destinadas para pagar a estudiantes pobres" (Testamento de Antonio de Écija. Baeza. 1681).

Conclusión: a modo de sugerencia

Quiero concluir alentando a desbrozar un camino que hace años fue muy transitado, pero que se ha ido cuajando de hierba, desde que la investigación histórica le dio de lado, buscando nuevos recorridos, nuevos temas. Propongo seguir profundizando en la historia local, en todas sus dimensiones, como la que aborda esta comunicación y que está relacionada con la muerte. En la riqueza archivística de los Testamentos, Protocolos Notariales, Actas de Defunciones o Visitas Pastorales podemos seguir conociendo más y mejor ese capítulo que podríamos denominar "Morir en Jaén". Esta comunicación pretende ser una sencilla llamada de atención y propuesta para que la historia local, la microhistoria, sirva para entender la gran historia global. Al hilo de esto acabo con un texto del historiador medievalista francés, Marc B. Bloch

> "No hay que abandonar el continuo ir y venir entre micro y macro historias, entre tomas cortas y tomas largas. Solo así seremos capaces de poner continuamente en cuestión la visión de conjunto del proceso histórico mediante excepciones aparentes y causas de corta duración. Esta prescripción metodológica desemboca en una afirmación de carácter decididamente ontológico: la realidad histórica es fundamentalmente discontinua y heterogénea".

Fuentes documentales y archivísticas consultadas

Las fuentes archivísticas fundamentales principales para conocer mejor este tema son dos, por un lado, las fuentes de las instituciones eclesiásticas como son los libros parroquiales de Sepelios, Libros de Fábrica o Libros de Colecturía y de Memorias y Obras Pías, así como los archivos de algunas cofradías antiguas. También pueden ser útiles los libros de actas, inventarios y cuentas en los que aparecen los bienes de las cofradías o las donaciones recibidas. Por otro, están las fuentes documentales administrativas como son los Protocolos Notariales en la que encontramos las Mandas Testamentarias. Son las fuentes más fiables pues en ellas se especifica el testamento íntegro, no solo lo que se refiere a mandas de misas y aniversarios. En ellos aparecen con detalle algunos datos como los bienes que a la cofradía le son testados, misas, hábitos con los que quieren ser enterrados los cofrades, obligaciones con los cofrades pobres y otros muchos detalles. Para consultas de testamentos en las ciudades que abordo en esta comunicación sugiero: Archivo Histórico de la catedral de Jaén, en donde se guardan un buen número de archivos parroquiales de la diócesis. Igualmente, los Archivos de Protocolos centralizados en el Archivo Histórico Provincial. Recientemente la Iglesia de los Mormones acaba de subir a internet una página en la que aparecen digitalizados todos los protocolos notariales de los pueblos y ciudades de Jaén hasta 1900.

Archivos

Archivo Parroquial de Santa María de Andújar (Catalogación realizada por Rafael Frías y publicada como apéndice en el libro "Santa María la Mayor de Andújar. Datos para la historia de una parroquia", de Juan Rubio Fernández (Andújar. 2002, paginas 212-234)

Archivo Histórico Provincial. Sección de Protocolos

Archivos Municipales de Baeza y Úbeda

Archivo de la Catedral de Jaén. Libros de Sepelios y Memorias de la parroquia de San Miguel

Archivo Histórico Nacional. Sección Nobiliaria

https://www.familysearch.org/search/catalog/search

Bibliografía

Álvarez Santaló, L.C.; Buxó, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (coord.), *La Religiosidad Popular*; tomo II: *Vida y Muerte. La imaginación religiosa* tomo III: *Hermandades, Romerías y Santuarios*, Editorial Átropos. Barcelona, 1989.

Coronas Tejada, L., *Jaén, siglo XVII*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1994

Coronas Vida, L. J., *Las tierras de Jaén y su aprovechamiento. 1550-1650*, Universidad de Granada, 1984.

Cózar Martínez, F., *Noticias y documentos para la Historia de Baeza*, Granada, 2006 (1884).

Chamocho, M.A. *(coord.), Historia de Andújar*, 2 tomos, Ayuntamiento de Andújar, 2009

García-Villoslada, R., (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid, 1979

Domínguez Cubero, J., *Monumentalidad religiosa de Andújar en la Modernidad*, Ayuntamiento de Andújar, 1985.

Gómez Martínez, E., *Los niños expósitos de Andújar*, Universidad / Caja de Ahorros, Córdoba, 1987.

Palomino León, J.A., "Ermitas, capillas y oratorios de Andújar y su término" *BIEG*, 2003

Rodríguez Molina, J. (coord.), *Historia de Baeza*, Baeza, 1985.

Ruiz Prieto, M., *Historia de Úbeda*, Universidad de Granada, 1999 (1906).

Torres Laguna, C., *Historia de la ciudad de Andújar y de su patrona la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena. La Morenita y su santuario*, Andújar, 1961.

Bibliografía básica sobre la Virgen de la Cabeza, su santuario y romería

Enrique Gómez Martínez
Real Academia de la Historia

1. *Actas III Asamblea de Estudios Marianos*. Isabel Reca... et al. Asoc. "Amigos de la Historia", Andújar 1986. Ediciones El Almendro. Córdoba, 1987.
2. *Actas II Congreso Internacional Virgen de la Cabeza en el mundo*. Mª Jesús Becerra Ramírez... et al. Real Hermandad de la Virgen de la Cabeza de Ronda. Ronda, 2005.
3. Adán Morales, Francisco. *Un siglo de historia en el Real Santuario Virgen de la Cabeza*. Andújar, 2014.
4. "Las Advocaciones Marianas de Gloria". *Actas del I Congreso Nacional XXX*. José Sánchez Herrero... et al. Córdoba, 2002. Tomos I y II. CajaSur. Córdoba, 2003.
5. Agudo Sánchez, F. *Una visita al Santuario de la Virgen de la Cabeza. Monumento erigido a la gesta de la Virgen de la Cabeza*. Dirección General de la Guardia Civil. Madrid, 1965.
6. Álbum de las Fiestas del VII Centenario de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena (1227-1927). Andújar 1930. Miguel Gutiérrez... et al. Hay una edición facsímil publicada por la Peña El Caballo. Andújar, 1994.
7. Almansa González, Manuel. Un blanco estadal al pecho. *XXIX Pregón de la peña El Madroño*. Peña El Madroño. Andújar, 2009.

8. Almendros Toledo, José M. *Ntra. Sra. de la Cabeza y su ermita*. Casa Ibáñez. Albacete, 1983.
9. Alonso, Aurelio. *Historia de la Santísima Virgen de la Cabeza*. Madrid, 1909.
10. Alonso, Aurelio y Alonso, Juan Antonio. *Historia de la Santísima Virgen de la Cabeza y Gestas heroicas de los defensores del Santuario*. Madrid, 1940.
11. Amezcua, Manuel. "Ermitas rurales de los tiempos del cólera en la campiña de Andújar". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.
12. Aponte Marín, Ángel. "Sobre devociones y romerías: el culto al Cristo de la Yedra y a la Virgen de la Cabeza en Vílchez entre los siglos XVII y XVIII". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.
13. Barahona Vallecillo, Sebastián. "La devoción a la Virgen de la Cabeza en Mengíbar". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.
14. Borrego Toledano, Andrés. "Ermitas de peregrinos en el camino al Santuario de la Virgen de la Cabeza". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.
15. Borrego Toledano, Andrés. Rostros de romería. *Pregón de romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2001*. Caja de Ahorros de Granada. Villa del Río, 2002.
16. Borrego Toledano, Andrés. "Obras divulgativas de la devoción a la Virgen de la Cabeza en la segunda mitad del siglo XIX". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.
17. Caballero Bonald, José Manuel. *Pregón de la Romería de la Virgen de la Cabeza, 1982*. Ayuntamiento de Andújar. Andújar, 1983.
18. Cáliz González, Inmaculada. De la Rosa, el Ángel, el Camino... y la Virgen de la Cabeza. *XLVI Pregón de romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2010*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2011.

19. Calzado Gómez, Francisco. "Año Santo en Sierra Morena". *Diario Jaén*. Jaén, 1960.
20. Calzado Gómez, Francisco. *El Santuario y la Romería de la Virgen de la Cabeza*. Andújar, 1967.
21. Calzado Gómez, Francisco. Romería del Madroño. *VI Pregón de la Peña El Madroño, 1996*. Peña El Madroño. Andújar, 2001.
22. Calzado Gómez, Francisco. *El enigma de la Virgen de la Cabeza*. Torredonjimeno, 1991.
23. Calzado Gómez, Francisco. *La Virgen de la Cabeza y Sierra Morena*. PP. Trinitarios. Torredonjimeno, 1994.
24. Casuso Quesada Rafael Antonio. "La reconstrucción del Santuario de la Virgen de la Cabeza en Andújar como modelo en la arquitectura española de la posguerra. (1941-1945). *Boletín I.E.G.* nº 214. Jaén, 2016.
25. Cea Gutiérrez, Antonio y Torres Martínez, José Carlos de. "Retrato de un Santuario. El pulso devocional de Nuestra Señora de la Cabeza en Andújar a través de un manuscrito inédito del siglo XVI". En *Religión y Cultura* (Coord. S. Rodríguez). Volumen II. Consejería de Cultura y Fundación Machado. Sevilla, 1999.
26. Cobo Romero, Francisco. "El asedio al Santuario de Santa María de la Cabeza durante la Guerra Civil (un intento de desmitificación)". *Boletín I.E.G.* nº 176. Jaén, 2000.
27. *Cofradías de la Virgen de la Cabeza en España*. Olegario Sendín García. Santuario y Consejo Nacional de Cofradías de la Virgen de la Cabeza. Villa del Río, 2000.
28. Colodrero Ávalos, Joaquín. *Ráfagas de Romería. Pregón de Romería a la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1993*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 1994.
29. Colodrero Ávalos, Joaquín. *Siempre con Ella. Peña Peregrinos del Alba*. Editorial Alcance. Villa del Río, 1998.

30. Colodrero Ávalos, Joaquín. En *Andújar y en abril. Obra de teatro*. Comunidad PP. Trinitarios del Real Santuario de la Virgen de la Cabeza. Torredonjimeno, 2005.

31. Conesa Fuentes, Domingo. María, *Regalo de Dios. XXIII Pregón de la Peña El Madroño*. Peña El Madroño. Andújar, 2003.

32. Conesa Fuentes, Domingo. *Vosotros sois mi corona. XLV Pregón de la romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2009*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2010.

33. Contreras Rodríguez, Mª del Pilar. *Romance descriptivo de la romería anual al Santuario de la Virgen de la Cabeza*. Madrid, 1909.

34. Córcoles de la Vega, Juan Vicente. "Aproximación a la iconografía de la Virgen de la Cabeza de Andújar". *Religiosidad popular*. Volumen II, nº 19. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989.

35. Córcoles de la Vega, Juan Vicente y Toribio Fernández, Juan Carlos. *La Virgen de la Cabeza y Andújar. La romería*. Marmolejo, 2001.

36. Cortés Camacho, Juan Pedro. *La epopeya del silencio. Historia de la defensa del Santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar) por la Guardia Civil de la Comandancia de Jaén a las órdenes del Capitán Santiago Cortés González*. Martos, 2010.

37. Curiel, Arturo. *Breve reseña histórica de la Virgen de la Cabeza. Su aparición contada por un juglar del siglo XVI*. Comunidad PP. Trinitarios del Real Santuario. Torredonjimeno, 1993.

38. Curiel, Arturo. *Ntra. Sra. de la Cabeza y sus cofradías*. Secretariado Misiones Trinitarias. Marmolejo, 1995.

39. Domínguez Cubero, José. "Ensayos arquitectónicos y realidad de Andrés de Vandelvira en el santuario de la Virgen de la Cabeza". *Boletín I.E.G.* nº 193. Jaén, 2006.

40. Domínguez Cubero, José. "Retablos mayores en el Santuario de la Virgen de la Cabeza". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.

41. Domínguez Cubero, José. "El aparato festivo de la Romería de la Virgen de la Cabeza según la pintura barroca". *Boletín I.E.G.* nº 209. Jaén, 2014.

42. *La Epopeya de la Guardia Civil en el Santuario de la Virgen de la Cabeza*, 18-VIII-1936 a 1-V-1937, en su XXV Aniversario. Juan Luque Arenas... et al. Madrid, 1958.

43. *La Epopeya de la Guardia Civil en el Santuario de la Virgen de la Cabeza*. Madrid, 1962.

44. Esteban Pedrajas, Paqui. Devoción y Evolución. *Pregón Romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2000*. La General. Caja de Granada. Villa del Río, 2001.

45. Extremera Oliván, Antonio. "La aparición de la Virgen de la Cabeza, ¿un relato popular?". *El Toro de Caña*, nº 2. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1997.

46. Extremera Oliván, Antonio. "Creación y decadencia de un mito: El Capitán Cortés". *El Toro de Caña*, nº 10. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 2003.

47. Extremera Oliván, Antonio. "El asedio al Santuario de la Virgen de la Cabeza y la desaparición de su imagen". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.

48. Fe y Jiménez, Luisa. *Historia de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena*. Madrid, 1900. Edición facsímil del Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza y el Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid". Andújar, 2001.

49. Fernández López-Covarrubias, Joaquín. Por las calzadas de la palabra. *Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza, Andújar 1990*. Ayuntamiento de Andújar. Andújar, 1991.

50. Ferruz Valenzuela, Toribio. *El Santuario de la Virgen de la Cabeza*. Signatura. Sevilla, 2004.

51. Foxá, Jaime. Andújar fiestas y romería de Ntra. Sra. de la Cabeza. *I Pregón de romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1965*.

52. Frías Marín, Rafael. "Las cofradías de la Virgen de la Cabeza en el Reino de Jaén durante los siglo XVI y XVII". *Actas Congreso de Religiosidad Popular de Andalucía*. Ayuntamiento de Cabra y CajaSur. Córdoba, 1994.

53. Frías Marín, Rafael. *Las cofradías y el Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza en el siglo XVI*. Colección "Cuadernos". Asociación Cultural Altozano. Marmolejo, 1997.

54. Fuentes Chamocho, Francisco y Carriscondo Esquivel, Francisco M. *Rosario Monumental de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena*. Comunidad Trinitaria del Real Santuario de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2001.

55. Fuentes Chamocho, Francisco. Romero de su mirada. *XXXVIII Pregón de la romería de la Virgen de la Cabeza, 2002*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2003.

56. Fuentes Chamocho, Francisco. "Repertorio de músicos y músicas de Ntra. Sra. de la Cabeza". *Boletín I.E.G.* nº 212. Jaén, 2015.

57. Fuentes Chamocho, Francisco, Rivillas Jurado, Juan y Madero Montero, José. *La romería de la Virgen de la Cabeza manifestación del sentir popular*. Actividad cultural: carteles, programas y pregones en los siglos XX y XXI. Primera edición. Torredonjimeno, 2018.

58. Gálvez Ruiz, Manuel. La ciudad de la Virgen (Civitas Virginis). *XLVII Pregón de romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2011*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2012.

59. García Torralbo, Mª Cruz. "El cartel anunciador de la romería: Publicidad y estética". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

60. García Torralbo, Mª Cruz. "Arte, Fe y Tradición". Boletín I.E.G. nº 202. Jaén, 2010.

61. Garrido Gámez, Antonio. *La romería del pueblo. Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1991*. Caja de Ahorros de Granada. Granada, 1992.

62. Garrido de la Torre, Antonio. "Parad caminantes que os habla esta piedra..." *XXVI Pregón de El Madroño*. Peña El Madroño. Andújar, 2006.

63. Garrido de la Torre, Antonio. Al encuentro de la Madre. *XLIV Pregón de romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2008*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2009.

64. Gil Parrado, José. *Fiestas Centenarias de Andújar*. Baeza (Jaén), 1928.

65. Gómez Borrero, Paloma. Todos Tuyos. *XLIII Pregón de romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2007*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2008.

66. Gómez Gorgojo, Saturnino. Vivencias. *Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1995*. Caja de Ahorros de Granada. Granada, 1996.

67. Gómez Martínez, Enrique. "El culto a Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena en los siglo XVII y XVIII". *Actas I Asamblea de Estudios Marianos*. Academia Bibliográfico-Mariana Virgen de la Capilla. Jaén, 1985.

68. Gómez Martínez, Enrique. "La devoción popular a Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena en la Andalucía de los siglos XVI y XVII". La *Religiosidad Popular*. Volumen II, nº 19. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989.

69. Gómez Martínez, Enrique. "Los pitos en la romería de la Virgen de la Cabeza". *Revista HISTORIA* 16, nº 222. Madrid, 1994.

70. Gómez Martínez, Enrique. "Ritos y símbolos de la religiosidad popular en la romería de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". *Actas Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Ayuntamiento de Cabra (Córdoba) y CajaSur, Córdoba, 1994.

71. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". Revista *Demófilo*, nº 14. Fundación Machado. Sevilla, 1995.

72. Gómez Martínez, Enrique. "Evolución histórica del culto y devoción a la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". Revista *Demófilo*, nº 16. Fundación Machado, 1995.

73. Gómez Martínez, Enrique. *Historia de la Cofradía matriz de la Virgen de la Cabeza*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 1996.

74. Gómez Martínez, Enrique. Historia de una Virgen universal. Ntra. Sra. de la Cabeza y su Romería. *Pregón de romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1996*. Excmo. Ayuntamiento de Andújar. Villa del Río, 1997.

75. Gómez Martínez, Enrique et al., *La Romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*. CajaSur. Córdoba, 1997.

76. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

77. Gómez Martínez, Enrique. "Bibliografía sobre la Virgen de la Cabeza. Análisis e Interpretación". *Actas II Congreso de Religiosidad Popular*. Andújar, 1998. *Religión y Cultura*. Volumen 2 (Coord. S. Rodríguez Becerra). Consejería de Cultura y Fundación Machado. Sevilla, 1999.

78. Gómez Martínez, Enrique. "Del folclore romero andujareño". *El Toro de Caña*, nº 6. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 2001.

79. Gómez Martínez, Enrique. *La Virgen de la Cabeza: Leyenda, historia y actualidad*. Editorial Jabalcuz. Colección El Madero. Torredonjimeno, 2002.

80. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". En la *Virgen de la Cabeza de Burjassot*. 75 Aniversario de su coronación. Burjassot (Valencia), 2002.

81. Gómez Martínez, Enrique. "Análisis de los estatutos u ordenanzas de las Cofradías de la Virgen de la Cabeza. Siglos XVI y XVII". *Actas del VII Congreso de Cronistas de la Provincia de Jaén*. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 2003.

82. Gómez Martínez, Enrique. *Los Estatutos de la Edad Moderna de la Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Andújar. Año 1505*. Estudio y análisis. En Estatutos de la Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Santísima Virgen de la Cabeza. Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2005.

83. Gómez Martínez, Manuel José y Gómez Martínez, Enrique. Imágenes y Palabras. La Virgen de la Cabeza, Patrona de Andújar y de la Diócesis de Jaén. Grupo de Empresas Gráficas La Paz. Torredonjimeno, 2006.

84. Gómez Martínez, Enrique. "Los Trinitarios en el Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. 75 años de Historia. 1930-2005". *Boletín I.E.G.* nº 195. Jaén, 2007.

85. Gómez Martínez, Enrique. "Las cofradías de la Virgen de la Cabeza y su suspensión en el reinado de Carlos III". *Boletín I.E.G.* nº 197. Jaén, 2008.

86. Gómez Martínez, Enrique. "Suspensión de la romería de la Virgen de la Cabeza, de Sierra Morena, durante el

69. Gómez Martínez, Enrique. "Los pitos en la romería de la Virgen de la Cabeza". *Revista HISTORIA* 16, nº 222. Madrid, 1994.

70. Gómez Martínez, Enrique. "Ritos y símbolos de la religiosidad popular en la romería de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". *Actas Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Ayuntamiento de Cabra (Córdoba) y CajaSur, Córdoba, 1994.

71. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". Revista *Demófilo*, nº 14. Fundación Machado. Sevilla, 1995.

72. Gómez Martínez, Enrique. "Evolución histórica del culto y devoción a la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". Revista *Demófilo*, nº 16. Fundación Machado, 1995.

73. Gómez Martínez, Enrique. *Historia de la Cofradía matriz de la Virgen de la Cabeza*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 1996.

74. Gómez Martínez, Enrique. Historia de una Virgen universal. Ntra. Sra. de la Cabeza y su Romería. *Pregón de romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1996*. Excmo. Ayuntamiento de Andújar. Villa del Río, 1997.

75. Gómez Martínez, Enrique et al., *La Romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*. CajaSur. Córdoba, 1997.

76. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

77. Gómez Martínez, Enrique. "Bibliografía sobre la Virgen de la Cabeza. Análisis e Interpretación". *Actas II Congreso de Religiosidad Popular*. Andújar, 1998. *Religión y Cultura*. Volumen 2 (Coord. S. Rodríguez Becerra). Consejería de Cultura y Fundación Machado. Sevilla, 1999.

78. Gómez Martínez, Enrique. "Del folclore romero andujareño". *El Toro de Caña*, nº 6. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 2001.

79. Gómez Martínez, Enrique. *La Virgen de la Cabeza: Leyenda, historia y actualidad*. Editorial Jabalcuz. Colección El Madero. Torredonjimeno, 2002.

80. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". En la *Virgen de la Cabeza de Burjassot*. 75 Aniversario de su coronación. Burjassot (Valencia), 2002.

81. Gómez Martínez, Enrique. "Análisis de los estatutos u ordenanzas de las Cofradías de la Virgen de la Cabeza. Siglos XVI y XVII". *Actas del VII Congreso de Cronistas de la Provincia de Jaén*. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 2003.

82. Gómez Martínez, Enrique. *Los Estatutos de la Edad Moderna de la Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Andújar. Año 1505*. Estudio y análisis. En Estatutos de la Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Santísima Virgen de la Cabeza. Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2005.

83. Gómez Martínez, Manuel José y Gómez Martínez, Enrique. Imágenes y Palabras. La Virgen de la Cabeza, Patrona de Andújar y de la Diócesis de Jaén. Grupo de Empresas Gráficas La Paz. Torredonjimeno, 2006.

84. Gómez Martínez, Enrique. "Los Trinitarios en el Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. 75 años de Historia. 1930-2005". *Boletín I.E.G.* nº 195. Jaén, 2007.

85. Gómez Martínez, Enrique. "Las cofradías de la Virgen de la Cabeza y su suspensión en el reinado de Carlos III". *Boletín I.E.G.* nº 197. Jaén, 2008.

86. Gómez Martínez, Enrique. "Suspensión de la romería de la Virgen de la Cabeza, de Sierra Morena, durante el

reinado de Carlos III. Andújar 1773". *Actas VIII Congreso de Cronistas de la Provincia de Jaén*. Jaén, 2008.

87. Gómez Martínez, Enrique. *La Virgen de la Cabeza. Su historia contada de forma sencilla*. Liberman, grupo editorial. Colección etnografías. Torredonjimeno, 2009.
88. Gómez Martínez, Enrique. "El cerro de la Cabeza. Lugar de aparición de la Virgen de la Cabeza". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.
89. Gómez Martínez, Enrique. "Ntra. Sra. de la Cabeza. Bibliografía". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.
90. Gómez Martínez, Enrique. "La Virgen de la Cabeza; una devoción universal". *Fiestas de Moros y Cristianos en España* (Coord. Miguel Ángel Martínez Pozo). Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel-Granada. Granada, 2012.
91. Gómez Martínez, Enrique. "Génesis histórica de la romería de la Virgen de la Cabeza en Andújar". *Actas IX Congreso de Cronistas de la Provincia de Jaén*. Jaén, 2012.
92. Gómez Martínez, Enrique. "Evolución histórica de la romería de la Virgen de la Cabeza". Boletín I.E.G. nº 209. Jaén, 2014.
93. Gómez Martínez, Enrique. "Transformaciones del Santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar, Jaén) entre los siglos XIII al XVIII". *Revista Santuários*, nº 1, volumen 1. Facultad de Bellas Artes. Universidad de Lisboa. Lisboa (Portugal), 2014.
94. Gómez Martínez, Enrique. "La romería de la Virgen de la Cabeza, un modelo para el conocimiento de los ritos y símbolos de la Religiosidad Popular". *Actas X Congreso de Cronistas de la Provincia de Jaén*. Jaén, 2014.
95. Gómez Martínez, Enrique. *Basílica y Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. Edita: Basílica y Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza*. Torredonjimeno, 2015.

96. Gómez Martínez, Enrique. "Historia de la Real, Antigua y Venerable Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVIII". *Boletín I.E.G.* nº 212. Jaén, 2015.
97. Gómez Martínez, Enrique y Rodríguez Becerra, Salvador. "Romería de la Virgen de la Cabeza del Siglo XIX", en F. Toro Ceballos (ed.), *Letras del siglo XIX*, Andújar: El ojo de Poe, 2017, pp. 59-79.
98. Gómez Martínez, Enrique. "La mujer en las cofradías y romería de la Virgen de la Cabeza. Siglos XVI al XVIII". *Boletín I.E.G.* nº 217. Jaén, 2018.
99. Gómez Vozmediano, Miguel F. "El fervor popular a la Virgen de la Cabeza en La Mancha de los Austrias". *Las Advocaciones Marianas de Gloria. Actas I Congreso Nacional*. Tomo I. CajaSur. Córdoba, 2003.
100. Guía del Buen "Romero". En *Andújar y en abril*. Ediciones Plaza Vieja. Ciudad Real, 2002.
101. Gutiérrez, Miguel. *Andújar y su Santuario*. Ayamonte (Huelva) 1947.
102. Hernández Delgado, Isidro. *Los Trinitarios 75 años de Fidelidad y Servicio a la Virgen de la Cabeza (Andújar 1930-2005)*. Memoria. Comunidad PP. Trinitarios. Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. Torredonjimeno, 2006.
103. *Historia de la Cruzada Española*. Ediciones Españolas S.A. Madrid, 1942.
104. *Historia de la Real Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Alcalá la* Real. Francisco Martín Rosales... et al. Real Cofradía de la Virgen de la Cabeza. Alcalá la Real, 2015.
105. *Hospedería de la Virgen de la Cabeza*. Cubierta: Esteban, Ángel. Fotos: CIFRA y Torres Molina. Dirección General de Turismo. España. s/f.
106. Jalón García, José Luis. *El Santuario de Santa María de la Cabeza. Publicaciones Españolas. Madrid, 1940.*

107. Jáuregui G de Quevedo, E. ¡Sangre en los riscos! (defensa de Santa María de la Cabeza por la Guardia Civil y la Falange de Andújar). Palencia, 1940.

108. Jiménez, Iker y Fernández, Luis Mariano. *Tumbas sin Nombre. Una tragedia, un misterio, una investigación*. Editorial EDAF. 3ª edición. Madrid, 2003.

109. Jiménez Barragán, Manuel. Cuentos de la Virgen de la Cabeza. Villa del Río, 2005.

110. Juan Lovera, Carmen y Murcia Cano, Mª Teresa. "La cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza de Alcalá la Real (Datos históricos de los Archivos alcalaínos) Cofradías de la Hoya del Salobral". *El Toro de Caña*, nº 5. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 2000.

111. Laurent, J y Cª. Álbum de Fotografías de la Romería de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena. Texto: Mesía, S. Madrid, 1890. Edición facsímil con notas introductorias de Domingo Conesa Fuentes, Enrique Gómez Martínez, Manuel Urbano Pérez Ortega y Salvador Contreras Gila. Real Santuario de la Virgen de la Cabeza y Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid". Andújar, 2002.

112. Lázaro Damas, María Soledad. "El santuario de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVI, Historia de un proyecto artístico". Boletín I.E.G. nº 162. Tomo III. Jaén, 1996.

113. Lázaro Damas, María Soledad. "El tesoro de la Virgen de la Cabeza de Andújar. Una mirada a través del tiempo". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.

114. Liaño Pino, Ignacio A, Moreno Rodríguez, José y Utrera Cardeñas, Pablo. *Peña El Madroño. X Aniversario 1983-1993*. Peña El Madroño. Andújar, 1993.

115. López Fernández, Domingo. "La Virgen de la Cabeza. Cinco siglos de devoción mariana". *Las advocaciones Marianas de Gloria. Actas I Congreso Nacional*. Tomo I. CajaSur, 2003.

116. López Fernández, Domingo A, López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis y López-Guadalupe, Juan Jesús. *Nuestra Señora de la Cabeza en Motril. El Patronazgo de la villa en el siglo XVII*. Ingenio Biblioteca de Motril. Granada, 2011.

117. López, Pepe. Por tu camino. *Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza 1998*. Excmo. Ayuntamiento de Andújar. Villa del Río, 1999.

118. López, Pepe. Peregrinando con la Fe del Madroño. *XXI Pregón de la Peña El Madroño*. Andújar, 2001.

119. López Molina, Manuel. "Mercaderes giennenses en la romería de la Virgen de la Cabeza de 1659". El Toro de Caña, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

120. López Molina, Manuel. "Bordados de Nuestra Señora de la Cabeza en el Jaén del primer tercio del siglo XVII". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

121. Lunetos del Real Santuario Virgen de la Cabeza. Alicia Aldehuela Alonso... et al. Santuario Virgen de la Cabeza. Torredonjimeno, 2003.

122. Madroñal, Abraham. "La Virgen de la Cabeza en la literatura del Siglo de Oro. Un Texto desconocido". *Boletín I.E.G.* nº 209. Jaén, 2014.

123. *Magna Exposición Virgen de la Cabeza*. Andújar. Catálogo. Ayuntamiento de Andújar. Jaén, 1999.

124. Marín, Francisco. *Discurso del Mantenedor de los Juegos Florales de Andújar*. Jaén, 1909.

125. Marín Muñoz, Antonio. *Asedio al Santuario de Santa María de la Cabeza de Andújar. Años (1936-1937)*. Madrid, 2004.

126. Martín-Viveros Tajuelo, Antonio. *El Rumor del Aroma. Vivencias del camino con la Virgen de la Cabeza.* Asociación de familiares y enfermos de Alzheimer de Andújar. Andújar, 2010.

127. Martínez Botella, Francisco. *Ntra. Sra. de la Cabeza de Montahur. La historia de una devoción cuatro veces centenaria.* Almería, 2007.

128. Martínez Jiménez, José Rafael. A la Virgen de la Cabeza, con fe, ilusión, amor... esperanza y vida. *XLVIII Pregón de romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2012.* Ayuntamiento de Andújar, 2013.

129. Medina, Tico. La Historia más grande jamás contada por un viejo contador de historias. *XL Pregón de la romería de la Virgen de la Cabeza, 2004.* Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2005.

130. Mesa, Fernando. *Carteles de las fiestas y romería de la Stma. Virgen de la Cabeza.* Caja Rural de Jaén. Madrid, 1989. Hay una segunda edición ampliada. Comunidad Trinitaria del Real Santuario de la Virgen de la Cabeza. Madrid, 2001.

131. Morales, Santiago de. *Iconografía de la Virgen de la Cabeza.* Madrid, 1960.

132. Moreno Codina, José Luis. Romerías. *Pregón de romería de la Virgen de la Cabeza, 1994.* Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 1995.

133. Muñoz Garnica, Manuel. *Cartas sobre el origen, aparición y culto de la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza.* Madrid, 1865. Edición del Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid" de Andújar. Introducción, notas y comentarios de Juan Rubio Fernández. Villa del Río, 1997.

134. Murciego Murciego, Isidoro y Conesa Fuentes, Domingo. *Amar desde el corazón de la Morenita.* Basílica y Real Santuario de la Virgen de la Cabeza. Torredonjimeno, 2013.

135. Navarro, Antonio A. y Millán, Blanca. *La Morenita, para los peques.* BABIDI-BÚ libros. Sevilla, 2015.

136. Nieves Padilla, Francisco. *Verdadera Historia o tradición de Ntra. Sra. de la Cabeza.* Granada, 1979.

137. Núñez Castain, José. *Raíces Romeras Andaluzas en el Camino y el Lugar. Pregón de romería de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 1997.* Ayuntamiento de Andújar. Andújar, 1998.

138. Oliver Molina, Francisco Javier. Crónica en directo, desde el corazón de un romero. *52. Pregón de Romería en honor a la Santísima Virgen de la Cabeza, 2016.* Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2017.

139. Oya Rodríguez, Vicente. Salve a la Señora de un Caballero de alegre figura. *XLI Pregón de romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2005.* Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2006.

140. Pantoja Vallejo, José Luis. *La Real Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Lopera S. (XVII-XX).* Real Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Lopera. Lopera, 1994.

141. Parra García, Juan. El Madroño: Compromiso y Devoción. *XXIV Pregón de la Peña El Madroño.* Andújar, 2004.

142. Parroquia del Santuario de la Virgen de la Cabeza. Conmemoración del 50 aniversario. 1949-1999. Domingo Conesa... et al. Parroquia del real Santuario de la Virgen de la Cabeza. Andújar, 2000.

143. Pérez García, Luis Pedro. "La coronación canónica de la imagen de Nuestra Señora de la Cabeza". *Boletín I.E.G* nº 202. Jaén, 2010.

144. Pérez Guzmán, Bartolomé. *Tratado del Aparecimiento de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena.* Madrid, 1745. Edición facsímil del Centro de Estudios Marianos "His-

toriador Salcedo Olid", Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía y Comunidad MM. Trinitarias de Andújar. Andújar, 1999.

145. Pérez Ortega, Manuel. "Liberación, procacidad y sexo en las Romería al Cerro de la Cabeza de Sierra Morena". Revista *Demófilo*, nº 14. Fundación Machado. Sevilla, 1995.

146. Pérez Pérez, Antonio. Andújar: cuatro estaciones. 53. *Pregón de Romería en honor de la Santísima Virgen de la Cabeza, 2017*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2018.

147. *Los Pregones de 12 años. 1993-2004*. Miguel García Mata... et al. Real e Ilustre Cofradía de Ntra. Sra. de la Cabeza en Granada. Granada, 2005.

148. Prieto Hernández, Luis. *Anecdotario del Asedio al Santuario de Sta. María de la Cabeza*. Jaén, 1943.

149. Prieto Hernández, Luis. *Círculo de fuego (La odisea del asedio al Santuario de la Virgen de la Cabeza)*. Madrid, 1957.

150. Raso, E. *Historia de la Santísima Virgen de la Cabeza y desarrollo de las Cofradías que le rinden veneración y culto*. Madrid, 1909.

151. Raya Retamero, Salvador. *Apuntes para la historia de la religiosidad popular en la vega de Granada: La Hermandad de la Virgen de la Cabeza de Churriana*. Ayuntamiento de Churriana de la Vega. Granada, 1999.

152. Reparaz Araujo y Tresgallo de Souza, Antonio de. (seudónimo de Maximiano García Venero). *Desde el cuartel de Mijas al Santuario de la Virgen de la Cabeza*. Valladolid, 1937.

153. Retama Rojano, Rafael. "La Devoción a la Virgen de la Cabeza en Málaga y su Provincias". Las advocaciones Marianas de Gloria. *Actas I Congreso Nacional*. Tomo I. CajaSur, 2003.

154. Rodríguez Becerra, Salvador. "Formas de comunicación con lo sobrenatural en el Santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar)". En *Religión y Cultura* (S. Rodríguez, Coord.). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Fundación Machado. Sevilla, 1999.

155. Rodríguez Becerra, Salvador. "Modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: La Virgen de la Cabeza". En La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica. *Actas del I Congreso Internacional* (E. Gómez Martínez, coord.). Andújar, 2003.

156. Rodríguez Becerra, Salvador. "El Santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar según el manuscrito de Juan de Ledesma (1633)". *Boletín I.E.G.* nº 202. Jaén, 2010.

157. Rodríguez Becerra, Salvador. "La Virgen de la Cabeza según los textos del siglo XVII". *Boletín I.E.G.* nº 214. Jaén, 2016.

158. Rodríguez de Cueto, José. *Los héroes del Santuario de Santa María de la Cabeza. Carlos de Haya*. Ediciones Rayfe. Burgos, 1938.

159. Rodríguez de Cueto, José. Epopeya del Santuario de la Cabeza. Sevilla, 1939.

160. Rubio Fernández, Juan. *XVII Pregón del Madroño*. Editorial Alcance. Andújar, 1997.

161. Rubio Fernández, Juan. "Tratado del Aparecimiento de Nuestra Señora de la Cabeza, de Pérez Guzmán, una guía histórico-artística y devocional del Santuario en el siglo XVIII". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

162. Rubio Fernández, Juan y Gómez Martínez, Enrique. *Crónica de la Bajada de la Virgen de la Cabeza en el año Jubilar de la Encarnación*. "Y Andújar se volcó con Ella". Parroquia de Santa María. Andújar, 2001.

163. Rubio Fernández, Juan y Borrego Toledano, Andrés. Ni Héroes ni Villanos. 228 días en el Cerro de la Cabeza. Grupo El Olivo. Úbeda (Jaén), 2005.

164. Rubio Fernández, Juan y Borrego Toledano, Andrés. Andújar, 1909. La *Virgen de la Cabeza coronada por su pueblo*. Líberman Grupo Editorial. Torredonjimeno, 2009.

165. Rubio, Juan y Borrego, Andrés. *Odisea en el Santuario de la Virgen de la Cabeza*. Editorial Zumaque. Alcalá la Real, 2009.

166. Rueda Nevado, Alfonso. *Devoción a la Virgen de la Cabeza en Arjonilla*. Cofradía de Ntra. Sra. de la Cabeza de Arjonilla. Torredonjimeno, 2011.

167. Sagrado Corazón, Juan del. *Novena a la Virgen de la Cabeza*. Andújar, 1959.

168. Salcedo de Aguirre, Gaspar. *Relación de algunas cosas insignes que tiene este Reyno, y Obispado, de Jaén*. Baeza 1614. Edición facsímil. Estudio y edición de Mª Dolores Rincón González y Cristina Castillo Martínez. Universidad de Jaén. Torredonjimeno, 2012.

169. Salcedo Olid, Manuel. *Epílogo de la Solemnísima y muy festiva translación de la milagrosa imagen de N. Señora de la Cabeza, desde su prodigioso Santuario de Sierra Morena, a la Yglesia Mayor de la muy Noble y muy Leal Ciudad de Andújar, para que la preserve del contagio con que Dios nuestro Señor aflixe esta Andaluzía, en este año de 1650*. Edición facsímil. Ayuntamiento de Andújar. Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía, Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid" y Peña El Madroño. Córdoba, 1995.

170. Salcedo Olid, Manuel. *Panegírico historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena. Madrid, 1677*. Edición facsímil. Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía, Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid" y Peña El Madroño. Baena (Córdoba), 1994.

171. Sánchez Lozano, Mª José. "Manifestaciones de piedad colectiva en Torres: La Cofradía de la Virgen de la Cabeza". *El Toro de Caña*, nº 4. Diputación Provincial de Jaén. Jaén, 1999.

172. Sánchez Noguer, Rafael. *Cánticos a la Virgen de la Cabeza, fiestas de mayo de 1987 y recuerdos de un poeta*. Rute (Córdoba), 1998.

173. *El santuario de la Virgen de la Cabeza en la Guerra Civil*. LXXV aniversario. Enrique Gómez Martínez... et al. Tomos I y II. Ediciones Plaza Vieja. Andújar, 2012.

174. Segura Márquez, Francisco Javier. Cincuenta campanillas pregoneras. L *Pregón de la romería de la Virgen de la Cabeza, 2014*. Ayuntamiento de Andújar. Torredonjimeno, 2013.

175. Soriano, Irma. La infinita gente. *Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza, 1999*. Caja de Ahorros de Granada. Villa del Río, 2000.

176. Toral y Fernández de Peñaranda, Enrique. "La concesión del marquesado del Cerro de la Cabeza". *Boletín I.E.G.* nº 93. Jaén, 1977.

177. Toribio Fernández, Juan Carlos y Córcoles de la Vega, Juan Vicente. *Andújar y la romería de la Virgen de la Cabeza*. Everest. León, 1982.

178. Toribio García, Manuel. Cántico a la Virgen de la Cabeza desde Sanlúcar de Barrameda. *Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza, 1992*. Ayuntamiento de Andújar. Andújar, 1993.

179. Torres Laguna, Carlos de. "Facetas históricas de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena". *Boletín I.E.G.* nº 24. Jaén, 1960.

201. Ybarra Lara, Alfredo. *VIII Pregón del Madroño*. Peña El Madroño de Andújar, Andújar, 1988.

202. Ybarra Lara, Alfredo. Compás de romería. *Pregón de romería a la Virgen de la Cabeza, 1989*. Ayuntamiento de Andújar. Andújar, 1990.

203. Ybarra Lara, Alfredo. "La romería de la Virgen de la Cabeza". *Proyecto Andalucía. Antropología* (Coord. S. Rodríguez Becerra). Publicaciones Comunitarias. Tomo VI. Sevilla, 2001.

SEGUNDA PARTE

Hermandades, fiestas y romerías de Andalucía

La Romería de la Virgen de Aguas Santas de Villaverde del Río

MANUEL MORALES MORALES
Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos
Asociación Sevillana de Cronistas e Investigadores Locales

Resumen: La Virgen de Aguas Santas es patrona canónica de Villaverde del Río, en cuya parroquia se encuentra esta imagen medieval desde que se cerró su convento franciscano tras la desamortización de Mendizábal. Su hermandad local celebra romería a su ermita, llamada del Convento, cada cuarto domingo de mayo. Hasta el siglo XVIII eran tres las cofradías que acudían cada año de romería en septiembre al lugar privilegiado de su supuesta aparición; la de Villaverde, desde tiempo inmemorial y reglas aprobadas en 1571, lo hacía el 8 de septiembre, fiesta de su onomástica; la de Sevilla, desde 1550 y reglas aprobadas en 1565, lo hacía el fin de semana más cercano a San Miguel; y la de Alcalá del Río, desde fecha desconocida y sin reglas aprobadas, un fin de semana intermedio del mismo mes.

Palabras clave: Virgen de Aguas Santas, romería, virgen aparecida, leyendas marianas, Villaverde del Río, Sevilla, Alcalá del Río.

La Virgen de Aguas Santas es una imagen medieval que posee dos características que la hacen singular: estar modelada en barro y medir tan sólo 12 centímetros de altura. Debe su nombre a la leyenda de su aparición al brotar junto con el agua de un manantial durante un periodo de larga sequía. Esta tradición fue recogida por el poeta sevillano Alon-

so Díaz (1611), que dice en el canto quinto: *Porque fue el caso, que al punto / que la peña que encerró / en si el divino trasunto / en abriéndose lanzó / Virgen y agua todo junto*. Este autor sitúa la aparición en el periodo posterior a la Reconquista, habiendo sido la imagen un regalo del arzobispo San Leandro a su hermano San Isidoro, entronizada en la iglesia mayor visigoda de Sevilla y ocultada en aquel lugar por unos cristianos que huían ante la invasión musulmana, siendo un pastor del lugar, llamado Juan Bueno, quien la encontró, confundiéndola, en principio, con una muñequita. Así, en dos grandes lienzos de Bartolomé Esteban Murillo que flanqueaban el camarín de la Virgen en el retablo mayor de la iglesia del convento que los franciscanos le dedicaron aparecía a un lado San Leandro entregando la imagen a San Isidoro y en el otro la aparición al pastor (Álvarez 1680: 64 y 212). Posteriormente, fray Juan Álvarez de Sepúlveda (1680) retrocede en el tiempo y coloca la aparición al pastor en el pontificado de San Isidoro, quien mandó edificar la ermita, en una de cuyas paredes fue ocultada la imagen en la invasión sarracena para ser encontrada tras la Reconquista por un clérigo sevillano que había tenido un sueño, la restituyó al culto y la sirvió hasta su muerte.

Pero para nosotros el gran milagro es que la imagen, del tamaño de una figura de cualquier belén familiar, se haya conservado tantos años sin perderse ni destrozarse, teniendo en cuenta tantos avatares como ha tenido. Así, en el siglo XVII ya tenía el bracito derecho de oro, fruto de habérsele roto el original (Álvarez 1680: 46), y en 1782, tras sufrir su iglesia un voraz incendio en el que se quemaron los retablos, imágenes, pilas y columnas de mármol, la imagen de la Virgen de Aguas Santas apareció entre las ascuas faltándole sólo su brazo de oro; la encontró otro pastor llamado Juan; éste, Cortiguera; fue examinada en Sevilla por el escultor Cristóbal Ramos, quien bajo juramento

> *"dijo y declaró que la dicha Imagen es de Barro de Bucaro de Indias, cuya materia es incombustible, pues el fuego más la clarifica y endurece, por cuya razón se halla sin menoscabo"*;

le modeló en barro el brazo perdido, que es el mismo que posee en la actualidad[1]. Además, la imagen ha sobrevivido a los muchos traslados que hizo en siglos pasados en rogativas a Sevilla, Villaverde, Alcalá, Brenes, Cantillana y La Rinconada, y a la invasión francesa y a las desamortizaciones del siglo XIX[2] (Álvarez 1680: 107, 191 y 249).

Además de Cristóbal Ramos, la imagen de Aguas Santas fue estudiada en el siglo XX por prestigiosos expertos como Serrano Ortega, Martínez Martín, Hernández Díaz, Peláez del Espino, los hermanos Cruz Solís e Hinojosa Torralbo; todos coinciden en que se trata de una figura de entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV, es decir, del gótico medio, siendo una escultura áurea del tipo *Mater Admirabilis, Sacia Bel-lis* o *Virgen Trono del Niño*, concebida para ser vista de frente, presentando rasgos orientalizantes y claras influencias bizantinas[3]; los historiadores del arte José María Medianero Hernández (1984: 213), Enrique Pareja López y Matilde Mejía Navarro (1990: 296) la datan de comienzos del XIV; por último, el sevillano Manuel Jesús Chiappi Gázquez la restauró en 1990 y dictaminó que se trata de una imagen de la Madre de Dios realizada en terracota fina y tamizada, estofada y policromada, encontrando en su parte posterior el estampillado de un vaso lampadario como

[1] Institución Colombina. Archivo General del Arzobispado de Sevilla. III. Justicia. Ordinarios. Legajo 10136b.

[2] Archivo Parroquial de Villaverde del Río. Legajo 30.

[3] Archivo de la Hermandad de Aguas Santas de Villaverde del Río. Libro de la Coronación Canónica. Informes Artísticos-Devocionales de Santiago Martínez Martín y Manuel Lozano Hernández. Informes de Francisco Peláez del Espino, Joaquín Cruz Solís y Juan José Hinojosa Torralbo.

los que aparecen en las Cantigas de Alfonso X, lo que unido a presentar calzado puntiagudo según la moda de la época, sitúa su ejecución durante el reinado de este monarca castellano[4].

Los datos ciertos que tenemos sobre el origen de la imagen parten de la conquista cristiana de estos territorios. En la campaña de 1247 Fernando III conquistó Villaverde tras pasar por Cantillana y antes de llegar a Alcalá del Río; en el reinado de su hijo Alfonso X la Iglesia de Sevilla fue dotada de sus tierras y un año después de su muerte, en 1285, al hacerse un reparto entre arzobispo y cabildo catedralicio, la villa fue para este último (González 1988: 133); y de 52 años más tarde, reinando Alfonso XI, en el contrato entre el cabildo y un vecino de arrendamiento de un molino harinero *"de tiempo viejo"* se dice: *"la cual parada de molino dicen de la Arganasa, que es en el camino de la Fuente Santa, cerca de las eras del dicho lugar de Villaverde"*[5]; con lo cual podemos asegurar que la antigüedad de la Virgen de Aguas Santas es anterior a 1337. Y siguiendo el relato histórico presentamos en primicia un documento de 1454 en el que Inés Fernández Mayorga, vecina de Alcalá del Río, al hacer testamento dejó una manda que dice así: *"Et mando para la obra de santa María de Aguas Santas dos maravedíes"*[6].

Y pasando a la bibliografía que habla de la Virgen de Aguas Santas y su romería nos tenemos que trasladar al siglo XVII. En primer lugar la obra en quintillas citada al principio, de Alonso Díaz, hermano de la cofradía (Díaz 1611).

[4] Archivo de la Hermandad...: Manuel Jesús Chiappi Gázquez: *Conferencia Sobre la Restauración de la Imagen de Santa María de Aguas Santas*. Villaverde del Río (Sevilla) 31 de Julio de 1990.

[5] Institución Colombina. Archivo de la Catedral de Sevilla. IX. Caja 91 Nº 2/4.

[6] Biblioteca Nacional. Manuscrito 13065. Colección Burriel nº 14 hojas 95r-98r.

Siguiendo el orden cronológico seguimos con un manuscrito (Portillo 1622) que dedica seis capítulos a Vírgenes andaluzas; entre ellas, a Santa María de la Cabeza de Andújar y a la nuestra de Aguas Santas; no habla de la romería, pero sí que lo hace extensamente de la aparición y de los poderes curativos de la fuente santa[7]. Otro manuscrito (Ledesma 1633) habla de siete Vírgenes de la capital hispalense y a continuación de las del reino de Sevilla, siendo la primera la de Aguas Santas; le dedica dos capítulos y habla largamente del origen de la imagen, de su aparición en la fuente, de la ermita, del convento franciscano y de la romería[8]. El cronista franciscano fray Andrés de Guadalupe (1662: 166-171) dedica dos capítulos a la imagen y al convento de Aguas Santas, y el fraile, que había sido morador del cenobio, cuenta la leyenda de la imagen siguiendo el relato de Alonso Díaz y cómo en 1595 la ermita fue cedida por el arzobispo de Sevilla, cardenal Rodrigo de Castro, a la provincia franciscana de los Ángeles, en la persona de su ministro provincial, fray Juan del Hierro; continuando con la construcción del convento a partir de 1612, con las romerías y los muchos milagros.

El benedictino fray Gregorio de Argaiz (1675) en el tomo cuarto, al dedicar un capítulo a San Isidoro de Sevilla, nos habla de la Virgen de Aguas Santas siguiendo a fray Juan Álvarez de Sepúlveda, que fue quien le aportó los datos (Hernández 2015: 54). Por su parte, este franciscano, siendo ministro provincial de la de los Ángeles, recopiló datos muy variados, entre ellos muchos referentes a la Virgen de Aguas Santas, en su primera obra manuscrita conocida[9] (Álvarez 1677-79); una vez concluido su mandato y trasladado, seguramente a petición propia, al convento de esta advocación,

[7] Biblioteca Nacional. Manuscrito 12878.

[8] Institución Colombina. Biblioteca Capitular. Manuscrito 59-3-42.

[9] Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Fondo Antiguo. Manuscrito 333-022.

dedicó su tiempo a poner en orden todo lo referente a esta Virgen y escribir el manuscrito citado al principio (Álvarez 1680), en el que recoge toda la tradición anterior, aumentando la antigüedad de la imagen a los tiempos apostólicos, como fue común en los cronistas de las órdenes religiosas; de todas maneras es la principal fuente para la historia de los tiempos en que la imagen de la Virgen estuvo a cargo del prior de las ermitas y de la entrega en 1595 a la orden franciscana, que construyó su convento en la loma inmediata a la fuente y la ermita; también, de las tres hermandades y de las romerías que celebraban, haciendo mayor hincapié en la sevillana, la más rica y prestigiosa, de los milagros y de sus traslados a la capital y a los pueblos cercanos para remediar sequias o epidemias. Esta nueva versión de la antigüedad de la imagen como de tiempos apostólicos, su ocultación en las persecuciones romanas y aparecimiento en tiempos de San Isidoro, fue continuada por autores posteriores, como fray José Álvarez de la Fuente (1732: 241-242) y por una Sociedad de Literatos (1831).

La imagen y la ermita fueron atendidas durante siglos por sacerdotes capellanes nombrados por el prior de las ermitas del arzobispado, como, por ejemplo, Cristóbal Tello, que en 1535 dejó en su testamento 115 ducados y varios objetos de oro y plata para la construcción del retablo mayor y un portal para la misma[10] (Hernández 2008: 52-54). Como hemos dicho, los franciscanos tomaron posesión de imagen y ermita en 1595 y las trazas del convento y la iglesia de Aguas Santas fueron realizadas en el siglo XVII por los arquitectos sevillanos Diego López Bueno y Andrés de Oviedo (Fernández 2004).

[10] Institución Colombina. Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Sección II (Gobierno), Priorato de Ermitas Legajo 1307.

Imagen de la Virgen de Aguas Santas.

Centrándonos en el título de nuestra comunicación hablamos ahora de la romería de la Virgen de Aguas Santas. Eran tres las cofradías que cada año acudían a la ermita y, a partir del siglo XVII, al convento a celebrar su romería, y lo hacía cada una en fecha diferente. La de Villaverde, desde tiempo inmemorial tenía reservada su fiesta principal, el 8 de septiembre, día de la Natividad; sus reglas fueron aprobadas en 1571 por el arzobispo Cristóbal de Rojas; que su antigüedad era anterior queda demostrado en el capítulo 32, que decía: *"Se ordena a los hermanos que sean obligados a venir a las vísperas y misas del día de la Natividad, y el siguiente a oficio*

de difuntos, según las costumbres que en esto tenemos"; así pues, acudían el día antes desde el pueblo, a tan sólo 3 kilómetros, a celebrar *vísperas* y volvían; el día 8 muy temprano tenían la procesión, seguida de la misa con sermón y a continuación el festejo propio de una romería de las de entonces; por último, venían de nuevo el día 9 a celebrar el oficio por los hermanos difuntos; a todos estos actos acudían enarbolando su estandarte.

La cofradía de Villaverde tuvo un pleito con los franciscanos en el siglo XVII; los cofrades villaverderos tenían la costumbre de llevar las andas de la Virgen en la procesión del día ocho de septiembre; los franciscanos le negaban este derecho alegando que la Virgen de Aguas Santas, por ser una imagen aparecida, era una reliquia y, por tanto sólo podía ser llevada por religiosos consagrados; los de Villaverde alegaban tener este privilegio, concedido por la costumbre, desde tiempo inmemorial; los frailes replicaban que si se les había permitido era por la anterior falta de sacerdotes al servicio de la Virgen, pero que en las nuevas circunstancias les correspondía a ellos portar la Imagen; estos se resistían a perder este derecho y el día de la Virgen del año 1680 vinieron armados de espadas y dagas dispuestos a arrebatar las andas a los frailes por la fuerza; se formó un tumulto tan grande, que hubo que suspender las fiestas aquel año y los franciscanos consiguieron de los tribunales de la Iglesia un mandamiento de excomunión contra los cofrades de Villaverde que pretendieran llevar sobre sus hombros la Sagrada Imagen[11] (Domínguez 2018).

La cofradía sevillana, a la que pertenecieron importantes personajes, como nobles, mercaderes, comerciantes de Indias y altos cargos eclesiásticos, comenzó a venir en romería en 1550, siendo aprobadas sus reglas por el arzobispo

[11] Archivo Parroquial de Villaverde del Río. Legajo 30 Documento 29.

Fernando de Valdés en 1565; litigaron con Villaverde para ocupar el día de la Natividad pero no lo consiguieron, por lo que acudían el fin de semana más cercano a San Miguel; lo hacían a caballo y en carretas, trayendo su rico simpecado, sus propias andas de plata para procesionar a la Virgen, obra del platero Francisco de Alfaro, e incluso todo lo necesario para hacer varias representaciones de teatro (Álvarez 1677 y 1680); al respecto conocemos dos pequeñas obras: un manuscrito anónimo de 1601 titulado *Entremés para la fiesta de Aguas Santas*[12], obra, según creemos de Alonso Díaz, que, como hemos dicho, era hermano de la cofradía, y otra de 1666, del también cofrade Alonso Martín de Brahones, titulada *Loa de los cuatro elementos, para la fiesta de Nuestra Señora de las Aguas Santas*[13]; entremeses y loas requerían muy poca tramoya, la podían representar aficionados y se adaptaba muy bien al escenario campestre; estas representaciones le dieron mayor fama a la romería y los franciscanos, que para evitar los inconvenientes de hacerlas en el interior del convento, labraron en el exterior un escenario. En los siglos XVI y XVII tuvo

Traslado de la Virgen de Aguas Santas

[12] Biblioteca Nacional. Fondo Antiguo. Manuscrito 14515/60.

[13] Cita sacada del volumen 69 de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, del cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos del Instituto Nicolás Antonio (1911). Dice: *"El poeta Alonso Martínez Brahones escribió la Loa de los Cuatro Elementos, para la fiesta de Nuestra Señora de las Aguas Santas"*.

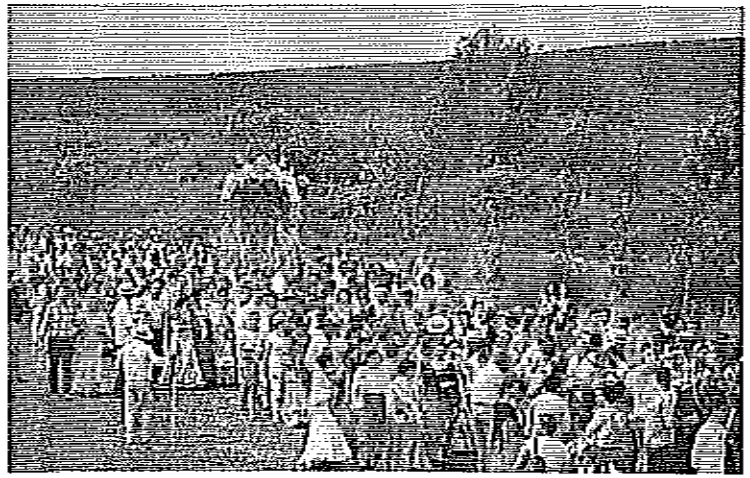
fama la feria por la platería y otras tiendas que se montaban y atraían a numerosas personas.

Los cofrades sevillanos fueron muy generosos con la imagen, entre los benefactores es preciso nombrar en primer lugar a los condes de Cantillana, señores de la villa y patronos del convento, que cada año aportaban grandes limosnas para su construcción y mantenimiento y para el culto; a Gaspar Méndez de Navia, armador de barcos, que al entrar en la cofradía regaló una peana de plata para colocar a la Virgen; al capitán de galeones Juan Antonio de Quesada que costeó el estandarte, de damasco azul con cruz de plata; al administrador del hospital de mareantes, el sacerdote Francisco de Barrientos, decano y hermano mayor de la cofradía, que regaló junto con Martín de Brahones y otro hermano el mejor vestido que tuvo hasta la fecha la imagen; al propio Martín de Brahones que costeó unas importantes obras en la ermita; a otros hermanos más que donaron las andas de plata que antes nombramos y numerosas lámparas de plata y a José de Hornos, que costeó una urna de plata y vidrio *"de poco más de media vara"*, para colocar en ella la Imagen de la Virgen de Aguas Santas en su retablo. Describe así Juan de Ledesma (1633: 46) a la comitiva sevillana:

> "Juntos todos a caballo mui aderezados, con un estandarte mui rico que tienen, salen de Sevilla, que es mucho de ver, y van al Convento, y previniendo lo necesario para la celebridad de su fiesta, la hazen con grandíssima solemnidad, siendo grandísimo el concurso de gente que, de Sevilla, y de todos los lugares de su distrito se juntan"[14].

Un año después de aprobarse las reglas de esta cofradía, es decir, en 1566, la Imagen de la Virgen realizó el primer traslado conocido desde su ermita a la capital (López 1954);

[14] Institución Colombina. Biblioteca Capitular: Manuscrito 59-3-42.



Romería del convento

a este siguieron otros más, de los cuales tenemos documentados hasta diez; el motivo solía ser para aliviar una sequía o remediar alguna de las frecuentes epidemias de tiempos pasados (Díaz 1611: 81 a 84; Álvarez 1680: 21, 112-120 y 197-201). En 1715 la cofradía sevillana elaboró nuevas reglas, cambiando su romería al domingo de Pentecostés[15], fecha que retomó la de Villaverde una vez que la imagen de Aguas Santas se trasladó al pueblo.

En tercer lugar nombramos a la cofradía de Alcalá del Río que nunca tuvo reglas aprobadas, pero que acudía cada año con su estandarte en un fin de semana intermedio de septiembre a celebrar su romería a la ermita y después al convento franciscano; cada año reunidos en cabildo nombraban un mayordomo y dos diputados que se encargaban de recaudar limosnas para cera, ministriles, danzantes y fuegos artificiales para la fiesta, consistente en *vísperas* el sábado y

[15] Archivo de la Hermandad de Aguas Santas de Villaverde del Río: *Reglas de la Hermandad de Nuestra Señora de Aguas Santas corregidas según los tiempos presentes en este año de 1715.*

procesión, misa y sermón el domingo. Una de las lámparas más grandes que alumbraba en el convento a la Virgen de Aguas Santas tenía un rotulo que ponía: *"OFRECIERONLA LOS VECINOS DE LA VILLA DE ALCALA DEL RIO AÑO DE 1615"* (Álvarez 1680: 233-247)[16]; además, añadimos que a principios del siglo XX, al limpiar el pozo de la casa alcalareña del torero Antonio Reverte apareció una demanda con la inscripción *"AGUAS SANTAS"* (Morales 2008). Alcalá era paso obligado tanto de los cofrades sevillanos en su camino a la ermita como de la imagen en sus visitas a Sevilla, cruzando el Guadalquivir por las barcas puente ubicadas allí; no sabemos si este fue el motivo de la devoción alcalareña o esta fue anterior, pero lo cierto es que la cofradía local consiguió en unas seis ocasiones trasladar a la Virgen de Aguas Santas a la villa y son varios los milagros obrados por la imagen a devotos de Alcalá (Morales 2008). Concluimos diciendo que en el siglo XVIII dejaron de acudir a celebrar sus romerías las cofradías sevillana y alcalareña, siendo la de Villaverde la que nunca dejó de ir para la Natividad a celebrar su fiesta anual; es más, la tradición de las representaciones teatrales la continuó la cofradía villaverdera hasta, al menos, 1785, en que un visitador informó negativamente al arzobispo sevillano[17].

Después de la desamortización de Mendizábal la imagen de la Virgen de Aguas Santas fue trasladada a la iglesia parroquial de Villaverde del Río[18], celebrándose desde

[16] Para el tema de las cofradías en Villaverde del Río, Alcalá del Río y Sevilla, ver el capítulo VII de la segunda parte: *Cofradías de Nuestra Señora de Aguas Santas en Sevilla y en otros lugares, cofrades y devotos que la han servido más.*

[17] Institución Colombina. Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Sección IV. Visitas, legajo 1455, ramo 1.

[18] Archivo Municipal de Villaverde del Río. Gobierno. Actas Capitulares. Legajo 2.

Romería hacia 1670. Detalle de la multiplicación de los panes y los peces, de Murillo.

entonces su fiesta de septiembre en el pueblo, con novena, que comienza el día de la víspera, procesión de la imagen y rosarios. Pero los hermanos y devotos no olvidaron el lugar de la fuente y la ermita, así que la hermandad en 1907 procedió a restaurarlas y a realizar una copia de la imagen para el lugar de la aparición, todo con permiso del arzobispado, y desde 1911 se volvió a celebrar la romería, llamada popularmente *Romería del Convento*, en recuerdo del convento franciscano; se escogió el mes de mayo, por aproximación a la fecha en que la celebraba la cofradía sevillana, concretamente su cuarto domingo, siendo en la actualidad una fiesta con fama comarcal, habiendo sido declarada por la Junta de Andalucía Fiesta de Interés Turístico, al igual que la fiesta de septiembre[19] (García y Morales 1998: 55-71).

Podemos decir que el calendario romero da comienzo en la tarde del 30 de abril con el Pregón-Exaltación de la Ro-

[19] Archivo De La Hermandad De Aguas Santas De Villaverde Del Río.

Misa del Convento

mería del Convento, del que en 2018 se ha celebrado su 27º año, seguido de una cena de hermandad en la que al dar las 12 de la noche el pregonero dirige unas palabras de saludo a Nuestra Madre de Aguas Santas por el comienzo del mes de su romería; los fines de semana siguientes comienzan en el recinto de la ermita los preparativos de las 150 casetas familiares y la hermandad pone a punto todas las instalaciones; el viernes anterior a la romería se reúne la chiquillería en la puerta de la casa hermandad con esquilas, cascabeles y campanitas para realizar por el pueblo el tradicional pasacalles anunciando a voz en grito: *"¡Preparad los pollos con tiempo / que el domingo es la Misa el Convento!"*, a cuyo término, la hermandad les invita a merendar; el día de la víspera, a la caída de la tarde, se celebra la Ofrenda de Flores a la Virgen ante el azulejo conmemorativo de su Coronación Canónica Pontificia; el día de la romería hace su salida de la iglesia parroquial a las 9 de la mañana el Simpecado en su carreta de plata tirada por bueyes, acompañado de más de 200 caballistas, coches de caballo y carretas tiradas por bueyes, además de un gran número de acompañantes a pie, muchos

de ellos con el traje típico romero, seguidos de innumerables carros y remolques, haciendo su entrada el Simpecado en el recinto de la ermita alrededor de las 12 de la mañana, entre *vivas*, aplausos y los cantos del coro, rezándose el Ángelus y a continuación tiene lugar la llamada *Misa del Convento*, con la presencia de todos los asistentes a la romería, ya que es su acto central, tras la cual, y no antes, se sacan las viandas y la bebida y se colocan en la mesa; son casetas sin puerta donde nadie se siente extraño; el día transcurre rápido y al atardecer, a las 8, se regresa al pueblo con el rezo del rosario, haciendo entrada la comitiva en la barriada del Cerro Molino, cantándole después, ya entrada la noche, la Salve a la Virgen en el retablo cerámico conocido como *el azulejo*, en la avenida de su nombre y el Simpecado hace su entrada en la parroquia después de recibir el homenaje y la ofrenda floral de los caballistas (Domínguez y Morales 2017: 178-179).

Bibliografía

Álvarez de la Fuente, fray José.1732. *Diario Histórico, Político-Canónico y Moral*. Parte *Quarta*. Madrid.

Álvarez de Sepúlveda, fray Juan. 1677. *Traslados de escrituras, anotaciones y apuntaciones de diversas materias*. Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Fondo Antiguo. Manuscrito 333-022.

Álvarez de Sepúlveda, fray Juan. 1970 [1680]. *Historia sin historia, campesina y geográfica de la Sagrada y pequeñita Imagen de Nuestra Señora de Aguas Santas cerca de la ciudad de Sevilla*. Sevilla. [El Adalid Seráfico].

Argaiz, fray Gregorio. 1675. *La Soledad Laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España. Tomo 4*.

Díaz, Alonso. 1611. *Historia de Nuestra Señora de Aguas Santas. Poema castellano con algunas justas literarias en alabanza de Santos*. Sevilla.

Domínguez, Manuel y Manuel Morales. 2017. *"El ciclo festivo de Villaverde del Río. Peculiaridades."*, en *Actas XIV Jornadas de Historia y Patrimonio de la Provincia de Sevilla. "Ferias, Fiestas y Romerías en la Provincia de Sevilla: El Ciclo Festivo Local"*. La Puebla de

Cazalla: Asociación Provincial Sevillana de Cronistas e Investigadores Locales.

Domínguez, Manuel. 2018. *"Los portadores de la Virgen"*, en *Boletín Anual de la Hermandad de la Virgen de Aguas Santas*. Villaverde del Río: Hermandad de la Virgen de Aguas Santas.

Fernández, María Mercedes. 2004. *Dibujos sevillanos de arquitectura de la primera mitad del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

García, Felipe y Manuel Morales. 1998. *La Virgen de Aguas Santas: Historia, Tradición y Devoción*. Villaverde del Río: Hermandad de la Virgen de Aguas Santas.

González, Manuel. 1988. *En torno a los orígenes de Andalucía: la repoblación del siglo XIII*. Sevilla: Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Guadalupe, fray Andrés de. 1994 [1662]. *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la Regular Observancia y Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Editorial Cisneros.

Hernández, Salvador. 2008. *"Un retablo renacentista para la primitiva ermita de Nuestra Señora de Aguas Santas (1536)"*, en *Boletín Anual de la Hermandad de la Virgen de Aguas Santas*. Villaverde del Río: Hermandad de la Virgen de Aguas Santas.

Hernández, Salvador y Salvador Rodríguez. 2015. *"La Virgen de Aguas Santas de Villaverde y la ciudad de Sevilla. Análisis de una devoción mariana en la periferia hispalense"*, en *Archivo Hispalense nº 297-299*. Sevilla: Diputación de Sevilla.

Ledesma, Juan de. 1633. *Imágenes de María Santísima Nuestra Señora en esta ciudad de Sevilla y su reinado y distrito de Andalucía y Extremadura*. Institución Colombina de Sevilla. Biblioteca Capitular. Manuscrito 59-3-42.

López, Celestino. 20 de enero de 1954. *"Notas documentales para la historia de 150 cofradías"*, en *Revista Calvario*. Sevilla 20 de enero de 1954.

Medianero, José María. 1984. *"El arte desde el siglo XII hasta nuestros días"* en *Sevilla y su provincia* tomo 3. Sevilla: Ediciones Gever.

Morales, Manuel. 2008. *"Vínculos de Alcalá del Río con la Virgen de Aguas Santas"*, en *ASCIL Anuario de Estudios Locales nº 2*. Sevilla.

Pareja, Enrique y Matilde Mejía.1990. *El arte de la Reconquista cristiana* tomo 3 de *Historia del Arte en Andalucía*. Sevilla: Ediciones Gever.

Portillo, Jaime de. 1622. *Crónica general de los templos y casas milagrosas de la Virgen*. Biblioteca Nacional. Manuscrito 12678.

Sociedad de Literatos. 1831. *Diccionario Geográfico Universal*. Tomo 10. Barcelona. Imprenta de José Torner. Voz *"Villaverde del Río"*.

Pleitos y concordias entre hermandades en el siglo XVIII

Manuel Zurita Chacón
Catedrático de Lengua y Literatura

Resumen: Nos centramos en el análisis crítico y documentado de un curioso e inédito pleito del siglo XVIII entre hermandades del Rocío del entorno de Doñana, concretamente en los pueblos de la comarca del Aljarafe-Marismas, de un expediente del Archivo General del Arzobispado de Sevilla (A.G.A.S.), que discurre entre los años 1766 y1767. El texto manuscrito de esta litis nos descubre una fiesta de Pentecostés (Función y Procesión) casi desconocida en la actualidad con connotaciones históricas, devocionales, cultuales, liturgias, costumbres, rituales, sones musicales y danzas religiosas.

Palabras clave: Religiosidad, hermandad, cofradía, pleito, concordia, Doñana, Aljarafe, Marismas, Pentecostés, procesión, Virgen del Rocío, romería. Rocío, Almonte, Villamanrique, Pilas y Sanlúcar.

1. Asociacionismo y religiosidad.

La vida de las agrupaciones religiosas, como cualquier otro tipo de asociacionismo, conlleva una serie de pautas sociales que, en determinadas circunstancias, pueden desembocar en situaciones de crisis o de conflicto. Hubo momentos en que estos conflictos se generalizaron o, al menos, fueron más frecuentes, como ocurrió en la centuria del XVIII, como podremos comprobar en un documento inédito, que vamos a analizar.

La denominada religiosidad popular ha existido desde siempre, si entendemos por ella la manifestación más espontánea y genuina de las creencias, no sólo en el ámbito del cristianismo, sino también en otras religiones (Zoido, 2001: 176). En el occidente católico y, en especial, en los pueblos meridionales, como en nuestro caso, dicha religiosidad parte del gozo, al experimentar sentimental y emocionalmente, el encuentro con el numen divino, la experiencia de la cercanía a lo sobrenatural, que se vive con una gran carga de elementos muy complejos, pero que se fundamentan en la sensibilidad factual de los fieles, creyentes o simples partícipes del fenómeno (Agudo, 1999:353-376).

En la centuria dieciochesca, culmina el barroco y se hiperboliza en el sur de España, a la par que se convierte en una de las claves artísticas y culturales de Andalucía. En el aspecto religioso, triunfa la devoción, el sentimiento, las manifestaciones externas del culto, las procesiones, las peregrinaciones, en una palabra, la Iglesia en la calle, la religiosidad popular. De esta manera, la

> "religión se vive de una manera activa, no sólo participando en sus manifestaciones, sino configurándolas a la idiosincrasia de cada vecindario y creando un asociacionismo espontáneo, que no siempre busca el ámbito templario [...] No obstante, la religión o religiosidad popular, por su propia esencia barroca, es y será siempre un signo de contradicción, carente de una lógica formal, permeable a la sociedad y a la Iglesia, pero con formas propias y carismáticas. Fenómeno profundamente humano, es foco continuo de tensiones, a veces violentas, que denota vitalidad y se resiste a cualquier encasillamiento a pesar de los muchos estudios –de desigual calidad y seriedad en lo científico- históricos o antropológicos que proliferan en la actualidad" (Romero Mensaque, 2001: 70).

El cauce más adecuado es la hermandad o cofradía, todo un acierto desde sus inicios para consolidar una devoción,

un sentimiento de índole exclusivamente popular, genuino, no contaminado aún de adherencias jerarquizantes, sean clericales o laicas de origen netamente gremial muchas de ellas, otras se constituyeron, desarrollaron y fundamentaron al aunar sentimiento, devoción comunal e identidad, en torno a una tradición, leyenda, santuario, peregrinación, imagen, patronazgo, etc. (Sánchez Herrero, 2003; Romero Mensaque, 2001):

> "Así pues, la Hermandad otorga estabilidad y marco jurídico a cualquier fenómeno o manifestación de la religiosidad popular. La devoción de unos vecinos, intangible, espontánea, en cierto sentido marginal abandona su anonimato y adquiere una personalidad concreta de referencia y representación popular. De esta manera, la hermandad es cauce de participación activa en la vida de la ciudad y de representación ante las instancias de poder: la jerarquía eclesiástica y la civil" (Romero Mensaque, 2001: 70).

Por tanto, lo que genuinamente surge espontáneo del sentimiento popular se jerarquiza desde la autoridad del correspondiente ordinario de la diócesis, que *regula*, con un articulado de ordenanzas o disposiciones que deben cumplir los hermanos o cofrades, que se unan a la corporación y cuyo conjunto de normas se recogen en el *Libro de Reglas*, que oficializa y refrenda la autoridad eclesiástica. En muchos casos, en el siglo XVIII, dichas *Reglas* se darán a la imprenta y serán origen de debates, desencuentros y pleitos entre la autoridad y los fieles o las propias hermandades entre sí. De cualquier manera, la hermandad se constituye como un aglutinante institucional:

> "...que encauza y canoniza un fenómeno de la religiosidad popular e integra a los devotos en el ámbito eclesial, cuya jerarquía aprueba sus Reglas, con lo que, junto con el estudio de las mentalidades, podemos así mismo analizar el propio

sentimiento que dimana de la religiosidad popular en el XVIII y cuyo conocimiento científico nos permitiría eliminar tópicos de los que mucho se habla y poco se investiga, aplicando a hechos del pasado planteamientos actuales" (Romero Mensaque, 2001: 69)[1].

No se ha de olvidar que, en ocasiones, a pesar de la total autonomía que el Derecho Canónico concede a las hermandades, se interponen algunas otras hermandades o corporaciones, al alegar parcelas de control, coordinación o mera autoridad, que sólo corresponden a las autoridades legítimamente constituidas, sean éstas eclesiásticas o civiles.

2. Ámbito territorial y espacios rituales.

De cualquier manera, si nos circunscribimos al territorio andaluz y al aspecto de los rituales romeros, sobresalen dos manifestaciones marianas, que se circunscriben respectivamente, una, la Romería de la Virgen de la Cabeza a la Andalucía Oriental, y la otra, la Romería del Rocío a la Occidental: ambas comparten la leyenda del hallazgo de la imagen por un pastor (granadino de Colomera) o cazador (sevillano de Villamanrique), así como las circunstancias de los límites territoriales, ya que las respectivas hermandades principales radican en poblaciones vecinas: en Andújar (Jaén), con la romería más antigua de España, y en Almonte (Huelva), asimismo respectivamente, pero con un tratamiento ritual muy distinto, en cada uno de los casos (Rodríguez Becerra, 1989:147-152 y siguientes; Zurita, 1996).[2]

[1] En muchos casos se echa en falta, no sólo la pertinente documentación, sino se recurre a interpretaciones espurias e interesadas, faltas de rigor a veces, con el solo objetivo de complacer a un determinado auditorio que, con regocijo sensacionalista, aplaude las ignaras ocurrencias.

[2] Se da, asimismo, el curioso caso de la inclusión de estas prerrogativas en los pomposos títulos que aducen algunas corporaciones, a pesar de incurrir en evidentes errores canónicos y expresivos.

El territorio que en la actualidad pertenece a Doñana y su más inmediato entorno, presenta una interesante sucesión de fronteras, límites, usos, aprovechamientos, etc., según se va conformando el régimen jurídico y administrativo de la propiedad o pertenencia legal de tan extenso y diverso medio natural, tan escasamente habitado, si atendiéramos a su densidad poblacional.

Observamos el proceso del origen, inicio, desarrollo y consolidación final de lo que se denomina *señorialización* de este territorio y el paso, un tanto traumático, del régimen de tierra de realengo[3] a tierra de señorío, con lo que esto supuso en la exclusión de usos comunales, cambios de propiedad señorial, con los consiguientes pleitos por señalamientos de términos, sucesivos amojonamientos, roturaciones, adehesamientos, etc. Para la formación y posterior consolidación de nuevos señoríos, procedentes de grandes familias nobiliarias que se desgajan por herencias o políticas matrimoniales, aduciremos algunos ejemplos, que prueban documentalmente y por extenso, lo que decimos.

Doñana pasará de ser un territorio *ex nihilo*, por cuanto su geomorfología, una *terra nullius* por su nula ocupación, a un inmenso cazadero real que entra en competencia con el uso consuetudinario como medio de subsistencia de poblaciones vecinas, entre cuyas actividades sobresalen la recolección, la ganadería y la caza, que tempranamente se convierte en furtiva,[4] tras la decisiva etapa que va de la tierra de rea-

[3] El realengo hunde sus raíces jurídicas en la *aplicación de la idea romana de que todas las propiedades sin dueño pertenecían al estado* [...] (Carmona Ruiz,1995: 62; Zurita Chacón, 2016, pp. 383-398).

[4] Tiene como causa inmediata la publicación de la *Real Cédula de la Legua Innovada* (1553), esto es: se amplía en una legua más el Cazadero Real de Lomo de Grullo, en torno al Palacio. Según el DRAE, *legua* es una *medida itineraria, variable según los países o regiones, definida por el camino que regularmente se anda en una hora, y que en el antiguo sistema español equivale*

lengo a la de señorío: *guardas, cazadores, almañeros y furtivos representaban un gradiente desde posiciones respetadas, cercanas a la propiedad hasta la marginalidad social* [...] (García Novo, 2007:143).

La actividad cinegética será una constante para la Corona, incluso en el período islámico, en que ya hay constancia también del aprovechamiento ganadero, según Ibn Hayyan, en los pastos de *Al-Mada-in*, esto es, en Las Marismas del Guadalquivir. Será la Casa Real la que establezca el Coto o Cazadero Real, tras acotar estas tierras en 1262, en que dicho cazadero abarca la *Xara de Mures, Coto de Lomo de Grullo y Las Rocinas*: el Palacio de Lomo de Grullo será el centro de estos inmensos parajes, ya como jurisdicción, desde antiguo, de los Reales Alcázares de la ciudad de Sevilla. La Corona decretará la *legua innovada*, en torno a dicho palacio y cazadero. La *señorialización* acotará para la Casa Ducal de los Medina Sidonia *los cuatro cotos o dehesas de Doñana en 1309*. A pesar de que todas estas medidas supondrían marginación y merma en los usos consuetudinarios de caza y ganadería para los habitantes del entorno, *el abandono ganadero es solo aparente pues los vecinos de Almonte, Hinojos y Villamanrique pleitean sin cesar con la Casa Real* [...] (García Novo, 2007:146 y ss.).

a 5572,7 m. Las dos poblaciones equidistantes de la Ermita de La *Rocina* siempre han sido Almonte y Villamanrique, ambas poblaciones a sólo tres *leguas* del enclave rociero. Así, por ejemplo, se hace constar en el opúsculo ya citado (Cfr. nota 47), en el artículo "Aspectos de la Romería del Rocío", subtitulado "Un friso helénico", firmado por el entonces presidente del Ateneo de Sevilla, Manuel Blasco Garzón, en 1933: *Si se va al Rocío por el camino de Almonte, hay que cruzar cerca de trece kilómetros de marisma. Si se llega al Rocío por Villamanrique de la Condesa, hay que atravesar otros tantos kilómetros de tierra arenosa. Rodeado de arenas en tierras marismeñas, está el Rocío. Hoy ya es un poblado.* [...] (pp. 123 y s.) Por otro lado, la puerta natural de entrada a los cotos, para los viajeros que provenían de Sevilla, se realizaba a través de Villamanrique, como refleja el viajero Richard Ford, en su afamado *Manual de viajeros por Andalucía y lectores en casa. Reino de Sevilla*, ediciones Turner, Madrid, 1980, p. 201.

En el *Libro de la Montería* (ca. 1340), que mandara escribir el rey Alfonso XI, se mencionan los topónimos de la *Xara de Mures* y *La Roçina*, como los lugares más idóneos para la caza del jabalí, *et señalada mjente, son los meiores sotos de correr cabo un yglesia que dizen Santa María de las Rocinas* [...] (Argote de Molina, 1582). Así aparece también el topónimo en la *Crónica del rey Alfonso, El Onceno*: a la espera de los caballeros que habrían de acompañarlo en sus correrías por El Algarbe, se entretuvo *en correr monte á unos sotos muy grandes que decían las Rocinas* [...] (Rodríguez Liáñez, 2006:24).

Importancia suma iban a adquirir, como vemos, estos territorios de las marismas del Guadalquivir y su más inmediato entorno para la Corona de España, que no cesará de promulgar cédulas reales y diversas regulaciones para preservar el gran cazadero, que ya desde antiguo existía en torno a la *Xara de Mures*, a la *Dehesa de Gatos, Hinojos y los Palacios* de Villamanrique, Lomo de Grullo o Palacio Rey, Doñana...De ahí que, en 1490, unos años antes de la conquista de Granada, los Reyes Católicos promulguen una de las primeras normativas al respecto, del tenor siguiente:

> "My merced é voluntad es de mandar guardar e que sean guardados los montes e terminos de Mures [Villamanrique] y gatos y Hinojos y los Palacios. E que ninguna ny alguna de las personas no sean osadas de matar ni cazar ni maten ni cacen puercos monteses e ossos e venados e gamos e cualquier otra salvagina... pero es mi merced que puedan entrar á pacer e entren e pascan en dichos terminos con sus ganados e bestias como lo avian o tenian de constumbre hasta aquí, salvo en el termino o bosque de Palacio que se guarde como solía guardar" (VV.AA. 2011:50)[5].

[5] En este mismo sentido, se comenta el fin primordial cinegético en esa ordenanza: Que en los montes y términos de Mures *[Villamanrique]* y Gatos e Hinojos y los Palacios... non sean osados de matar... Puercos monteses e Osos e Venados e Gamos". Con ésta y otras cédulas reales los Reyes Católicos

Por ello, en reales cédulas de Fernando el Católico, de Carlos I y de Felipe II se habla de Coto Real, Real Bosque y Palacio de las Rocinas, Coto Real de Lomo del Grullo y Las Rocinas. El Coto del Rey, que así acaba por llamarse el cazadero real, cuando por sucesivas donaciones se le segregan el Bosque o Coto de las Rocinas y los bienes de propios de Almonte, pertenece a la Corona tan de antiguo como los Reales Alcázares de Sevilla, de cuyo alcaide dependía además su administración. Por Real Cédula de 1553, Felipe II ensancha este Coto del Rey en una legua a la redonda, conocida como la *Legua Innovada*, como se ha expuesto más arriba.

En este ámbito ritual y territorial se desarrollará, desde hace siglos, la multitudinaria y *universal* Romería del Rocío, en honor de la *Reina de las Marismas* del Guadalquivir, en el término municipal de Almonte (Huelva).

3. Religión y religiosidad.

La religiosidad popular aúna características muy singulares, que iremos desgranando, a lo largo de nuestro estudio y que forman parte de la cultura colectiva, de la memoria tradicional y folclórica de los pueblos que la protagonizan, de la historia de determinados ámbitos humanos y espaciales, de la idiosincrasia devocional y social de algunos colectivos, agrupados en diversas instituciones de matiz religioso. En todo esta manifestación de lo religioso, hallamos elemen-

acotaron el espacio hoy conocido como Coto del Rey para salvaguardar su biodiversidad, aunque con un fin muy distinto al que hoy tiene ese concepto: la caza. No fueron los primeros en darse cuenta de su riqueza cinegética; ya Alfonso X El Sabio se reservó esos terrenos y las Cortes de Sevilla imponían en el siglo XIII penas para quienes tomasen de su nido halcones antes del tiempo adecuado en esa zona. Isabel y Fernando delimitaron posteriormente el coto, reservándose una legua en torno al Palacio del Lomo de Grullo para preservar su caza [...] "*Coto del Rey: el palacio escondido se abre a Doñana*", Huelva Información, *2 de junio de 2013*.

tos que potencian la raíz eminentemente sentimental del fenómeno, tales como la música, el cante individual o el canto grupal, símbolos singulares o colectivos, vestimentas y exornos, lugares emblemáticos, olores y fragancias, comensalismo, jerarquizaciones funcionales, ritos, promesas, entradas y salidas, procesiones, pirotecnia, ceremoniales, (medallas, bautizos, Quema, Villamanrique, Raya Real, Palacio, Ajolí, in fieri, mermas, masificación, pérdida de lo genuino, tergiversación, catarsis colectiva, personajes representativos, tópicos, sevillanas, fandangos, tambor, gaita, peregrinos, plegarias, vivas, tensiones, convivencia de un pueblo entero en una casa-hermandad, caballistas, boyeros, animales, caballos, bueyes, mulos, medios de transporte, carretas, carros, charrés, carriolas, remolques, rengues, parás, etc., etc.,): toda una terminología, léxico que habría que ampliar a la toponimia rociera de los caminos, de la gastronomía y de toda la gama de expresiones y sentimientos, que encierra esta singular Romería, un verdadero patrimonio y de una riqueza singular (VV.AA., 1981; Zurita, 2007:153-158; Zurita, 2015:376).

Con este objetivo, nos centraremos en un marco geográfico concreto, coincidente con lo que, en la actualidad, conforma el territorio más relacionado con el entorno del espacio natural de Doñana (Gozálvez, 1982:28 y ss.). Al aparecer tempranamente los elementos religiosos en la zona, queremos hacer unas breves reflexiones sobre el sentimiento religioso, la religiosidad popular y las consecuencias que obran en el elemento humano del territorio analizado. Como el objetivo primordial del presente estudio es la conflictiva relación entre todos estos factores, en concreto, en la centuria dieciochesca, nos basamos en las tesis de cuantos estudiosos han abordado en el asunto que nos ocupa y, de manera especial, en lo específico publicado por el profesor Romero Mensaque, ya que viene referida al entorno más próximo e

inmediato y *es un campo de investigación privilegiado que permite una clarificación sobre el propio concepto de la religiosidad popular en uno de los momentos de más auge de la misma, momento en gran parte configurador de la realidad que hoy vivimos como fruto de valiosa tradición* (Romero, 2001: 68).

Esta tradición conlleva una fuerte carga de simbolismos, de consabidos signos, que son interpretados, mejor, protagonizados por los participantes activos, que conocen, no sólo lo acostumbrado, sino su más profundo enraizamiento en el territorio que perviven. Por ello,

> actualmente, más que nunca, los rituales se han convertido en las expresiones culturales que más valoramos y que mejor nos representan como colectivos [...] y nos desdibujamos como individualidades para afirmarnos como colectividades en lo que tienen de expresiones compartidas. Asimismo, dicha tradición se ha convertido en un referente clave para articular y definir nuestras identidades culturales... Por otro lado, la tradición sirve ahora para reafirmar su valor como expresiones intangibles de unas señas de identidad colectivas, pero también como potencial de recurso económico (turismo cultural) (Agudo, 2018: 17, 19, 24).

Por otro lado, los rituales se incardinan en torno a una devoción concreta, que se hace presencia física a través de una efigie, generalmente escultura de bulto o bien de candelero, pero también como pintura o cualquier otra representación plástica, que se haga presente para sus devotos:

> así, las imágenes devocionales estáticas comulgan en privado e íntimamente con el individuo, sin la mediación de la Iglesia. Para sus críticos, las imágenes de devoción, como íconos e imágenes de culto, conllevaban el peligro inherente de conducir al adorador involuntario de la veneración piadosa del sujeto representado al pecado de la idolatría (Duffy-Zeballos, 2018:40).

Ya sabemos cómo en la confesión protestante, las imágenes sagradas o devocionales se rechazaron por el abusivo uso de latría, ya que se convirtieron en objeto de adoración por sí mismas y no como meros simulacros representativos de la Divinidad. Tempranamente lo advertía, en la sociedad medieval, el místico Bernardo de Claraval, ya que *la contemplación y unión con la deidad sólo podían lograrse mediante la oración sin imágenes* (Duffy-Zeballos, 2018:40). Sin embargo, el tomismo, las órdenes mendicantes y Trento se encargarían de catequizar los rituales devocionales con excesivas representaciones de las más variopintas advocaciones, que cuentan con una generalizada y acendrada raigambre popular.

El antropólogo y especialista en religiosidad popular, Salvador Rodríguez Becerra, catedrático de la Universidad de Sevilla, afirma que el

> "...primer dato de la importancia que tiene el Rocío para todo el Aljarafe como festividad religiosa, pero también como ceremonial social y cultural, es que todos los pueblos salvo tres han creado hermandades o agrupaciones, siendo en algunos de ellos fiesta principalísima como en Villamanrique [...] La vinculación de la comarca con el Rocío empieza cronológicamente por los pueblos más cercanos a La Marisma, encontrándose dos hermandades de la comarca, Villamanrique, que es la más antigua y Pilas, nacida en el siglo XVII. [...]las hermandades que proceden de Sevilla toman la ruta del Aljarafe, que tras pasar por varios pueblos y atravesar el Guadiamar por el Vado de Quema, se detendrán en Villamanrique, donde se produce un ceremonial que ha dado lugar a una gran fiesta [...].
>
> El Paso de las Hermandades por Villamanrique. Una vez superado el Quema [sic] los romeros de la ruta sevillana que es la que sigue la mayoría de las hermandades del oeste y sur sevillano alcanzan Villamanrique de la Condesa. Este camino denominado de Villamanrique es el más conocido de todos. [...] En Villamanrique donde la primera hermandad recibe a

todas las que siguen la citada ruta a la que se unen las que llegan por la Marisma [...] se detienen ante la parroquia en cuyas puertas abiertas se sitúa la junta de gobierno de la de Villamanrique, y los bueyes con el simpecado se inclinan ante la primera hermandad de la Virgen del Rocío. Por los actos y valores tradicionales que allí se dan cita este "Paso de Hermandades" fue declarado Fiesta de Interés Turístico Nacional de Andalucía en 1999[6]"(Rodríguez Becerra, 2019).

4. Un pleito rociero en 1766

La situación de España era ciertamente precaria, al comienzo del siglo XVIII, en especial, desde el año 1723 en adelante, debido a las malas cosechas, sobre todo, por la sequía y por el mantenimiento del régimen señorial, cuyos comisionados, en los pueblos andaluces, cometían reiterados abusos, con el consiguiente empobrecimiento de la población rural.

Tras los reinados de Luis I, tan efímero, y de Fernando VI, ambos monarcas sin descendencia, ocupa el trono Carlos III, que impondrá contundentes reformas, presididas por un espíritu ciertamente reformista. Intentará disminuir el omnímodo poder de la jerarquía eclesiástica, sus innúmeras

[6] Este camino lo realizan las siguientes Hermandades y Asociaciones: Villamanrique de la Condesa, Triana, Coria del Río, Umbrete, Benacazón, Gines, Dos Hermanas, Olivares, Puebla del Río, Espartinas, Sanlúcar la Mayor, Bollullos de la Mitación, Sevilla (El Salvador), Huévar, Aznalcázar, Villanueva del Ariscal, Lucena, Los Palacios y Villafranca, Écija, Bormujos, Camas, Las Palmas de Gran Canaria, Córdoba, Granada, Cabra, Málaga, Puente Genil, Jaén, Alcalá de Guadaíra, Marbella, Tocina, Gelves, Utrera, Almería, Sevilla-Cerro del Águila, Sevilla-Sur, Almensilla, Las Cabezas de San Juan, San Juan de Aznalfarache, Fuengirola, Osuna, Santiponce, Valencia, Mairena del Alcor, Carmona, Sevilla-Macarena, Málaga (La Caleta), Priego de Córdoba, Ronda, La Algaba, Murcia, Tomares, Palomares del Río, Morón de la Frontera, Moratalaz, Mairena del Aljarafe, Pozuelo de Alarcón, Santa Fe, Albaida del Aljarafe, Garrucha, Gijón, Montequinto, Brasil, Sevilla-San Pablo, Santander, Valencina y Salteras (http://www.ayto-villamanrique.es/rocio/index2.htm).

riquezas, prohibir algunos excesos en celebraciones festivas: así, redujo la proliferación de corporaciones religiosas, que culminó con la expulsión de los jesuitas, al igual que ocurrió en Portugal y Francia.

En los pueblos andaluces, además, el poder señorial se ejercía, la mayoría de las veces, a través del caciquismo, que empeoraba aún más la situación de dependencia absoluta de la economía doméstica, dadas las fuertes exacciones de impuestos y alcabalas. La asistencia social recaía en corporaciones benéficas, tales como las cofradías y hermandades, provenientes de los antiguos gremios e instituidas en cada uno de los pueblos y que ejercieron una labor encomiable ante las carencias y necesidades públicas. Aunque en su cometido figuraba como fin primordial el culto a una determinada imagen o advocación, la obra social siempre iba pareja al asociacionismo entre los componentes, hermanos o cofrades de estas agrupaciones. En los momentos más críticos, como pestes, epidemias, hambrunas, cataclismos, guerras, etc., siempre prestaron la ayuda necesaria, eficaz y directa entre la población, estuvieran o no encuadrados en el seno de la hermandad o cofradía. En el caso de formar parte de una de ellas, la asistencia revestía un carácter integral, sobre todo, en caso de necesidad extrema y a la hora de la muerte y sus exequias.

Sin embargo, también fueron y son instrumentos de poder, si no ejecutivo, al menos fáctico, pero contundente, en muchos casos. Y así, podemos contemplar cómo, con el paso del tiempo, estas corporaciones tomaron, a nuestro parecer, excesiva relevancia social, que ha perdurado hasta nuestros días. Precisamente, el documento que analizamos es buen ejemplo de lo que decimos, toda vez que nos muestra cómo unas hermandades pleiteaban sobre preeminencias, antigüedades y otras cuestiones similares, que, en la actualidad,

nos pueden parecer ciertamente ridículas, dicho sea, con todo respeto.

Como en todas las relaciones sociales, en que prima el factor sentimental, la práctica efectiva de la religiosidad popular conlleva riesgos, cuyo origen puede ser muy diverso: el conflicto puede surgir, tanto por la actuación de determinadas personas, como del colectivo, integrado en asociaciones, cofradías o hermandades[7]. Como hemos dicho más arriba, entre los primeros, puede darse el caso de que el conflicto se genere por la actuación inadecuada de una junta de gobierno o por el propio mayordomo que la presida, dado que pueden llegar a monopolizar la vida de la hermandad y *confundir sus intereses personales y los de la corporación*: hay quien utiliza la institución para darse porte, aunque, por el contrario, hay personas que las prestigian (Moreno Navarro, 1993; Jiménez Núñez, 1978). No se entiende que ciertas *actitudes de muy diversos cofrades* [...] *hacen prevalecer su criterio al interés general de la hermandad, originando divisiones, descuido o debilitamiento del instituto e, incluso, la decadencia de la propia corporación* (Romero, 2011:72). Por otro lado, los pleitos pueden originarse entre varias hermandades, como es el caso, objeto de nuestro análisis, bien de la misma población, o de distintos pueblos, generalmente comarcanos o próximos, que pueden desembocar en conflictos de más envergadura; esta última situación deriva, muchas veces, de parcelas de poder, que unas hermandades pretenden ejercer sobre otras,

[7] En algunos casos concretos, como puede ser una romería o peregrinación, al culminarse la misma, después del *camino*, el acomodo de un número indeterminado de romeros en una casa-hermandad suele dar origen a una complicada convivencia, porque, a veces, es difícil de por sí dar cabida o satisfacción a todo un colectivo, integrado en la correspondiente hermandad; en la ciudad o en el pueblo, cada uno tiene su casa, pero en el lugar de peregrinación, todos han de coincidir en una sola: la Casa-Hermandad.

lo que, aparte de ser contradictorio con lo establecido por el Derecho Canónico, invade competencias que corresponden exclusivamente a la autoridad eclesiástica y, paradójicamente, a las administraciones civiles. Se constata, *en no pocos casos un afán entre las hermandades por prestigiar su nombre con títulos, indulgencias, agregaciones, nombramientos honoríficos, probar antigüedades*. Claro está que la razón última que subyace en ese afán desmedido por intitularse de los más variopintos rangos, preeminencias y oropeles es la no disimulada pretensión de gozar de una relativa importancia social, que le permita la adquisición de cuotas de poder, fáctico o real, aparte de *un signo de identidad y orgullo entre sus cofrades en un pertinaz empeño en prevalecer unas sobre otras por muy diversos procedimientos* [...] *Por eso era tan importante para las hermandades optar por un lugar destacado en su día de salida, compitiendo respecto a derechos, privilegios y antigüedades, lo que generó no pocos conflictos y pleitos*. Otras consideraciones de muy diversa índole delatan una evidente falta de humildad o modestia, sin ningún tipo de raparos, esto es, una descarada

> "competitividad [...] unida a una indudable búsqueda de prestigio, que podría calificarse –según los contextos- también de vanagloria o de afán de lucimiento, incluyendo evidentemente el reconocimiento social [....] una incesante defensa de los derechos históricos de la hermandad en cuestión, la probación de su antigüedad y todo lo que ello conlleva de precedencia [...] Los conflictos por esta causa son innumerables [...], así como todo lo que *"esto conllevaba de distinción social, aumentando así el sentido de la competencia entre hermandades, el particularismo de cada una de ellas, el afán de destacar y la consiguiente pugna por lucir las mejores insignias, andas., acompañamientos de sacerdotes o frailes, música"*, como vemos en el pleito que estudiamos (Romero, 2011:73, 77 y ss.)[8].

[8] Nos recuerdan estas actitudes y prevalencias a las rivalidades entre distintos centros devocionales de la Edad Media, en que, tras la aparente

5. Pleito versus Concordia

Como en todo pleito, litigio o causa, existe la parte demandante y la demandada, el que exige o reclama un derecho sobre el que lo ha supuestamente conculcado. En nuestro caso, al tratarse de unos derechos adquiridos que se basan en la antigüedad o *precedencia*, es fundamental la aportación a la causa de la documentación pertinente, en especial, la escrita, aunque no por ello se descarten los testimonios orales, sobre todo, los que contemplan las tradiciones.

La centuria dieciochesca, como venimos diciendo, es abundante y varia en estos conflictos que, a fuer de poco edificantes, rayan en lo ridículo, si los contemplamos con un espíritu someramente crítico, como creemos modestamente que ha de imbuir cualquier análisis objetivo y científico, en los tiempos que corren, tanto en la Iglesia, como en la sociedad del siglo presente. No lo decimos nosotros sólo. Muchos estudiosos de estos pleitos lo expresan claramente, al aludir a lo violento de dichas situaciones: *la conflictividad o violencia es una característica inherente a la religiosidad popular y, por ende, a las hermandades y cofradías o, si bien, resulta un elemento circunstancial, aunque frecuente*, en el siglo XVIII, por las contradicciones e irracionalidad, inherentes al fenómeno y que reviste gran complejidad (Romero, 2001:71)[9].

emulación devota, aparecía la más mostrenca realidad interesada: atraer peregrinos a un determinado cenobio, iglesia o ermita, tras el señuelo de una idílica leyenda y sarta de milagros, realizados por la advocación taumatúrgica, que *elige* un *locus amoenus*, que atrae de por sí a peregrinos, curiosos y espectadores, ansiosos de su particular catarsis. El consiguiente enriquecimiento del enclave por limosnas, mandas testamentarias, ventas de recuerdos, cuando no reliquias, operaban el verdadero *milagro*, el económico...

[9] Aunque el trabajo del profesor Romero Mensaque vaya referido más específicamente a las corporaciones de la ciudad hispalense, no por ello, deja de ser válido y clarividente su análisis para otras instituciones, que, en la época que nosotros estudiamos, dependían de la misma autoridad eclesiástica y dirimían sus conflictos ante los mismos tribunales y con características similares, como veremos.

Precisamente, en las hermandades hay factores personales, sociales e institucionales, que pueden ser el origen, causa e inicio de los abundantes pleitos que surgen y que documentamos. No obstante, queremos hacer hincapié, aunque de forma sucinta a dichos factores, al tener en cuenta que la

> "religiosidad popular es, a veces, en sí misma una continua contradicción entre la creencia devota y el actuar cotidiano bien individualmente, bien como agrupación, congregación o hermandad, más todo ello sin que se distinga claramente el ámbito religioso de lo que no es derivado de la fe, pues en realidad todo está marcado por la religiosidad e incluso en nombre de la religión se actúa en contra de la dignidad de las personas y se generan conflictos".

Posiblemente, el factor personal sea el que más condicione y haga aparecer muchas tensiones en el seno de las agrupaciones de hermanos; en concreto, que la fuerte personalidad de un mayordomo, hermano mayor o presidente focalice la mayoría de los conflictos internos, de manera que

> "...se llega a un extremo tal en esta asunción de responsabilidades, que en no pocas ocasiones el carisma personal degenera en un personalismo exclusivista tolerado por los propios cofrades al menos en un primer momento, haciendo posible que tanto el Hermano Mayor como el Mayordomo consideren la hermandad de su propiedad y actúen en consecuencia. Por todo ello, son en estos cargos principales de la junta de gobierno, especialmente el Mayordomo, donde se centra la mayoría de los conflictos internos que se producen en una Hermandad" (Romero, 2001:75)[10].

[10] Es desgraciadamente una constante en muchas instituciones públicas, sobre todo, en aquellas de gran relevancia social: hay quienes con abnegación y entrega se ponen al servicio de la institución correspondiente; y,

La causa inmediata de otro conflicto suele venir dada, al aparecer varias candidaturas al cargo de hermano mayor, que suele degenerar, en una más que evidente división de la propia hermandad, en perjuicio de la adecuada convivencia entre los hermanos y el constante enfrentamiento entre varios sectores o facciones, que dejan mucho que desear entre cristianos.[11]

Nos encontramos, en la documentación que hemos venido hallando, esporádicamente, en diversas circunstancias y, a veces, tras búsqueda minuciosa e intensa, cómo los mayores pleitos, tanto en intensidad como en duración, se producen entre hermandades, durante la centuria del siglo XVIII (García de la Concha, 1986). Parten algunos de ellos de las leyendas originarias de la devoción correspondiente: no vamos a analizar nosotros los esquemas reiterados de los hallazgos o apariciones de las respectivas imágenes o *simulacros*.[12] Al surgir, en las leyendas originarias motivo de ten-

por el contrario, también los hay que ponen a su servicio las instituciones, por razones de interés económico, social o mero autobombo.

[11] Desgraciadamente, se constatan enfrentamientos verbales e incluso físicos, en el siglo XVIII, pero seguimos asistiendo a este tipo de casos tan poco ejemplares, en donde las descalificaciones, rencillas, maledicencias, anónimos, etc., están presentes. Y fácilmente subsanables con el oportuno diálogo y comprensión por parte de todos.

[12] Llama la atención la denominación de *simulacro* a la imagen, objeto de la devoción de los fieles; este *simulacro* no es más que eso y se tiene conciencia de ello, pues la imagen primitiva no sólo pudo sufrir alteraciones en su representación física, sino que pudo cambiar su aspecto iconográfico; algunas de ellas fueron indistintamente sustituidas al correr de los tiempos. Sin embargo y en absoluta contradicción con lo expresado por las sagradas escrituras, han devenido algunas advocaciones, en especial, las mariales, en un radical *imaginismo*, difícilmente explicable, no sólo desde lo racional, sino desde la propia perspectiva de la fe: el *simulacro* original y físico, esto es, la imagen, es en sí el objeto de la devoción, sin que apenas cuenten las diversas representaciones de la misma advocación. Una metonimia *pars pro toto*, inexplicable dentro del cristianismo católico, pues otras confesiones cristianas abjuran de la representación iconográfica de las imágenes.

sión o enfrentamiento, cuestión ésta que es ingrediente de la tópica devocional, se suele solucionar de muy distintas maneras, al depender de la situación de los distintos territorios y sus habitantes. Nos aclaramos: se da con más frecuencia con las circunstancias y tópicos etnográficos en la repetición de esquemas comunes; un pastor o cazador, natural del núcleo más pequeño de población, que se encuentra cazando o guardando ganado en el territorio del núcleo vecino. En algunos casos, se resuelve mediante acuerdo amistoso entre las partes, de manera que mutuamente se reconocen sus respectivos protagonismos en el hallazgo o descubrimiento de la imagen, como ocurre entre Andújar y Colomera, en tanto que, en otros casos, la prevalencia de una de las versiones es incontestable, lo que ha originado siempre conflictos de diversa índole.

En ocasiones, se han resuelto los conflictos mediante *concordias*, que se han redactado de común acuerdo y refrendadas por la autoridad eclesiástica pertinente: tal es el de la *Concordia de 1724*, entre las hermandades rocieras que existían entonces y que analizamos detenidamente más adelante. Por supuesto, que existieron numerosas concordias, a lo largo del siglo XVIII, como fueron las habidas entre cofradías de penitencia en la ciudad de Sevilla como, por ejemplo, las de La Carretería y El Gran Poder o La Macarena, *mediante concordia y sin perjuicio de sus derechos de antigüedad*, en 1798 y finales del siglo XVII, respectivamente (Romero, 2001: 81).

El pleito en cuestión trata sobre la organización de los diversos actos de la *Fiesta* y la disparidad de criterios en los momentos más relevantes de la misma, referidos a la *preeminencia y antigüedad* de algunas corporaciones sobre las otras. Se inserta una *Copia* de la *Concordia*, ya analizada, en el expediente que se inicia en 1766, en Sevilla, *a quince días del mes de marzo*, por Juan Muñoz de Suarte, *en nombre de la Cofradía*,

y Hermandad de Nuestra Señora del Rocío [de Pilas], para reclamar, *ante el Sr. Provisor* del arzobispado hispalense, *que se obvien inconvenientes, dándosele el Lugar* [a mi Hermandad], *en la Iglesia y Procesión que se hace en la Ermita de dicha señora, término de la villa de Almonte, que siempre y de muy antiguo se le ha dado* [...][13]

En menos de un mes, contesta *Melchor de los Reyes, en nombre de Don Domingo de Agüera, Hermano Mayor de la Hermandad de la villa de Villamanrique de Nuestra Señora del Rocío*,[14] que, *sobre los autos principiados por la Hermandad de Pilas* en los que, *como es público y notorio* [...] *entra la Hermandad, mi parte* [...], *después Pilas, otras Hermandades que son La Palma, Moguer, Rota* (Zurita, 1996:30), *El Puerto y Sanlúcar*, en donde se deja constancia expresa del orden de antigüedad y *precedencia* de las corporaciones rocieras que, por aquel entonces, participaban en la romería, aunque no pueda considerarse romería en sentido estricto.

Quizás lo más interesante y curioso es lo que viene a continuación, que consistía en que cada Hermandad, según la *Concordia*, que ya hemos analizado antes y reflejado en la *Regla* de Almonte de 1758, *asista à llevar en la Procesión, à Nra. Sra. en la misma forma, y con toda orden* [sic] (Zurita, 1996:30). Así pues, se relata cómo se organiza la procesión por el Real y el orden y forma en que cada Hermandad porta la Sagrada Imagen:

> "saca del sitio en que está colocada la Señora en la Ermita el Cabildo de Almonte, Patrono que es de Ella, y entrega a Su Majestad [la imagen de la Virgen] a la Hermandad de la misma villa, ésta la entrega a mi parte [Villamanrique] y **en todo este tiempo danza inmediata a la Virgen Santísima; la danza, que lleva mi parte**, ésta entrega a Su Majestad a la Hermandad de Pilas y, así llega su danza, se retira la de mi parte, sigue la Procesión las demás Hermandades hasta que llega cerca de la Ermita y dicha mi parte recibe la Señora y la entrega a la Hermandad de Almonte, de quien antes la había recibido, y con la danza que lleve entra en la Iglesia [...]" (AGAS, 2) (negritas nuestras).

[13] Expediente 11780, Sección de Justicia, Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS).

[14] Aunque el Hermano Mayor efectivo fuese Judas Tadeo Toronjo, *pobre de solemnidad*, según consta en su partida de defunción, cuyo padrino fue el Guarda Mayor del *Coto del Rey* (Cfr. Archivo Parroquial de Villamanrique, Sevilla).

Todo un descubrimiento este de la danza ritual, posiblemente al son del tambor y *gaita* tradicional, que tenemos documentada en la festividad del Corpus de Villamanrique (Sevilla) y que se perdieron en la procesión de la Virgen del Rocío, por el *Real*. Danzas y danzantes del mismo tipo ritual se conservan en algunas romerías del Andévalo y la Sierra de Huelva.

A continuación, se hace referencia expresa a la *Concordia*, ya que fue posible, por el claro establecimiento de la tradicional antigüedad y orden de preeminencia, establecidos desde antiguo y refrendado por la autoridad eclesiástica, puesto que

> "este método se ha seguido de inmemorial tiempo a esta parte, llevando el Gobierno el Vicario de Almonte o sujeto que su lugar haya ocupado, conociéndose siempre la antigüedad en mi parte [Villamanrique] en tal conformidad y habiéndose celebrado en aquella Ermita en el día uno del mes de junio de 1724 un acuerdo por las Hermandades que allí concurrieron entonces..." (AGAS, 3).

Siguen después una serie de consideraciones sobre las ausencias de algunas corporaciones a la romería, que no aclaran y más bien confunden lo que está en liza, y que, finalmente queda determinado a la hora de estampar las

correspondientes firmas, al pie del escrito. Así, se remiten sucesivos escritos ante la pertinente autoridad eclesiástica, a fin de que dilucide tan enrevesado asunto, y, para ello, se aduce y aporta una copia de la ya mencionada *Concordia* de 1724, en donde queda claro que ya Villamanrique era la más antigua, antes incluso de las veces en que faltó Sanlúcar. Situación ésta que ha pervivido, no sólo por la documentación a la que se hace referencia, sino también por la tradición oral, que tanta importancia tiene en las celebraciones de los ritos populares y colectivos.

Conclusiones.

A modo de conclusión, podemos establecer las siguientes consideraciones:

1ª.- En pleno siglo XVIII, la secular Ilustración convive con unos usos y tradiciones que evidentemente están aún lejos de la fría racionalidad de los sectores más intelectuales, ya que un pleito entre diversas hermandades, frecuente y muy característico de la época, pretende delimitar unas cotas de poder entre diversas instituciones.

2ª.- En contradicción con aquel espíritu ilustrado del XVIII, que apenas penetra en el ambiente rural de la Andalucía del momento, la mayoría del pueblo llano es ajena a estas diatribas, pero que, en algún momento, pueden contaminar, con altercados y piques, el espíritu festivo del común, que intenta gozar plenamente de la fiesta, entendida ésta como esparcimiento espontáneo, sin las cortapisas sociales y morales al uso de la vida cotidiana: la fiesta es orgiástica, plena, pero imbuida de la religiosidad popular, que se siente, se canta y se reza, más con el corazón que con la razón.

3ª.- A pesar de las flaquezas humanas que deja traslucir este interesante documento, nos aporta una serie de datos en torno a costumbres, a modos diversos de la expresión de

la religiosidad popular en la Romería del Rocío, en la que apenas se daban cita dichas flaquezas en el corazón de Las Marismas del Guadalquivir.

4ª.- Las Hermandades, originadas en el ámbito de los gremios medievales, desempeñarán una gran labor en pro del asociacionismo, la asistencia social y conservación de un rico y singular patrimonio artístico. Por contra, hemos observado algunas deficiencias subsanables, como pueden ser esas rencillas por el afán de figurar, la obsesión por títulos y denominaciones especiales, el excesivo boato, piques, *imaginismo* hiperbólico, etc., que, en algún momento, pueden desdecir de un verdadero espíritu fraterno y cierta carencia de valores humanos y cristianos, que deben estar por encima de honores, títulos, *preeminencias y antigüedad*...Es más, la nobleza del ser humano ha de tener su origen en la sabiduría, en la razón y en la ilustración, sabios principios del siglo XVIII.

Bibliografía

Agudo Torrico, Juan, "Fiestas y rituales en la provincia de Sevilla. El ciclo festivo local", *Actas de las XIV Jornadas de Historia y Patrimonio de la Provincia de Sevilla. Ferias, fiestas y romerías en la provincia de Sevilla: el ciclo festivo local*, ASCIL, Sevilla, 2018.

Agudo Torrico, Juan, "Hermandades y tiempos rituales: viejos y nuevos significados", en *Religión y Cultura*, Rodríguez Becerra coordinador, volumen I, Junta de Andalucía-Fundación Machado, Sevilla, 1999, pp. 353-376.

Argote de Molina, Gonzalo, *Libro de la Montería que mandó escrevir el Muy alto y Muy poderoso Rey Alonso de Castilla y de León, ultimo deste nombre, Acrecentado por...*, Andrea Pescioni, Sevilla, 1582.

Carmona Ruiz, Mª. Antonia, *Usurpaciones de tierras y derechos comunales en Sevilla y su "Tierra" durante el siglo XV*, Publicaciones del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid, 1995.

Duffy-Zeballos, Lisa, "Las escenas de devoción de Murillo", *Murillo. IV Centenario*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 2018.

García de la Concha Delgado, Federico, "La Semana Santa en el siglo de los pleitos", en Martín Macías, Antonio y otros, *Semana Santa en Sevilla: sangre, luz y sentir popular (siglos XIV al XX)*, Sevilla, Gemisa, 1986.

García Novo, Francisco y otros, *La frontera de Doñana*, Universidad de Sevilla, 2007.

Gonzálvez Escobar, José L., La formación de la provincia de Huelva y el afianzamiento de su capital, Instituto de Estudios Onubenses "Padre Marchena", Huelva, 1982.

Jiménez Núñez, Alfredo, *Biografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978,

Moreno Navarro, Isidoro, "El Rocío: de romería de Las Maris¬mas a fiesta de identidad andaluza". En Romarías e Pere¬grinacións (Fraguas, Fidalgo y González, coords.). Consello da Cultura Galega. Santiago de Compostela, 1995, pp. 121-141.

Rodríguez Becerra, Salvador, "La Romería del Rocío, fiesta de Andalucía". *El Folk-lore Andaluz*. Fundación Machado. Sevilla, 3, 1989, pp. 147-152.

Rodríguez Becerra, Salvador, "Símbolos y rituales religiosos en el Aljarafe sevillano", *Antropología Experimental*, núm. 19, 2019.

Romero Mensaque, Carlos José, "Sentimiento religioso y actitudes conflictivas en las hermandades de penitencia de Sevilla durante el siglo XVIII", *Revista de Humanidades*, nº. 18, artículo 4, 2011,

Romero Mensaque, Carlos, "La Hermandad como paradigma estructural de la religiosidad popular de Sevilla en el siglo XVIII.", en J. Roda Peña, J. (dir.), *II Simposio sobre Hermandades y Cofradías de Sevilla y su provincia*. Sevilla, Fundación Cruzcampo 2001.

Sánchez Herrero, José, *La Semana Santa de Sevilla*. Sevilla, 2003, Cincel

Valderrama, Ana Mª; Rodríguez Liáñez, Laureano. *Niebla y su Tierra en la Baja Edad Media*, 2 vol., Diputación de Huelva, 2006.

Zoido Naranjo, Antonio, *Los hijos de Platón: sobre santos y cofradías de Andalucía y Marruecos*, Signatura Ediciones, Sevilla, 2001.

Zurita Chacón, Manuel, "La Romería del Rocío y la Primitiva Regla de la Hermandad de Almonte (Huelva)", *Demófilo (Santuarios Andaluces. II)*, nº 17, (Rodríguez Becerra y Gómez, coords.), Fundación Machado, Sevilla, 1996.

Zurita Chacón, Manuel, "Marginación y propiedad en el territorio de Doñana", *Actas de las XII Jornadas de Historia y Patrimonio sobre la provincia de Sevilla: Los grupos privilegiados en la provincia*

de Sevilla a lo largo de la historia (siglos XV-XX), Asociación Provincial Sevillana de Cronistas e Investigadores locales (ASCIL), Sevilla, 2016, pp. 383-398.

Zurita Chacón, Manuel, "Museología antropológica. El Museo Comarcal Rociero de Villamanrique", *Actas de la III Jornadas de Historia y Patrimonio de la Provincia de Sevilla*, Casa de la Provincia. Diputación de Sevilla, Sevilla, 2007, pp. 153-158;

Zurita, Chacón, Manuel, *El Rocío, jubileo de luz*, Editorial Tartessos, Sevilla, 2015.

VV. AA., *El Rocío (fe y alegría de un pueblo)*, tomo I, Anel, Granada, 1981.

VV. AA., *El río Guadalquivir. Del mar a la marisma: Sanlúcar de Barrameda*, vol. II. Coord.: Javier Rubiales Torrejón, Junta de Andalucía, 2011.

ANEXO GRÁFICO

Fig. 1: Una de las pocas recreaciones pictóricas del *Real* y el ambiente festivo en torno a la Ermita, en la Romería del Rocío, en la fecha del Pleito. Simpecado *Nuevo* de la Hermandad del Rocío de Villamanrique (Sevilla), de 1766 y que, sorprendentemente aún realiza la romería anual.

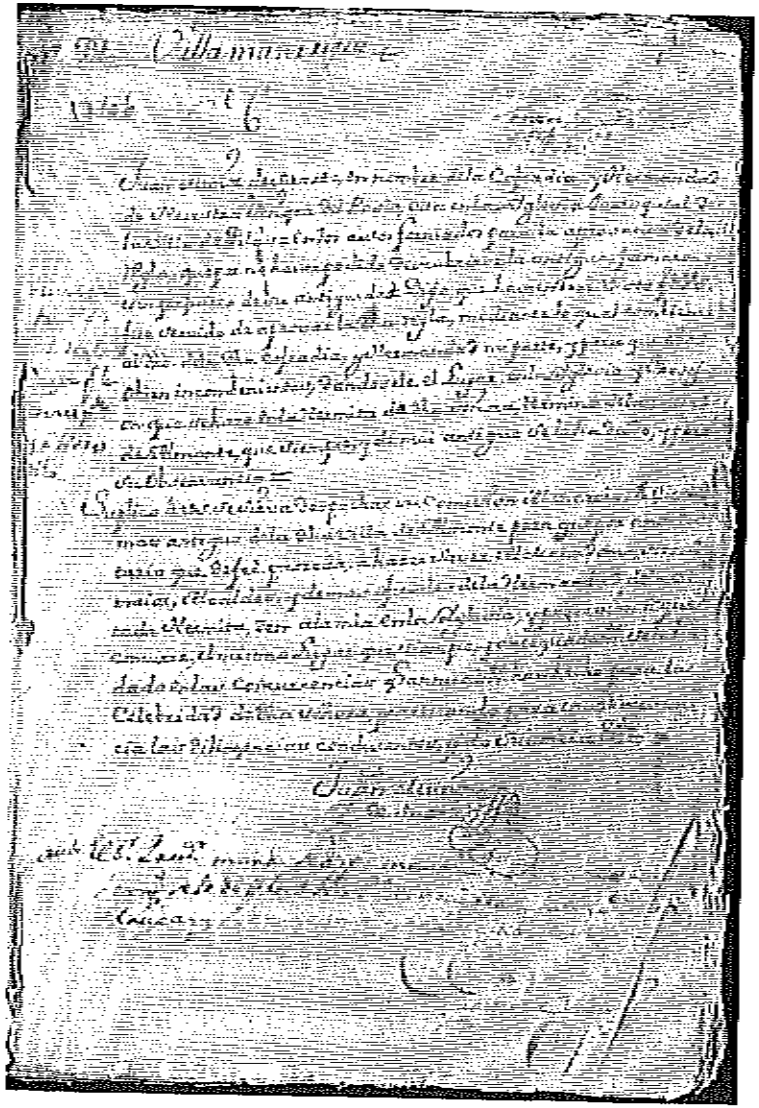


Fig. 2: Primer folio del Pleito en cuestión, en que consta la fecha del mismo, 1766, así como quien lo inicia y las pretensiones del mismo, Juan Muñoz de Suarte.

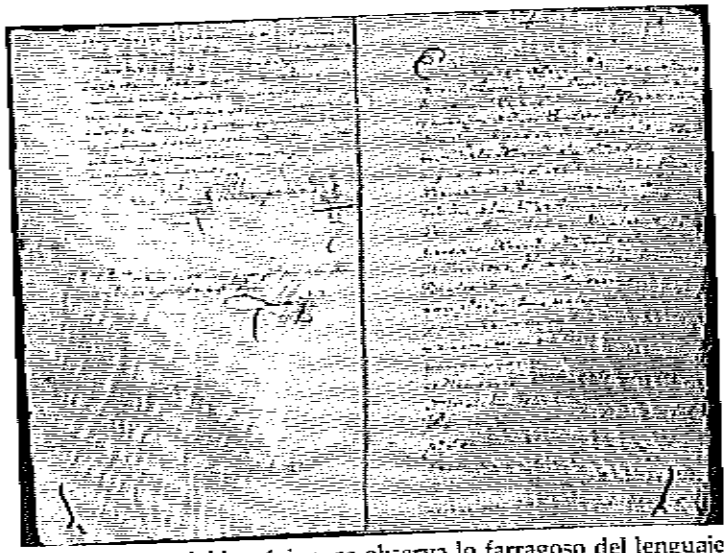


Fig. 3: En esta doble página, se observa lo farragoso del lenguaje jurídico del Derecho Canónico, así como el deficiente estado del documento, por causa de humedades y otros agentes, que dificultan su lectura.

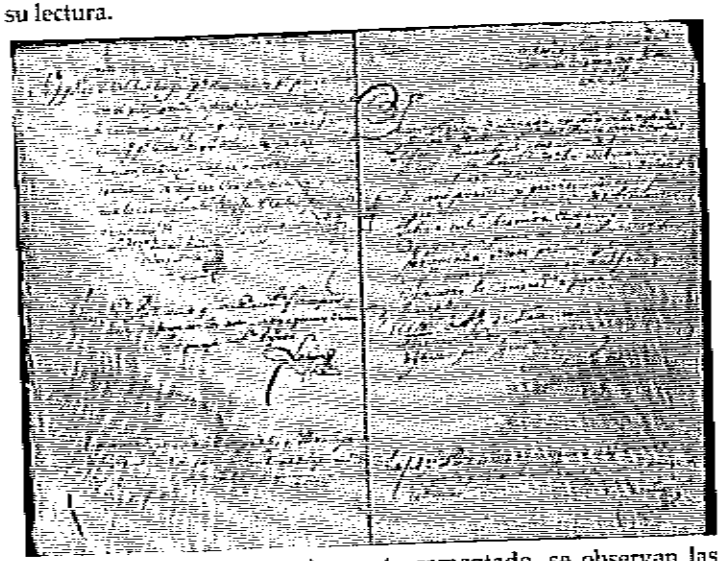


Fig. 3: Aparte de lo anteriormente comentado, se observan las distintas instancias implicadas y a las que se recurre para que se dirima convenientemente el *Pleito*.

Ecos de la Antigüedad clásica en las fiestas populares de primavera: el caso de las Cruces de Mayo de Lebrija

Diego Romero Vera[1]
Departamento de Prehistoria y Arqueología
Universidad de Sevilla

Resumen: Como es sabido, el origen de las fiestas de primavera se ha relacionado con ancestrales ritos de regeneración de mundo natural y de exaltación de la fecundidad. En este sentido, todo parece indicar que la fiesta de la cruz no es más que la cristianización de una celebración religiosa precristiana. Precisamente, en las Cruces de Mayo de Lebrija tiene un papel crucial el placer, la sensualidad, la fuerza vital de la naturaleza y el vino, todos estos elementos guardan relación directa con cultos que tuvieron arraigo en esta tierra durante la Antigüedad.

Palabras claves: Cruces de mayo, Lebrija, Baco, *Bona Dea*, *Bacchanalia*.

Introducción

Las Cruces de Mayo son, sin duda, la fiesta más popular y genuina de Lebrija, un municipio de carácter agrario ubicado en el sur de la provincia de Sevilla. Esta celebración, en sus diversas variantes, se lleva a cabo en una infinidad de

[1] Correo electrónico: drvera@us.es; ORCID iD: http://orcid.org/0000-0002-4562-2407

ciudades españolas, especialmente en Andalucía y Castilla (González Cruz 2004: 15-17; García Fernández 2004: 21-56). En esencia, se trata de una fiesta celebrada en la vía pública, en la que se baila, bebe y canta alrededor de una cruz. Es precisamente este elemento, la cruz, el eje central del festejo. Sin embargo, en contra de lo que pueda pensarse en primera instancia, no se trata de una fiesta de naturaleza religiosa sino de carácter "popular" o "folclórico", en la cual no interviene la Iglesia (Rodríguez Becerra 2004: 59).

Desde un punto de vista formal, las cruces de mayo de nuestro país presentan una serie de rasgos comunes. Están constituidas en torno una cruz latina, elaborada con materiales pobres (hierro, madera, cerámica, papel de seda, etc.) la cual ocupa una hornacina o una especie de altar decorado con objetos de ajuar doméstico tradicional, tales como colchas, objetos de metal, doseles y también elementos vegetales como macetas de flores, ramos y palmas (Rodríguez Becerra 1999: 50; 2004: 64-65)[2]. No obstante, las Cruces de Mayo de Lebrija poseen unas características peculiares que las hacen únicas. En virtud de ello, han sido reconocidas recientemente como Fiesta de Interés Turístico Nacional de Andalucía[3].

Principalmente, cabría destacar un cante y baile endémicos de Lebrija: las sevillanas corraleras. Consisten, básicamente, en una seguidilla de ritmo acelerado y alegre con unas coplas pegadizas sobre temas locales o asuntos jocosos. Asimismo, el baile es muy diferente al de las sevillanas convencionales, sobre todo por su compás acelerado y por el movimiento, con una especie de saltitos, que recuerda al de otros bailes regionales (Cruces 2009: 11). Hay que destacar, igualmente, que se trata de una fiesta con un importante matiz femenino, tanto es así que es conocida como "la fiesta de las mujeres" («Cruces de Mayo. La fiesta popular de Lebrija» 2009: 9).

> "de las más íntimas y castizas satisfacciones, del colorido del cuadro andalucista, que es risa en la noche y es cante jocundo de la guapa mocita del barrio, a la que sólo vemos, cuando en estas horas al rumor de unas castañuelas que afiligranan lo que dice el corazón por la boca, en ese sentir de amores que se llama la copla del baile sevillano, acudimos a ver su Cruz, a la que siempre pusieron tan bonita como si fuera una novia, con los geranios de sus macetas y con los claveles, que no prenden en su pecho, porque todos fueron para la niña mimada, para su alegre Cruz de Mayo. [...] allí estaba Antoñita Vidal. ¿He dicho algo? ¿Hay quién la mejore cantando las sevillanas gitanas tan suyas? ¿Se las marcaría mejor la gitanería del Albaicín? Allí bailaron Josefita Vidal y Anita Benítez. Según dicen la fiesta duró hasta el día"[4].

No es casual que esta exaltación de lo femenino coincida con el mes de mayo en el que se celebra la llegada de la primavera y el poder fecundador de la tierra (Amezcua 1990:17). Esta mezcla de sensualidad, disfrute popular y enaltecimiento de la naturaleza parece entroncar con el origen más remoto de esta fiesta.

Tradicionalmente, las cruces de mayo han eludido la censura de la autoridad eclesiástica. Hoy día la iniciativa de "montar" una cruz parte de grupos de amigos, reuniones de vecinos, entidades socioculturales y hermandades, esta libertad de acción no existía siglos atrás cuando la Iglesia controlaba la moral de la población. En este sentido, el poder eclesiástico abogó por prohibir una festividad de la que podían derivarse actitudes lujuriosas y cuyo punto focal era

[2] Una recopilación y descripción de las diferentes hornacinas y sus respectivas cruces diseminadas por el callejero de Lebrija en Velázquez (1955: 14-44).

[3] *BOJA* 184, 2008, p. 28.

[4] *Diario de Lebrija*, 1928, nº 273.

una cruz que no recibía un culto reglado (Moreno 1991: 53-54; Gómez García 1992; Rodríguez Becerra 2002: 65-68; Arias de Saavedra y López-Guadalupe 2002; García Fernández 2004: 27-28). Curiosamente, gracias a estas condenas se ha conservado un registro cronológico y una mínima descripción de una fiesta que, debido a su carácter popular, no ha generado casi ningún tipo de documentación histórica.

Precisamente, en el archivo de la Parroquia de Santa María de la Oliva hemos hallado la que hasta ahora es la primera referencia histórica conocida sobre las Cruces de Mayo de esta localidad (Herrera y Cordero 1992: 27-51). En el año de 1714, el visitador D. Pedro Fernández de Zurita ordena lo siguiente:

> "que asimismo no permita se aderezen cruces en las casas particulares, hermitas, plazas, ni calles publicas donde se juntan hombres y mujeres a tener bailes y festejos desordenados y por quanto se ha hallado grande desorden en lo referido sin poderlo corregir el vicario que de aqui adelante a los trangresores deste mandato luego que tenga la noticia les notifique pena de excomunion mayor quiten dichas cruzes para que se le de comision en forma y sino obedecieren les escriba causa que remitira al señor provisor"[5].

En virtud de esta documentación, podemos afirmar que las Cruces de Mayo, tal y como se conocen hoy día- una fiesta popular y callejera en torno a una cruz en la que se canta y baila-, remontan su existencia al menos a 1714. Es decir, se trata de una fiesta con más de 300 años de antigüedad. Pese a estas prohibiciones, como es notorio, esta singular fiesta ha llegado hasta nuestros días.

[5] Archivo de la Parroquia de Santa María de la Oliva (Lebrija). Libro de visita y cuentas de fábrica 1714-1716. Mandatos de visita, 1714.

El origen de las cruces de mayo

En este punto toca preguntarnos cuál es el sentido y el origen más remoto de este peculiar festejo[6]. Para empezar, desde hace siglos la Iglesia ha celebrado la fiesta de la invención de la Santa Cruz a principios de mayo[7]. En concreto, el día 3 de mayo se conmemoraba el hallazgo de la "auténtica" cruz de Cristo por parte de Santa Elena, madre del emperador Constantino[8]. Sin embargo, aunque el eje central de nuestra fiesta sea una cruz, no se registra en ella intervención alguna del poder eclesiástico, tampoco este símbolo religioso despierta una aparente devoción ni se le tributa ningún rezo o acto litúrgico (Rodríguez Becerra 2002: 64-65; Jiménez de Madariaga 2004: 109).

Desde tiempo inmemorial, mayo se ha consagrado a la regeneración del mundo natural y la exaltación de la fecundidad, algo que no sorprende teniendo en cuenta el sobrenatural renacer que vive la naturaleza en plena primavera. En este sentido, todo parece indicar que la fiesta de la cruz no es más que la cristianización de una celebración religiosa precristiana. Como fue habitual, el cristianismo intentó otorgar un nuevo enfoque a los antiguos rituales paganos, tarea que se antojaba más sencilla que su prohibición directa. Por tanto, muchas fiestas actuales -la Candelaria, la noche de San Juan o las propias cruces de mayo- a pesar su matiz cristiano,

[6] Existen diversas tipologías de fiestas de mayo, entre las que hay que citar las ceremonias del "árbol-mayo" y de las "mayas", todas éstas, al igual que las fiestas de la cruz, comparten un mismo origen, véase Rodríguez Becerra (2002: 59-62) y García Fernández (2004: 24-29).

[7] Del latín *inventio*, descubrir.

[8] La narración del hallazgo de la *Vera Cruz* no aparece recogida en el libro III de la Vida de Constantino, en el que Eusebio de Cesarea narra el viaje de Santa Elena por las provincias orientales en los años 327-328. La creación de este relato es, por tanto, posterior y alcanzó gran difusión a partir del siglo XIII al incluirla Jacobo de la Vorágine en su *Leyenda dorada*. Esta fiesta litúrgica fue suprimida por el Concilio Vaticano II.

poseen un origen pagano y han llegado hasta nuestros días incluyendo solo algunas leves modificaciones efectuadas en tiempos remotos por la Iglesia en su afán de sustituir los antiguos ritos (Caro Baroja 1979: 85-87; Domene 2017: 173-174).

Este sincretismo pagano-cristiano no pasó desapercibido a diversos autores del siglo XVIII y XIX, como, entre otros, a José María Blanco White y Antonio de Capmany:

> "como muchas de nuestras antiguas fiestas eclesiásticas fueron trazadas como sustitutivas de ritos paganos, que los sacerdotes cristianos no pudieron desarraigar de otra manera, conservamos todavía algunos vestigios del uso de colocar el árbol de mayo, santificado en las pequeñas cruces que los niños adornan con flores y ponen sobre unas mesas en las que arden velas compradas con los donativos recibidos de sus amistades" (Blanco White 1972 [1822]: 235).
>
> "Por una costumbre general, los pueblos de muchas naciones demuestran su alegría y regocijo en el mes de mayo desde la fiesta de la Cruz, y en la de la Aparición de San Miguel, con bailes, adornos de flores naturales y otras demostraciones de poca combinación, a que reducimos la de transportar árboles y hacerles aparecer dentro de los pueblos, enramar puertas y ventanas u otras cosas de este modo, con que parece que los hombres presentan y hacen ver a la naturaleza como en triunfo de la rebeldía y rigores de invierno" (De Capmany 1862: 406).

No parece haber un consenso acerca de la divinidad o divinidades a la cual estaban consagradas estas festividades de regeneración de la naturaleza. Se habla indistintamente de Maya, Flora o Baco (Caro Baroja 1979: 18-19; García Fernández 2004: 22; Jiménez de Madariaga 2004: 108). En este sentido, se ha conjeturado que el nombre del mes puede derivar directamente de *Maia*[9], deidad de origen griego que

[9] Ni siquiera el poeta Ovidio tenía claro la etimología de dicho mes, Ovid. *Fast.* 5.1-2: *Quaritis, unde putem Maio data nomina mensi? Non satis est liquido cognita causa mihi.*

fue identificada por los romanos con *Tellus* (Madre Tierra) y *Bona Dea*. Resulta particularmente interesante la equiparación o *interpretatio* de *Maia* con *Bona Dea* en la religión romana teniendo en cuenta las particularidades de la fiesta que nos ocupa. De hecho, las ceremonias en honor a *Bona Dea*, diosa romana de la fertilidad y la regeneración, se celebraban en la noche del primer día de mayo, en ellas las devotas de la divinidad (en estos ritos solo podían tomar parte las mujeres), adornaban el espacio de culto con flores y ramajes, bebían vino e interpretaban danzas báquicas (Brouwer 1989: 323-350). Como vemos, las similitudes con la fiesta más popular de Lebrija son innegables.

Como decíamos, en las Cruces tiene un papel principal el placer, la sensualidad, la fuerza vital de la naturaleza y el vino, bebida típica de estas fiestas, no en vano Lebrija es tierra de buenos caldos[10]. Todos estos elementos guardan una relación directa con Baco, dios del vino, del goce de los sentidos, de la música y la danza, así como de la renovación estacional de los frutos de la tierra.

En este sentido, Silio Itálico, autor latino de la segunda mitad del siglo I d.C., vincula el nombre de *Nabrissa*[11] con la piel de ciervo o gamo (*nebris*) que se portaba en los ritos consagrados a Baco. Asimismo, cita en relación con esta población a los sátiros y ménades que componían el séquito (*thiasos*) que acompañaba al dios y, por último, a los misterios nocturnos celebrado en honor a Baco, divinidad nacida en *Nisia*.

[10] "conciertan beberse media cañita de este vino dorado que guarda hebras de un sol de esplendor y que ha de llevar los cerebros un torrente de alegría, de luz y aun de amistad", "Las cruces y nuestros concursos", *Diario de Lebrija*, 1928, nº 269.

[11] Silio Itálico (*Pun.* 3.393.) usa el topónimo *Nebrissa*, mientras que Estrabón (*Geog.* 3.1.9; 3.2. 5.), Plinio (*N.H.* 3.11.) y Ptolomeo (*Geog.* 2.4.10.) emplean *Nabrissa* para referirse a esta población.

"De manera especial brillan las enseñas de la parnasia *Castulo Hispalis* célebre por el estuario y el flujo y reflujo del mar, y *Nebrissa*, **conocedora de los tirsos del dios niseo, en la que vivieron los ligeros sátiros y las ménades, que celebran los misterios nocturnos con la piel de ciervo y el arcano Lieo"**[12].

Silio Itálico testimonia, dentro de un contexto poético[13], el arraigo que tenía el culto de Dioniso-Baco entre los antiguos nebrisenses, es más, la ciudad pudo estar consagrada a tal dios, siendo, por tanto, su divinidad tutelar[14]. Por otra parte, el autor menciona las ceremonias nocturnas celebradas en honor de Dioniso-Baco[15]. Estos *sacra nocturna* hacen referencia a los misterios báquicos o *Bacchanalia*.

Los misterios eran una modalidad de religión secreta o exclusiva reservada a iniciados, individuos que debían superar un periodo de enseñanzas y pruebas antes de pertenecer a la comunidad de fieles. Según Tito Livio (39.8-18.), estos ritos originarios de Grecia llegaron a Roma procedentes de Etruria, posteriormente se expandieron a todo el orbe romano. Debido a su carácter secreto no sabemos demasiado

[12] Sil. Ital. *Pun.* 3.393: *"Fulget praecipuis Parnasia Castulo signis et celebre Oceano atque alternis aestibus Hispal ac Nebrissa dei Nysaeis conscia thyrsis, quam Satyri coluere leves redimitaque sacra nebride et arcano Maenas nocturna Lyaeo"*.

[13] Lamentablemente, no contamos con testimonios epigráficos que corroboren la veneración al dios de la viticultura en la antigua *Nabrissa*. Tan solo cabe citar en este sentido el hallazgo de una herma báquica, un elemento ornamental más que cultual, empleado comúnmente en la decoración de jardines y casas, véase Mayer (1999: 353-363).

[14] No hay que olvidar que Plinio (*N.H.* 3.11.) indica que *Nabrissa* portaba un epíteto relacionado con Venus, *Nabrissa Veneria*, (*...at inter aestuaria Baetis oppida Nabrissa cognomine Veneria*). No obstante, cabría vincular esta denominación con la política de fundaciones y de promoción municipal desarrollada por César y Augusto en la región tras las guerras civiles. De hecho, Venus era considerada la fundadora de la familia Julia a la que ambos personajes pertenecían, véase Galsterer-Kröll (1972).

[15] Sin embargo, no se puede descartar que Silio Itálico elaborase este relato a partir de una simple asociación etimológica entre *nebris* y *Nebrissa*.

acerca de estas ceremonias, pero, básicamente, los iniciados realizaban sacrificios, danzaban al son de instrumentos de percusión como panderetas o címbalos y se intoxicaban tomando vino, así como otras sustancias hasta entrar en éxtasis y sentirse poseídos por el dios (Maire 1951; Nilsson 1975; Otto 1997; Bowden 2010). En estas fiestas nocturnas estaban también presentes el desenfreno, la violencia ritual y la promiscuidad sexual[16]. No sorprende que en estos ritos se conculcara el orden social y moral imperante en la época, ya que entre los fieles de Baco se encontraban individuos de todas las clases sociales y sexos (Kraemer 1979: 55-80)[17]. Estas conductas, y sobre todo el temor de que en las *Bacchanalia* se gestaran conspiraciones contra el Estado, llevó al Senado a reprimir y regular esta práctica religiosa en el año 186 a.C., aunque esta medida, al parecer, no fue demasiado eficaz (Pailler 1988)[18].

Siglos después, en el Renacimiento, el pasaje de Silio Itálico logró una notable difusión por parte de Elio Antonio de Nebrija. Este lebrijano universal quiso ennoblecer los orígenes de su villa natal relatando en muchas de sus obras la fundación mítica de *Nabrissa* por parte de Baco[19]. Algo, por otra parte, muy propio del ambiente humanístico del que formaba parte Elio Antonio.

[16] No hay que olvidar que estas conductas tenían en la Antigüedad un sentido religioso, véase Dubourdieu y Lemirre (1997: 293-306).

[17] Aparentemente, la mujer tuvo una eminente autonomía y protagonismo en el ámbito de la religión báquica.

[18] Como recoge el célebre *Senatus consultum de Bacchanalibus* (*CIL* X, 104 = *CIL* I, 581).

[19] Como en el *exortatio* de *Decades duae rerum a Ferdinando et Elisabetha Hispaniarum Regibus gestarum* y en el capítulo II del libro I de *Grammatica Antonii Nebrissensis*. Por otra parte, en los alrededores del cerro de San Benito existen varios topónimos relacionados con la fundación mítica de *Nabrissa* que narra Elio Antonio. Es el caso de Huerta de Baco, Fuente de Baco y el Fontanal, véase Caro Bellido (1986-1987: 55-56).

"No lejos de aquí se ve habitada Lebrija, con su envejecida muralla, cuya ciudad levantó Baco cerca de la ribera del Océano. Cuentan, pues, que el hijo de Sémele, luego que hubo conquistado los países del Ganges, acometió a los belicosos pueblos de Hesperia, y habiendo dejado ir a su compañero -de quien Lusitania toma su nombre-, dirigió su marcha a las orillas de Calpe. Y al atravesar en su carro los inhabitables y agoreros lugares de la marisma, por donde iba siguiendo uno de sus tigres, desfallece a causa de la sed, sucediendo lo mismo al encorvado Sueno, montado en un perezoso asno, y también a los manchados linces, a las Bacantes y los Sátiros. Llegaban a una cueva sombría -que los naturales del país llaman el Fontanal, donde ahora está San Benito-, cuando al murmurio del agua el tigre fue el primero que por la actitud de sus orejas aplica el oído, y meneando la cola va delante a enseñar el camino. La transida muchedumbre arrójase a las refrigerantes aguas y sagradas fuentes entre aquella almena y sombrosa espesura de árboles; y luego que hubo saciado su sed todo el ejército, cuentan que el padre Baco quedó prendado de aquel paraje; y habiendo tenido una junta, dijo a los Sátiros y sacerdotisas de su culto, a quienes había convocado al efecto, mientras el resto de la multitud guardaba silencio: "Escuchad, ¡oh compañeros!, y llenos de júbilo prestad vuestras atenciones. Esta colina me será consagrada por motivos de piedad. Ni la misma Nasa, ni el Citerón, proporcionado para los sacrificios, me serán tan agradables como este campo, con el renombre de la piel de ciervo, ni aun lo será el que más alarde haga de sus vinos, de sus olivas y de las mieses y panales de la rubia Ceres. Ea, pues Sátiros, instad por las nocturnas fiestas; y vosotras, Bacantes, celebrad el presente día. Ya el sol de Tarteso descendía para sepultarse en las ondas y desataba los cansados caballos en la curva playa. Acometen con los Tirsos; con los aullidos resuenan los campos, y todos, ¡oh Baco!, te aclaman y celebran tus misterios. Insomnes las Bacantes, pasan la noche en las orgías, hasta que al nacimiento del día se ve obligado a ocultarse el lucero de la mañana. Hay allí cerca un montecillo que se eleva suavemente por la parte del mediodía y presenta un costado resbaladizo por los demás puntos. Aquí el padre Baco echó

los cimientos a las murallas prometidas y dio a esta ciudad el nombre de Lebrija, bajo los auspicios de la piel de cierva"[20].

Los rituales de *Bona Dea* y Baco estaban conectados y poseían muchas similitudes, especialmente en lo que se refiere al papel estimulante del vino, el baile, el deseo sexual y la entrada en éxtasis de sus fieles:

> "Conocidos son los secretos de *Bona Dea*, cuando la flauta estimula las caderas y las ménades de Priapo se dejan llevar a un tiempo, como drogadas, por el cornetín y el vino, y hacen girar su melena, y aúllan. ¡Oh qué gran ardor de jodienda entonces en aquellas mentes, qué gritos cuando palpita el deseo, qué enorme torrente aquel de vino añejo a lo largo de sus piernas borrachas!"[21]

No obstante, a pesar de todos los argumentos expuestos, hay que aclarar que no es posible establecer un vínculo lineal y directo entre la fiesta que nos ocupa y los ritos de época clásica celebrados en honor de Maya, *Bona Dea*, Flora o Baco. Sin embargo, parece claro que estas festividades, a pesar de estar tan distanciadas en el tiempo, comparten un mismo espíritu y tienen bastantes elementos en común con las cruces de mayo (García Fernández 2004: 22; Del Campo y Corpas 2005: 108-109). Como hemos dicho, las antiguas civilizaciones mediterráneas sacralizaron la renovación de las fuerzas de la naturaleza, la fertilidad y la abundancia que traen consigo la estación primaveral (Eliade 2004: 70-71). Estos sentimientos y fundamentos, especialmente importan-

[20] *De patriae antiquitate fertilitateque eius et parentibus auctoris* (citado y traducido por José Bellido Ahumada, 1945, pp. 5-6).

[21] Iuvenalis, *Satyr.* 6.314: "*nota bonae secreta deae, cum tibia lumbos incitat et cornu pariter uinoque feruntur attonitae crinemque rotant ululantque Priapi maenades. o quantus tunc illis mentibus ardor concubitus, quae uox saltante libidine, quantus ille meri ueteris per crura madentia torrens!*".

tes en zonas rurales, constituyen la esencia de las fiestas de mayo (Caro Baroja 1979: 18 y ss.; Vega de Oliveira 1984: 111).

Conclusiones

Las Cruces de Mayo de Lebrija se celebraban ya a inicios del siglo XVIII, aunque puede que su origen sea bastante anterior. Al respecto, hemos intentado dilucidar cuál es el sentido y el origen primigenio de esta fiesta popular. En nuestra opinión, cabría relacionar su génesis con la sacralización de la fertilidad, la regeneración de la naturaleza y la abundancia a la que da lugar la llegada de la primavera. En este sentido, los rituales en honor de Baco y *Bona Dea*, y nuestras contemporáneas fiestas de mayo, salvando las distancias, comparten una misma esencia. A pesar de que no es históricamente admisible hacer derivar estos festejos de los antiguos ritos paganos, al menos sí podemos afirmar que sus similitudes son innegables.

Bibliografía

Arias de Saavedra, I. y López-Guadalupe, M.L. 2002. *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada: Universidad de Granada.

Amezcua, M. 1990. "Las fiestas de mayo en la provincia de Jaén". *Revista de Folklore* (10): 17-24.

Blanco White, J. 1972 [1822]. *Cartas de España*. Madrid: Alianza.

Bowden, H. 2010. *Mystery cults of the ancient world*. Princeton: Princeton University Press.

Brouwer, H. 1989. *Bona Dea. The sources and a description of the cult*. Leiden: Brill.

Caro Baroja, J. 1979. *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid: Taurus.

Caro Bellido, A. 1986-1987. "Nabrissa (Lebrija, Sevilla). Los orígenes del núcleo urbano". *Anales de la Universidad de Cádiz* (3-4): 55-56.

Cruces de Mayo. La fiesta popular de Lebrija. 2009. Lebrija: Ayuntamiento de Lebrija.

Cruces, C. 2009. "El goce envolvente" en *Cruces de Mayo. La fiesta popular de Lebrija*: 10-11. Lebrija: Ayuntamiento de Lebrija.

De Capmany, A. 1862. *Efemérides o museo histórico que comprende los principales sucesos de España y del estrangero como asimismo toda la parte artística y monumental de los principales países*. Madrid.

Del Campo, A. y Corpas García, A. 2005. *El mayo festero. Ritual y religión en el triunfo de la primavera*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

Domene, J. F. 2017. "La función social e ideológica de las fiestas religiosas: identidad local, control social e instrumento de dominación". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 72 (1): 171-197.

Dubourdieu, A. y Lemirre, E. 1997. "La rumeur dans l'affaire des Bacchanales". *Latomus* (56): 293-306.

Eliade, M. 2004. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Madrid: RBA.

Galsterer-Kröll, B. 1972. "Untersuchungen zur den Beinamen der Städte des Imperium Romanum". *Epigraphische Studien* (9): 44-145.

García Fernández, M. 2004. "Celebraciones de cruces de mayo durante el Antiguo Régimen en la Castilla Norte", en D. González Cruz (ed.), *Las cruces de mayo en España. Tradición y ritual festivo*: 21-56. Huelva: Universidad de Huelva.

Gómez García, P. 1992. *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada.

González Cruz, D. 2004. "Prefacio", en D. González Cruz (ed.), *Las cruces de mayo en España. Tradición y ritual festivo*:15-17. Huelva: Universidad de Huelva

Herrera, A. y Cordero, I. 1992. "Lebrija" en *Catálogo de los archivos parroquiales de la provincia de Sevilla*: 27-51. Madrid: Banco Español de Crédito.

Jiménez de Madariaga, C. 2004. "Las fiestas de las cruces en la provincia de Huelva" en D. González Cruz (ed.), *Las cruces de mayo en España. Tradición y ritual festivo*: 97-118. Huelva: Universidad de Huelva, 2004.

Kraemer, R. 1979. "Ecstasy and possession: the attraction of women to the cult of Dionysus". *The Harvard Theological Review* (72): 55-80.

Maire, H.J. 1951. *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. París: Payot.

Mayer, M. 1999. "Las hermae decorativas de pequeñas dimensiones. Una nueva aproximación a los ejemplares hispánicos" en R. Turcan, N. Blanc y A. Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain*: 353-363. París: De Boccard.

Moreno Valero, M. 1991. "Celebración de la cruz en los Pedroches. Apuntes etnográficos". *Folk-lore andaluz* (6): 37-63.

Nilsson, P. 1975. *The dionysiac mysteries of the Hellenistic age and Roman age*. Nueva York: Arno Press.

Otto, W. 1997. *Dioniso: mito y culto*. Madrid: Siruela.

Pailler, J.M. 1988. *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*. Roma: Ecole française de Rome.

Rodríguez Becerra, S. 1999. "Fiestas de mayo en Andalucía. Tradición y cambio en un ritual popular" en M. Oliver Narbona (coord.) *Antropología de la fiesta*: 45-56. Villena: M & C.

Rodríguez Becerra, S. 2004. "Las cruces de mayo en Andalucía: historia y antropología de una fiesta" en D. González Cruz (ed.), *Las cruces de mayo en España. Tradición y ritual festivo*: 57-80. Huelva: Universidad de Huelva.

Vega de Oliveira, E. 1984. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicaçoes Dom Quixote.

Velázquez, B. 1985. *Las cruces de mayo en Lebrija*. Lebrija.

La fiesta del Corpus Christi en Hinojos (Huelva)

Significaciones y valores patrimoniales

Fermín Seño Asencio
Universidad de Huelva

Resumen: El presente trabajo trata la importancia y el interés patrimonial de la fiesta del Corpus Christi en la localidad de Hinojos (Huelva). Esta celebración cuyas fuentes documentales en el municipio datan de finales del siglo XVI, se expresa en un conjunto ornamental construido con materiales vegetales, siguiendo la antigua costumbre de enramar las calles para el Corpus. La arquitectura efímera con la que se cubre el espacio urbano para la procesión, se identifica colectiva y perceptivamente con la figuración de un bosque. La particularidad a nivel estético, la intensidad con que se vive mediante las expresiones de sociabilidad a pie de calle, y el carácter participativo durante los preparativos hacen de la fiesta una de las mayores expresiones de la identidad local, así como una de las fiestas de Corpus más representativas de la provincia de Huelva.

Palabras clave: Fiesta, Corpus Christi, Corpus vegetal, Actividad de Interés Etnológico, Hinojos (Huelva)

Introducción

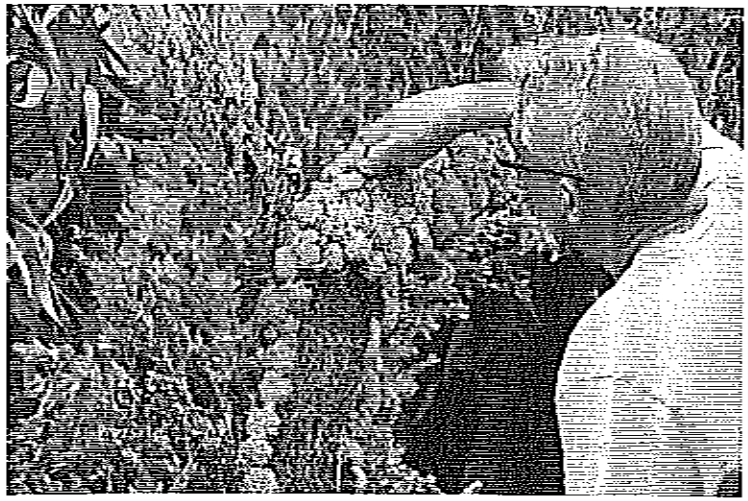
El Corpus constituye una manifestación festivo-ceremonial que se reproduce en todo el orbe católico. No es un ritual exclusivo de una colectividad, una localidad, o una re-

gión, sino que se expresa colectivamente en muchos lugares que profesan la religión cristiana. Si bien atiende a una pauta litúrgica homogénea, fuertemente doctrinal (la exaltación de la sagrada forma en el cuerpo de Cristo, o la Eucaristía), manifiesta una gran diversidad cultural en sus formas de expresión y modelos organizativos, como han puesto de relieve diversos investigadores en España (Caro 1992; Domínguez 2006; Fernández y Martínez 2002; Labarga 2010; y Rodríguez Becerra 1986, 2002 y 2006).

Aunque su origen litúrgico arranca a mediados del siglo XIII para el mundo cristiano en general[1], no será hasta el siglo XIV cuando se tenga constancia de la celebración de forma generalizada en el occidente europeo, extendiéndose primero en las grandes ciudades episcopales y seguidamente en las parroquias de las villas (Domínguez 2006; Rodríguez Becerra 2002 y 2006). La primera ciudad en España que lo celebra es Toledo en 1280, siguiéndole por orden cronológico Barcelona en 1319 y Gerona en 1320. Se sabe que en Vich se introdujo en 1330 y en Valencia en 1348 (Serra y Boldú 1946).

En Andalucía, aunque se manejan fechas distintas, parece ser que se instituye a medida que los reinos cristianos fueron conquistando las ciudades musulmanas (Rodríguez Becerra 2006). Sevilla tiene muy bien documentada su procesión en 1454, Jaén en 1464, Santa Fe a finales del siglo XV,

[1] El Corpus fue establecido con carácter universal para el orbe católico por el papa Urbano IV en 1264 con la bula *Transiturus de hoc Mundo*, generalizando el culto al Sacramento iniciado por la beata Juliana (1193-1258) en la diócesis de Lieja. La festividad se ubicó en el calendario litúrgico en el jueves siguiente al domingo de la Santísima Trinidad, sesenta días después del Domingo de Pascua o de Resurrección. Clemente V la confirmó en 1312 en el Concilio de Vienne, y Juan XXII (1316-1334) dispuso la procesión de la sagrada forma y octava de Corpus (Caro Baroja 1992; Gestoso y Pérez 2004). El Concilio de Trento la ratifica en 1551, significando el triunfo de la verdad sobre la herejía (Domínguez León 2006).



Componiendo el arco floral. Foto: Fermín Seño Asencio.

Granada en 1501 y Baeza en 1504 (Domínguez 2006: 214). Con la conformación de los cabildos catedralicios, la articulación de las diócesis, y el establecimiento de las parroquias en los reinos cristianos, la fiesta irá cobrando una mayor relevancia, llegando a constituirse en la más importante del ciclo festivo (Rodríguez Becerra 2006).

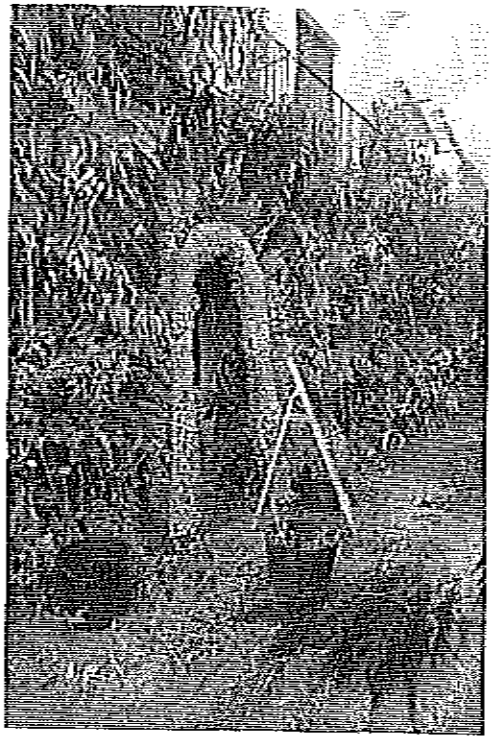
En líneas generales, el Corpus representa una de las manifestaciones de la religiosidad colectiva con más arraigo y diversidad estética en Andalucía. Un ritual que por sus implicaciones institucionales está vigente en todo el territorio andaluz, aunque no con la importancia popular que tenía antaño, al desaparecer prácticamente la mayoría de elementos populares que lo sustentaban (danzas, tarascas, gigantes, cabezudos, carros, autos sacramentales), como bien ha documentado Vicente Lleó (1975) para el caso de Sevilla.

Desplazada del jueves al domingo siguiente, en muchas ciudades y poblaciones andaluzas, la fiesta se celebra hoy

como simple acto litúrgico y procesión cívico-religiosa en la que se ve reflejada la jerarquía y el orden social (Agudo 2000). Sólo escasas poblaciones lo mantienen como fiesta mayor el jueves, o fiesta con la que se expresa la identidad local, como en Granada, Villacarrillo (Jaén), Zahara de la Sierra (Cádiz), y El Gastor (Cádiz), por citar algunos ejemplos (Rodríguez Becerra 2002). Si en algunos lugares tiene especial relevancia la riqueza de los cortejos procesionales urbanos (Garrido 2008; Lleó 1975), en otros se significan las maneras de llevar a cabo el exorno, abarcando una gran variedad de elementos decorativos (colgaduras, alfombras de serrín, alfombras de juncia, altares, etc.).

En contraposición con la pauta generalizada de declive de la fiesta, en algunas poblaciones, desde la década de los ochenta del siglo pasado, han experimentado procesos de recuperación, revitalización y reinvención festiva, no ajenos a procesos de identidad colectiva y espectacularización en el contexto de la globalización (Velasco 2000). Tal es el caso de la población que estudiamos (Hinojos), donde en las últimas décadas se ha experimentado una revitalización a partir del cambio de fecha, del jueves al domingo. De ser considerada fiesta de un día con una víspera, ha pasado a ser fiesta de fin de semana, con varios días de preparativos en los que participa la colectividad. El cambio de fecha ha supuesto una intensificación festiva con la que se expresa la identidad local, activando un proceso de patrimonialización impulsado principalmente por la institución municipal.

En el trabajo que presentamos, abordamos una aproximación a la significación cultural del Corpus en esta pequeña población de poco más de 3.890 habitantes, situada entre la comarca del Condado onubense y la comarca del Aljarafe sevillano. El estudio se basa en la documentación técnica del ritual realizada en el año 2014 con objeto de su inscripción en



Arco floral. Foto: Fermín Seño Asencio.

el Catálogo General del Patrimonio Andaluz, como Bien de Interés Cultural, Actividad de Interés Etnológico[2].

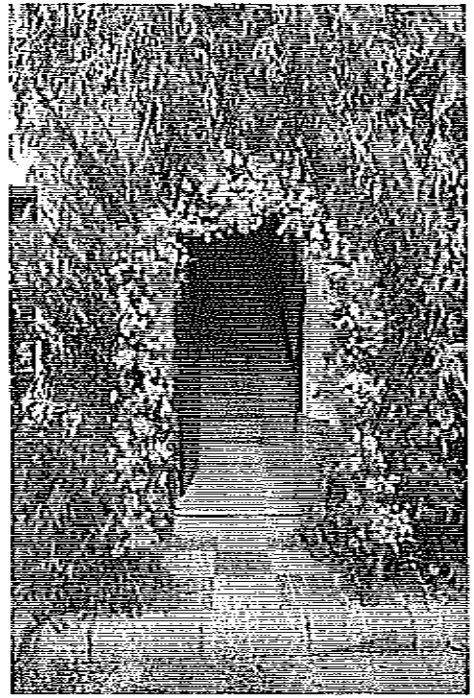
Aunque el Corpus en este municipio expresa una significación espiritual y religiosa que promueve la institución eclesial, a nivel popular el modo en el que se plasma presenta particularidades estéticas y organizativas que son significativas desde el punto de vista etnológico en el ámbito territorial donde se inserta y la provincia de Huelva. Estas singularidades son las que abordamos en este texto.

[2] Dicha inscripción se realizó mediante Decreto 91/2015, de 15 de mayo, de la Consejería de Cultura, como Bien de Interés Cultural, Actividad de Interés Etnológico. *BOJA*, Núm. 96, pp. 487-493.

1. El marco de la fiesta

El municipio de Hinojos se encuentra emplazado en el extremo sudoriental de la provincia de Huelva, entre la comarca del Condado onubense y la comarca del Aljarafe. Su término municipal, limítrofe con la provincia de Sevilla, constituye una franja alargada de 321 km² que se extiende desde el Campo de Tejada hasta el interior de las marismas de Doñana, quedando delimitada por Villalba del Alcor y Chucena, al Norte; Pilas, Villamanrique de la Condesa, al este; Aznalcázar al sureste; y Almonte, al oeste. La demarcación entre pueblos de la provincia de Huelva y pueblos de la provincia de Sevilla, concede a esta área un carácter de encrucijada que viene reforzado por sus vínculos históricos con el antiguo reino de Sevilla. Desde la conquista cristiana por el rey Fernando III en el siglo XIII hasta la creación de la provincia de Huelva en 1833, el término de Hinojos forma parte de las tierras de realengo sevillanas (Benítez 1997).

Una de las características que presenta el término municipal es que sobre él se asienta buena parte del Espacio Natural de Doñana, conformado por el Parque Nacional y el Parque Natural. La percepción social que existe sobre el término remite a la riqueza vegetal de sus montes y a la importancia social que para la población tienen el conjunto de aprovechamientos forestales. El valor perceptivo concedido al bosque se identifica en el paisaje del pinar y se refleja en el emblema que la población tiene para representar al municipio, donde figura un pino de gran copa verde sobre un monte rojo. De la importancia forestal en el término son referentes los montes Los Propios y Las Paredejas, propiedad municipal desde tiempos inmemoriales, ocupados por amplias superficies de pino piñonero, masas de eucaliptos, y restos de lo que fueron las extensas dehesas de alcornoques y encinas. Estos bosques han constituido desde antaño



Arco floral. Foto: Fermín Seño Asencio.

la principal fuente de recursos del cabildo hinojero a través de un sistema de aprovechamiento múltiple del que se beneficiaban los vecinos (Núñez 1999). A nivel económico la población se dedica actualmente a la explotación agrícola, ganadera y forestal, siendo el verdeo de la aceituna una de las principales actividades productivas.

En relación a las identificaciones colectivas sobresale la segmentación de la sociedad local en dos mitades a partir de la identificación con dos grandes hermandades religiosas, como se ha documentado para el Aljarafe (Moreno 1974). Estas hermandades son: la Hermandad de la Vera Cruz, fundada en el siglo XVI, con sede en la ermita del Valle, y la Hermandad de la Soledad, fundada en el siglo XVII, en la ermita que lleva su nombre, donde se tiene constancia de un

antiguo hospital, denominado de Santiago. La identificación simbólica o pertenencia a una y otra hermandad produce la denominación de "crucero/a" para los hermanos o simpatizantes de la Vera Cruz; y "soleadero/a" para los hermanos de la Soledad. Esta división tiene su expresión en una fuerte rivalidad que se manifiesta en los rituales festivos preparados por cada uno de estos colectivos. En el caso de la Vera Cruz, las fiestas de La Cruz (El Romero), antiguamente en el mes de mayo, pero trasladadas a finales del mes de junio en la última década del siglo XX; y en el caso de la Soledad, la fiesta de la Resurrección con el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección. La fuerte división motiva que el Corpus, como celebración sin devoción religiosa particular y única veneración al Santísimo, sea una fiesta de unificación para estas hermandades, reflejándose en el paso de la Custodia, portado por costaleros de una y otra hermandad. Este valor del Corpus como fiesta de todos en la que se dejan aparcadas las rivalidades de cada hermandad, se manifiesta en la localidad con la coplilla: "*Tres fiestas tiene Hinojos que son tres fiestas iguales: Navidad, Corpus Christi y la Virgen del Valle*".

En relación con el calendario festivo, Hinojos presenta un gran número de fiestas religiosas organizadas por distintos colectivos eclesiales, en una comarca influida por la Romería del Rocío. Las principales son: La Candelaria (6 de febrero), organizada por la Hermandad del Rosario; Semana Santa (marzo-abril), que comprende Martes Santo, Jueves Santo, y Viernes Santo, en la que procesionan las imágenes de la Hermandad Sacramental, la Hermandad de la Vera Cruz y la Hermandad de la Soledad; fiesta de la Resurrección que comprende el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección con las tiradas al Judas y la procesión de "Los Abrazos", organizada por la Hermandad de la Soledad; Fiesta de la Cruz, conocida también como "El Romero", organizada por la Hermandad de la Vera Cruz, y trasladada del

mes de mayo a finales de junio; Romería del Rocío (mayo), con la peregrinación de la Hermandad filial de Hinojos a la aldea almonteña; Corpus (mayo-junio), organizado por el Ayuntamiento y la Hermandad Sacramental; y Feria del Valle (septiembre), fiestas patronales organizadas por el Ayuntamiento y la Hermandad del Valle, a los que se unen los colectivos ganaderos de la localidad para la feria del ganado y la "Recogida de las yeguas".

Temporalmente el Corpus, sesenta días después del Domingo de Resurrección, viene a culminar el conjunto de festividades religiosas en la localidad que se inician con la Pascua o la Semana Santa y que tradicionalmente se identifican con el ciclo de la primavera. La fecha coincide con una etapa vital en la que la primavera declina y se da comienzo al verano.

2. Significación cultural del Corpus hinojero

En Hinojos el Corpus constituye un ritual festivo en el que el principal modo de expresión que lo identifica se plasma en un conjunto ornamental elaborado con materiales vegetales cuya significación cultural y simbólica expresa un culto a la naturaleza. La fiesta no sólo vincula lo religioso (la celebración de la eucaristía), sino que manifiesta un vínculo con los modos de vida desarrollados en el municipio donde los recursos y aprovechamientos del monte han tenido y tienen un enorme protagonismo para la población.

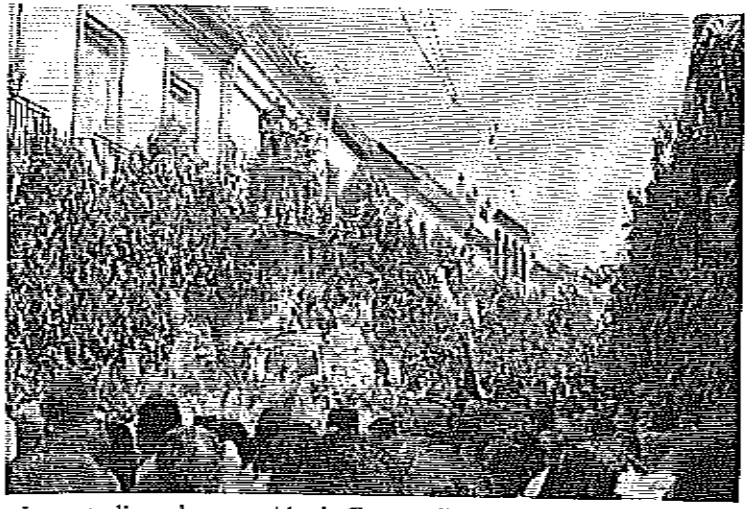
En la construcción vegetal que se realiza para celebrar este día, los hinojeros cubren completamente con ramajes de eucaliptos las calles por las que discurre la procesión, abriendo el espacio interior de las casas con arcos florales, forrados de romero. Esta transformación urbana en la que lo arquitectónico se oculta y se visibiliza lo silvestre, se identifica

colectiva y perceptivamente con la figuración de un bosque. A la práctica inmaterial de enramar, interiorizada mediante aprendizaje en el seno del grupo familiar, transmitida desde la infancia, y experimentada como vivencia a lo largo de generaciones, se le denomina popularmente "vestir para el Corpus". La expresión cultural tiene su origen en la primitiva costumbre de exornar el espacio público con juncia y ramos, atestiguada en los libros de fábrica de la Iglesia Parroquial desde el siglo XVII, cobrando la dimensión actual en la década de los cincuenta del siglo XX, cuando el ayuntamiento se encarga de proveer los ramajes de eucalipto desde sus propias fincas.

Aunque en la elaboración de calles enramadas y arcos florales participan trabajadores municipales y vecinos de las calles exornadas, la actividad fruto de la experiencia colectiva, representa en síntesis una labor grupal y vecinal compartida por todos los miembros de la localidad, vinculando a todos los hinojeros.

La participación e intensa actividad durante los preparativos y la particularidad con la que se expresa la sociabilidad durante la jornada festiva en domingo, con actos de comensalismo a pie de calle y reuniones en las casas, desempeñan un importante papel para la cohesión social en el municipio. El carácter de aglutinador social que posee la fiesta va más allá de los grupos sociales relacionados con la liturgia religiosa, englobando a toda la colectividad. Con los trabajos realizados para vestir las calles y la convivencia durante las jornadas de preparativos (jueves, viernes y sábado) se afianzan y refuerzan lazos familiares, vecinales y grupales de diverso tipo (amistad y afinidad simbólica).

El efecto regenerador de la fiesta en el orden social se identifica en el hecho de que son muchos los hinojeros emigrantes o residentes en pueblos colindantes los que acuden



La custodia en la procesión de Corpus. Foto: Fermín Seño Asencio.

durante esos días para asistir a la celebración y tomar parte de la fiesta, argumento principal del Ayuntamiento para cambiar la fecha tradicional del jueves al domingo en la década de los noventa del siglo XX.

Al mismo tiempo que posee valor identitario y de cohesión social, el modo de expresión de las enramadas de Corpus representa una práctica conectada a los modos de vida que desempeña una función ecológico-cultural sobre el territorio. Con la fiesta se realiza la limpieza y depuración de la masa forestal de eucaliptos de la finca de propios Las Paredejas, sitio del que Ayuntamiento abastece al vecindario desde la década de los años cincuenta del siglo XX. Anteriormente este aprovisionamiento lo realizaban de manera particular los vecinos de las calles de la recolección en montes y arroyos de los alrededores del núcleo.

Además de los ramajes para cubrir las fachadas, la práctica comprende la recolección de plantas aromáticas y silvestres, y una gran diversidad de flores con las que se ornamen-

tan los arcos. Las maneras de llevar a cabo este exorno están influenciadas por la cultura silvestre que ostentan algunos vecinos y la percepción social del territorio donde predominan las imágenes de riqueza y abundancia de vegetación.

La arquitectura efímera que se realiza es una creación colectiva de valores estéticos que se renuevan anualmente para la celebración en el contexto de su temporalidad ritual. Con esta creación colectiva, testimonio de unos modos de hacer, se reproducen imaginariamente los elementos arquitectónicos de las casas como zócalos, arcos de entrada en las viviendas, y arquillos en las intersecciones de las calles del recorrido procesional. Esta característica tiene relevancia tanto en el conjunto, como en su expresión individual, sobre todo a partir de los arcos, elaboraciones particulares que los vecinos realizan con varas de eucalipto joven, forrados con romero, cubiertos con flores y plantas aromáticas. La presencia de vegetación silvestre en ellos se encuentra sujeta a la variabilidad climática y la temporalidad festiva, lo que lleva a plasmar cada año una floración diferente, según su proximidad al inicio del verano o al final de la primavera. Es por ello que hay Corpus en los que predominan flores del mes de mayo, y otros con una floración más estival.

A esta singularidad hay que añadir el valor estético y compositivo que algunos vecinos despliegan para contribuir a la experiencia colectiva. Este arte floral, fugaz y perecedero, constituye un código o lenguaje común para los hinojeros y los visitantes que reconocen los elementos empleados. El uso de los lirios, la flor del ajo porro, la simiente de la espinaca vinagrera, la palma o palmito, el almoradux, el poleo, y otras plantas aromáticas vernáculas, combinadas con los haces de trigo y los racimos de uvas (atributos con los que se simboliza la eucaristía), componen la base sobre la que se articula un lenguaje propio repetido año tras año en el que tie-

ne especial relevancia la simbología del color para encarnar la resurrección, la pureza y la vitalidad en "el día del Señor" (Campa 1999). La ejecución del arco floral se vive colectivamente como un acto de renovación en el que se fusionan la religiosidad popular, arte, y tradición.

La plasmación de este conjunto ornamental con ramajes de eucalipto, plantas aromáticas y flores silvestres, otorga al espacio festivo un valor sensorial único que no se reduce a lo estrictamente visual y contemplativo. Las enramadas componen en una experiencia sensorial holística que alberga un complejo de sensaciones donde prevalece lo olfativo. Este valor, sin duda, representa una gran particularidad ya que está construido sobre la vivencia *in situ*, fijándose de manera muy potente no sólo como experiencia individual, sino como parte muy significativa de la memoria colectiva, de ahí que sea motivo de gozo para los hinojeros y los visitantes que acuden a la fiesta. La experiencia sensorial fundamenta el carácter abierto, plural y heterogéneo, con que se vive la fiesta, desde la apertura del espacio doméstico y familiar hasta la sociabilidad grupal y vecinal en la misma calle. La prolongación de la celebración más allá de la liturgia religiosa se relaciona con este valor sensorial que tiene la festividad.

Por otra parte, en su dimensión histórica, la fiesta posee una larga trayectoria en la que ha estado sujeta a cambios, dinámicas y procesos a lo largo de la historia. Constituye un legado de valor histórico, vivo y presente, que contiene elementos de diferentes épocas. La primera referencia documental en la que se constata la fiesta data de 1596 y en ella se revela la importancia de la procesión a la que debían asistir las autoridades de las cofradías con sus respectivos estandartes. El documento en cuestión, firmado por el escribano público, alude al mandato del alcalde de la cofradía de la Sangre y la Santa Vera Cruz sobre el prioste de la cofradía, de

sacar el estandarte en la procesión so pena de dos libras, a lo que el prioste se negó, castigándolo con dicha pena[3].

De la costumbre de vestir las calles y la plaza de la Iglesia con juncia y ramos se tienen noticias desde 1636 en libros de fábrica de la parroquia, aunque es probable que el exorno del espacio festivo se realizara desde principios del XVII[4]. Del uso popular de los eucaliptos para las enramadas, a partir de la antigua costumbre de enramar con juncia y ramos desde el Barroco, se conoce por fuentes orales consultadas en la investigación y la descripción del autor local Ceferino Bocanegra (2007) que fueron introducidos por los vecinos entre la década de los años treinta y los años cuarenta, aunque según consta en Actas Municipales, hubo años en la década de los veinte y los treinta del siglo XX en los que el propio consistorio los hacía traer para exornar las calles, según costumbre local[5]. A partir de la década de los cincuenta del siglo XX el ayuntamiento los aporta al vecindario de manera generalizada, conformando la base y el porte que manifiestan en la actualidad.

Con el cambio de la celebración litúrgica del jueves al domingo en el año 1991, la fiesta experimenta una gran transformación que llega prácticamente hasta el presente. El efecto inmediato que produce es un mayor protagonismo de la velada y un adelantamiento de la práctica de vestir, cobrando la jornada de víspera un cariz festivo que antes no se manifestaba. Desde principios de los noventa las calles se visten para la velada, disponiéndose el espacio festivo el sábado por la mañana. Esta nueva circunstancia lleva a la

[3] AMH (Archivo Municipal de Hinojos). Leg. 704. Documentación eclesiástica.

[4] APH (Archivo Parroquial de Hinojos). Leg. 4. Libro de licencia de fábrica. Autos de cuentas, 1636.

[5] AHMH. Leg. 33 y Leg. 34. Año 1922 y 1938.

Sociabilidad festiva. Foto: Fermín Seño Asencio.

población a vivir más intensamente la fiesta, prolongándose hasta el final de la jornada del domingo.

Todas estas características señaladas atribuyen a la fiesta del Corpus una particularidad y una singularidad a nivel patrimonial, que no se observa en otras localidades de la provincia de Huelva, como se ha destacado en distintas publicaciones (Castrillo 2002 y Cantero 2006). En palabras de Cantero (2006: 291), y en relación al conjunto de fiestas de la provincia: «El Corpus de Hinojos, es sin duda alguna, la fiesta onubense que consigue alterar radicalmente el lugar hasta figurar ese mítico país exuberante en el que ramajes, plantas aromáticas y flores trastruecan el orden mineral»[6]. De entre ellas el Corpus es fiesta mayor únicamente en Cumbres Ma-

[6] En el ámbito de la provincia de Huelva Cantero (2006) registra las siguientes poblaciones que celebran la festividad: Almonaster, Alosno, Aracena, Berrocal, Bollullos, Bonares, Cabezas Rubias, Calañas, El Campillo, Cañaveral de León, Castaño del Robledo, El Cerro de Andévalo, Cumbres Mayores, Encinasola, Hinojos, Lucena, Los Marines, Niebla, La Palma, Paterna, Paymogo, Puebla de Guzmán, San Bartolomé de la Torre, San Juan del Puerto, Santa Ana La Real, Villanueva de las Cruces y Villarrasa.

yores donde se conserva la única danza ritual del Santísimo, inscrita en el Catálogo General de Patrimonio Histórico Andaluz como Bien de Catalogación General en el año 2011[7]. En el resto de localidades onubenses no se observa la articulación entre religiosidad popular y arquitectura efímera con las características manifestadas en Hinojos, transformando el espacio para la liturgia en una floresta figurada que es experiencia sensorial, vivida y festejada[8].

La explosión vegetal y el culto a la naturaleza que se practica en Hinojos solo se compara en Andalucía occidental a la que se practica en Zahara de la Sierra (Bru 1997 y 1999), donde también se observa la costumbre de enramar para la festividad y de festejar las enramadas.

Conclusiones

En comparación a fiestas análogas existentes y en relación al ámbito territorial donde se inserta, el Corpus en Hinojos expresa una singularidad que motiva su marcado carácter identitario, aglutina socialmente a la localidad a través de la participación y va más allá de lo espiritual y religioso. Para muchos vecinos de Hinojos resulta muy difícil de entender la celebración sin la práctica de enramar y vestir las

[7] Orden de 22 de marzo de 2011, por la que se resuelve inscribir en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, como Bienes de Catalogación General, de manera colectiva, las actividades de interés etnológico denominadas Danzas Rituales de la provincia de Huelva. BOJA del 5 de abril de 2011.

[8] En Almonaster se decora con juncia y con flores. En Alosno se alfombra con helechos y romero. En Berrocal se engalanan las calles y la plaza con ramas, arcos vegetales y macetas y se cubre el suelo con romero y juncia. En Santa Ana la Real se ornamentan las calles con ramas de chopo y castaño. En Bonares, es también costumbre enramar con pino y alfombrar con juncia (Cantero 2006).

calles, al mismo tiempo que las enramadas son concebidas de eucaliptos y arcos florales.

Aunque la misa y procesión eucarística representa el núcleo y la motivación principal del ritual, es la elaboración de la arquitectura efímera la que constituye motivo festivo, comprendiendo varias jornadas de preparativos que no culminan hasta la misma mañana de la procesión con el exorno de los arcos florales. Tras la misa y procesión, los hinojeros celebran reuniones en la calle hasta la conclusión del día. No hay fiesta sin valores sensoriales, y sin arquitectura efímera, como tampoco arquitectura efímera sin liturgia religiosa. Ceremonial, modo de expresión y fiesta se encuentran fuertemente imbricados.

Desde este punto de vista, la fiesta del Corpus en Hinojos puede considerarse uno de los escasos ejemplos de Corpus vegetales en Andalucía occidental con valores patrimoniales representativos, imbricados en formas tradicionales de vida. Una fiesta en la que se funde de manera muy estrecha lo estrictamente ceremonial y religioso con la participación, lo lúdico y festivo.

Bibliografía citada

Agudo Torrico, J. 2000. "Romerías, ferias y fiestas. Significados y funciones de las fiestas andaluzas", en G. Cano García (ed.), *Conocer Andalucía: Gran Enciclopedia Andaluza del siglo XXI. 6. Cultura Andaluza:* 256–303. Sevilla: Editorial Tartessos.

Benítez Pérez, F. 1997. *Aproximación a la historia de Hinojos. Miscelánea hinojera*. Sevilla: Gráficas Virgen de la Oliva.

Bocanegra Guzmán, A. C. 2007. *Estampas hinojeras*. Hinojos (Huelva): Impresiones del Sur.

Bru Madroñal, A. 1997. "Una aproximación antropológica a la fiesta del Corpus de Zahara de la Sierra". *Demófilo*, 24: 153–168.

Bru Madroñal, A. 1999. "Algunas manifestaciones de la religiosidad popular en Zahara de la Sierra", en S. Rodríguez Becerra

(ed.), *Religión y Cultura* (2): 481–491. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado.

Campa Carmona, R. 1999. "El exorno floral en el culto católico: semiología y arte", en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Religión y Cultura* (1): 579-591. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado.

Cantero Martín, P. A. 2006. *Un júbilo compartido*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.

Caro Baroja, J. 1992. *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Castrillo Díaz, M. C. 2002. *Fiestas, cultura y patrimonio*. Comarca de Doñana. Almonte: Fundación Doñana 21.

Domínguez León, J. 2006. "El Corpus", en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Proyecto Andalucía, Antropología. Tomo VII. Las fiestas*: 207–238. Sevilla: Publicaciones Comunitarias. Grupo Hércules.

Fernández Juárez, G., y Martínez Gil, F. (eds.). 2002. *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Franco Agudo, C., y Rodríguez González, A. 2002. "Bibliografía sobre el Corpus Christi", en G. Fernández Juárez y F. Martínez Gil (eds.), *La fiesta del Corpus Christi*: 519–543. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Garrido Atienza, M. 2008. *Antigualllas granadinas: las fiestas del Corpus*. Mairena del Aljarafe (Sevilla): Extramuros, D. L.

Labarga, F. (ed.). 2010. *Festivas demostraciones: estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi. Festivas demostraciones: estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Lleó Cañal, V. 1975. *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en la Sevilla de los S. XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial.

Moreno Navarro, I. 1974. *Las hermandades andaluzas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Núñez Márquez, J. M. 1999. "Los pinares. Los montes de Hinojos", en *Artes, costumbres y riquezas de la provincia de Huelva. Tomo III*: 649-664. Madrid: Editorial Mediterráneo. Huelva Información.

Rodríguez Becerra, S. 1986. "La fiesta del Corpus en Andalucía", *Revista Guadalquivir*, 2: 28-32.

Rodríguez Becerra, S. 2002. "El Corpus en Andalucía: de fiesta del poder a fiesta de la identidad", en G. Fernández Juárez y F. Martínez Gil (eds.), *La fiesta del Corpus Christi*: 383–398. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Rodríguez Becerra, S. 2006. *La religión de los andaluces*. Málaga: Editorial Sarriá, S. L.

Serra y Boldú, V. 1946. "Costumbres religiosas", en F. Carreras Candi (ed.), *Folklore y costumbres de España. Tomo III*: 504–662. Madrid: Ediciones Merino.

Velasco Maíllo, H. M. 2000. "Tiempos modernos para fiestas tradicionales", en F. García Castaño (ed.), *Fiesta, Tradición y Cambio*: 97–128. Granada: Proyecto Sur de Ediciones, S. L. Foro de las Culturas.

La fiesta de la Cruz en Granada. Cuando lo terrenal supera a lo espiritual

Una mirada etnográfica hacia lo festivo.

ABDEL-AZIZ FARDOUSS GARCÍA
Universidad de Granada

A Don José García Garrido, buen granadino y mejor abuelo.
In Memoriam.

"Hay celebraciones que no se pueden explicar, hay que sentirlas"
(Eslogan escogido para la fiesta de la cruz de Granada del año 2018)

Resumen: En el presente escrito se pretende abordar con perspectiva antropológica una fiesta de gran calado en la sociedad granadina como son las Cruces de Mayo. Para ello, se explican los orígenes de dicha tradición en la ciudad de Granada, se describe la misma y se procede a analizar aquellas características propias que adquiere en dicho lugar y como pasa a formar parte de la identidad local.

Palabras clave: fiesta, simbolismo, tradición, folclore, Granada.

Introducción

En mi cada vez mayor curiosidad y entusiasmo por el estudio de nuestras fiestas y tradiciones a nivel antropológico me quedaba una cierta inquietud por conocer y exami-

nar con óptica etnográfica una de las fiestas más enraizadas y con mayor éxito de la Granada del siglo XX y comienzos del XXI. Lo curioso de esta fiesta es que, aun siendo tan sumamente conocida, el origen y perduración de esta es algo desconocido para la mayoría de la población granadina. Lo que antaño era una festividad religiosa ha ido evolucionando de forma curiosa en una festividad no religiosa con un eje fundamental como es el de la santa cruz, símbolo más genuino de la religión católica, pero con una carga simbólica totalmente diferente a lo que se suele concebir, que es la de la muerte de Cristo en la cruz. "La religión, entendida como fenómeno que va más allá de las necesidades básicas constituye un reto que necesita ser abordado desde la ciencia. Es cierto que la religión, como los demás aspectos de la cultura, solo la podemos conocer por lo que el hombre dice o hace". (Rodríguez Becerra 2000:1)

1. Los orígenes primitivos del icono de la santa Cruz

Antes de indagar en la fiesta en sí, es de vital importancia conocer el símbolo representativo de esta fiesta:

> "Tiene su origen en la celebración religiosa de la "invención de la cruz". Cuenta la historia que fue Sta. Elena, madre del emperador romano Constantino el Grande, quien, tras una peregrinación a Tierra Santa, halló la Cruz en el monte Gólgota. Su hallazgo no fue casual, sino premeditado, ya que fue en busca, agradecida por los triunfos de su hijo y la conversión al cristianismo de éste, al ver en el cielo la cruz con la siguiente inscripción "Con esta señal vencerás". (Gabinete Pedagógico de Bellas Artes s/f: 1)

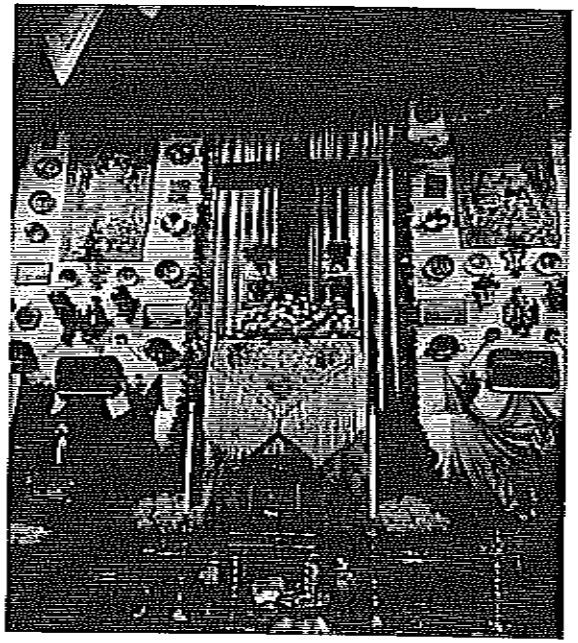
Este hecho, de carácter legendario pero tomado por la institución eclesiástica como histórico, aparecería citado a finales del siglo XVII por Pedro de Ribadeneira en su obra "Flos sanctorum" (González Alcantud 1990).

Su celebración se suele dar por lo general en los primeros días del mes de mayo, y su duración varía en cada lugar, pero en referencia a los primeros días de mayo. En Granada de celebra el día tres de mayo, aunque en los últimos lustros se viene realizando durante los días dos y tres de mayo debido a la afluencia de público suscitada en los últimos tiempos. Su festividad tuvo durante siglos un día propio en el calendario litúrgico cristiano hasta la aplicación del Concilio Vaticano II. El motivo por el que se coloca en el mes de mayo es por la política eclesiástica de sincretizar fiestas de origen pagano por fiestas de origen religioso, como ocurre en este caso:

> "En la antigua Roma se dedicaba el mes de mayo a la hija de Atlante y madre de Mercurio, llamada Maya, venerada en toda España. La iglesia católica quizás para borrar costumbres paganas dedicó el mes de mayo a María y designó el día tres a la invención de la Santa Cruz" (Gabinete Pedagógico de Bellas Artes s/f: 2)

La fiesta fue suprimida del calendario litúrgico en la reforma llevada a cabo por el papa Juan XXIII, incluyéndola en la fiesta de la "exaltación de la Santa Cruz", que se celebra el 14 de septiembre. "Esta última, conmemora la restitución a la cristiandad de la mitad de la cruz por el emperador Heraclio en el año 629, que se la había arrebatado a los persas (...) A la difusión del símbolo cristiano hubieron de contribuir también el poder antidiabólico que se le concedió y, muy probablemente, la sencillez de su esquema y la facilidad de su reproducción" (Rodríguez Becerra 2004: 58-59) y lo curioso es que, pese a haber sufrido este cambio hace varias décadas la fiesta de la cruz no se ha visto resentida de manera alguna en el calendario de mayo. Ésta curiosa inmovilidad instaurada por las diferentes sociedades y que se celebran en general en el mes de mayo denota el arraigo de esta particu-

lar fiesta que ha tenido en el ejemplo de Granada. Sus altos y sus bajos debido a diversas cuestiones han hecho acto de presencia por diferentes motivos.



Cruz instalada en el barrio del Realejo y galardonada con el segundo premio en el concurso de altares del año 2018

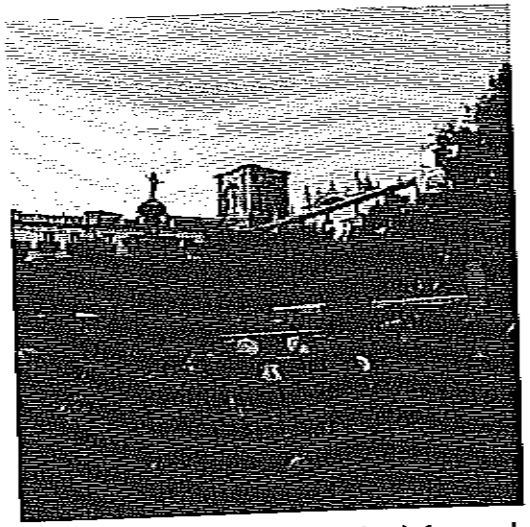
2. El Día de la Cruz en la ciudad de Granada

El origen de la festividad de la cruz en Granada emana, como en la mayoría de las fiestas de nuestra región de una leyenda que nace en un monasterio del popular barrio del Albaicín de Granada:

> "Hay una leyenda que cuenta la aparición de la Santa Cruz en el monasterio de Santa Isabel de Granada. Sucedió que, en 1611, en un viernes de Cuaresma, se produjeron unos ruidos en unas de las paredes del Monasterio que asustaron a las

> monjas. La madre abadesa hizo derribar la pared, apareciendo la Santa Cruz que fue llevada en procesión a la sacristía. Vivía por aquel tiempo una mora esclava, enemiga de los cristianos y de la cruz, a la cual era imposible cristianizar, pero al ver llegar la cruz en procesión, se precipitó hacia ella y dijo: "Yo quiero ser cristiana y que me llamen María de la Cruz". Desde entonces, en recuerdo de aquel suceso hay una religiosa en la comunidad que lleva el nombre de Sor María de la Cruz." (Gabinete Pedagógico de Bellas Artes s/f: 2)

A partir de aquella aparición se empieza a conmemorar entre los vecinos de la ciudad de Granada la fiesta del día de la cruz. Tal fiesta se basaba en el montaje de un altar coronándose con una gran cruz en el punto más alto y adornada típicamente con flores, más concretamente con claveles, debido a que mayo es recordado por la gente como el mes de las flores. "Al principio estos altares de "cruces", se levantaban en las viviendas acomodadas y de clase baja o de vecinos, pasando más tarde a hacerse en las calles de los barrios más populosos" (Gabinete Pedagógico de Bellas Artes s/f: 3). Se podría decir que esta festividad puede considerarse como un "hecho social total", concepto creado por Marcel Mauss (2009 [1924]), debido a la transversalidad de esta y a la colaboración de todas las categorías sociales existentes en la ciudad. Sirva como ejemplo la colaboración entre las casas señoriales adineradas y los corrales de vecinos para ceder los primeros a los segundos aquellos enseres que les sobraban en el proceso de montajes de la cruz. Todas las casas, independientemente de su situación económica, ponían en común sus mejores telas, objetos y ajuares para adornar la santa cruz y su entorno. Sin embargo, el hecho de donar momentáneamente sendos enseres no libraba de costear algunos gastos como los claveles de la cruz o el alquiler del equipamiento para poner la música con la que amenizar el día festivo.



Altar situado en la plaza "Bib-Rambla" el día de la cruz de año 2018. De fondo, el campanario de la catedral de Granada.

3. Elementos físicos significativos del día de la Cruz y su simbología

Como toda fiesta, los elementos tanto físicos como simbólicos cobran un especial significado, pues sin ellos no podríamos legitimar en forma alguna la importancia y el calado de la misma en la sociedad que la celebra.

El "pero" y las tijeras. Recurriendo a diversas fuentes considero que la explicación más enriquecedora y didáctica es la siguiente:

> "Más lo que llamaba doblemente la atención, era un encarnado "pero", haciendo pendan á unas afiladas tijeras, todo puesto y colgado en lo más vistoso y saliente de los adornos ¿Qué misterio encerraban aquellas insignias? Pues muy sencillo, las últimas era para que los murmuradores se cortasen el "pico" y la fruta, para que teniéndolo la cruz, nadie pudiese ponerle "pero", á el primoroso y nunca bien ponderado altar entre los altares" (Afán de Ribera 1987 [1885]: 79).

Para ilustrar un poco más el extracto anteriormente referido, cabe destacar que en la ciudad de Granada a la fruta de la manzana se le llama "pero" para diferenciarlo de la pera procedente del árbol del peral. Ese "pero" aparece muy cercano a los pies de la cruz con unas tijeras clavadas encima de él para cortarle la lengua a aquel granadino que ponga algún "pero" o mala crítica a los adornos de la Santa cruz. Evidentemente, esta tradición no es llevada a cabo de forma literal y no se ha encontrado ningún dato así fuera.

"Un chavico pa la Santa Cruz". "Esta frase tiene una historia muy remota. Era el signo monetario de la fiesta; con ella iban pidiendo para los gastos de la cruz" (Gabinete Pedagógico de Bellas Artes, s/f: 2). En la ciudad de Granada a aquellas monedas pequeñas olvidadas en los monederos se les llamaba "chavicos". Los grupos que montaban las cruces apelaban a esas monedas olvidadas para aportar entre todos un pequeño grano de arena con el que sostener la fiesta. A raíz de la palabra "chavico" a la ciudad de Granada se la conoce entre las otras provincias limítrofes como "la tierra del chavico" cuando se nos quieren atribuir una especie de tacañería a nivel económico totalmente infundada

Detalle del famoso "pero" con unas tijeras clavadas

Telas, cobre y otros enseres. Como bien he remarcado anteriormente tanto las familias acomodadas como las más humildes sacaban las telas más llamativas de sus ajuares de boda con la que engalanar el altar dedicado a la cruz. Las colchas de cama más elegantes y los mantones de manila más recosteados abundan en todo altar que se precie

Entre las familias de labradores y campesinos el cobre era el metal más valioso y ostentoso que podría existir en toda la vivienda, por consiguiente, ollas, sartenes, y braseros de cobre adornan los pies de la cruz. Los rayos del sol proyectados en las ollas de cobren le dan una luz especial conjunto del altar.

Los típicos lebrillos adornados con pinturas de estilo granadino también tenían cabida en el conjunto monumental. Debido a la belleza de las pinturas inspiradas en frutas como granadas o flores silvestres dan un especial toque granadino a la fiesta.

El suelo sobre el que se instala toda cruz debe de estar cubierto con ramas y jaramagos verdes esparcidos sobre el suelo como símbolo del mes de mayo, que tradicionalmente es el mes de las flores. Debido a las temperaturas cálidas propias del mes de mayo, esta alfombra de ramas verdes aporta un toque de frescor entre tanto bullicio.

Iconografías religiosas. Para dar el sentido religioso a la fiesta que poco a poco va desapareciendo, alrededor de la cruz o en alguno de los lugares del entorno se habilita un pequeño altar con alguna imagen religiosa proveniente de alguna de las casas.

Objetos característicos de cada lugar. Dependiendo de la profesión o de la saga de cada corrala se colocaban diversos objetos. Por ejemplo; Si en la corrala abundaban las costureras se ponía una máquina de coser o si abundaban los campesinos se ponía alguna herramienta tradicional del campo.

Asociaciones de vecinos y comerciantes. La fiesta de la cruz en Granada sirve a las asociaciones como escaparate para poder demostrar el trabajo realizado durante todo el año en pro de la festividad de la cruz, así como de escaparate para publicitar los negocios cercanos a el altar. Curioso es el hecho que en un altar religioso se encuentren rótulos tales como "altar por gentileza de...", "patrocinado por..., etc....).

Cofradías de Semana Santa. Al terminar la Semana Santa las cofradías de Granada continúan su actividad de hermandad construyendo los altares de la festividad de la cruz. En el caso de las cofradías orientan la temática de la cruz entorno a los titulares de la cofradía; colocan imágenes del cristo o virgen correspondiente, el escudo de la hermandad, etc...

Cruz galardonada con el primer premio en el concurso de cruces en la modalidad de patios. Corrala de Santiago, barrio del Realejo.

La vigilancia de la cruz como medio de cohesión vecinal. El montaje de las cruces hacía que se estrecharan las relaciones entre vecinos de las diferentes corralas y los vecinos de la calle en general. Cabe destacar el hecho de que el ritual del cuidado de los enseres de la cruz durante la madrugada

desembocara en grandes comilonas y ratos distendidos con la excusa de no dormir y permanecer atentos a que los amigos de lo ajeno no tuvieran oportunidad de llevarse ninguno de los valiosos objetos. Aunque en ocasiones la puesta en común de los objetos y sus posibles desperfectos durante su exposición provocaban tiranteces entre el vecindario

¿Y quién se calculan ustedes, que formaban la guardia interina sin opción a relevo? Pues todos los chiquillos del contorno, que los tomaban por asalto, y se daban pescozones por conseguir las esquinas. El resultado de estas batallas no era nada saludable para el cristal y las efigies; así es, que á la hora de la devolución á sus dueños había sendas discusiones sobre si lo roto era producto de un chinazo ó un pelo, jurando no más préstamos ni consideraciones (Afán de Ribera 1987 [1885]: 80).

La cruz vista por los jóvenes. Partiendo de la base que la inmensa mayoría de los jóvenes autóctonos desconocen el origen de la fiesta, de forma casi instintiva conocen el día tres de mayo como un día festivo para pasar la tarde viendo cruces y consumiendo bebidas alrededor de las mismas. Desde la perspectiva universitaria este día queda algo difuminado; Los universitarios andaluces venidos de otras ciudades suelen asociar las cruces de Mayo granadinas a las cruces de Mayo de Huelva (las más conocidas a nivel etnológico) y al ver que ni la dinámica de la fiesta ni los elementos de la festividad onubense tienen relación alguna empiezan a dudar de la relación de la una con la otra. Esto denota la importancia de nuestra disciplina por dar a conocer el origen de nuestras festividades entre otras muchas cuestiones.

La cruz vista por las administraciones locales. De todos es conocido que cada ciudad tiene unas fechas festivas diferentes a las de otras, es por ello por lo que se le concede por parte de las autoridades a cada ciudad tres días para que

cada localidad las coloque en el lugar que crean conveniente. En ese día cierra el comercio, las administraciones etc.... En la ciudad de Granada se les otorga los tres días a las siguientes festividades: 2 de enero. Día de la toma de Granada; Jueves de Corpus y 15 de septiembre. Ofrenda floral a la Virgen de las Angustias. Patrona de Granada.

Oficialmente el día de la cruz no cuenta como día festivo en el calendario oficial, sin embargo, no hace falta que figure como tal ya que el comercio de forma voluntaria cierra sus puertas a media mañana, a excepción de los comercios del centro, los cuales consideran el día tres de mayo como uno de los días que más se recauda del año. Este cierre voluntario denota no solo el ánimo de cesar en sus negocios para ir a visitar cruces sino el respeto que se tiene por parte del gremio de comerciantes para con esta fiesta.

El sustento económico de la cruz. El día de la cruz no es un día de recaudación por parte de quienes las promueven, sin embargo, es preciso sufragar los gastos que provoca el montaje de la cruz (flores, música equipamiento etc.…). Para ello los propios organizadores montan unas improvisadas barras para administrar bebidas a precios populares con el objetivo anteriormente descrito. En el caso de que se cubran gastos, el montaje de la barra será un éxito, en caso de superavit, el sobrante se guarda para el año siguiente y en el caso de que por desgracia no se cubran los gastos, los promotores de la cruz son los responsables de pagarlo. Por lo general, este último caso no supone un gran drama ya que en muchas ocasiones el haber estado entre amigos en un ambiente festivo compensa el derrame económico.

Según el testimonio oral de uno de los promotores de cruces, hace algunos lustros la tradición del montaje de barras para el sufragio de los gastos se vio en serio peligro ya que la voluntad del ayuntamiento era prohibir la instalación

de barras para prevenir la concentración de jóvenes con el ánimo de "hacer botellón". La corporación municipal tranquilizó a la población apostando por una sola barra en la plaza del ayuntamiento con el objeto de no erradicar la tradición. Las protestas fueron frecuentes y finalmente se apostó por seguir dando permiso a las cruces para seguir montando las barras, eso sí, con una mayor presencia policial para prevenir la ingesta incontrolada de alcohol.

Cruces inscritas y cruces no inscritas. Son varias las decenas de cruces que se montan en el centro de la ciudad. Las cruces se dividen en cruces inscritas y no inscritas. Las inscritas son aquellas que se han presentado al concurso de cruces que convoca el ayuntamiento de Granada y que figuran en los libros de horarios de cruces que edita la corporación municipal (libros de horarios muy parecidos a los de Semana Santa). Se otorgas tres premios y accésit. Básicamente se realiza la entrega de una bandeja de fajalauza granadina y una gratificación simbólica. Las cruces no inscritas son aquellas que no se han presentado a concurso bien por modestas o bien por expreso deseo de sus promotores. Pueden ser desde escaparates de negocios a grupúsculos de amistades. El jurado lo componen el alcalde, algunos concejales y personas destacadas de la sociedad granadina, y juzgan la cruz en base a su estética, belleza y el tipismo del altar.

Las cruces en el extrarradio. La festividad de la cruz no solo se celebra en el centro de la capital (aunque es donde más afluencia de gente hay). En los barrios del extrarradio también se colocan altares de cruz, pero en este caso la afluencia de público no es comparada con las cruces del centro de la ciudad la de los barrios es mucho menor y más sencillas. Este hecho es principalmente una cuestión geográfica. La distancia entre el centro histórico de la ciudad y sus

barrios es considerable y esto disuade para visitar los altares de barrio.

El concepto de la fiesta en el ámbito familiar. La fiesta de la cruz en la ciudad de Granada no es una fiesta que se inculca de padres a hijos. Las propias instituciones y el imaginario popular se encargan de sustentar la fiesta. El montaje de cruz en el ámbito del núcleo familiar ha desaparecido prácticamente de la tradición, quedando únicamente a merced de las autoridades y diversas instituciones de la capital. Las circunstancias históricas han hecho que la fiesta tenga épocas de mayor y de menos esplendor.

El arraigo inexistente a una cruz concreta. La tradición a lo largo de los siglos no ha hecho que los visitantes a los altares de cruz tengan un apego especial hacia una en concreto, sin embargo, se tiende a visitar prioritariamente aquellas cruces cuyos promotores son amigos cercanos o conocidos. Al preguntar el porqué de esta prioridad, me dicen que es un simple gesto "por cumplir" con aquellas personas con las que se tiene algún compromiso, pero sin ninguna otra intención relacionada con algún tipo de devoción.

El papel de la mujer en el altar de cruz. Antaño recaía en las mujeres del lugar la parte estética de la cruz, debido a que conocían con más precisión la colocación de cada uno de los objetos indispensables que debía de lucir en un típico altar de corpus y los hombres se dedicaban a la parte técnica de la cruz: enganches de luz, o movimiento o el levantamiento de estructuras metálicas. En la actualidad tanto hombres como mujeres se intercambian los papeles en base a la necesidad del momento. En el pasado el montaje de la cruz era una de las pocas ocasiones en las que hombres y mujeres de distintas clases sociales podían tener un poco más cercanía que en el resto de los días del año. Con objeto de establecer una relación de futuras nupcias.

La brevedad de la fiesta de la cruz. La festividad de la cruz es breve e intensa, en apenas 48 horas empieza y acaba la fiesta, pero cabe destacar que los días previos al día de la cruz tampoco se realiza nada relacionado con la fiesta, por ejemplo, no se celebran pregones como inicio ni se buscan recursos durante todo el año para la celebración de las mismas. Una vez pasado el día, se desmonta todo en muy pocas horas y al día siguiente pareciera que nada hubiese ocurrido en aquellos lugares donde apenas unas horas antes había sido un polvorín de fiesta y alegría.

Cambio de tendencia en las vestimentas. Clásico era que las mujeres y hombres del lugar vistieran con mantones y trajes con típicos motivos alpujarreños, sin embargo, debido a la fuerte influencia de la parte occidental de nuestra comunidad autónoma se empezaron a introducir los trajes de gitana entre la tradición del día de la cruz. Sorprende que un vestido creado para pasear en las reales ferias de ganado se haya introducido de forma aculturada en una fiesta que nada tiene que ver con ganadero. Tal influencia en la vestimenta sevillana ha tenido esta fiesta, que los trajes y vestidos típicamente granadinos han caído prácticamente en el olvido.

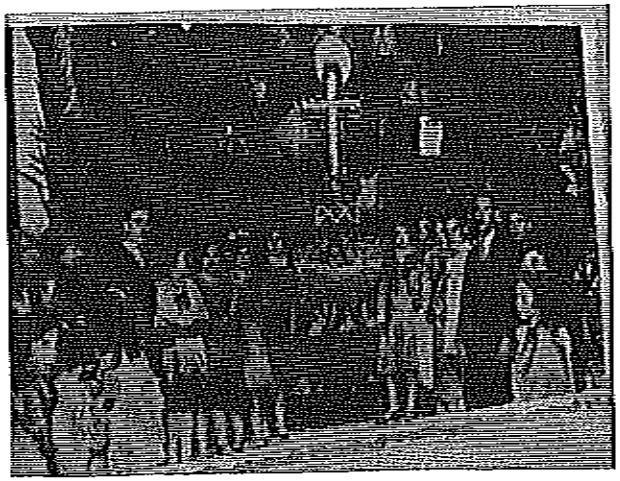
4. La fiesta de la Cruz como una tradición intermitente.

Las grandes crisis económicas y los acontecimientos políticos han hecho del día de la cruz una fiesta con sus altos y con sus bajos. La primera de sus varias desapariciones se remonta al año 1883. Muy arraigada en la tradición popular, esta fiesta inicia su decadencia por varios motivos, entre ellos la crisis espiritual y la económica. En 1883 el gobernador de Granada prohíbe que las "mayas" (fiesta anterior a las cruces con fuertes conexiones entre sí) pidan para sus cruces, empezando a decaer por la falta de dinero (Gabinete

pedagógico de bellas artes s/f: 3; González Alcantud 1990). En 1924 se decide hacer concursos para incentivar a los vecinos a realizar altares de cruces por medio de premios de carácter económico. Ya en esta fecha se acuerda por parte del Ayuntamiento conceder premios a los altares levantados con motivo de la celebración de la Sta. Cruz, no concursando la erigida por el ayuntamiento En este año las cantidades a repartir eran aportadas por el ayuntamiento (150 ptas.), el centro artístico (100 ptas.), el alcalde (100 ptas.) y el Gobernador Civil (50 ptas.) (Gabinete pedagógico de bellas artes s/f: 4).

Tras la guerra civil y los primeros años de la posguerra se dará una fase de recesión de esta festividad, propiciada por parte de las autoridades. En los años 60, Antonio Gallego Morell, hijo del antiguo alcalde de Granada, Antonio Gallego Burín, impulsa la revitalización del día de la Cruz (González Alcantud 1990). "En algunas de las primeras celebraciones de aquella etapa es fama que colaboraron con entusiasmo las mujeres de la pescadería, cuyos valiosos mantones enriquecieron más de una cruz. También en los años 60, Gallego Morell, desde la delegación del Ministerio de Información y Turismo, revalorizaría y mejoraría la fiesta." (Bustos 1996: 87).

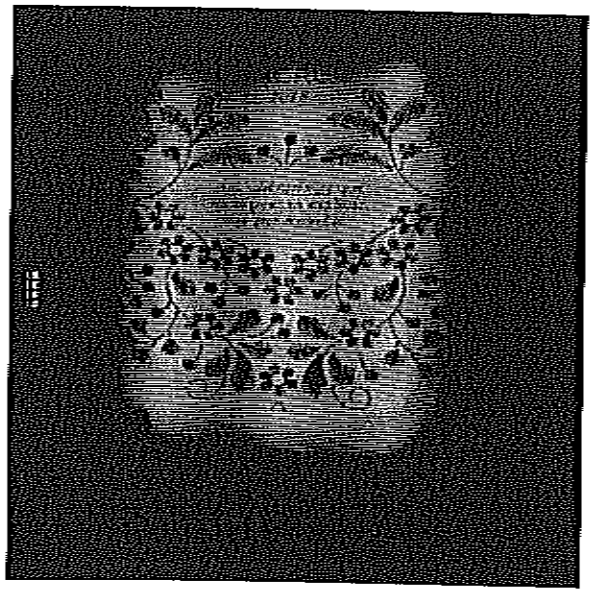
El eslogan del día de la Cruz del año 2018: "Homenaje a lo desconocido". Al cierre de esta investigación, empezaron a llegar a mi móvil varias fotografías realizadas por varios conocidos míos sin ninguna conexión entre ellos sobre el eslogan del día de la cruz del presente año 2018. La frase era la siguiente "Hay celebraciones que no se pueden explicar, hay que sentirlas". El escrito, rico en belleza literaria, es mucho más profunda de lo que cualquiera puede imaginar. En dicho eslogan dan a entender la clara negación de los orígenes de la celebración y simplemente emplaza a la ciudadanía a disfrutar de la terrenalidad de la celebración más que de



Cruz erigida en una casa de la calle San Jerónimo, propiedad de la Familia Liñán Nieves

su significado original. Esto denota el poco interés por parte de las autoridades por querer dar a conocer nuestras fiestas más importantes bien sea por falta de fondos o bien porque no consideran de valor conocer los orígenes de nuestras festividades, que forman piedra a piedra nuestra identidad como personas y como pueblo.

Muy probablemente, si a la fiesta se le dieran connotaciones religiosas la afluencia de público disminuiría considerablemente y los ingresos de esta también al empezar a separarse parte de la población alegando la aconfesionalidad de sus creencias.



Detalle de una marquesina instalada en la ciudad de Granada con el citado eslogan

Conclusiones

Realizando un barrido general a todo lo investigado considero que en los últimos tiempos la perduración de las tradiciones se ha impuesto a los orígenes primitivos de las mismas. El poco fomento de la cultura de la investigación en materia popular unido al proceso de globalización en el que nos movemos en estos tiempos hace ver que determinadas fiestas se sustentan en los hechos presentes más que en los hechos ocurridos en tiempos pretéritos. Desconozco si esto es bueno o malo desde el punto de vista antropológico ya que mi posición de investigador novel me da la "licencia" de poder equivocarme, pero me atrevería a decir que la ignorancia de nuestras fiestas y el fomento por seguir ignorándolas conducen a la total desvirtualización de tales tradiciones que pueden desembocar (y han desembocado) en masas de

gente haciendo todo lo que está en sus manos para emborracharse a los pies de uno de los símbolos más representativos de la religión católica y además en este caso de la ciudad en la que se encuentran.

Bibliografía

Afán de Ribera, A. (1987) [1885]. *Fiestas Populares de Granada*, Madrid: Albaida.

Anónimo. (s/f). *La fiesta de la Cruz en Granada*. Granada: Gabinete Pedagógico de Bellas Artes, Junta de Andalucía.

Bustos Rodriguez, J. (1996). *Granada, un siglo que se va*. Granada: Diario IDEAL.

González Alcantud, J. A. (1990). "El día de la Cruz en Granada. Introducción etnológica". *Gazeta de Antropología* 7: pp. 21-30

Mauss, M. (2009) [1924]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.

Rodríguez Becerra, S. (2000). Religión y fiestas en Andalucía. Reflexiones metodológicas, en D. González Cruz, *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 153-168.

Rodríguez Becerra, S. (2004). Las Cruces de Mayo en Andalucía. Historia y Antropología de una fiesta, en D. González Cruz, *Las Cruces de Mayo en España. Tradición y Ritual Festivo*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 57-78.

La eclosión cofrade en Granada durante la Dictadura de Primo de Rivera

Álvaro Guerrero Vílchez
Universidad de Granada

Resumen: Los años 20 fueron felices para las cofradías granadinas, ya que durante esta etapa se dio un salto sustancial hacia la Semana Santa contemporánea con el abandono del modelo decimonónico de procesión oficial y la aparición de diversas hermandades que desde sus respectivos barrios dotaron a la Semana Mayor granadina de un esplendor hasta entonces nunca visto, a través tanto de una revalorización del patrimonio artístico existente en la ciudad como de una búsqueda de esplendor en los cortejos procesionales.

Palabras Clave: Granada, Semana Santa, fundaciones, cofradías, religiosidad.

El comienzo de la Dictadura de Primo de Rivera coincide con el declive y desaparición del Desfile Antológico en la Semana Santa granadina. Esta fórmula procesional no era más que una procesión única y oficial al estilo del que sigue sucediendo en ciudades como Valladolid y que fue el vigente en Granada desde 1909 hasta 1924.

En 1924 la fórmula del Desfile Antológico estaba completamente agotada. Poco tardarían en irrumpir en la Semana Santa de Granada las nuevas fundaciones cofrades que junto a la del Vía Crucis, fundada en 1917 y que ese año bajó

por primera vez al centro de la ciudad desde su parroquia en el Albaicín para formar parte de la última procesión de Santo Entierro tal y como la conocía Granada, conformarían la imagen de esplendor de los años 20.

En un editorial de *El Defensor de Granada* del 16 de abril ya se proponía lo que debería hacerse en años posteriores pues

> "siendo Granada una ciudad de profundo y sincero espíritu religioso, resulta verdaderamente extraño que las solemnidades de Semana Santa no revistan el esplendor, la suntuosidad que ofrecen estas fiestas en otras capitales. [...] ¿Por qué no se organizan en Granada brillantes procesiones como las de Sevilla, las de Málaga y otras capitales? [...] Creemos que en Semana Santa debiera aquí hacerse algo más, porque es Granada una de las poblaciones donde se da menos esplendor a estas solemnidades contrastando esto, como decíamos antes, con el profundo espíritu religioso de nuestra ciudad. [...] Hay en los templos granadinos imágenes de un gran valor artístico. Falta imitar las organizaciones de Sevilla y Málaga para dar magnificencia a nuestras procesiones. El ambiente es propicio al mayor brillo de estas solemnidades".

Desde 1925 a 1931 el crecimiento de la Semana Santa de Granada fue imparable. En esta primera edad de oro se sumaron a las cofradías ya fundadas del Vía Crucis (1917) y del Cristo de la Misericordia (1924), las del Santo Sepulcro (1924), Soledad (1925), Rescate (1925), Humildad (1926), Santa Cena (1926), Rosario (1927), Esperanza (1927), Santa María de la Alhambra (1928) y Favores (1928). Esto haría un total de once cofradías antes del parón de la II República y la Guerra Civil.

A la oleada fundacional de finales del siglo XVII que lleva a un crecimiento de la escuela escultórica granadina, la Semana Santa de los años 20 le debe muchísimo con imágenes como la Soledad del Calvario (1671), el Cristo de la

Misericordia (1673-1674), el Señor de la Humildad (1689). De esta época es también la urna del Santo Sepulcro, ejecutada por Manuel Valdés en concha con remate de plata entre 1676 y 1691. Imágenes más tardías son Nuestra Señora de la Esperanza, antes de las Tres Necesidades, de 1718, al igual que Jesús del Rescate.

Hablaremos primero de los casos del Santo Sepulcro y la Soledad por su condición de "cofradías históricas" dentro de la Semana Santa. En el primer caso, su fundación data del 16 de octubre de 1924, fecha en la que recibe aprobación eclesiástica. Al no existir la figura de hermano mayor, sino la de comisario-presidente (claro vestigio de la etapa del Desfile Antológico), este puesto lo ocupa Fermín Garrido Quintana, a la postre alcalde de Granada, secundado por un viejo conocido de la extinta comisión organizadora, Julio Martín Rámila. En el caso de la Soledad, el 25 de abril de 1925 se aprueban sus nuevas reglas y es nombrado hermano mayor José Cassinello Núñez, senador y presidente de "La Purísima Concepción, Azucarera del Genil, S.A.". Como se puede comprobar, las personas que se hicieron cargo de ambas cofradías estaban en una posición social privilegiada, entroncando con la tradición de la burguesía granadina de destinar recursos personales y, en menor medida, económicos a las cofradías.

El término de "cofradías históricas" viene al hilo de esta reflexión que se hace en *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza* y que dice así:

> "Granada tiene Semana Santa desde 1540. [...] Y antes de que expirara el siglo XVI, eran once las Hermandades de Penitencia. Los autores de cada época extinguieron paulatinamente su Semana Mayor, y [...] lo cierto es que con la llegada del siglo XX se hizo tabla rasa y se volvió a escribir la Historia de lo Cofrade. En cualquier población andaluza, los devotos del

lugar presumirán de centenarias corporaciones. En la "Granada indolente" de Lorca, a pesar de que el Derecho Canónico en uno de sus cánones referentes a la religiosidad popular dice que hasta no pasar cien años no queda extinguida una Hermandad, ni perdidos sus derechos de antigüedad, hemos puesto el contador a partir de 1917. La Cofradía de la Soledad de San Jerónimo o la del Santo Entierro, tenidas por reorganizaciones de 1925 y 1924 respectivamente, nunca estuvieron un siglo en el olvido, procesionan y veneran las mismas Imágenes y responden a la estética propia que siglos atrás ya tuvieran".

Es por esto lo de "cofradías históricas" y no "decanas". Este último título lo ostenta la cofradía del Vía Crucis debido a ese borrón y cuenta nueva de los años 20. Quizá en lo más profundo de este asunto se escondan los equilibrios de poder entre la oligarquía granadina y sus posicionamientos sociales, siendo un ejemplo de claro prestigio para sus coetáneos el fundar una cofradía de penitencia desde cero.

Lo cierto es que en 1925, la cofradía del Vía Crucis, la decana oficial, volvió a bajar al centro de la ciudad. Esta vez lo haría el Miércoles Santo desde la iglesia de los santos Justo y Pastor, y la Virgen que lo acompañaría sería la Soledad de Santa Paula, que saldría desde su templo para verificar el encuentro con el Nazareno en la cuarta estación, frente al Instituto Normal (actual Delegación de Educación de la Junta de Andalucía). El Jueves Santo, la *Madrugá*, vería por primera vez al Cristo de la Misericordia recorriendo la Carrera del Darro desde la iglesia de San Pedro y San Pablo.

En la línea "burguesa" de fundaciones podemos incluir a la cofradía del Cristo de la Misericordia. Suponemos que, de forma lógica, Domínguez Nieto fue su primer hermano mayor, al menos provisionalmente. Esto es imposible de confirmar al cien por cien ya que los estatutos de la cofradía recogen que la junta directiva quede en el anonimato. No obstante, siendo éste el redactor de sus estatutos es de supo-

ner que tomó el cargo probablemente acompañado de los señores Zubeldía y Nicasio Montes Garzón, entre otros, todos vinculados al Centro Artístico de Granada. Este último era hermano mayor en 1927, cuando se funda la Federación de Cofradías. Como hábito eligieron uno negro con cola y capirote alto, al estilo de las cofradías "de silencio" o "serias" de la Semana Santa sevillana.

Por tanto, este Viernes Santo de 1925 saldrían las ya tradicionales del Vía Crucis desde el Salvador y el Santo Sepulcro, acompañado todavía de la Soledad de Santa Paula, San Juan y el Descendimiento. Esta última estrenó en su cortejo el hábito negro de terciopelo con escapulario amarillo que se procesiona en la actualidad.

Como nunca llueve a gusto de todos, *El Defensor de Granada* del 11 de abril escribía que

"con el establecimiento de procesiones de Cofradías "sueltas", se resta evidentemente a la del Santo Entierro el esplendor que por el número de pasos servía en años anteriores. Hay para el próximo que procurar salgan en la procesión del Entierro nuevos pasos como el de la Virgen de los Dolores, de San Andrés; Nazareno, de San Antón; Virgen de la Alhambra etcétera, a más de las procesiones "parciales" que ya están organizando "solas" sus respectivas Cofradías".

Esta reflexión contrasta con la que había hecho un año antes, pidiendo una Semana Santa con la organización de Sevilla y Málaga, es decir, asentada sobre la base de cofradías diversas.

Una nueva cofradía pasa a engrosar la nómina de las ya existentes en 1926. Es la cofradía del Señor de la Humildad y Soledad de Nuestra Señora, que saldría desde la iglesia de Santa Escolástica el Miércoles Santo con la imagen del Señor y el Viernes Santo, para el acto ante el Cristo de los

Favores, con la imagen de la Virgen. El 4 de marzo de 1926 se elige a su primera junta directiva, comandada por Manuel Pérez García, secundado por José Alonso García, presbítero de Santo Domingo y figura clave en la eclosión cofrade de la llamada "Catedral del Realejo". Antes de esto, hubo una junta provisional liderada por Gabriel Gómez de Tejada, posteriormente nombrado "directivo a perpetuidad".

El Miércoles Santo parece que se proyectó una procesión "de barrio" a tenor del itinerario que se publicó en prensa. No obstante, aunque con fallos, *El Defensor de Granada* escribe que se amplió hasta la Carrera de la Virgen al menos, quizá dando la vuelta ante la basílica de la Patrona y volviendo luego a Santa Escolástica. En cambio, el Viernes Santo, tras el ejercicio religioso ante el Cristo de los Favores y la parada de la Soledad ante el Penal de Belén para que los presos cantasen saetas, el recorrido previsto de vuelta se acortó «porque el paso pesaba mucho, y los que lo llevaban iban ya bastante cansados. Por eso no pasó tampoco la procesión por el itinerario ampliado»[1].

Esta Semana Santa de los años 20 apelaba a estos grandes actos de fe, con su expresión sentimental, y al paisaje como pruebas de una idiosincrasia granadina respecto a otras poblaciones. Lo iremos viendo también más adelante, pero parte de una crónica en prosa poética de la procesión del Silencio de 1926, que bien podría estar escrita no hace tanto, es clara muestra de ello: "Silencio por doquier. Ya el Dauro rumoroso no murmura; y las hojas del árbol no se mueven; las fuentes calladas, mudas permanecen; de los pechos todos, el respirar leve apenas se siente. Las lámparas eternas que el Creador le plugo colgar de los cielos, apenas alumbran la Tierra, se esconden; las que tras de mantos de gotas de agua que Ignoto tejiera no ocultan su rostro, brillan tristemente; la pálida Luna, débil se estremece, la tierra y el cielo, la Naturaleza toda, llora amargamente. No suenan trompetas, ni vibran clarines, ni de roncos tambores se escuchan los ecos; las calles silentes y oscuras; el aire templado ni siquiera en viento, convertirse quiere. La gente cumple con palabras sin voces la oración solemne nacida del alma que la fe le dicta y el corazón siente y como cirios, en pedestal humano, van los penitentes... Chisporrotear de luces; tras un antifaz dos ojos que brillan bañados en llanto... Golpear melancólico que suena muy vago anunciando el paso. Imagen Silente que corona el Dauro, Señor de la Misericordia que las manos benditas de Mora crearon... [...] La procesión sigue ofreciendo como fruto de amor y dolor, el silencio"[2].

[1] *El Defensor de Granada*, 4 de abril de 1926.

En 1927 se funda la Federación de Cofradías de Granada, siguiendo la iniciativa malagueña de 1921. Esta iniciativa nace de las seis cofradías fundadas en ese momento: Vía Crucis, Silencio, Santo Sepulcro, Soledad, Rescate y Humildad. La del Rescate procesionaría por primera vez ese mismo año. Una de las primeras iniciativas de la Federación de Cofradías para la Semana Santa de 1927 fue la instalación de sillas en Reyes Católicos y Gran Vía (de paso obligado a falta de la institucionalización de una Carrera Oficial), quedando el importe de la recaudación a beneficio de ésta.

También se estrenaba, procesionalmente hablando, la cofradía del Rescate. No obstante, era ya parte integrante de la Federación debido a su fundación el 26 de septiembre de 1925. Su primer hermano mayor fue Ramón Contreras Pérez de Herrasti que, desde 1923, había estado en conversaciones con otros jóvenes de familias pudientes granadinas, como los Benavides Chacón (condes de Calatrava) y Pérez del Pulgar (vizcondes de Torrecillas), para la formación de la cofradía en torno a la imagen de Jesús del Rescate, atribuida

[2] *Noticiero granadino*, 2 de abril de 1926.

a Diego de Mora. Otra fundación en la línea de sus contemporáneas, pues

> "de Ramón Contreras escribió un columnista cuando fue designado presidente de la Federación años más tarde, en 1944, que era "un aristócrata de pura cepa, de linajuda familia, caballero profundamente cristiano y ejemplar, [...] a las antes citadas cualidades que posee el señor De Contreras, se une también un profundo conocimiento del Arte, en todas sus exquisitas manifestaciones". Pero, ante todo, y como los demás citados, fue un auténtico enamorado de la Semana Santa"[3] [López-Guadalupe Muñoz, 2002, 304].

No cabe duda de que las novedades importantes de este año fueron, en primer lugar, la Federación de Cofradías y, en segundo lugar, la cofradía del Rescate. Sin embargo, podemos asegurar que fue un año con unos estrenos que dieron enjundia a la Semana Santa granadina. Podemos reseñar, por numerosos, los que tuvo la cofradía del Vía Crucis. Según *El Defensor de Granada* del Martes Santo (12 de marzo) se estrenaron los trajes de los penitentes, que se modificaron con una cola de dos metros de largo; los capirotes; los campanilleros, bastoneros y mayordomos lucirían por primera vez túnicas de terciopelo bordadas y sandalias moradas (los bordados fueron realizados en los talleres de las religiosas del Servicio Doméstico y "son una obra de arte"); al frente de la procesión iría una cruz parroquial de plata del siglo XVII; un estandarte con las insignias de la cofradía en plata repujada y una modificación en la cruz del Nazareno para que tuviese mayores proporciones, llevada a cabo por el artista Antonio García Martín. Esto no era todo, pues se mejoró la apariencia del paso con un gran cojín de flores y, sobre éste,

[3] *Semana Santa, Granada, 1944*, p. 19.

un campo de lirios y en él un trozo de la calle de la Amargura, por el que se simulaba que iba caminando la imagen.

Esto no sería todo, ya que la cofradía de la Humildad estrenaría lo que podíamos denominar como el primer paso de "misterio" moderno de la Semana Santa granadina, obra del escultor Eduardo Espinosa Cuadros. De la mano de esta cofradía, que ese año saldría a la calle cuatro veces (Miércoles Santo con el Señor, dos el Viernes Santo con la Virgen y una el Sábado Santo), vendría el otro gran estreno de esta Semana Santa en ese último día. Sería la procesión del Dulce Nombre de Jesús Resucitado, conocida popularmente como los Facundillos, en cuyo cortejo iba una representación de todas las cofradías, incluida la Santa Cena (al igual que en los otros desfiles de la hermandad). Fue un «digno broche este año de la brillantez de las procesiones de Semana Santa»[4].

La Semana Santa de Granada crecería en 1928 con la incorporación procesional de la cofradía de la Santa Cena.

> "La idea de dicha cofradía se debe al presbítero D. José Alonso López, el que desde hace bastantes años fundó y preside en nuestra capital la piadosa Archicofradía de los "Jueves Eucarísticos", asociación que todos los años, y en la tarde del Jueves Santo, obsequia a varios centenares de pobres con una comida que sirven distinguidas Srtas. y caballeros de la aristocracia granadina, que con sus cuotas costean dicha comida. Para continuar la labor de dicha Hermandad, pensó dicho Sr. en la construcción del paso de la "Santa Cena" y puesto al habla con el caballeroso Sr. D. Miguel García Batlle, propúsole se encargara de llevar a feliz término la constitución de dicha Cofradía, el que la recogió con todo cariño [...]"[5].

[4] *El Defensor de Granada*, 17 de abril de 1927.
[5] Revista *Ecce Homo*, 1928.

En esta fundación podemos ver dos figuras clave: José Alonso López, también promotor de la cofradía de la Humildad, y Miguel García Batlle, abogado de profesión y concejal del ayuntamiento en 1929. Cuando fallece en 1944, en una de sus necrológicas se escribe lo siguiente: *"Tenía indudablemente genio organizador y un gusto exquisito para espectáculos de arte, como se puso muchas veces de manifiesto en funciones y veladas por él dirigidas durante los años de nuestra Cruzada, en provecho de ideas y suscripciones patrióticas"*[5].

No cabe duda de que esta ideología ayudó muchísimo al desarrollo de la Semana Santa de los años 40 y a su pervivencia durante los difíciles años 30, en los que Miguel García Batlle estuvo al frente de la Federación de Cofradías en dos etapas, de 1934 a 1939 y de 1941 a 1944. La cofradía de la Santa Cena aportó un nuevo "misterio" hasta entonces inédito en Granada. Tiene la peculiaridad de que fue el primer conjunto escultórico encargado *ex novo* para procesionar en la Semana Santa, obra de Espinosa Cuadros.

En un testimonio de la revista *Ecce Homo*, publicada ese año junto a la revista *La Pasión*, probablemente las dos primeras revistas dedicadas exclusivamente a la Semana Santa de Granada, encontramos la fórmula para la liberación del preso que llevaría a cabo la cofradía del Vía Crucis ese mismo año. En primer lugar, se pediría el indulto ante el Gobierno Civil, en la tercera estación, con estas palabras:

"Excelentísimo Sr. Gobernador Civil: Días de perdón y misericordia son los en que se conmemora la Pasión y Muerte de nuestro Divino Redentor. Por lo que padeció en la calle de la Amargura, os suplicamos concedáis vuestro perdón al delincuente [...], pidiendo a Dios premie esta obra de caridad y os otorgue sagrada protección".

[5] *Ramillete, Semana Santa*, 6, abril, 1944.

Una vez dado el indulto, a llegar a la cárcel, situada por entonces en la calle de la Cárcel Baja, se exclamaría:

"La Misericordia de Nuestro Padre Jesús de la Amargura perdona a los pecadores. En recuerdo de su gloriosa Pasión y Muerte, la caridad cristiana de nuestra primera autoridad civil, y a petición de esta Cofradía, perdona al delincuente [...], con su orden que entrego; ponedlo en libertad. ¡Así como a él, que Dios nos perdone a todos!"

Estas fórmulas serían exclamadas por el hermano mayor de la cofradía, Santiago Valenzuela, de profesión industrial y concejal del Ayuntamiento de Granada. Por tanto, otro prócer al frente de una cofradía.

La primera salida de la Santa Cena fue accidentada. Cancelada hasta dos veces por el mal tiempo, finalmente pudo salir de Santa Escolástica el Viernes Santo a las diez de la noche, "abriendo marcha la banda de trompetas del Cuarto montado de Artillería, seguida de cuatro maceros con magníficas dalmáticas granate, bordadas en oro, del siglo XVII, cuyo valor se calcula en 30.000 pesetas"[7]. En cuanto a los hábitos, se puede documentar que

"la cofradía se compone de hermanos honorarios, activos y protectores, figurando los primeros en la procesión vestidos de etiqueta, y los activos, que son los con derecho a revestirse de la siguiente forma: túnica y capillo de raso rojo, capa blanca de lana, cíngulo de seda blanco, guante y calcetín de igual clase y color y zapato de charol en negro. Sobre el capillo y la capa llevan escudo bordado en oro con los atributos de la Eucaristía. Los señores de la directiva igualmente vestidos, pero con cetros de plata. El hermano mayor llevará cetro distinto al de los demás directivos y su túnica será blanca, de raso y la capa de moaré de seda, color grana rey, así como el cíngulo. El

[7] *Gaceta del Sur*, 8 de abril de 1928.

capillo será blanco, de raso, con un magnífico escudo bordado en oro, copia del que lleva el estandarte"[8].

La otra gran novedad de este año sería la primera salida de la cofradía del Rosario. Fundada el 21 de diciembre de 1927 a instancias de José Alonso, presbítero de Santa Escolástica, al igual que las cofradías de la Humildad y la Santa Cena, su primer hermano mayor sería Enrique Moreno Agrela, miembro de la alta burguesía granadina. Procesionó por primera vez detrás de los Facundillos el Sábado Santo y

> "saldrá sobre las magníficas andas-trono que la piedad de los vecinos del barrio del Realejo, en el que se encuentra enclavada la iglesia en que la misma recibe culto, le costearon y estrenó en el año 1920, obra del notable escultor don Eduardo Espinosa Cuadros. Toldilla de raso sin bordar con "barrones" de plata repujada del siglo XVII. Para pertenecer a esta cofradía es condición precisa ser de la Hermandad o del Cuerpo de Caballeros Horquilleros de la Real e Ilustre Archicofradía de la Santísima Virgen del Rosario o de algunas de las Cofradías instituidas en dicha parroquia. Directiva y cofrades con túnica de lana blanca, capillo de raso verde con escudo de Santo Domingo y rosario bordados en oro y sedas, cíngulo cordón en seda verde, guante blanco y zapato negro de charol"[9].

Hay que señalar tres aspectos de esta información de la revista *Ecce Homo*. El primero es la exclusividad de esta cofradía en cuanto a su ingreso, que la diferencia del resto de fundaciones de los años 20. El segundo es que tenemos el primer palio o toldilla documentado de la Semana Santa granadina, muy parecido al palio antequerano y, por tanto, totalmente alejado de las corrientes juanmanuelinas de la época.

[8] *Ecce Homo*, 1925.
[9] *Ecce Homo*, 1928.

Y en tercer lugar, la información sobre el paso. La información de *Ecce Homo* lo relaciona con un paso estrenado en 1920, mientras que *El Defensor de Granada* escribe que iba en la "gran carroza de la Santa Cena". Por testimonios gráficos podemos aseverar que la información del periódico es mucho más precisa pero justo encima de esta carroza se colocó el canasto perteneciente a Jesús de la Humildad. Por tanto, podríamos encontrarnos ante una errata en esta publicación cofrade.

El afán de superación, como hemos podido comprobar, era inmenso en la Semana Santa. No obstante, la Federación de Cofradías todavía intentaba extirpar vicios del pasado. En una nota de prensa dice así:

> "la Federación de Cofradías de Granada, cuya aspiración suprema es dar realce y esplendor a la Semana Santa granadina, haciendo porque pueda igualar, sino superar a las de otras ciudades andaluzas, ruega al público, con toda la consideración que merece, dé prueba de su religiosidad en actos como los desfiles de los pasos de Semana Santa, que glorifican a nuestra tierra, prestándole ese sabor espiritual que caracteriza la religión, que con orgullo profesamos, no haciendo detener los pasos más tiempo que el que la prudencia aconseje, cuando se canten saetas, porque inconscientemente puede degenerar en concurso de canto, lo que es manifestación espontánea del alma, dando lugar a que pueda tacharse de antirreligioso este acto"[10].

Como hemos visto, la Federación apelaba en su mensaje a la religiosidad del pueblo granadino como seña de identidad de éste frente a otras poblaciones andaluzas. Sin embargo, se establecía un "ni contigo ni sin ti" con otras ciudades a pesar de la buscada independencia, en todos los aspectos, que buscaba la Semana Santa granadina. Esto se puede comprobar en otra nota de prensa de la Federación que dice así:

[10] *El Defensor de Granada*, 24 de marzo de 1929.

"los dueños de los establecimientos enclavados en las calles del tránsito de las procesiones que, a semejanza de lo que hacen sus colegas de Málaga, dejen encendidos durante el paso de las comitivas (excepto la del Silencio) los focos eléctricos, anuncios luminosos y escaparates con objeto de aumentar la brillantez y esplendor del desfile de las Cofradías. La Federación espera que será atendido este ruego por el probado granadinismo de nuestros industriales y comerciantes"[11].

Apelar a estos sentimientos propios (además de denunciar la mala iluminación pública de las calles) pero a la vez establecer una comparación con otras ciudades podría parecer hipócrita, pero este era el sentimiento generalizado: una búsqueda de idiosincrasia propia sobre todo frente a Sevilla, que era la ciudad andaluza pujante ya por entonces. Probablemente, el propio Gallego Burín, figura clave del resurgir cofrade en los 40 desde su puesto en la alcaldía, escribía esto en 1927:

"se trata de no quedar atrás de otras ciudades para demostrar al resto de Andalucía y España entera que existe en Granada un tesoro de fe que puede y debe ser de nuestra ciudad. Granada está creando ahora lo que debió haber creado hace muchos años. Por tanto, nuestra Semana Santa es un testigo retrasado de un sentimiento antiguo, no siendo simplemente producto de una vanidad esporádica..."[12].

Estos sentimientos fueron sin duda el acicate que impulsó la Semana Santa durante los años 20. En lógica sucesión respecto a años anteriores, este año 1929 se estrenarían procesionalmente las cofradías de los Favores y de Nuestra Señora de las Angustias de Santa María de la Alhambra y se estaba a la espera de que lo hiciese la Esperanza, pero tuvo que ser aplazada al año siguiente. Esta última cofradía lo hacía «por razones inevitables y ajenas a los deseos de

[11] *El Defensor de Granada*, 26 de marzo de 1929.
[12] *El Defensor de Granada*, 15 de abril de 1927.

la Directiva»[13]. La cofradía de la Esperanza es la única de fundación gremial en los años 20. Los empleados del Banco Hispano-Americano y del Banco Español de Crédito son los impulsores de la iniciativa, invitando a los restantes bancos de la ciudad a sumarse a ésta. El 3 de octubre de 1927 reciben aprobación eclesiástica, siendo Néstor Gutiérrez de la Gándara su primer hermano mayor.

Como ya se ha mencionado, 1929 sería el estreno procesional de las cofradías de los Favores y de Santa María de la Alhambra. La cofradía de los Favores se funda en 1928 en la parroquia de San Cecilio. En una misiva enviada al Ayuntamiento por parte de su hermano mayor, con fecha 11 de enero de 1929, se lee el origen de esta cofradía:

"que habiéndose formado a impulso del fervoroso celo de muchos de los numerosos devotos de la popularísima, sagrada Imagen del Señor del Campo del Príncipe, una piadosa hermandad con el título de su hermosa advocación, como continuación y enlace de la que existía ya a fines del siglo XVII; que siendo sus propósitos los de fomentar el culto, propagar su devoción, restaurar y cuidar el monumento, más los que detalla el Reglamento por que ha de regirse, aprobado por su Eminencia Ilustrísima el Sr. Cardenal Arzobispo; que deseando rendirle pública adoración a la venerada Imagen, haciéndola desfilar en las solemnidades procesionales de Semana Santa, para lo cual hace construir la Hermandad, a sus expensas, un severo y original Paso, consistente en la reproducción exacta, aunque reducida a las debidas proporciones, del simulacro que se alza en el referido Campo, y que servirá de trono a la artística y preciosa talla que se conserva en el templo parroquial; y por último, que habiéndose constituido esta agrupación de fieles en fecha posterior a la necesaria para poder participar de la subvención que la Exma. Corporación

[13] *El Defensor de Granada*, 24 de marzo de 1929.

término su disculpa por los muchos errores que haya podido cometer en su precipitada organización, que, sin duda, no han de estar a tono con la grandeza de los ideales que persiguió en su constitución, y en segundo, para suplicar a todos presten su cooperación a estos humildes cofrades, que tratarán de dar realidad a su sueño de ligar aún más fuertemente los dos más grandes amores de Granada: la Santísima Virgen de las Angustias y la Alhambra"[15].

También, por "privilegio especial", la campana de la torre de la Vela no dejaría de tocar hasta que la procesión se encontrase dentro de la Alhambra de nuevo, como todavía ocurre. Acompañaría a la procesión el Real Cuerpo de Caballeros Horquilleros de la Patrona, según acuerdo adoptado en la junta general del 14 de marzo de 1929 de la hermandad de Nuestra Señora de las Angustias.

La crónica de *El Defensor de Granada* del Jueves Santo dejaba claro el éxito de la procesión:

"no hay palabras para expresar la emoción y belleza de la procesión de la Virgen de la Alhambra. El momento de salida por la Puerta de la Justicia, el paso por los bosques, iluminados por las bengalas, hacen de esta admirable procesión, en un marco único insuperable, cosa nunca vista y jamás soñada. Ni Sevilla, ni Málaga, ni ciudad alguna podrá presentar nada semejante".

En esta primera salida procesional de la cofradía el portador de la cruz de guía fue el poeta Federico García Lorca, que había acudido silenciosamente a Granada para cumplir una promesa.

"No sabremos nunca qué pensamientos pasaron por la mente del poeta durante aquellas cuatro horas de silencio, ni qué

[15] *El Defensor de Granada*, 26 de marzo de 1929.

ejarían en las facciones que ocultaba el ca-
. Pero si podemos avanzar la hipótesis de
or conflictos internos, había implorado la
Mediatrix y que, al participar en una pro-
ente dedicada a la Virgen de las Angustias,
otra, el poeta quería demostrar a ésta su
ores que estimaba haber recibido, o espera-
Cumplida su promesa a la Virgen, volvió a
iosamente como había llegado. Transcurri-
ita años antes de que se tuvieran noticias de
[Gibson, 2001, 619].

, la Semana Santa de Granada tendía
prueba más en este año de 1929 es la
de San Agustín, por entonces en el con-
gel Custodio de Gran Vía, en el cortejo
radía de la Soledad. La imagen,

pueblo de Granada alguno de los beneficios
esión fueron conseguidos del cielo en épocas
que gracias a las bondades de la Hermandad
ción en este milagroso Cristo, ha conseguido
ire en su procesión tan magnífico paso"[17].

e no existan imágenes de esta procesión,
a un «trono inclinado por una sección de
o hábito negro. Un reflector, colocado en
la faz del redentor. La grandeza del paso
frío de emoción»[18].

ita de este año la cerraría una procesión
lo, imagen que se venera en la iglesia de
ingo de Resurrección a las nueve de la
ón de Cofradías, como organizadora, pu-

Granada, 26 de marzo de 1929.
Granada, 30 de marzo de 1929.

blica el orden en el que deben colocarse las cofradías, por estricta antigüedad,

> "para incorporarse en sus debidos puestos al organizarse la procesión, se establece que el Señor de los Favores y Santa María de la Alhambra se hallen con la anticipación necesaria en la entrada de calle Elvira; Nuestra Señora del Rosario y la Santa Cena, en la calle de la Imprenta; el Rescate y la Humildad, en la de la Cárcel Alta; la Soledad de Santa Paula, en la calle del Aire; la del Cristo de la Misericordia, en la calle de las Pisas; el Santo Sepulcro, en la Carrera del Darro, y el Vía Crucis, en la plaza de Santa Ana. Cada hermano mayor irá presidiendo su cofradía y un representante de cada una de ellas acompañará al trono"[19].

No obstante, esta organización parece que cayó en saco roto, pues en *El Defensor de Granada* de tres días más tarde se escribe que la procesión salió una hora tarde debido a problemas de organización. En el tramo de la cofradía del Santo Sepulcro figuró la guardia romana, mientras que en el de la Soledad iba una chía, como nota característica de una procesión que transcurrió con la normalidad lógica. Esta fue una iniciativa, como tantas otras, que no tuvo la continuidad esperada. No sería hasta los años 80 del pasado siglo cuando las procesiones de Jesús Resucitado se implantarían definitivamente.

Cuando la vertiginosa década de los años 20 llega a su fin, también concluyen las numerosas fundaciones cofrades. Desde 1928 (Alhambra y Favores) hasta 1935 (Escolapios) no hay una cofradía nueva en Granada. Los años 1930 y 1931 son de transición, como casi todo lo que ocurrió en España después de finalizar la dictadura de Miguel Primo de Rivera.

[19] *El Defensor de Granada*, 30 de marzo de 1929.

Bibliografía

Ecce Homo.

El Defensor de Granada.

Fernández de Paz, E. *et al.* 2006. *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*. Sevilla: Tartessos.

Gaceta del Sur.

Gay Armenteros, J. y Viñes Millet, C. 1982. *Historia de Granada. IV La época contemporánea. Siglos XIX y XX*. Granada: Don Quijote.

Gibson, I. 2011. *Federico García Lorca*. Barcelona: Crítica.

Noticiero Granadino.

López-Guadalupe Muñoz, M.L. y López-Guadalupe Muñoz, J.J. 2002. *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*. Granada: Universidad de Granada.

Ramillete, "Homenaje póstumo. Don Miguel García Batlle", 1944.

La Cofradía del Santo Ángel Custodio de Gibraltar.

Cofradía de los Berberiscos (Constituciones de 1637)

Francisco Javier Quintana Álvarez
Escuela de Arte de Sevilla

Resumen: Durante el siglo XVII existió en Gibraltar una cofradía que bajo la advocación del Santo Ángel Custodio o de la Guarda acogió a individuos de origen berberisco procedentes del cautiverio, así como a sus descendientes. Se trata de una cofradía de origen étnico, aunque sus reglas o constituciones, aprobadas por el obispado de Cádiz en 1637, no establecían restricciones raciales para pertenecer a ella. Analizamos en estas páginas el origen de la cofradía, sus precedentes y el contexto devocional en que surge, los fines piadosos y de socorro mutuo de sus constituciones y por último, el papel ambivalente de la cofradía como medio de integración y segregación social de una minoría étnica de origen servil en la sociedad estamental hispánica y católica del siglo XVII.

Palabras clave: Gibraltar, berberiscos, cofradía, Santo Ángel Custodio o de la Guarda.

Introducción

Entre la variada tipología de cofradías españolas que desarrollaron su actividad durante la Edad Moderna se constatan las de origen étnico (Mira Caballos 2014) y entre ellas las fundadas y compuestas por negros, mulatos, moris-

cos y gitanos pero parecen casi inexistentes las formadas por berberiscos, es decir, individuos norteafricanos procedentes del cautiverio, excepto un caso malagueño al que más adelante nos referiremos y que parecería un caso singular pues a pesar del importante desarrollo bibliográfico que ha experimentado el estudio de la esclavitud en la España moderna (Periáñez Gómez 2008), no se conocen otros casos similares. Sin embargo, don Hipólito Sancho Sopranis (1958), al abordar el estudio de las cofradías de morenos en Cádiz y su obispado, dio cuenta de que en el pleito mantenido entre los años 1685 y 1687 a causa de la precedencia en la procesión del Corpus Christi entre la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y San Benito de Palermo, la cofradía de los morenos de Gibraltar, y la cofradía de San Telmo, cofradía de los armadores y navegantes, se hacía referencia a otro pleito mantenido años atrás por esta última con la cofradía del Santo Ángel, formada por esclavos y libertos berberiscos[1]. Ambos pleitos, se entrecruzan además con otros mantenidos por el mismo motivo por esta cofradía de los berberiscos con otras de la misma ciudad, incluida la de los negros entre los años 1643 y 1645, ya que la erección canónica de la cofradía del Santo Ángel en 1637 vino a subvertir el derecho de precedencia y orden de las cofradías gibraltareñas en las procesiones generales de Gibraltar[2]. Comenzaremos nuestra aproximación a esta cofradía calpense situándonos en el contexto histórico y devocional en que surge antes de adentrarnos en los detalles concretos de su fundación.

[1] ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE CÁDIZ (AHDC), Sección Gibraltar, Autos Varios 155.

[2] AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

1. Precedentes de la cofradía y contexto devocional

La devoción a los ángeles y la constitución de cofradías fundadas bajo su advocación es un hecho conocido desde el siglo XV. En las ciudades del reino de Aragón la devoción cívica al ángel custodio de la ciudad es propia de los cabildos municipales (Zuriaga 2011: 279-281). La protección personal otorgada por los ángeles a los individuos, especialmente como psicopompos en el trance de la muerte, dio lugar a cofradías dedicadas a la asistencia y acompañamiento funerario de sus hermanos o de quien le encomendase sus legados, como la que existió en Sevilla al menos desde 1441 en la parroquia de San Miguel (Pérez González 2005: 168-167, 175, 185, 188 y 223-226) o la fundada en Zaragoza en 1506 (Royo García 2007). A lo largo del XVI se constatan otras como la que bajo la advocación de Nuestra Señora de la Concepción y el Ángel de la Guarda se detecta en El Puerto de Santa María en el año 1586 (Sancho Sopranis 1943:291), la del gremio de mercaderes de ropería que existió en Granada a finales de aquel siglo en la parroquia de San Gil (Hernríquez de Jorquera 1934:222 y 226-227) o la que, ya en el XVII, se fundó en Madrid en 1605, todavía relacionada con la protección de la ciudad y sus puertas (Pinelo 1931:68-69).

Pero no será hasta la segúnda década del XVII cuando se produzca una verdadera explosión devocional al Ángel Custodio o de la Guarda, proceso en el que corren en paralelo el desarrollo de su oficio litúrgico, la producción literaria a cargo de clérigos y religiosos de diversas congregaciones y órdenes, la formación de nuevas cofradías y la concesión de indulgencias a los cofrades y devotos que visitaran los altares y celebraran las fiestas dedicadas a los ángeles, todo ello acompañado de lo que ha venido a llamarse una auténtica «invasión angélica» en las artes plásticas y escénicas del Barroco (Vicent-Cassy 2007-2008). Un hito fundamental fue

la institución en 1608 del oficio litúrgico del santo Ángel Custodio por Paulo V, quien lo señaló en el calendario el primer día libre después de san Miguel, por lo que ajustándose al decreto muchas diócesis españolas, como hicieron Sevilla y Granada entre otras, la fijaron en sus santorales a primeros de octubre aunque otras prefirieron situarla durante el mes de marzo (Quintanadueñas 1632:355-357), hasta que finalmente en 1670 Clemente X la instituyó como fiesta de celebración obligatoria el día 2 de octubre.

Otro de los hechos que daría impulso a la devoción angélica sería la fundación en 1612 de la cofradía del Santo Ángel Custodio de Roma, aprobada por el mismo Paulo V y que Gregorio XVI constituyó en archiofradía en 1621 con facultad agregar a otras que podrían así beneficiarse de sus indulgencias (Panciroli 1625:824; *Statuti* 1846:3-4). Coetánea es la que se fundó en Génova en la iglesia del Santo Espíritu en 1612 (Banchero 1846:216), que debió de contar con los mismos privilegios y también se consideró matriz de otras. En parelaelo al desarrollo litúrgico, la concesion de indulgencias y la constitución de cofradías se produce una proliferacion de literatura devocional en torno al Ángel Custodio, especialmente por los jesuitas (Albertino di Catanzaro 1612) y que, ciñéndonos al caso español, tiene sus principales exponentes en los tratados del jesuita Martín de Roa (1634), del abad benedictino de San Juan de la Peña Francisco Blasco de Lanuza (1637 y 1652)[3] o del dominico Francisco de Navarrete, quien promovía la agregación de las nuevas cofradías a la archiofradía genovesa y con ello la comunicación de las indulgencias concedidas a esta (1669:223-228). Esta labor difusora de la devoción ángelica sumada a la iniciativa particular de sacerdotes y religiosos a nivel local estuvo detrás de la fundación de muchas cofradías a lo largo del siglo que,

[3] Le dedicó un estudio Morgado García (2000).

en el caso de la región geográfica que nos concierne, tuvo como hitos principales la fundación en 1643 de una cofradía del Ángel de la Guarda en El Puerto de Santa María que el mismo año encargó la factura de su imagen titular según el modelo de la cofradía homónima de Sanlúcar de Barrameda, que por tanto debía ser anterior, y muy cerca de estas dos se fundó otra en el convento de Santo Domingo de Cádiz en 1653 (Moreno y González 2016). Pudo haber otra cofradía en Ceuta, de la que sólo tenemos alguna referencia a mediados del XVIII (Correa de Franca 1999:122), aunque a principios del siglo pasado no encontró ninguna noticia sobre ella Ros y Calaf (2017:283-287).

Sin embargo, entre todas las cofradías del Santo Ángel constituidas en Andalucía en el siglo XVII, la única que podemos relacionar con la población esclava y más concretamente con los berberiscos es la que se fundó en Málaga en 1610, que nos parece un precedente evidente de la de Gibraltar como se comprobará por lo que después se dirá sobre ésta. Parece que se había fundado a finales del siglo XV en la parroquia del Sagrario por esclavos negros (Fernández Mérida 2004:235), que terminaron administrando la cofradía de la Misericordia, dedicándose sus hermanos a recoger y enterrar los cadáveres en tiempos de epidemias y que, en algún momento, se integraron en ella esclavos y libertos procedentes de otras etnias según noticia que nos ofrece García de la Leña (1793:89-90):

> "En cabildo que se celebró en esta ciudad en 30 de abril de 1610, consta la pretensión de los negros, mulatos, y esclavos berberiscos, que administraban la hermandad de la Misericordía (después de S. Julián) para que les diese licencia para pasarla y radicarla en el hospital de Santa Ana, en donde harían su bóveda, fiestas, etc. La ciudad se la concedió, y tomó su cofradía el título del Ángel Custodio, como queda referido, tratando de este hospital: formaron sus constituciones, que se

reformaron en 1693 tiempo del señor don fray Alonso; siendo sus hermanos todos los berberiscos que se exercitaban en la palanca baxa. Como han ido faltando éstos, se ha suprimido esta cofradía, quedando sólo el altar del dicho Ángel Custodio".

No fue la única cofradía que acogió a los norteafricanos en aquella ciudad pues, según expone el historiador malagueño don Francisco Vázquez García, en 1638 un grupo de individuos «todos de nación berberiscos que somos desta ciudad de Málaga» ingresó en la cofradía de la Sagrada Cena sita en el convento de San Francisco con el compromiso de sacar de por vida el paso el Miércoles Santo con túnica y escapulario, unos de portadores y otros con cera, y de aumentar el número de hermanos hasta los 72 en tres años (Vázquez 2015).

2. La cofradía del Santo Ángel Custodio de Gibraltar

El origen de la cofradía se remonta a 1632, cuando el provisor del obispado de Cádiz don Alonso de Mesa Barja dio licencia a Mateo Gil, Juan Martín, Fernando Martín y a otros devotos del Ángel de la Guarda para colocar una imagen de éste en uno de los altares de la ermita de la Vera Cruz y celebrar misa cantada con vísperas y sermón el día de su fiesta[4]. En noviembre de 1633, a petición del hermano mayor Juan Bautista Sánchez, el provisor don Alonso Delgado les condecía licencia para tener bacinilla y demandar limosna *ostiatim*, es decir, de puerta en puerta[5]. En enero de 1634, el mismo provisor otorgaba licencia a los hermanos de la cofradía para hacer procesión, presidida por la cruz parroquial,

[4] 1632 junio 5, Cádiz, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

[5] 1633 noviembre 3, Cádiz, ratificada por Juan Navarro Monreal, vicario de Gibraltar, el 9 del mismo mes, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

con la imagen del Santo Ángel el día de su fiesta[6]. Pocos días después, el provisor ratificaba la licencia otorgada por su antecesor en 1632 y daba comisión al vicario de Gibraltar para que les señalase altar en propiedad dentro de la ermita de la Vera Cruz, lo que hizo don Juan Navarro de Monreal el 21 del mismo mes dándoles posesión de un altar «junto a la puerta pequeña de la igleçia debaxo del de San Antonio»[7]. Finalmente, las reglas de la cofradía fueron aprobadas en junio de 1637[8], por las cuales se constituía como una cofradía abierta, sin restricciones de ningún tipo a la hora de aceptar hermanos, tan solo la obligación de pagar una cuota de ingreso de dos reales y la participación en los turnos de demanda de limosna. Se establecían también las obligaciones y funciones de los hermanos mayores y del mayordomo, su elección en el cabildo anual ordinario que debía celebrarse el día de Navidad o al siguiente siendo las principales finalidades de la cofradía el mantenimiento y ornato del altar y su ajuar litúrgico y la celebración de la función principal el día del Santo Ángel con víspera, misa cantada solemne y sermón, que según la costumbre de la ciudad de Gibraltar debía

[6] 1634 enero 3, Cádiz y el día 6 del mismo el vicario don Juan Navarro Monreal de comisión del viario ratificaba dicha licencia, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

[7] 1634 enero 16, Cádiz y enero 21, Gibraltar, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124. Del año 1699 conocemos una descripción de Gibraltar (Cubero Sebastián 1699: 293v-294r) que nos da cuenta de los cinco altares que contenía la iglesia de la Vera Cruz, sita en la Calle Real : el mayor, de la Vera Cruz "hecho muy poco a" (aunque la ermita y la cofradía serían de mediados del XVI), el de San Antonio (que conocemos desde 1603 diciembre 15, Gibraltar, en AHDC, Sección Gibraltar, Despacho 1), el de la cofradía del Santo Ángel, el de la cofradía de San José (que conocemos desde 1644 diciembre 19, Gibraltar en AHCD, Sección Gibraltar, Despacho 5) y otro dedicado a san Juan de Dios, quizá erigido poco después de su canonización en 1690.

[8] 1637 junio 13, Cádiz, erección canónica en forma de cofradía, aprobación de reglas y constituciones por el provisor don Francisco de Robles Millán, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

celebrarse el primer día de marzo, además del acompañamiento funerario de los hermanos difuntos y la celebración de sus memorias en la infraoctava de los Fieles Difuntos.

En el momento de la constitución canónica era hermano mayor un tal Francisco Rejón, cuya peripecia vital conocemos gracias a su expediente matrimonial. Había nacido «de padres moros desconocidos» en algún lugar de Berbería hacia 1597 pero contando sólo tres o cuatro años de edad fue cautivado y llevado a Orán donde pasado un año lo compró Juan Rejón, que lo llevó a Málaga, lo educó y lo bautizó a la edad de seis años en la parroquia de Santiago y a cuyo servicio estuvo hasta que en 1621, contaría entonces 22 años, su amo lo cedió a su yerno Juan Crisóstomo, vecino de Gibraltar que había contraído matrimonio con María Rejón[9]. De su pasado malagueño dieron testimonio tres testigos que decían conocerlo desde hacía 16 y 18 años, es decir desde que Francisco Rejón tenía seis u ocho años; no se trataba de vecinos de Gibraltar sino de forasteros estantes en la ciudad, presumiblemente también esclavos berberiscos, llamados Juan de la Cruz, Juan Bautista Enríquez y otro más cuyo nombre no logramos leer pero que parece apellidarse también De la Cruz[10]. En 1624, después de tres años residiendo en Gibraltar y contando ya 27 años, Francisco Rejón pretendía casarse con Ana María, esclava berberisca de Tomás de Sarrias, que ya había estado casada con otro esclavo berberisco propiedad del licenciado don Juan Navarro Monreal llamado Juan Bautista que se había fugado a Argel, por lo que para poder contraer nuevo matrimonio Ana María debía probar que era viuda así que fue necesario recurrir al testimonio de tres excautivos cristianos que habían conocido a Juan Bautista en aquella ciudad y que tenían noticia de que tras volver al islamismo había adoptado el nombre de Mostafá y de que había muerto durante una epidemia de peste[11], tras lo cual el obispo de Cádiz dio licencia para el matrimonio[12].

[9] Conocemos el nombre de María Rejón, mujer viuda del capitán Juan Crisóstomo, porque desde 1639 pagaba el censo que sufragaba de las memorias de Alonso Hernández del Portillo hasta que lo redimió el 7 de enero de 1641 ante Gaspar de Morales, según recoge en el Archivo de Santa María Coronada de San Roque, Libro 1º de Capellanías de Gibraltar (1653-1681), 121-122.

[10] 1624 mayo 24, Gibraltar, AHDC, Sección Gibraltar, Matrimonios 364.

En cuanto la cofradía tuvo reglas aprobadas en junio de 1637 se dispuso a participar con su insignia y pendón en las procesiones, fiestas y actos públicos de la ciudad. En concreto, ese año acudió a la procesión del Corpus Christi y desplazó en el orden de precedencia a otras cofradías que desde hacía años venían participando en la procesión, no sabemos si por exigencia de sus cofrades o por decisión particular del vicario de la ciudad, lo que inmediatamente dio lugar a que las cofradías perjudicadas interpusiesen pleitos ante los tribunales episcopales. El 15 de junio la de San Crispín y San Crispiniano alegó mayor antigüedad y derecho por estar fundada en el convento de la Merced desde hacía más de cincuenta años, esto es desde 1587, aunque no presentaba títulos. La de San Telmo presentó el 4 de julio como prueba de antigüedad una copia certificada de las cuentas tomadas a su mayordomo por el visitador episcopal en 1615. A todo esto, Francisco Rejón alegó el 25 de agosto que ninguna congregación de fieles podía pretender título y antigüedad de cofradía si no demostraba su erección canónica mediante

[11] 1624 mayo 20, Gibraltar, AHDC, Sección Gibraltar, Matrimonios 364, declaran Ginés Gallardo, cautivo a la vista de Tarifa, cinco años en Argel en poder de Hamete Milian, que tuvo por compañero y camarada a Juan Bautista, al que vio morir. Lo mismo cuentan Juan Pérez de Lara y Juan Méndez, cautivo en la mar de levante de Gibraltar, pasó tres años cautivo en Argel.

[12] 1624 julio 2, Tarifa, AHDC, Sección Gibraltar, Matrimonios 364, los autos fueron presentados por el vicario de Gibraltar a don fray Plácido Pacheco que se encontraba de visita pastoral en Tarifa.

licencia de juez ordinario y en virtud de este argumento obtuvo sentencia favorable el 24 de octubre de 1637 en la que se conminaba a la cofradía de San Diego, a la de San Crispín y San Crispiniano y a la de San Telmo a presentar unos estatutos tras cuya aprobación podrían ser erigidas como tales cofradías[13].

A finales de marzo de 1640 vemos como hermano mayor del Santo Ángel junto a Francisco Rejón a un tal Pedro Hernández Rejón. ¿Podemos establecer una relación de padre-hijo entre ambos? Carecemos de evidencias ¿Es otro esclavo propiedad de la mujer del capitán Juan Crisóstomo? Tampoco lo sabemos. Como fuera, es éste quien afronta, al menos entre 1643 y 1644, la reactivación del pleito por la precedencia ya que los hermanos de San Telmo lograron entonces auto favorable a su mayor antigüedad[14]. Esta circunstancia fue aprovechada por la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y San Benedicto para intentar recuperar el lugar que había perdido ante los berberiscos presentando las cuentas tomadas en diciembre de 1643 por el visitador, documento en el que se les denominaba como tal cofradía,[15] y una probanza en la que varios vecinos viejos de la ciudad, alguno de noventa años, avalaban que siempre la vieron ocupar el tercer lugar en la procesión del Corpus Christi delante de la cruz parroquial y la cofradía más antigua de la ciudad que era la de la Vera Cruz[16]. Sin embargo, en junio de 1645 el

[13] Confirmación de 1640 marzo 24, Cádiz en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

[14] 1644 mayo 14, Cádiz, es confirmación de las sentencias dadas en 1643 enero 21, Cádiz y 1643 octubre 13, Cádiz por el provisor y vicario general Juan Bautista Suárez Salazar, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124

[15] 1643 diciembre 21, Gibraltar en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

[16] 1644 enero 6, Gibraltar en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

provisor eclesiástico confirmó definitivamente la sentencia de 1637 favorable al Santo Ángel, era entonces su hermano mayor Juan de la Cruz Flores, y anuló las disposiciones de su antecesor ya que la de los berberiscos era la única cofradía de Gibraltar que contaba con constituciones aprobadas[17]. En los años sucesivos las cofradías de San Telmo y Nuestra Señora del Rosario pleitearon entre ellas; en unas informaciones hechas por el vicario de Gibraltar en 1687, el presbítero Juan del Castillo, de 64 años, declaraba a favor de la mayor antigüedad y del derecho de la cofradía de los negros que

> "en tiempo de este testigo se fundó la cofradía del Ángel de la Guarda por los berberiscos quienes tuvieron litigio y pleito judisial con la cofradía de San Telmo sobre su antigüedad y según la noticia que este testigo tiene vencieron los berberiscos y que tenía noticia que los navegantes hermanos de la cofradía de San Telmo, como eran hombres de caudal que tenían esclavos berberiscos, dessían que si sus esclavos avían de ir en mexor lugar que ellos y que así mismos tiene noticia que los dichos esclavos daban por respuesta que siempre ellos debían ir detrás de sus amos".[18]

2. La cofradía étnica ¿medio de segregación o de integración social?

En Gibraltar, durante los siglos XVI y XVII, existió un importante número de esclavos musulmanes perseverantes en la fe islámica y reacios a convertirse al cristianismo, caso similar al de otras ciudades andaluzas como Cádiz (Morgado 2016:301). No parece que la Corona o la Iglesia mostraran un interés especial por su conversión, asunto que dejaban en

[17] 1645 junio 1 y 2, Cádiz en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

[18] 1657 enero 15, Gibraltar en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 155.

manos de sus amos, entre cuyas obligaciones teóricas estaban la de catequizar y adoctrinar a sus esclavos, obligación que sin embargo no debía contarse entre sus prioridades de modo que nunca se dieron conversiones masivas ni sistemáticas de esclavos adultos. Como fuera, no fue el caso de Francisco Rejón, a quien no podemos referirnos propiamente como converso pues fue educado por sus amos desde pequeño en la fe católica y bautizado con seis años, ni el de Pedro Hernández Rejón pues si como sospechamos fue su hijo ya nació cristiano. Estamos pues ante un caso de individuos totalmente asimilados, quizá de unos de esos esclavos privilegiados de los que habla Arturo Morgado al señalar la dependencia casi total del esclavo con el amo, único vínculo con la sociedad de estos individuos desarraigados, y de la variada casuística de estas relaciones, desde la explotación sexual, la cosificación y el maltrato hasta el establecimiento de auténticas relaciones de afectividad familiar (2011:312 y 319). Parece ser este el caso de Francisco Rejón, pero ¿podemos extender esta condición de esclavo bien tratado por sus amos, adoctrinado y asimilado a todos los miembros de la cofradía? No podemos asegurarlo.

En cualquier caso, en el expediente matrimonial de Francisco Rejón y en la probanza de la viudez de su esposa parece vislumbrarse la intervención interesada del clero local, el mismo que intervendrá en el proceso de fundación de la cofradía y que inmediatamente avaló sus derechos sobrevenidos de precedencia frente a cofradías más antiguas. ¿Auspiciaron el clero local y los dueños de esclavos la asimilación social y espiritual de sus esclavos integrados en la cofradía en contraposición al modelo de esclavo díscolo y prófugo que representaba el dos veces renegado Juan Bautista-Mostafá? ¿Fue la cofradía del Santo Ángel de Málaga el modelo que inspiró la fundación de la cofradía calpense? El pasado malagueño de Francisco Rejón parece invitarnos

a afirmar que sí. El caso es que, aunque la hemos calificado como cofradía étnica, no encontramos en sus constituciones restricción alguna de tipo racial para ser aceptado como cofrade, pero el hecho de que se la calificara «de los berberiscos» denota que, aunque jurídicamente no lo era, en la práctica lo fue y que los cristianos viejos, por escrúpulo, no ingresaron en la cofradía como tampoco lo harían los negros, que tenían la suya propia.

De hecho, como refiere Arturo Morgado (2011a:329 y 2011b:88) citando al cubano Moreno Fraginals (1983: 28), la congregación en cofradías propias de individuos de origen esclavo y procedencia étnica diferenciada denota más un mecanismo de marginación que de integración social pues no tendría como finalidad difuminar y asimilar a estos individuos en el conjunto de la población sino crear lazos de solidaridad entre iguales y marcar las diferencias personales dentro del mismo grupo y frente a otros grupos étnicos igualmente marginales y relacionados con la esclavitud con los que a menudo existían tensiones y competencia laboral dado su carácter de grupos excluyentes y enfrentados impidiendo así la consolidación de una conciencia de clase frente al grupo dominante de los hombres libres, blancos y cristianos viejos. Lo mismo podríamos decir respecto a sus amos y antiguos amos; la constitución en cofradía propia los mantenía alejados de las de los cristianos viejos, con los que estos individuos berberiscos mantendrían en una evidente situación de dependencia y debilidad en el marco de unas relaciones personales y colectivas dominadas por aquellos. Sin embargo, al mismo tiempo, estos cristianos nuevos de origen berberisco encontraron en la cofradía un mecanismo de asimilación e integración social a través de la imitación y reproducción de los comportamientos piadosos y devocionales en los que, como católicos, habían sido educados por sus amos pues la cofradía, además de cumplir su fin princi-

pal al servir de marco de relaciones de socorro mutuo, sobre todo funerario, fue también el marco de participación corporativa en las manifestaciones de piedad pública, desde los entierros a la gran representación cívica y religiosa del Corpus Christi.

En este sentido, la congregación en cofradía los dotó de un valioso mecanismo de integración y asimilación social, no sólo porque les permitió participar en las mismas manifestaciones religiosas públicas en las que participaban las cofradías de los cristianos viejos, sino porque como congregación de laicos bajo autoridad del ordinario de la diócesis podían hacerlo a nivel corporativo en un plano de igualdad respecto a las otras y bajo el amparo del derecho eclesiástico. Para ello fue fundamental la aprobación de las constituciones de 1637, documento con el cual fundamentaron los pleitos mantenidos con otras cofradías ante los tribunales eclesiásticos en torno a honores y privilegios fundamentales en el marco de relaciones de la sociedad estamental, de modo que la participación en la procesión del Corpus Christi y la precedencia de su estandarte y su imagen titular por detrás de otras cofradías y sobre todo por detrás de la de San Telmo, donde estaba integrados muchos de sus amos, dotaba a los cofrades del Santo Ángel, unidos corporativamente, de una representatividad social de la que carecían como individuos pues si como tales difícilmente podrían relacionarse en pie de igualdad con los cristianos viejos al pesar sobre ellos los estigmas de la condición o del origen servil y berberisco, corporativamente no contaban ya las circunstancias personales, sólo los derechos documentados y reconocidos por los tribunales eclesiásticos ante los que la relación entre cofradías se establecía no ya entre individuos sino a través de personas interpuestas, procuradores y funcionarios de la administración episcopal. Debemos considerar por tanto la cofradía étnica como un medio ambivalente de segregación

e integración, un marco institucional que agrupa y separa a individuos de una determinada condición social y étnica pero que también los dota de mecanismos de equiparación social a través del derecho y los tribunales eclesiásticos.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1637 junio 13, Cádiz
Constituciones de la cofradía del Santo Ángel Custodio de la ciudad de Gibraltar, erigida en la ermita de la Vera Cruz.
Copia hecha en Cádiz a 31 de marzo de 1640 por Pedro de Cuenca, en AHDC, Sección Gibraltar, Autos Varios 124.

[*12r*] [*Al margen superior izquierdo*: Constituciones de la cofradía del Ángel Custodio]

Francisco Rejón, vecino de la ciudad e Gibraltar diósesis deste obispado, como mejor prosseda en derecho por mi procurador presento ante vuesa merçed en nombre y vos de otros mumchos fieles y devotos del santo Ángel Custodio y digo que a mumchos años que en la ermita de la Santa Veracruz de la dicha çiudad y en un altar suyo con licencia que pressedió del señor provisor deste obispado que entonçes lo era don Alonso de Messa Barja pusimos la imagen y echura del santo Ángel hecha a nuestra costa y en veneración suya y para serbir a nuestro Señor comensamos en cada un año en el día de su festividad a selebrarle fiesta de primeras vísperas, missa y sermón y prossesión general, lo qual emos continuado con el efecto possible y agora para prosseguirlo con el cuidado justo e mover los ánimos de munchos a tan santa deboçión siendo assí que ay munchos que lo instan por paresser acuerdo y boluntad y todos se a resuelto en dirigir referida deboçión en estatuto de cofradía y darla hermanos que entrando en ella observen, guarden y cumplan sus constitussiones que aquí serán insertas y que vistas por vuesa

merçed las apruebe y aga dicha cofradía declarándola por tal y son las que siguen.

Primeramente, que el que quissiere ser hermano desta dicha cofradía que se a de nombrar y tener por adbocación el Santo Ángel Custodio aya de dar y dé por entrada en ella dos reales de moneda de vellón y abiéndolos pagado se matricule y ponga en el libro de los hermanos y tenga obligación de pedir limosna en los días que para ello le diesen la vasinilla.

Iten que para que esta cofradía vaya en aumento y sus limosnas y bienes que tubiere tengan el uso justo y se procuren guardar por los hermanos [*12v*] de ella se ayan de juntar y junten en el día de la Natividad de nuestro Señor Jesucristo o en el otro siguiente y por ante notario y escrivano en cada un año hagan cabildo en que se an de nombrar dos hermanos mayores a cuio cargo esté la dispossición de toda la cofradía y un mayordomo que guarde sus marabedís, bienes y otras cossas y cuide de partir la bassinilla entre los hermanos para que cada uno pida hostiatin limosna con ella y con adbertençia que atenta la diligençia, cuidado y bondad de los dichos officiales puedan ser reelegidos por dicho cabildo en el uso de sus officios.

Iten que los hermanos mayores por los demás hermanos, de los bienes, rentas y limosnas de dicha cofradía han de hazer selebrar y celebren fiesta de primeras vísperas, missa cantada solene y con sermón en cada un año a el santo Ángel Custodio que en dicha ciudad se selebra en primero de março, o lo puedan transferir por causas justas a otro día más conbiniente.

Iten el cuidado y deboción que oi atualmente se tiene con el santo Ángel en el adorno de su altar se aya de continuar sienpre continuando que su lámpara siempre esté ensendida y que los frontales y manteles sea buenos y bien

tratados y quando por el uso llegase a viejos, se conpren de nuevo sin dar lugar a que se vean rotos y echos pedaços.

Iten que quando muera algún hermano de la cofradía los oficiales della an de tener cuidado en eso que se les de avisso procurar seis sirios amarillos para que acompañen a el cuerpo hasta la iglesia donde fuese enterrado y arderán en el tienpo que dure el offiçio de su entierro y a[*ssí*] mismo de los bienes [*13r*] y limosnas de dicha cofradía an de llevar a la colecturía de la igleçia mayor de la dicha çiudad la limosna de seis missas ressadas para que por sus clérigos se vengan a dezir y digan de réquiem de cuerpo presente por el hermano difunto en la dicha igleçia de la Santa Veracruz o en la que fuere enterrado.

Iten que la cofradía y por ella sus offiçiales en cada un año para siempre jamás en uno de los días de la infraoctava de la commemoraçión de los difuntos aya de hazer dezir en la dicha hermita de la Santa Veracruz en el altar del santo Ángel Custodio una missa cantada solene de aniversario por los hermanos que hubieren fallecido o llevar la limosna de seis missas ressadas a la coleturía de dicha igleçia mayor de dicha çiudad para que de ella vengan seis clérigos a dezir las de anibersario por dicha intençión de manera que sea boluntad de los hermanos mayores hacer lo uno o lo otro pero pressisso el cumplir con una de las dos dichas cosas.

Iten que en el día que se hiziere cabildo por la dicha cofradía, según arriba queda dicho, los hermanos maiores que lo fueren atualmente han de hacer dezir una missa ressada del día y en el altar del santo Ángel Custodio siendo fiesta doble porque si no se a de dezir a el Espíritus Santo para que se asista con su aiuda y graçia en lo que se tratare.

Todo lo qual dicho Pedro Rejón en nombre de los demás debotos con quien se a tratado y comunicado y echo deliberación y por los que adelante fueren, me obligo a el

cunplimiento de lo que aquí es constituido en cuya consequençia a veusa merçed supplico en nombre de los demás debotos [13*v*] del santo Ángel Custodio que, atenta nuestra deboción y afecto y que avemos continuado munchos años abiendo la imagen del santo Ángel y adornado su altar con frontales y manteles y puesto lámpara que continuamente está ensendida, mande ver las condiçiones instatos aquí espressos e insertos y aprobándolos declare ser cofradía con título y nombre del Santo Ángel Custodio en que se hará justicia que pido y su offiçio de vuesa merçed imploramos, etc. El licenciado Diego Muños Jorquera.

[*Al margen izquierdo*: Auto]

En la ciudad de Cádiz treze días del mes de junio de mil y seiscientos y treintta y siete días, como a las quatro oras de la tarde de poco más o menos, el señor licenciado Francisco de Robles Millán, provisor, juez oficial y vicario general desta dicha ciudad y su obispado aviendo visto estas constitussiones y regla hizo ereçión en forma de la cofradía del Ángel Custodio en la ciudad de Gibraltar. Y dixo que aprovava y aprobó las dichas constituçiones y reglas y las dio por buenas quanto a lugar de derecho y mandó que por ellas se rija y gobierne la dicha cofradía del Ángel Custodio y assí lo encargó a los hermanos della que son y que adelante fueren y assí lo proveyó, mandó y firmó y que se les despache título de ereçión de la dicha cofradía y licencia para que en ella puedan tener guión e imsenia y pedir limosna teniendo quenta y razón della para darla quando se le pida por el hordinario deste obispado. Licenciado Robles Millán. ante mí Francisco Espadaña notario.

Como consta y paresse de su original que queda en el dicho ofiçio a que me refiero y para que dello conste de pedimento de Pedro Hernandes Rejón di la presente en Cádiz en treinta y uno de março de mil y seiscientos y quarenta años. Pedro de Cuenca notario [*rúbrica*].

Bibliografía

Albertino di Catanzaro, Francesco (SI). 1612. *Trattato dell´Angelo Custode del R.P. […] Con l´Offitio dell´Angelo Custode, approvato da N. Signore Papa Paolo Quinto […]*. Roma: por Guglielmo Facciotto.

Banchero, Giuseppe. 1846. *Genova e le Due Riviere*. Genova: Luigi Pellas.

Blasco de Lanuza, Francisco (OSB). 1637. *Beneficios del Glorioso Ángel de nuestra guarda; y efetos del govierno de Dios invisible, Primera parte. Contiene muchos, y admirables exemplos con utilíssima dotrina para toda suerte de estados. Engrandece mucho la excelencia del hombre; la estimación que Dios haze del menor; el amor y reverencia que a su Ángel deve; y alienta al más caydo para caminar al cielo*. Zaragoza: Diego Dormer.

Blasco de Lanuza, Francisco (OSB). 1652. *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*. Real Monasterio de San Juan de la Peña.

Correa de Franca, Alejandro. 1999. *Historia de la mui noble y fidelísima ciudad de Ceuta*, (escrita antes de 1750) edición a cargo de Mª Carmen del Camino y transcripción de María Dolores Morillo. Ceuta.

Cubero Sebastián, Pedro. 1699. *Viages por las quatro partes del mundo, hechos i escritos desde 1671 hasta 1699 por el doctor don […] presbítero: con descripciones generales de África i Europa, particulares de provincias i Ciudades i en especial un epítome histórico de Gibraltar*, Real Biblioteca, Ms. II/1550.

Fernández Mérida, M. D. 2004. *Los hospitales malagueños en los siglos XV-XIX. Historia y arquitectura*. Málaga: CEDMA.

García de la Leña, don Cecilio (pseudónimo de Medina Conde, C.). 1793. *Conversaciones históricas malagueñas. Descanso VI. Continuación de los Ilmos. obispos desta ciudad*, por don […] presbítero vecino desta ciudad. Málaga: Luis de Carreras.

Hernríquez de Jorquera, Francisco. 1934. *Anales de Granada: descripción del reino y ciudad de Granada, crónica de la Reconquista (1482-1492), sucesos de los años 1588 a 1646*. Edición de Antonio Marín Ocete, 2 vols. Granada: Universidad, Facultad de Letras.

Mira Caballos, Esteban. 2014. «Cofradías étnicas en la España Moderna: Estado de la cuestión», *Hispania Sacra* LXVI:57-88.

Moreno Arana, José Manuel y González Luque, Francisco. 2016. «La cofradía del Ángel Custodio de la Prioral de El Puerto de Santa María y el escultor Francisco Pérez de la Puerta», en *Revista de historia de El Puerto*, 56: 9-30.

Moreno Fraginals, Manuel. 1983. *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Editorial Crítica.

Morgado García, Arturo. 2000. «Ángeles y demonios en la España de Barroco» en *Chronica Nova*, 27:107-130.

Morgado García, Arturo. 2011a. «Solidaridades y conflictos: la población esclava en le Cádiz de la Modernidad», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 48:311-332.

Morgado García, Arturo. 2011b. «Vidas reinventadas: la condición esclava en el Cádiz de la Modernidad», *Bulletin of Spanish and Portuguese Historical Studies*, 36:1/December: 70-96, http://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol36/iss1/4 [visto última vez 20-11-2018].

Morgado García, Arturo. 2016. «El ciclo vital de los esclavos en el Cádiz de la modernidad», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 34:297-315.

Navarrete, Francisco (OP). 1669. *Memorial de la devoción del Ángel Custodio*. Madrid: Bernardo de Villadiego.

Panciroli, Ottavio. 1625. *Tesori nascosti dell'Alma città di Roma*. Roma: per gli heredi di Alessandro Zannetti.

Pérez González, Silvia María. 2005. *Los laicos en la Sevilla bajomedieval. Sus cofradías y devociones*. Huelva: Universidad.

Periáñez Gómez, Rocío. 2008. «La investigación sobre la esclavitud en España en la Edad Moderna», *Norba. Revista de Historia*, 21:275-282.

Pinelo, León. 1931. *Anales de Madrid de [...]. Reinado de Felipe III, años 1598 a 1621*, edición y estudio crítico del manuscrito 1.255 de la Biblioteca Nacional por Ricardo Martorell Téllez-Girón. Madrid.

Quintanadueñas, Antonio de (SI). 1637. *Santos de la Ciudad de Sevilla y su Arzobispado. Fiestas que su Santa Iglesia Metropolitana celebra*. Sevilla.

Roa, Martín de (SJ). 1634 [1632], *Beneficio del santo Ángel de nuestra guarda*. Lisboa: Antonio Álvarez.

Ros y Calaf, Salvador. 2017. *Historia eclesiástica y civil de la célebre ciudad de Ceuta*, edición a cargo de Jose Luis Gómez Barceló. Ceuta.

Royo García, Juan Ramón. 2007. "Ordinaciones de la cofradía del Ángel Custodio de Zaragoza, de cantores y músicos (1506)", en *Nassarre. Revista aragonesa de musicología*, XXIII:129-138.

Sancho Sopranis, Hipólito de. 1943. *Historia del Puerto de Santa María desde su incorporación a los dominios cristianos en 1259 hasta el año mil ochocientos*. Ensayo de una síntesis. Cádiz: Establecimientos Cerón y Librería Cervantes.

Sancho Sopranis, Hipólito de. 1958. *La cofradía de Morenos de Cádiz*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, CSIC.

Statuti della Venerabile Archiconfraternitá de' SS. Angelli Custodi di Roma. 1846. Roma: Tipografía dei Classici.

Vázquez, Alfonso. 2015. "Los berberiscos de La Cena", en *La Opinión de Málaga*, 2 de abril, https://www.laopiniondemalaga.es/semana-santa/2015/04/02/berberiscos-cena/755567.html [visto última vez, 20-11-2018].

Vicent-Cassy, Cécile. 2007-2008. «Puesta en escena de los ángeles en la España del siglo XVII. Entre arte dramático y artes pictóricas», en *Atrio*, 13-14:169-176.

Zuriaga Senent, Vicent Francesc. 2011. «Entre la tierra y el cielo: el tipo iconográfico del Ángel Custodio» en: VV. AA, *Entre cielos e infiernos*: memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra: 279-288.

Ofrendas, promesas, reliquias y exvotos: Apuntes sobre religiosidad popular granadina

Miguel Ángel Carvajal Contreras
Universidad de Granada

Resumen: En el presente texto tratamos de abordar la religiosidad popular en la ciudad de Granada desde diversos aspectos, especialmente centrándonos en las manifestaciones de devoción a imágenes de gran peso en el imaginario colectivo de los granadinos y a personajes históricos ligados a la religiosidad local, elevados a la santidad debido a la devoción profesada por los habitantes de la ciudad. Se trata la instauración de estas devociones, la ritualidad festiva ligada a las mismas, la creación de identidades urbanas ligadas a la religiosidad y las peticiones, promesas y ofrendas que se hacen a estas advocaciones y figuras sagradas.

Palabras clave: religiosidad popular, devoción, ofrenda, exvoto, Granada

Introducción

La religiosidad o religión popular, término utilizado tanto por el sector eclesiástico como por historiadores, historiadores del arte y científicos sociales, es la forma que tiene el común de la población, lo que se ha denominado en muchas ocasiones el "pueblo llano", de vivir el hecho religioso, tanto de forma individual como colectiva. Es un término que vamos a encontrar especialmente ligado a la vertiente popular de la religión católica, si bien también es extrapolable a otras,

sobre todo las monoteístas, en las que la ortodoxia oficial y la heterodoxia popular conviven de manera más clara y se interpelan mutuamente (islam popular, en el que se cree en santos, representados por hombres sabios y con poderes que tienen una faceta divina durante su vida y después de ella y que son enterrados y venerados en santuarios o morabitos, y que cree también en la existencia de genios). Suele utilizarse en contraposición a la religión "oficial", en este caso a las instituciones eclesiásticas del catolicismo, que marcan las normas dogmáticas de la creencia en esta religión y que ha solido mirar con recelo a las interpretaciones populares de la misma.

El antropólogo Rafael Briones (1997) destaca la función que tiene la religiosidad popular como una forma de contrapoder frente a la oficial. Esta religiosidad tiene dos ámbitos fundamentales de desarrollo, uno en la intimidad de la creencia del individuo y otra en la muestra pública de una devoción por parte tanto del individuo como del colectivo. A lo largo de las investigaciones, encontramos que es esta efervescencia y manifestación colectiva de la religiosidad la que ha centrado más el interés de los estudiosos. En cuanto a las investigaciones sobre el ámbito de la religiosidad popular, en España se han venido realizando desde especialmente los años setenta por parte de historiadores, sociólogos y antropólogos, y Andalucía ha sido una de las zonas donde más interés ha despertado y más estudios se han hecho hasta el momento. El hecho religioso no había supuesto en un primer momento una temática que resultara de especial interés dentro de los estudios monográficos, pero a partir de esta época, el tránsito de los años setenta a los ochenta, va a comenzar a adquirir una relevancia que mantendrá en las dos décadas siguientes (Castilla 2015).

En el ámbito de la historiografía, especialmente la de época moderna y contemporánea, debemos destacar los

estudios realizados sobre la instauración de advocaciones, muchas de ellas marianas, la elevación de templos, la relación entre monarquía y otros regímenes con la religiosidad y de la sociedad del momento con las devociones, así como la consolidación de cofradías en los municipios, temática que va acompañada del resurgir y el nacimiento de nuevas agrupaciones de este tipo en los años ochenta, en cuyo estudio cabe destacar a Miguel Luis López-Guadalupe y Juan Jesús López-Guadalupe, de la Universidad de Granada, historiador modernista e historiador del arte respectivamente. En la Universidad de Sevilla, cabe destacar la obra de León Carlos Álvarez Santaló, historiador modernista. En el ámbito socioantropológico cabe destacar al sociólogo Pedro Castón, de la Universidad de Granada, y a los antropólogos Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra, Encarnación Aguilar Criado, Esther Fernández de Paz y Juan Agudo Torrico, de la Universidad de Sevilla, Pedro Gómez García, Rafael Briones Gómez, José Antonio González Alcantud, Manuel Amezcua Martínez y Carmen Castilla Vázquez, de la Universidad de Granada, Demetrio E. Brisset, de la Universidad de Málaga, y Francisco Checa y Olmos, de la Universidad de Almería.

Mientras que los sociólogos se han centrado más en los valores morales y la relación entre poder, política y religión, los antropólogos se han centrado especialmente en los rituales festivos, las creencias ligadas a advocaciones, la creación de identidades y los procesos de reproducción de estas creencias, en ocasiones ligadas a la búsqueda de la salud. Ambos han realizado críticas al pretendido, desde finales del siglo XIX, proceso de secularización, teoría según la cual a medida que avanzara la modernidad la religión iba a ir perdiendo peso hasta su desaparición, lo cual no sólo no ha ocurrido, sino que en lo que se ha desembocado es en un momento de diversidad religiosa, hecho fomentado por el proceso de globalización (Cantón 2009). Así pues, la religión

no desaparece, sino que pasa de existir una única oferta religiosa a múltiples posibilidades de adscribirse a una religión. Este fenómeno ocupa en la actualidad numerosos estudios de antropólogos españoles que se dedican a religiones y espiritualidades, como Manuela Cantón, Carmen Castilla, Joan Prat, Jaume Vallverdú y Mónica Cornejo.

La religiosidad popular, si bien pudiera parecer que ha quedado relegada a un segundo plano, está aun considerablemente vigente, en ocasiones con fuerzas renovadas, debido a la ebullición de festividades locales o ligadas a momentos del ciclo festivo anual como la Semana Santa o el Corpus Christi. El fenómeno de las advocaciones ligadas a lo local y a los barrios de las ciudades, refuerza esta sensación. Al ligarse la devoción a una forma de identificación tanto personal como grupal esta se ve puesta en valor y es considerada como indispensable (Briones 1997). Salvador Rodríguez Becerra (2010) la denomina la "religión de los andaluces". Así pues, el campo de la religiosidad popular continúa hoy en día, resultando de gran interés para la realización de investigaciones, que nos ayudarán sin duda a comprender mejor las vicisitudes que actualmente vive esta vertiente de la vida religiosa de los españoles, y especialmente, en nuestro caso, de los andaluces en general y de los granadinos en particular, con sus diversas características.

1. Granada, de ciudad conquistada a ciudad barroca

El año 1492 supone la implantación del catolicismo como religión oficial en la ciudad (y en todo el Reino) de Granada, tras casi ocho siglos de dominio musulmán. La empresa conquistadora de los Reyes Católicos, en la que la reina Isabel tendría una suma importancia, abanderaba la causa de la expansión definitiva del catolicismo por todo el territorio peninsular, y pronto también lo haría por las nuevas

tierras conquistadas en Canarias y en territorio americano. Esta idea, a modo de inspiración, en un sentido que daba a la conquista no sólo un carácter meramente económico o político, sino también religioso y espiritual, que la reina tendría por principal motivación, encontraría una cuestión que no se dirimirá, aunque de forma nada tolerante, hasta comienzos del siglo siguiente. Se trata de la conversión a la nueva fe de la población local.

En las capitulaciones firmadas con Boabdil, el último rey nazarí, se estipulaba la permanencia y el respeto hacia las costumbres y la religión de los musulmanes, hecho que se cumplió hasta el año 1501. A partir de esta fecha, se obliga a los musulmanes a convertirse, lo que ocurre de forma masiva y será representado unos años después en el retablo de la Capilla Real y en el zócalo del altar mayor de la Catedral de Granada, y así estos pasan a ser moriscos, entrando en la categoría de "cristianos nuevos", junto con los judeoconversos. Al ser silenciados sus ritos y costumbres, tras varias décadas sufriendo esta situación deciden sublevarse, hecho que transcurre entre 1568 y 1570-71, lo que conlleva su expulsión a principios del siglo siguiente. Si ya tras la conquista había comenzado una primera repoblación con "cristianos viejos", provenientes de diversas zonas de la Península, tras la expulsión de los moriscos, al quedar amplias zonas del reino granadino prácticamente despobladas, se lleva a cabo, a finales del siglo XVI, una nueva oleada repobladora. Habría algunos intentos de conciliar a los cristianos con los musulmanes, especialmente mediante la invención de los plomos del Sacromonte (los llamados libros plúmbeos), pero finalmente estos serían, en su mayor parte, expulsados y pasarían a vivir en el norte de África.

Todos estos hechos tienen una gran importancia para la configuración de la religiosidad, tanto en su vertiente oficial como popular, en la Granada de la época y en los territorios

de su Reino. Por un lado, es en la época de los Reyes Católicos cuando se instauran algunas de las fiestas religiosas más importantes de la ciudad, como el Corpus Christi. Es también en esta época cuando se comienzan a levantar iglesias, muchas de ellas construidas sobre el solar de las antiguas mezquitas, utilizando el estilo mudéjar junto con el gótico, el plateresco y el renacentista (Henares 2003).

La cristianización de la ciudad y de su población deberá mucho a esta ingente construcción de templos, así como de la Catedral y de monasterios y conventos. La llegada de órdenes religiosas junto a los nuevos pobladores cristianos supondrá la instauración de diversas devociones que van a ir teniendo un gran éxito, tanto marianas como relativas a santos y santas. Cartujos y jerónimos serán unos de los pioneros. Así, tanto la Cartuja como el Monasterio de San Jerónimo ocuparán un puesto relevante entre los cenobios granadinos. Estas devociones irán calando, especialmente a través del patronazgo religioso, en la población.

Unidas a los templos y a las imágenes, van a ir también apareciendo nuevas formas asociativas, como son las cofradías. Los siglos XVI y XVII verán el surgimiento de las primeras, algunas de ellas de carácter gremial o que agruparían a personas residentes en la ciudad provenientes de otros lugares del país o de otras naciones, las cofradías de "naturales" y las nacionales, las cuales perdurarán hasta el siglo XVIII y principios del XIX (López-Guadalupe 1990, 2003), y las denominadas "étnicas", entre las que destacan las de negros, provenientes en la mayor parte de los casos de la esclavitud, siendo la de negros y mulatos de Granada la vinculada a la antigua iglesia de los Santos Justo y Pastor, en las cercanías de la iglesia que se construiría después bajo este nombre, en el lugar donde se sitúa actualmente el convento de la Encarnación (Martín Casares 2000).

Así pues, nos vamos a encontrar con una ciudad que ejercería una función de símbolo del triunfo de la cristiandad en la Península, donde las instituciones eclesiásticas y las demás formas de organización ligadas a las mismas se van a asentar con rapidez, haciéndolo a mediados del XVI también el tribunal inquisitorial, cuya actuación iría especialmente dirigida hacia la vigilancia y el control de los cristianos nuevos y la persecución obsesiva de la "limpieza de sangre", así como de la correcta interpretación y cumplimiento de los preceptos religiosos, según su punto de vista.

Otro hecho que determinará la religiosidad que encontraremos en los siglos XVII y XVIII, que marcará un antes y un después, va a ser la Contrarreforma. El Barroco, arte que surge a partir de entonces, promulgará una visión de verdadera iconofilia católica, a la que va aparejada una religiosidad exultante, donde la exuberancia de las imágenes y de los rituales religiosos va a caracterizar una nueva espiritualidad en la cual la impresión y la vistosidad constituirán el nuevo sentido de la conexión entre el creyente y la advocación, así como del colectivo con la misma, pero también una teatralización aún mayor de la ritualidad festiva y de la relativa a la devoción en el ámbito del poder, en especial el eclesiástico y el monárquico (Lisón 1991).

Si el Barroco va a marcar de manera indeleble la religiosidad popular posterior, dentro de las medidas que afectarán a estas manifestaciones religiosas y a las consideraciones hacia las mismas por parte del ambiente intelectual del momento, la mirada ilustrada va a promulgar una perspectiva política de mayor austeridad respecto a esta visión exultante de la religión, lo que se manifestará en el arte y en una mayor vigilancia acerca de algunos comportamientos, considerados como excesivos, de los festejos populares (López-Guadalupe 2002). Esta visión transcurrirá entre la segunda mitad del siglo XVIII y los primeros decenios del XIX.

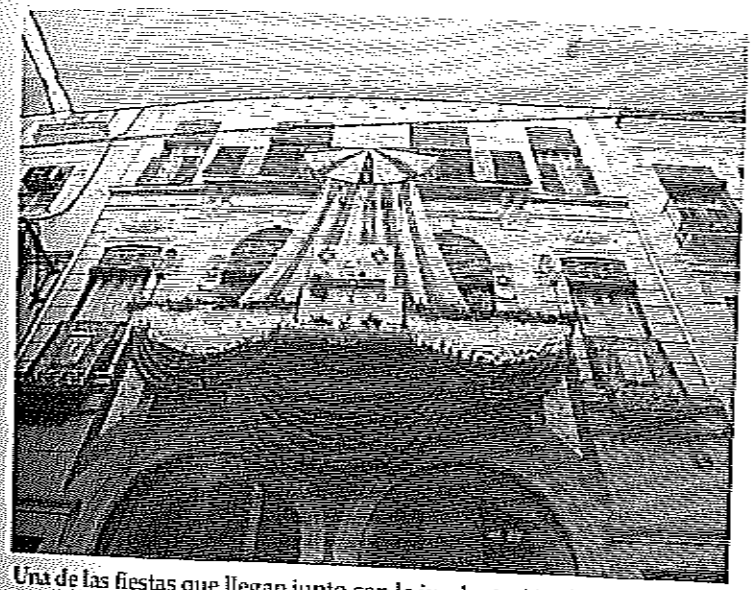
La religiosidad popular vivirá sus momentos de mayor y de menor esplendor, especialmente visibles en contextos como el de la Semana Santa (López-Guadalupe y López-Guadalupe 2002). De hecho, la denominada "Semana Mayor" comenzará a tener de nuevo un mayor esplendor y a incrementar su número de cofradías a partir de principios del siglo XX. Ya en este siglo, hay que tener en cuenta tres factores importantes, a lo largo del mismo.

El primero, la aparición con una gran fuerza, como manifestación de un sentimiento político contra la institución eclesiástica, de la iconoclastia (Delgado 1992), que hará que durante los años treinta, y especialmente durante la Guerra Civil (1936-1939), se cargue contra las imágenes religiosas, sobre las cuales se sustenta en gran medida la religiosidad popular, por considerarlas, junto con los templos, una de las muestras más visibles de la misión doctrinaria de la religión, lo que sin embargo acarreará (no tanto en la capital granadina, que también, pero sí en otras zonas de la provincia) la desaparición o mutilación de un gran número de obras de arte.

El segundo, la unión entre el régimen franquista y la institución eclesiástica (nacionalcatolicismo), fraguada ya tras la sublevación que daría comienzo a la Guerra Civil, categorizada como "cruzada". Esta unión va a mantener algunas fricciones con la religiosidad popular, aunque también va a aprovecharse de ella para llegar a la sociedad, especialmente a través de sus manifestaciones más visibles. El culto al régimen pasará por un culto también a las manifestaciones religiosas oficiales.

El tercero, la eclosión de algunas manifestaciones religiosas, especialmente la Semana Santa, una vez producida la transición al régimen democrático, durante los años ochenta, siendo el caso granadino uno de los más paradigmáticos.

Además de esto, una vez establecida la autonomía andaluza se tomarán algunos modelos festivos (especialmente de la zona occidental andaluza) para la propia Semana Santa y se generan mayores vínculos con algunas grandes devociones de la región (Virgen del Rocío, Virgen de la Cabeza). La religiosidad popular, por lo tanto, adquiere una dimensión que ya no tiene exclusivamente el ámbito meramente local como referencia, sino también otros más lejanos, lo que se mantiene hasta la actualidad.



Una de las fiestas que llegan junto con la implantación del cristianismo en la ciudad es el Corpus Christi, que sigue siendo de suma importancia entre las festividades locales. En la fotografía, balcón de la Calle Mesones decorado para dichas fiestas (fotografía del autor)

2. La ciudad y el patronazgo religioso

Uno de los hechos más importantes para establecer la nueva religión en la ciudad una vez conquistada, es ligar la misma a una serie de devociones que se sustenten en imá-

genes y advocaciones diversas. Los Reyes Católicos y las órdenes religiosas van a jugar un papel fundamental en esto. No sólo por la imposición de nuevas celebraciones, como el Corpus Christi, que va a adquirir una evidente notoriedad, sino por la llegada de imágenes que, en un primer momento procedentes de tierras castellanas y foráneas y posteriormente ya elaboradas *in situ*, van a ir conformando una nueva forma de identificación de los habitantes de la ciudad, de sus barrios, sus gremios o sus grupos sociales con dichas imágenes. Los monarcas, una vez situada la imagen de la Virgen con el Niño en la Puerta de la Justicia, entrada a la Alhambra, enuncian un nuevo orden en el *ethos* religioso de la urbe. Enmarcado en el símbolo musulmán, el icono católico se asienta para dar paso a una nueva era. La construcción, sobre la mezquita mayor del recinto alhambreño, de la iglesia de Santa María de la Alhambra, no hace sino constatar este hecho. Pasemos ahora a observar algunas de las principales devociones, ligadas en mayor o menor medida al patronazgo de la ciudad, que tienen vigencia en la Granada actual.

Por un lado, cabe destacar la figura de la patrona, la Virgen de las Angustias. Su basílica se sitúa en la denominada Carrera de la Virgen, y se trata de una talla del siglo XVI que presenta a una Virgen dolorosa, que sustenta a su hijo (Cristo) en brazos. Esta iconografía de gran dramatismo entronca con la incipiente perspectiva contrarreformista / barroca de la muestra del sufrimiento tanto mariano como del Crucificado, para generar compasión en el espectador, a la vez que para ilustrar sobre la Pasión de Cristo. La Virgen de las Angustias pasaría a ser nombrada patrona en la época y coronada canónicamente ya a principios del siglo XX, siendo probablemente la imagen mariana (y religiosa en general) de la ciudad que más devoción despierta, además de las imágenes ligadas a las cofradías entre sus fieles. Se le hace una

ofrenda floral anual, el 15 de septiembre, en la que los granadinos que lo desean le llevan un ramo de flores, que es colocado en la fachada de la basílica. Finalmente se consigue un vistoso espectáculo, muy colorido, al unir todos los ramos en la fachada. La imagen se sitúa entonces en la puerta para que los asistentes puedan verla y mostrar públicamente su devoción. Se canta y se baila delante de ella "la reja", el baile típico por antonomasia de la capital granadina, que expresa en su letra la devoción de la ciudad hacia su patrona:

La Virgen de las Angustias
cuando sale en procesión,
los granaínos le rezan
con mucha fe y devoción.
En sus plegarias le piden
que les conserve la paz,
y en su corazón no olvide
a su querida Graná.

También se canta:

La Virgen de las Angustias,
la que vive en la Carrera,
consuela a los granadinos
aliviándoles sus penas.

El último domingo de septiembre se procesiona, asistiendo gran número de devotos llegados de todos los puntos de la ciudad. Es en torno a la Virgen de las Angustias, y también, aunque en un plano un poco más modesto, en torno a San Cecilio, patrón masculino de la ciudad, donde se manifiesta de forma más evidente y se despliega y hace alarde la identidad local ligada al patronazgo religioso. Así, la patrona acapara las miradas de los granadinos que se identifican con ella y en los días de celebración que la tienen como protagonista ese sentimiento identitario y de patronazgo se refuerza. Además de esto, no es extraño observar en las tien-

das de recuerdos la imagen de la Virgen de las Angustias enmarcada en un marco elaborado con taracea, una de las más características artesanías granadinas, lo que manifiesta esa relación con su ciudad hasta de cara a la venta de *souvenirs*.

En el barrio del Realejo encontramos a la copatrona de Granada, la Virgen del Rosario, situada en su camarín barroco anexo a la iglesia de Santo Domingo. Talla probablemente datable a principios del siglo XVII, aunque se cree que su devoción en la ciudad puede ser anterior y remontarse a la época de la propia conquista cristiana, fue a partir de época barroca cuando se devoción alcanzaría su mayor esplendor, compartiendo este privilegio con la imagen patronal. A ella comenzarían a ligarse una serie de hechos legendarios, como su aparición en la batalla de Lepanto y la muestra milagrosa de lágrimas en su rostro, así como la aparición de una estrella en su frente (López-Guadalupe 2016).

La iglesia de Santa María de la Alhambra presenta una talla de la Virgen, en su advocación de las Angustias, obra del siglo XVIII que es conocida como Santa María de la Alhambra, y cuya procesión durante la Semana Santa constituye uno de los momentos más esperados de la misma. Su trono, plateado, reproduce las arquerías del Patio de los Leones, emblema del monumento nazarí, lo que refuerza el vínculo entre la imagen y el conjunto monumental en el que se halla. Es destacable la pertenencia a su cofradía, fundada en 1928, del poeta Federico García Lorca, como muestra de su relación con la vida festivo-religiosa de su ciudad.

Finalmente, la figura de San Cecilio supone un contrapunto al marianismo, con una devoción a un santo patrón pionero de la cristianización de la Península y ligado histórica y legendariamente a la ciudad. Así, se supone que fue el primer obispo de la ciudad de Ilíberis (la Granada de época romana) y que fue martirizado junto a San Tesifón y otros

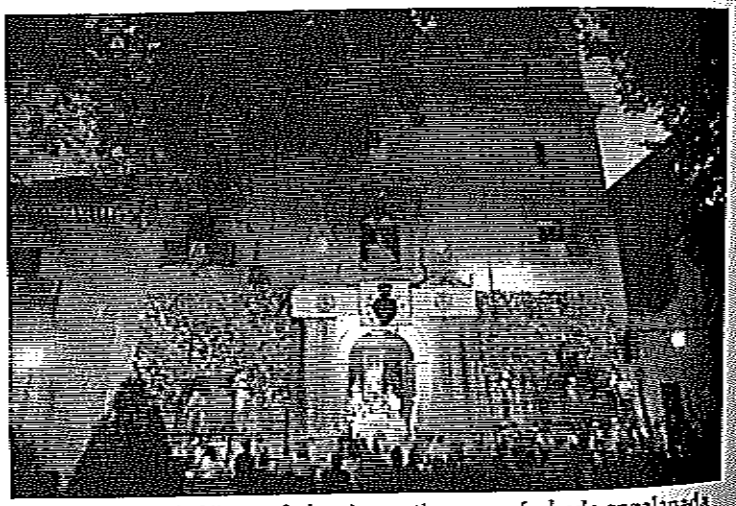
evangelizadores pioneros en lo que hoy sería el Sacromonte por no renegar de su fe cristiana. En relación con esta historia, se produciría el hallazgo a finales del siglo XVI de los restos óseos de los varios mártires cristianos que su suponía introducirían el cristianismo en Granada y los libros plúmbeos (González Alcantud 2001). En 1599, para que la ciudad pudiera salvarse de una epidemia de peste, el Cabildo local ofrecería al patrón la celebración de una subida cada 1 de febrero al lugar donde se encontraban sus reliquias y ofrendarle incienso y flores.

En cuanto a las festividades en torno a su figura, estas tienen lugar en los meses de enero y febrero, celebrándose a finales de enero un triduo en su honor en su iglesia, situada en el barrio del Realejo, y a principios de febrero su onomástica, en la Abadía del Sacromonte y en su iglesia, con una procesión por el barrio, así como con la celebración de la romería, que se realiza hacia la Abadía, en cuya explanada se reparten viandas como habas, "salaíllas", bacalao y vino (Briones 2001). Los bailes regionales están también presentes en esta celebración. Nos encontramos ante una romería metropolitana, en la que entran en juego el espacio urbano y su periferia.

Es destacable, especialmente, la relevancia de ser este un caso de patronazgo local masculino en una capital, ligado además a un hecho martirial, lo cual casa perfectamente con la mentalidad relativa a la religiosidad de la época (Christian 1991; Barrios y Sánchez 2001), la cual veía en los mártires una forma de vincularse con la divinidad a través de la exaltación de su valor al dar su vida por su fe y de la muestra de la crueldad con la que eran ejecutadas las sentencias. Así, los cuadros que pueden observarse en el Monasterio de la Cartuja, relativos al martirio de cartujos a manos de ingleses anglicanos durante el siglo XVI, representados con gran lujo

de detalles, son una buena muestra de ello. A la exaltación de esta mentalidad contribuirían los martirios de civiles y religiosos en la Alpujarra durante la sublevación de los moriscos, lo cual sería aprovechado por las autoridades eclesiásticas para crear un conjunto de mártires que dotarían a esta zona y al Reino de Granada en general de unos caídos por su fe, en una tierra donde los testimonios martiriales eran más bien escasos hasta entonces (Barrios y Sánchez 2001).

A partir del siglo XVI, encontramos en la religiosidad granadina, además de un incipiente gusto por el marianismo, forma predilecta de extender el mensaje cristiano en los nuevos territorios conquistados en el sur de la Península (Rodríguez Becerra 2016), la presencia de santos tanto traídos por los Reyes Católicos y los nuevos pobladores como posteriormente ligados a la propia ciudad y a su pasado, así como un gusto por el culto a los mártires y a las reliquias, que en época barroca alcanzará, en concordancia con la religiosidad de la época, su plenitud.



La basílica de la Virgen de las Angustias ve su fachada engalanada con la ofrenda floral que muchos granadinos aportan cada año (fotografía del autor)

3. Los santos piadosos en la religiosidad granadina: san Juan de Dios y fray Leopoldo de Alpandeire

Una figura que resulta sumamente interesante a la hora de acercarnos al fenómeno de la religiosidad popular es la de un tipo de santo, habitualmente ligado a una orden religiosa, que se caracteriza por su carácter piadoso y benéfico y que es considerado como santo aun cuando la institución eclesiástica no lo haya considerado como tal. En la ciudad de Granada encontramos dos santos que corresponden a este modelo, uno en el siglo XVI y el otro en el XX. El primero, santificado desde hace varios siglos, y el segundo beatificado desde hace unos años, pero al que se atribuyen milagros y que es considerado como un santo por sus devotos. Se trata, respectivamente, de San Juan de Dios y de Fray Leopoldo de Alpandeire. A continuación, trataremos sus historias y la devoción ligada a ellos.

En la Granada de mediados del siglo XVI encontramos un personaje que había llevado una vida azarosa. Conocido como Juan Ciudad, al ser este su nombre de pila, y portugués de nacimiento, es un antiguo soldado que tras diversas peripecias se convierte en librero, una vez llegado a la ciudad en 1538, y monta una pequeña librería al principio de la Calle Elvira, cerca de la Puerta de Elvira, donde se sitúa en la actualidad una capilla que lo recuerda. Allí, comenzará a leer literatura de tipo religioso, y un año después se produce su revelación, de carácter místico, al escuchar un sermón de San Juan de Ávila en la Ermita de los Mártires. Entra en un estado de misticismo que lo lleva a vender sus libros, despojarse de sus ropas y vagar por las calles, siendo su situación en este estado lo que hace que lo tomen por loco y lo ingresen en el Hospital Real, estando encerrado en una celda y sufriendo el trato que se daba entonces a los que eran considerados como afectados por la locura. Allí se relaciona

con pobres y mendigos y apacigua su forma impulsiva de entender la mística, y cuando sale del Hospital decide dedicar su vida a ayudar a los necesitados. Al principio, debido a la falta de recursos, tiene que utilizar las casas de algunos benefactores para albergar y tratar a los pobres y enfermos que acoge, pero finalmente acaba alquilando una casa donde instala su primer hospital. Posteriormente, instalará otro en la Cuesta de Gomérez, y desarrollará su actividad benéfica hasta su fallecimiento, en 1550. Se creará la Orden Hospitalaria que lleva su nombre, y será beatificado en 1630 y canonizado en 1690, una vez su obra haya alcanzado una gran repercusión. Será también declarado copatrón de Granada. En el siglo XVIII se alzará la basílica que lleva su nombre, levantada con el propósito de albergar sus restos, costeada por la orden hospitalaria y que es un buen ejemplo de la estética barroca. En su interior alberga una buena cantidad de reliquias.

El caso de San Juan de Dios ilustra una parte de la mentalidad religiosa de su época, como es la mística unida al sentimiento piadoso, que enlaza con la religiosidad también popular de su época, al ser una figura de gran veneración, y la de épocas posteriores, al continuar su obra mediante la orden hospitalaria por él fundada y que se expandiría por diversos lugares del mundo, llevando también a su figura como referente. En la ciudad de Granada, además, su papel en el copatronazgo de la misma refuerza sus vínculos, ya de por sí fuertes, con la urbe y con la religiosidad local.

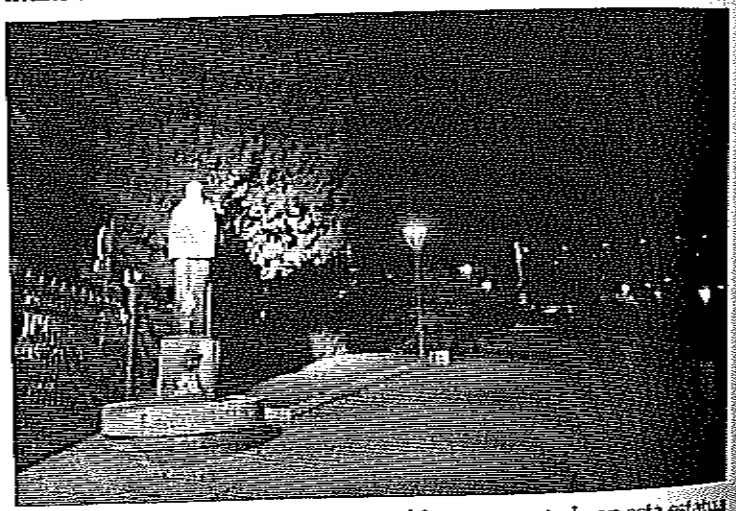
El caso de Fray Leopoldo, un fraile capuchino que, nacido en la localidad malagueña de Alpandeire, ejercería su labor piadosa a partir de su instalación en Granada en 1914, es uno de los más paradigmáticos en cuanto a su dimensión popular y al alcance de su devoción entre los granadinos. Proveniente de una familia modesta, y dedicándose durante su juventud a las tareas agrícolas, estando en Ronda escu-

chando predicar a unos capuchinos, a finales del siglo XIX, decide ingresar en la orden, lo cual consigue en 1899, trasladándose a Sevilla (Briones 1990). En 1900 emite sus votos, y tras diversos destinos se instala finalmente en Granada, en 1914, ciudad en la que permanecerá ejerciendo como limosnero y ayudando a los necesitados hasta su fallecimiento, en 1956. Sus restos serían enterrados en la iglesia de los capuchinos de la capital granadina. Allí son venerados por una gran cantidad de devotos. Su figura se va a convertir en un icono del fraile piadoso, que ataviado con su hábito de capuchino y con su larga y frondosa barba blanca se sitúa en numerosos cuadros y *souvenirs*, muchas veces representado con la ciudad al fondo. Más allá de esto, su relación con Granada es tan estrecha que, como ocurre con el caso anterior, sin la ciudad la historia no hubiese sido la misma. De alguna manera, su figura ejerce un tipo de patronazgo, esta vez en un sentido que tiene que ver con la capacidad de humildad y de ejercer está ayudando a los demás. Fue beatificado en 2010, si bien desde mucho antes ya existía la consideración de él como un santo en la mentalidad popular colectiva de los granadinos, y ello se manifestó en la ingente cantidad de asistentes al acto. Uno de los ámbitos en los que su figura se encuentra presente y se le tiene una gran devoción es entre el curanderismo, situándose habitualmente una fotografía suya en las paredes de las consultas de los curanderos y curanderas, junto con las de vírgenes, cristos y santos con fama de milagrosos. Esto sería ampliamente constatado por los antropólogos Pedro Gómez y Rafael Briones durante su trabajo de campo sobre el curanderismo en la provincia de Granada (Gómez García 1997).

La figura de Fray Leopoldo es especialmente venerada el día nueve de cada mes, de manera más especial del mes de febrero, al cumplirse el aniversario de su fallecimiento, realizándose una romería o peregrinación a su tumba en la cripta

de la iglesia de los capuchinos, que es conocida como la "romería de los favores", y que comenzaría a adquirir arraigo en la ciudad, especialmente entre las clases populares, tras el fallecimiento del fraile a mediados del siglo XX (Briones 1990). Durante esta romería, tras la visita a la tumba se acude a la misa y se comulga, siendo especialmente femenina la presencia durante la misma. Se situaban entonces, y se sitúan ahora, en el interior de la cripta puestos de recuerdos sobre Fray Leopoldo y otras figuras devocionales de gran arraigo popular en la ciudad y en el conjunto de Andalucía Oriental. Vemos, por lo tanto, que la sacralidad convive con una cierta mercantilización de sí misma, aunque sea vista como algo efectuado para mayor gloria de la figura que se venera, en este caso sin embargo caracterizada particularmente por su gran austeridad.

En la configuración mítico-religiosa de ambos, San Juan de Dios y Fray Leopoldo, hay que tener en cuenta tanto su manutención en el sentido espiritual por parte de sus corres-



La imagen, ya icónica, de Fray Leopoldo, representada en esta estatua situada en los jardines del Triunfo, no muy lejos de su tumba en la iglesia de los Capuchinos (fotografía del autor)

pondientes órdenes como su relación simbólica con grupos desvalidos, los enfermos el primero y los pobres el segundo, y que ambos tienen espacios en la ciudad donde pueden ser venerados y recordados, así como monumentos dedicados a su memoria (González Alcantud 2001).

4. Peticiones y promesas que son correspondidas: ofrendas y exvotos

Una de la características más visibles de la religiosidad popular, en una dimensión que aúna la creencia con la búsqueda de la fortuna y de la salud, es la de realizar peticiones a las imágenes que son consideradas como milagrosas y "echarles una promesa", la cual debe ser correspondida en caso de suplirse aquello que se pide, mediante el cumplimiento de una penitencia, la procesión de la imagen, un donativo o la colocación delante de la misma de una ofrenda o un exvoto, según lo que se haya solicitado. El ámbito de las ofrendas, que pertenecería a simple vista al de la intimidad de cada cual, adquiere, al manifestarse materialmente en sus diversas formas (flores, velas, exvotos), una dimensión que enlaza la petición del individuo con la muestra de su devoción ante la colectividad. Así, la ofrenda quedará visible no sólo ante los ojos de la imagen, sino también ante los de los demás (Rodríguez Becerra 1989).

En el ámbito de la religiosidad popular, y la andaluza es buena muestra de ello, se tiende a considerar que la relación con lo sobrenatural, que en este caso aparecería materializado en la imagen o talla, que no es concebida simplemente como tal sino con la posesión de poderes que se escapan a esta condición material y pasan al campo de lo mágico y lo simbólico-religioso, debe ser correspondida, en función de lo que Marcel Mauss denominaría la teoría del don, por la cual si se recibe una mejora en la salud o la protección de la

imagen o de la figura religiosa en cuestión se le debe ofrecer algo a cambio, en agradecimiento (Briones 1995; Castilla 2011). Realizando un recorrido por los diversos lugares en los que la religiosidad popular se manifiesta de manera más clara en la ciudad de Granada, encontramos que las ofrendas se sitúan a los pies y alrededores de las imágenes que congregan la devoción en mayor medida de los asiduos de dicho templo o lugar sacro y que responden a dos motivos fundamentalmente.

El primero es a la celebración de la festividad en cuestión relativa a la imagen o al personaje venerado, con lo cual se depositan para dicha ocasión, con motivo de esta (ofrendas florales a la Virgen de las Angustias y la Virgen del Rosario, día nueve de febrero en relación a Fray Leopoldo, advocaciones marianas y de cristos y santos que son venerados en las diversas parroquias).

El segundo es al que señalábamos anteriormente, al cumplimiento de una promesa. Aquí la ofrenda adquirirá un marcado carácter personal, ya que no debemos olvidar que se trata de una manifestación de la fe y devoción hacia la figura religiosa, y de un testimonio público de la misma y del carácter milagroso que esta tiene. La manifestación es, como comentábamos, de carácter privado-público, ya que ambos factores entran en juego, y en este aspecto se deben tener en cuenta dos factores. Uno es que la privacidad puede mantenerse si no se explicita quién ha sido el depositario de la ofrenda, y otro es que sí puede explicitarse, para que se sepa quién ha sido el socorrido o el devoto, en una función de dar testimonio público de la creencia personal, compartida con el resto de los devotos. Las ofrendas que vamos a encontrar son principalmente de tres tipos: flores, que muestran una forma de embellecimiento de la propia imagen o del lugar, teniendo por lo tanto añadida una función estética, velas de diversos tamaños, las cuales son junto con las

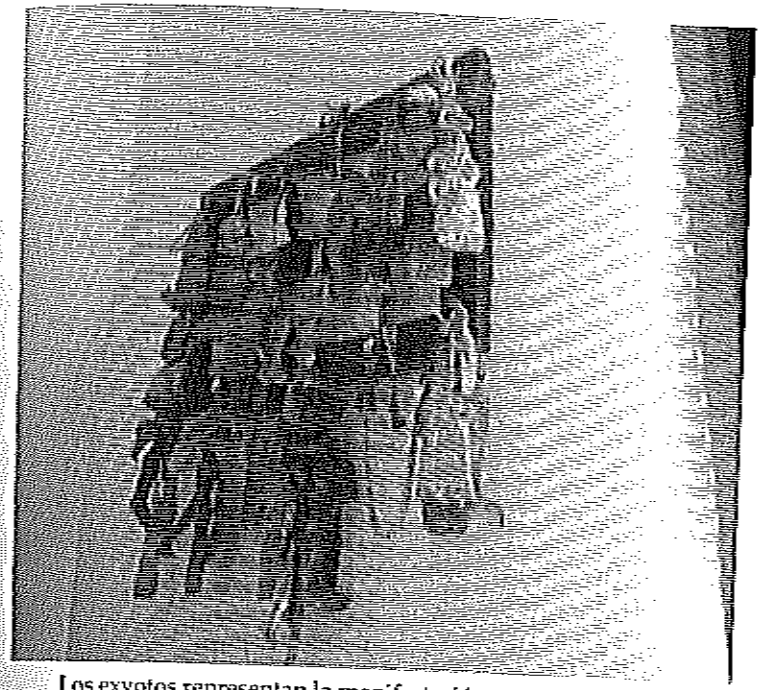
flores las más comunes, que entroncan con el gusto por la cera tan típico del catolicismo (como puede comprobarse en la Semana Santa, en las procesiones patronales o en el culto a los difuntos), y exvotos, ya menos comunes que en otros tiempos y que constituyen un punto aparte, por su carácter y su singularidad.

Los dos primeros tipos de ofrendas las encontraremos tanto en torno a las grandes obras artísticas devocionales como ante las muestras de lo que Rafael Briones (1982) denomina como "religiosidad marginal", que sería aquella que, aún dentro de la popular, no goza del reconocimiento eclesiástico oficial y es vivida habitualmente por las capas más humildes de la sociedad local, desarrollándose al margen de los grandes ceremoniales y el boato barroquizante de la religiosidad más reconocida.

En cuanto a los exvotos, estos aparecerán principalmente en lo relativo a este tipo de muestras devocionales, aunque también puedan estar ligadas a las que gozan de un mayor prestigio, y existir también relacionados con estas, si bien la institución eclesiástica no los ha visto en algunas ocasiones con buenos ojos. Los que son más frecuentes en este caso son los que reproducen partes del cuerpo humano, realizados en metal y que representan ojos, brazos, piernas, cabezas, cuerpos enteros, órganos y vísceras, que son denominados por Rodríguez Becerra (1985) como "exvotos industriales o artesanales". Podemos hallarlos, por ejemplo, en la hornacina del Señor de la Puerta Real, una talla actualmente situada en la Calle San Juan de Dios, donde se muestran detrás del mismo, pudiendo ser observados fácilmente por los transeúntes, en la verja del Crucificado del patio lateral de la Basílica de Nuestra Señora de las Angustias, de gran devoción junto con el Cristo de los Favores, en el Campo del Príncipe (barrio del Realejo) y el "Señor del cementerio", situado junto a una tumba, al que se atribuyen numerosos milagros (Briones

1982, 1995), que cuentan especialmente con ofrendas como las referidas anteriormente, de flores y velas, y donde los exvotos existentes reproducen también en metálico partes del cuerpo.

Un tipo de muestra pública de ofrendas florales y votivas de gran vistosidad son las que se colocan en los barrios y especialmente en las calles del centro de Granada durante las Cruces de Mayo y el Corpus Christi, las dos fiestas más importantes y representativas de la ciudad (González Alcantud 1990), junto con las patronales y la Semana Santa, que posee cada vez más adeptos. En el caso de las Cruces de Mayo, encontramos que alrededor de la cruz erigida en mitad de un patio o una plaza, decorada con flores habitualmente de color rojo, se disponen una serie de objetos decorativos, que cumplirían también una función, subliminalmente, de ofrendas. Así, encontramos objetos cerámicos de fajalauza, la cerámica tradicional granadina, utensilios de cobre, mandiles, pendones, jarrones, lebrillos, macetas, imágenes religiosas, así como el característico "pero", con unas tijeras clavadas, que representa una forma simbólica de detener las posibles críticas que pudiera recibir la confección de la cruz. En el caso del Corpus, los negocios y los balcones de las calles situadas más cerca de la Catedral y de su entorno se llenan de objetos religiosos. Encontramos improvisados altarcitos y en los balcones un despliegue de paños que conforman tribunas que muestran los símbolos relativos al Santísimo, así como banderas, mantones y pendones. La simbología que se despliega en las calles hace referencia a la importancia del acontecimiento que se celebra. Encontramos tanto imágenes religiosas en esculturas, estandartes y cuadros (inmaculadas, vírgenes dolorosas, vírgenes con el Niño Jesús, imágenes del Perpetuo Socorro, ángeles, santos y santas), como custodias para albergar el Santísimo, objetos plateados a modo de decoración, espejos, cruces, candelabros, flores, velas,



Los exvotos representan la manifestación materializada del cumplimiento de la petición que el devoto ha hecho a una advocación, generalmente ligada a la curación de alguna parte del cuerpo. En la imagen, exvotos metálicos en el Camarín de la Virgen del Rosario, en la iglesia de Santo Domingo (fotografía del autor)

cirios, mantones y representaciones de la Eucaristía (panes y racimos de uvas). Una vez que la procesión del Corpus, acompañada por las autoridades locales y por la figura de la Tarasca, pase por la Calle Mesones, los altares, que se sitúan a lo largo de la misma, serán rápidamente desmantelados, como una forma efímera de exaltación devocional, que se repetirá al año siguiente.

Por último, podemos señalar la importancia del culto a las reliquias, que cuenta en la ciudad con una larga tradición, en cuanto a otra forma de religiosidad, entre lo oficial y lo popular, donde hallar ofrendas. Las reliquias más

significativas de los templos locales son las de San Cecilio y los demás mártires del Sacromonte, halladas junto a los libros plúmbeos (Briones 2001), las que podemos hallar en la Basílica de San Juan de Dios, que aparecen insertadas en brazos tallados, las de San Juan de Dios y sus objetos personales (algunos de los cuales podemos observar en la Casa de los Pisa, que alberga un museo dedicado a su figura) y los restos y objetos personales de Fray Leopoldo, cuya tumba como hemos señalado es lugar de culto y peregrinación. Las reliquias han venido siendo en el catolicismo una fuente devocional de una suma importancia, debido a que suponen una muestra de la vida terrenal de los santos y santas que se veneran, además de otros personajes religiosos, y permiten una conexión entre la devoción y el devoto a través del culto no ya a una imagen sino a los propios restos del personaje venerado.

Conclusiones

El fenómeno de la religiosidad popular, que tiene en el caso andaluz uno de sus más interesantes reflejos en la sociedad y en la cultura, consta de una serie de características que, a pesar de ser compartidas entre las diversas urbes y con otras zonas del país y del ámbito católico mediterráneo, no impiden que cada ámbito urbano posea las suyas propias, como es el caso de la ciudad de Granada, que nos ha ocupado en esta ocasión. Además del fervor que despiertan la Semana Santa y las celebraciones exultantes, existen también formas de vivir esta religiosidad que aúnan lo privado y lo público, la creencia individual con la colectiva. La ritualidad festiva convive con las formas humildes de ofrendar y agradecer la intervención divina en la resolución de problemas y enfermedades. El devoto dialoga con su imagen devocional a través de un lenguaje que, lleno de simbolismo,

lo conecta con esa otra dimensión de lo sagrado, y llena los pies y los costados de la imagen, el relicario o la tumba de flores, velas y exvotos, como muestra de su fe. Procesiona, reza, coloca una estampa en su casa o la lleva en la cartera o en el vehículo, y convive con una concepción de lo sobrenatural que lleva durante decenios llamando la atención de historiadores, sociólogos y antropólogos.

Bibliografía

Barrios Aguilera, M. y Sánchez Ramos, V. 2001. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras*. Granada: Universidad de Granada.

Briones Gómez, R. 1982. "El «Señor» del cementerio de Granada: estudio de un caso de religiosidad marginal". *Gazeta de Antropología*, 1.

Briones Gómez, R. 1990. "La romería de los favores: el día nueve en fray Leopoldo". *Gazeta de Antropología*, 7.

Briones Gómez, R. 1995. "Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad marginal en la provincia de Granada". *Gazeta de Antropología*, 11.

Briones Gómez, R. 1997. "Catolicismo popular y esfera de lo privado. El impacto del catolicismo popular en la esfera privada, en la Andalucía contemporánea", en Sánchez Ramos, V. y Ruiz Fernández, J. (coords.). *Actas de las I[a] Jornadas de Religiosidad Popular: Almería, 1996*: 31-49.

Briones Gómez, R. 2001. "Impronta de religiosidad popular en Granada". *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, 93-96: 63-70.

Cantón Delgado, M. 2009. *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Castilla Vázquez, C. 2011. "Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud". *Revista de Humanidades*, 18: 110-124.

- 2015. "Del desinterés al entusiasmo: el fenómeno religioso en la investigación etnográfica española". *Gazeta de Antropología*, 31, 2.

Castón Boyer, P. (coord.). 1985. *La religión en Andalucía (aproximación a la religiosidad popular)*. Sevilla: Biblioteca de la cultura andaluza.

Christian, W. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. San Sebastián: Editorial Nerea, S.A.

Delgado Ruiz, M. 1992. *La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: Humanidades.

Gómez García, P. (ed.). 1997. *El curanderismo entre nosotros*. Granada: Universidad de Granada.

González Alcantud, J. A. 1990. "El día de la Cruz en Granada: introducción etnológica". *Gazeta de Antropología*, 7.

- 2001. "El espíritu de una ciudad: gestión del sentido colectivo y construcción narrativa de héroes locales. El caso de Granada". *Revista de Antropología Social*, 10: 151-182.

Henares Cuéllar, I. 2003. *Historia del Arte, pensamiento y sociedad*. Granada: Universidad de Granada.

Lisón Tolosana, C. 1991. *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe S.A.

López-Guadalupe, M. L. 1990. "La Hermandad de Nuestra Señora de Covadonga, de asturianos y montañeses, de Granada (1702-1810)". *Chronica Nova*, 18: 237-266.

López-Guadalupe, M. L. 1995. "Las cofradías de penitencia de Granada en la Edad Moderna". *Gazeta de Antropología*, 11.

López-Guadalupe, M. L. 2003. "La Hermandad de los franceses de Granada en el siglo XVIII", en Villar García, M. y Pezzi Cristóbal, P. (coords.). *Los extranjeros en la España moderna: actas del I Coloquio Internacional, celebrado en Málaga del 28 al 30 de noviembre de 2002*, vol. 2: 495-510.

López-Guadalupe, M. L. 2007. "La religión en la calle. Encuentros y desencuentros en torno a la religiosidad barroca". *Andalucía en la historia*, 15: 30-37.

López-Guadalupe, J. J. 2016. "La Virgen del Rosario del convento de Santa Cruz la Real en la Granada barroca". *Revista de Humanidades*, 27.

López-Guadalupe, M. L. y López-Guadalupe, J. J. 2002. *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*. Granada: Universidad de Granada.

Martín Casares, A. 2000. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*. Granada: Universidad de Granada.

Rodríguez Becerra, S. 1982. "La curación milagrosa: Enseñanzas de los exvotos de Andalucía". *Etnica*, 18: 127-137.

Rodríguez Becerra, S. 1985. "Exvotos de Andalucía. Perspectivas antropológicas". *Gazeta de Antropología*, 4.

Rodríguez Becerra, S. 1989. "Formas de la religiosidad popular: el exvoto. Su valor histórico y etnográfico", en Álvarez Santaló, L. C., Buxó, M. J. y Rodríguez Becerra, S. (coords.). *La religiosidad popular I*: 123-134. Barcelona: Anthropos/Fundación Machado.

Rodríguez Becerra, S. 2010. "Religión, religiosidad y religión de los andaluces". *Cádiz de Paz*, 6: 102-107.

Rodríguez Becerra, S. 2016. "Procesos devocionales de la Virgen en Andalucía", en Aranda Doncel, J. y De la Campa Carmona, R. (coords.). *Regina Mater Misericordiae. Estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*: 517-532. Córdoba: Litopress.

De los morabitos a las actuales ermitas o santuarios andaluces
¿Caminos superpuestos?

María Dolores Vargas Llovera
Instituto Universitario de Estudios Sociales de América Latina.
Universidad de Alicante

Resumen: Las vivencias y los análisis compartidos en los estudios realizados en territorio marroquí nos han llevado, con el tiempo, a plantearnos la influencia árabe en España y sus transformaciones de los espacios sagrados. Los restos arqueológicos y la toponimia española implican, magníficamente estudiada, un debate que desborda los límites de este artículo, por lo tanto, nos ceñiremos al título de esta comunicación: "De los morabitos a las actuales ermitas o santuarios andaluces. ¿Caminos superpuestos?" y la acompañaremos de algunas dudas y preguntas como: ¿Qué funciones de religiosidad tenían y tienen los morabitos en su lugar de origen? ¿Qué funciones de religiosidad les fueron adjudicadas con la reconquista cristiana? Ambas estructuras de fe ¿pueden haber tenido una sucesión o un proceso de trasformación en el tiempo, es decir, sustitución o relevo de creencias? ¿Son las ermitas o algunas iglesias de Andalucía y de otros lugares alzadas o transformadas a partir de ribats o morabitos islámicos? Preguntas que posiblemente, en estos momentos, no se puedan contestar sin un estudio multidisciplinar profundo.

Palabras claves: Morabitos, Ermitas, santuarios, religiosidad popular, Islam popular, superposición

Introducción

Nuestro interés por el tema que vamos a exponer se fue fraguando durante diversas estancias de los trabajos de campo que realizamos por el territorio marroquí a partir de unos proyectos sobre ecosistemas humanos donde se analizaba las consecuencias y el significado ecológico del sistema ideológico, sus simbolismos y las influencias del morabitismo en los entornos humanos y naturales.

Son importantes las investigaciones sobre el tema que vamos a tratar, y así lo afirma Franco Sánchez (2004:352), cuando dice que se dispara la estadística de los estudios que tienen que ver con la arquitectura, arqueología o arte, según se mire, es decir, con los restos materiales islámicos. Son bastantes también las investigaciones que tratan de temas relacionados con las rábitas y con la toponimia y no menos importantes los que se han centrado en la espiritualidad de las rábitas, o aquéllos que insisten en el carácter militar de la institución y muestra como la espiritualidad islámica de la rábita, y su materialización en el suelo de Al-Andalus sigue suscitando interés creciente. "Aunque falten bastantes aspectos que matizar, temas religiosos que esclarecer, mirando al pasado, y consecuencias que sacar para el presente y el futuro, para considerar que el tema religioso y la arquitectura del ribat son de suma importancia" (Franco Sánchez, 2004:354).

Al-Andalus era un territorio organizado en emiratos musulmanes equivalentes a los reinos cristianos y cuyos antecedentes se encontraban en las antiguas sociedades históricas asentadas en la Península como la cultura hispano-romana-visigoda, de raíces cristianas en principio, pero con una base de creencias sincréticas, por lo que la llegada de la espiritualidad islámica o preislámica en estos territorios ya encontró una estructura de espacios y lugares que eran

sagrados debido a la superposición de las diferentes culturas que habían pasado. Solo les quedaba su apropiación y distribución espiritual.

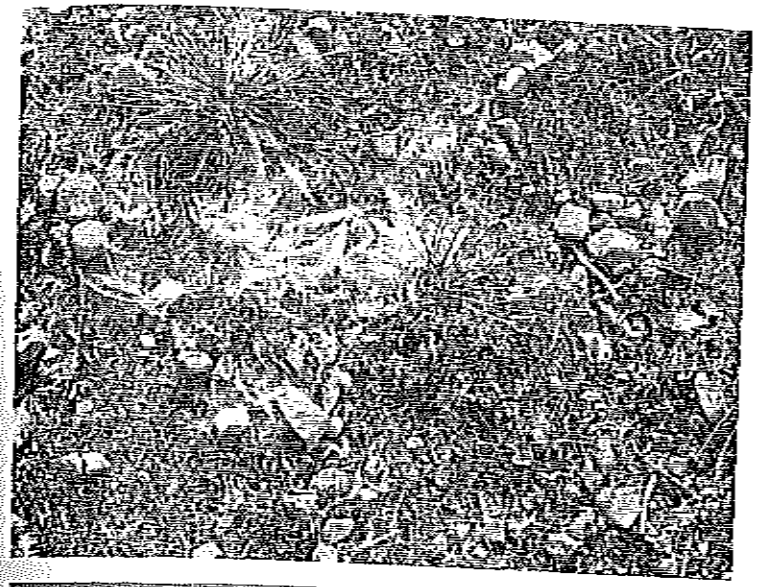
Sus emplazamientos territoriales están directamente relacionados con zonas fronterizas, ya sea a nivel de tribus, de familias, de determinadas zonas habitadas o zonas de diferentes facciones. Estas marcas fronterizas, según Epalza (1993), son retiro espiritual de falsos guerreros que en realidad no defendían nada, se limitaban a que se estableciera una religiosidad piadosa, y como nos muestra este autor, la elección exigía que para asentar un *ribat* (se usa *rábita* para el ejército residente en el *ribat* y al mismo tiempo *morabitun* se deriva de *ribat*. La definición de *murabit* (morabitos) nos viene dada como *"aquellos que practican el ribat"*) debía reunir una serie de condiciones, entre ellas, el de estar cerca o al lado de ríos o manantiales con tierras fértiles alrededor; que los habitantes tuvieran voluntad, preferencia o confianza hacia el *morabitun* para que el lugar tuviera protección o para mantener el orden social o religioso; el lugar debía de estar distante de la población, elevado, en la cima de una montaña o lugar alto o en puntos donde se pudiera controlar las zonas del desierto, o en zonas costeras para evitar las invasiones exteriores (Epalza ,1993).

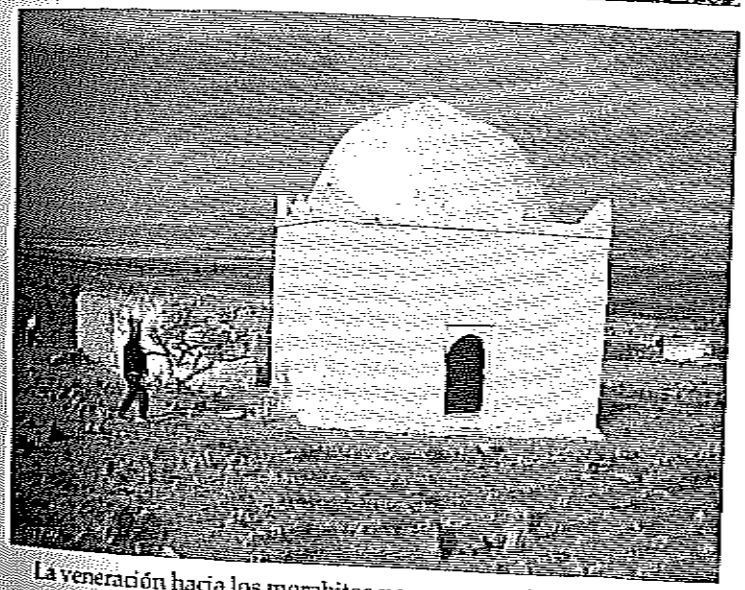
Morabito designa a un ermitaño, monje/guerrero, considerado en vida como hombre santo, dotado de *baraka* y que es aceptado y conocido como un hombre santo después de su muerte por las gentes cercanas o lejanas de su territorio de influencia, también se aplica, al mismo tiempo, a un edificio, en la mayoría de los casos de pequeñas dimensiones, muy característico dónde se encuentra enterrado el santo en una sencilla tumba. Van Bruinessen (1997) nos habla de la posición del santo, una posición que irradia autoridad y prestigio, así como su actitud generalmente pacífica y neu-

tral, lo convierten en la figura idónea para mediar en los conflictos entre tribus y también, en ocasiones, entre las tribus y el poder central.

Los morabitos cumplen un papel importante en la dimensión social de las creencias, son objeto de veneración. En todos ellos se encuentra enterrado el cuerpo de una persona considerada santa. El santo, varón en su mayoría, es objeto de culto, con un radio de influencia territorial y religioso dependiendo de las creencias de los fieles que solicitan favores y ofrecen votos para conseguirlos. Para que el santo no se olvide de sus peticiones, tanto los hombres como las mujeres, cuelgan trapos, cintas, prendas personales, en muchos casos íntimas, en árboles, arbustos o lugares que se consideren adecuados, y no necesariamente de origen vegetal, y que se encuentren cercanos a la tumba del *salih*, de forma que este espacio sagrado comparte una realidad idealizada de protección contra las enfermedades reales, psíquicas o de poseídos. Muchos están relacionados con la fecundidad y a él se elevan peticiones de toda índole que se encuentran enmarcadas dentro de las creencias que conforman la naturaleza de su cultura. Los tipos de ofrenda son de toda índole desde la cremación de diferentes plantas aromáticas, velas, pequeñas donaciones económicas para su mantenimiento (Vargas, 2011:10).

La influencia del santo y la *baraka* que transmite no solo se limita a su tumba, sino que transfiere a su alrededor: en las fuentes, ríos o nacimientos de agua, en los árboles y todo lo que está rodeando al morabito que se convierte en un territorio sagrado. Al mismo tiempo, a los morabitos se les supone santidad, tienen el poder de comunicarse con Alá, hacedor de milagros, ayudar a los débiles, sanar a los enfermos, someter a los espíritus o ayudar en busca de un futuro con su influencia y su devoción religiosa fundada en la contemplación (Vargas, 2011).





La veneración hacia los morabitos va acompañada de sacrificios rituales con o sin animales.
Fotos Seva y Vargas

El culto popular a los santos, la doctrina sufí y el principio jerifiano acabaron confluyendo, como una corriente creciente, en un único caudal espiritual preformado: el morabitismo. (Geertz, 1994:73). Además, el culto a los santos es una constante histórica en Marruecos, bajo las dinastías bereberes como una fuerza popular poderosa (Geertz, 1994:47) que ha llegado hasta nuestros días.

Estas peculiaridades ecológicas, religiosas y de poder de los morabitos son convertidos en espacios sagrados por las gentes de los lugares donde se encuentran y venerados por poseer elementos sobrenaturales que M. Eliade (1985 [1957]) lo definió como hierofanías. Toda hierofanía, desde la más elemental, constituye una manifestación de lo sagrado, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo. De esta manera, y siguiendo a Eliade, podemos aportar que son territorios separados del mundo profano e integrados en un mundo sagrado, por lo tanto, las hierofanías son las manifestaciones de lo sagrado, en este caso en los espacios de los morabitos y en los objetos de la realidad de su entorno como se refrenda por la influencia de la *baraka* que puede ser un valle, una piedra, un árbol o una fuente. F. Chirpaz (2014) nos aporta que la dimensión sagrada se nos muestra como "presencia significada" de los lugares en los que se manifiesta son sólo signos de ésta, es decir, las personas y las sociedades consagran lugares en los cuales, y a partir de los cuales, pueden vivir su relación con lo sagrado. Igualmente, el espacio, ordenado por la comunidad, se convierte para el hombre en el lugar de su morada en el mundo: lugar donde la vida tiene sentido porque está ordenado y ante todo orientado a partir de los lugares privilegiados en los cuales lo sagrado se manifiesta de una forma privilegiada. "Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a

nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano" (M Eliade, 1985).

Eliade (1985) nos habla que las hierofanías no aparecen en solitario, se agrupan formando sistemas coherentes. Como toda hierofanía es histórica -se produce dentro de un contexto histórico determinado-, importa tener en cuenta, al menos, una cuestión, para poder hacernos cargo de esta hiperbólica heterogeneidad estructural: que una hierofanía revela siempre la situación del hombre respecto a lo sagrado. La recapitulación de su apuesta la divide en tres aspectos: 1) Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier forma o sitio dentro del mundo profano. 2) Toda hierofanía revela una selección, una singularización de lo insólito, de lo extraordinario y 3) La dialéctica de lo sagrado y lo profano es válida para todas las religiones.

M. Eliade (1981) dice: "La hierofanía no sólo ha santificado una determinada zona de espacio profano homogéneo, sino que además asegura la persistencia de esa sacralidad en el futuro. El lugar queda así convertido en una especie de fuente inagotable de fuerza y sacralidad que permite al hombre, sólo con que penetre en ella, participar de esa fuerza y comulgar en esa sacralidad".

Las vivencias y los análisis compartidos en los estudios realizados en territorio marroquí nos han llevado, con el tiempo, a plantearnos el comenzar unos estudios a partir de la influencia árabe en España y sus transformaciones de los espacios sagrados. Los restos arqueológicos y la toponimia española implican un debate que desborda los límites de este artículo, por lo tanto, nos ceñiremos al título de esta comunicación: "De los morabitos a las actuales ermitas o santuarios andaluces. ¿Caminos superpuestos?" y la acompañaremos de algunas dudas y preguntas como: ¿Qué funciones de reli-

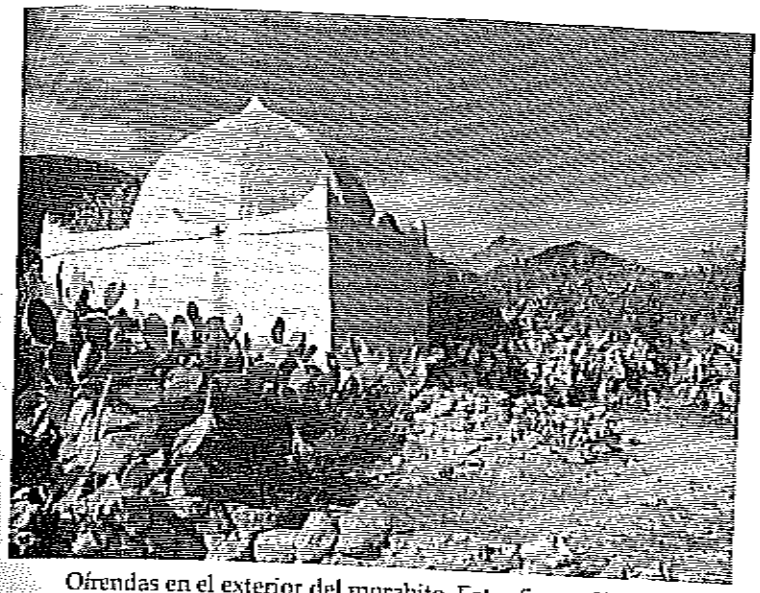
giosidad tenían y tienen los morabitos en su lugar de origen? ¿Qué funciones de religiosidad les fueron adjudicadas después de la retirada del Periodo Árabe? Ambas estructuras de fe ¿pueden haber tenido una sucesión o un proceso de trasformación en el tiempo, es decir, sustitución o relevo de creencias? ¿Son las ermitas o algunas iglesias de Andalucía y de otros lugares alzadas o transformadas a partir de *ribats* o morabitos islámicos? Preguntas que posiblemente, en estos momentos, no se puedan contestar sin un estudio multidisciplinar profundo.

Estas y algunas reflexiones más se suscitan ante el mundo de todas las creencias y en este proyecto que se propone y, máxime, después de haber realizado intensos trabajos de campo compilando referencias en las zonas del Magreb y realizar algunas comparaciones en algunas ermitas cristianas. Pero sí está claro, que un estado de la cuestión relevante requerirá de más tiempo y más avances en diferentes frentes de investigación.

1. Las manifestaciones de la religiosidad

Estudiosos de la religión, con estas palabras o parecidas, consideran que la religión, es uno de esos conceptos que uno entiende, casi a la perfección, hasta que se pretende definirlos. La aplicación de la máxima de que toda cultura es la suma de las influencias exteriores que ha recibido a lo largo de la historia es aplicable a la religión que no se aparta de este principio. Es más, forma parte importante de las estructuras socioculturales.

Si nos referimos al sentido o significado de la religiosidad popular/islam popular, tal como se acepta actualmente en los diferentes estudios e investigadores, como distinción religiosa en las sociedades es porque hay aceptación de



Ofrendas en el exterior del morabito. Fotos Seva y Vargas

creencias o como dice el filósofo Ballach, (citado por Geertz, 1994:93) "una religiosidad popular de tipo tradicional persiste con gran fuerza en sociedades cuyo pensamiento religioso alcanzó las más altas cúspides de refinamiento filosófico".

Lo religioso no desaparece en las sociedades humanas, se adapta y sufre transformaciones, modificaciones, rectificaciones, etc. Ocurre lo mismo con los espacios y lugares sagrados, se conservan y se intensifican convirtiéndose en territorios estratificados religiosamente y de yuxtaposiciones propias de la evolución histórica, referentes religiosos que traspasan idearios y fronteras y entra en la dinámica de lo que llamamos distintas temporalidades, es decir, de sobreposición de distintas creencias que los distintos asentamientos culturales han transmitido.

El Islam se manifiesta en dos vertientes, la de un Islam ortodoxo y la de un Islam heterodoxo. La principal expresión del islam popular sería el culto a los santos, muy exten-

dido en todo el Magreb, mientras que la expresión formal del Islam ortodoxo la representa la palabra escrita del *Corán* y de la tradición o *Sunna*, siendo su foro la mezquita. Las prácticas religiosas de este islam popular están en contradicción con el Islam ortodoxo. Estos hombres santos fueron fundadores de *Zaouias*, dedicadas a difundir las enseñanzas religiosas, que son transmitidas de generación en generación. Una de las fiestas anuales más importantes que se celebran en los morabitos, son los llamados *moussems* (romerías), en las que los fieles peregrinan hasta el lugar santo para recibir su bendición, *baraka* y pedir ayuda para la salud, para la fertilidad y las necesidades de que los creyentes se sientan necesitados (Seva y Vargas, 2010:46).

El caso que nos ocupa, no tenemos por menos que intentar realizar una similitud entre las semejanzas del culto popular de los santos morabitos o islam popular y los cultos a las devociones de las diversas titularidades en las ermitas e iglesias de la actual titularidad católica: religiosidad popular.

Empezaremos recordando unas aportaciones fundamentales del profesor Rodríguez Becerra que para nosotros han formado parte importante en nuestro trabajo de campo. Son las características fundamentales para el estudio de la religiosidad popular y, por tanto, se pueden aplicar al islam popular:

> "La existencia de la religión popular es generalizable a todas las grandes religiones: cristianismo, Islam, hinduismo, budismo..." "En cuanto a las formas de expresión de la religión no son exclusivas ni de regiones, ni de países, ni de culturas, las formas y funciones son universales y, lo que es más importante, es el modo de entender las relaciones con lo sobrenatural" (Rodríguez Becerra, 2000: 32-34).

Los estudios que hemos llevado a cabo por tierras marroquíes con relación a la devoción de los santos morabitos nos llevan a sintetizar las siguientes características: arquitectura religiosa propia e inconfundible. Pequeños edificios, en principio, resaltando sus particulares cúpulas (qubas). Situados en espacios naturales y que se consideran sagrados. Influencia espacial desde lo local a lo nacional. Entorno, dependiendo de las peculiaridades del territorio, árboles, manantiales/ríos/pozos, rocas, zonas desérticas, cementerios...

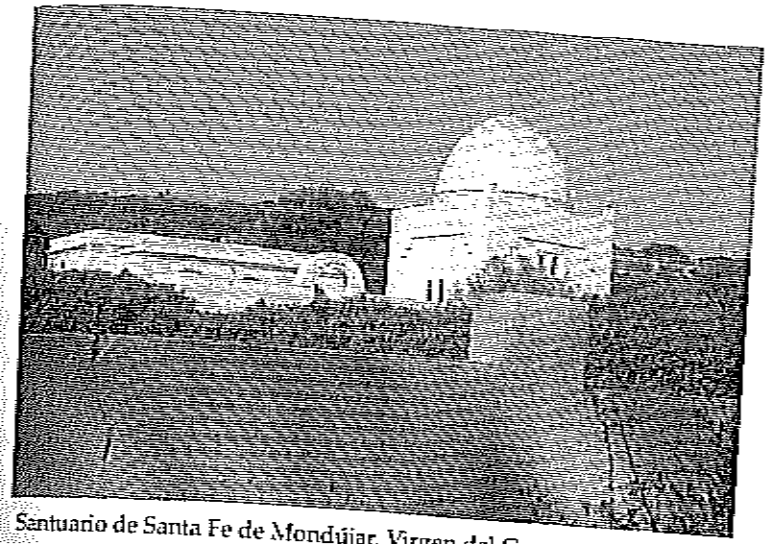
La veneración hacia los morabitos y sus entornos va acompañada de actos ritualizados alrededor de la tumba del santo, que puede ser real o que aparentemente vivió en él, pero siempre hay un catafalco o enterramiento a ras de suelo que marca donde descansa el cuerpo... o no, pero el caso es que la devoción existe. Será a partir de ésta que se celebre su *moussems* o romería anual, dependiendo de la importancia del santo, acompañada de sacrificios rituales con o sin animales. Éstos últimos posteriormente serán compartidos en un acto de comensalidad familiar o con los asistentes.

La asiduidad al morabito no se limita solamente a la asistencia a las romerías, otros muchos creyentes son habituales visitantes para peticiones personales: enfermedades, ritos de fertilidad, necesidades personales, protección para ellos mismos o sus familiares, etc. Sin embargo, para tener una mayor compensación a sus peticiones, es necesario pasar unas horas junto a la tumba, que generalmente está cubierta con una tela verde, o dormir uno o más días para que la petición tenga mayor alcance y transcendencia. Averroes (Almocadamet, I, 275. El Cairo, 1325 Hégira) afirma: "El *Ribat* de una sola noche es más meritorio que pasar mil días ayunando y mil noches de vela".

Las demandas, suplicas o plegarias que practican son invocadas y efectuadas en el interior del edificio o en el ex-

terior. En el interior, las peticiones se realizan, en la mayoría de los casos, flanqueando la tumba, caminando varias veces a su alrededor, tocando el catafalco o raspando la tierra de las tumbas que se encuentran a nivel del suelo, colocando velas en las hornacinas, quemando hierbas aromáticas, etc., al mismo tiempo que oran. En el exterior del edificio siempre se encuentra un árbol o lo que simbólicamente sea equivalente, es decir, dependiendo donde se ubique el morabito. Si la zona es desértica será una pequeña pirámide de piedras ordenadas, si es semidesértica puede ser un arbusto, sea lo que sea, se considera sagrado y es intocable, no solo este árbol representativo, sino toda la vegetación que se encuentre dentro del perímetro de la influencia del santo. Si es un árbol este está junto al edificio y es usado para atar un trocito de tela en una de sus ramas o un escrito en cualquier papel, unido, al mismo tiempo, a una petición. Es muy frecuente que en estos "árboles" se encuentren ropas que hayan tocado directamente al cuerpo: camisetas, ropa interior femenina de todo tipo, ropa interior de bebés o fragmentos análogos pero que hayan tenido contacto con el cuerpo del demandante. Aunque no en todos los morabitos, pero si en algunos de ellos, se encuentra una alcancía o caja precintada para las limosnas que sirven para su mantenimiento.

Son lugares de gran devoción y es de gran importancia la imposición de la *baraka* que transmite la influencia del hombre/mujer santo/a. y se consigue a través de la realización de ritos alrededor de las tumbas de los hombres santos o morabitos. La *baraka*, según Douglas (1973), es un poder que no pertenece a la estructura política formal, sino que se encuentra en sus segmentos. La reputación de piadoso y sabio de un santón centra su interés sobre él y otra de las características del poder del éxito estriba en que a menudo es contagioso y se transmite materialmente. Cualquier cosa que haya estado en contacto con la *baraka* puede adquirir *baraka*.



Santuario de Santa Fe de Mondújar. Virgen del Carmen. Foto Blog El Alminar de Melilla Almeria

Al mismo tiempo, el estudio de los morabitos, tienen dos ópticas de estudio complementarias, 1) la sinergia de la concepción idealista de la religiosidad de los pueblos por mitos locales y 2) la plasmación en una realidad física de adoración y veneración que preserva su entorno natural hasta límites sorprendentes (Taïqui, Seva y otros, 2005:34-35). Con el tiempo estos lugares se enriquecen y se convierten en inmunes a la destrucción al reconocer en ellos la existencia de fuerzas superiores de protección, de fuente de poder sagrado que contribuye a salvaguardar el entorno donde están situados (Vargas y Seva, 2010:48).

Hemos visto de forma esquemática las funciones más destacadas alrededor del culto a los santos morabitos y ahora nos tocaría describir lo que rodean las creencias del catolicismo popular o religiosidad popular. Debemos comenzar admitiendo, como anteriormente nos hemos referido, que la religión es uno de esos conceptos que uno entiende, casi a la perfección, hasta que se pretende definirlos. Esta máxima

conocida por los estudiosos de la religión puede aplicarse, casi sin cuestionarlo, a la religiosidad popular, pero no es el momento. En esta ocasión nos interesa pensar qué semejanzas o diferencias existen entre el culto a los santos del mundo musulmán y las advocaciones de los santos, cristos y vírgenes del mundo católico por parte de los devotos de ambas creencias y si suponen sobreposiciones.

Las prácticas del catolicismo popular son bien conocidas en nuestra sociedad, al describirlas caeríamos en repeticiones, nombraríamos casi prácticamente las mismas características devocionales que envuelven a los morabitos. En estructura y función son las mismas, lo que cambia son las formas de ejecutarlas o plasmarlas, pues nos encontramos con cosmovisiones culturales que difieren de las nuestras. No por ello, los presupuestos teóricos y metodológicos para el estudio de las creencias populares son iguales. Las características fundamentales no cambian y así nos lo revela Rodríguez Becerra (2000):

1. Está dirigida a satisfacer las necesidades elementales o primarias de salud, protección, promover la fertilidad y la vida de los seres humanos, los animales y el campo.

2. Presupone la existencia de unos poderes sobrenaturales a los que se dirige un ritual que es considerado central en las relaciones de estos poderes con los seres humanos.

3. La ortodoxia considera estos rituales y creencias populares como marginales.

4. En las creencias y prácticas religiosas participan los miembros de una sociedad, hasta tal punto que en estos rasgos la identifican más claramente que otras formas culturales y no sólo con la población rural o agrícola.

5. Supone una praxis poco intelectualista en la que predomina la búsqueda de formas más intuitivas con predomi-

nio del sentimiento, del afecto y de la imaginación; es una religión realmente vivida.

6. Pueden detectarse rasgos de religiones más antiguas sincretizadas en diverso grado. No cabe hablar de religión popular dónde no hay religión oficial.

7. La religión popular no surge espontáneamente, ni permanece inalterada en el tiempo, sino que es el resultado de una continua dialéctica entre los detentadores del poder y el resto de la población.

8. La religión no es un modelo abstracto. La religiosidad es expresión de una necesidad sentida de lo sobrenatural y moldeada por la experiencia propia en dependencia con el mundo del que forman parte y de la cultura medioambiental en un proceso inacabado.

9. La religión popular se desenvuelve entre el "racionalismo" que reduce el discurso y las actitudes humanas a un logos sin sentimientos ni imágenes y en el que el "romanticismo" establece que lo único válido es lo peculiar.

Por último, y ya mencionado:

10. La existencia de la religión popular es generalizable a todas las grandes religiones: cristianismo, Islam, hinduismo, budismo... En cuanto a las formas de expresión de la religión no son exclusivas ni de regiones, ni de países, ni de culturas, las formas y funciones son universales y lo que es más importante es el modo de entender las relaciones con lo sobrenatural. (Rodríguez Becerra, 2000: 32-34).

Es a partir de la importancia de estos fundamentales puntos se puede trabajar cualquier estructura de religiosidad o creencias. Podemos afirmar que para nosotros este decálogo ha sido fundamental para los estudios que hemos realizado y estamos realizando sobre las creencias popula-res.

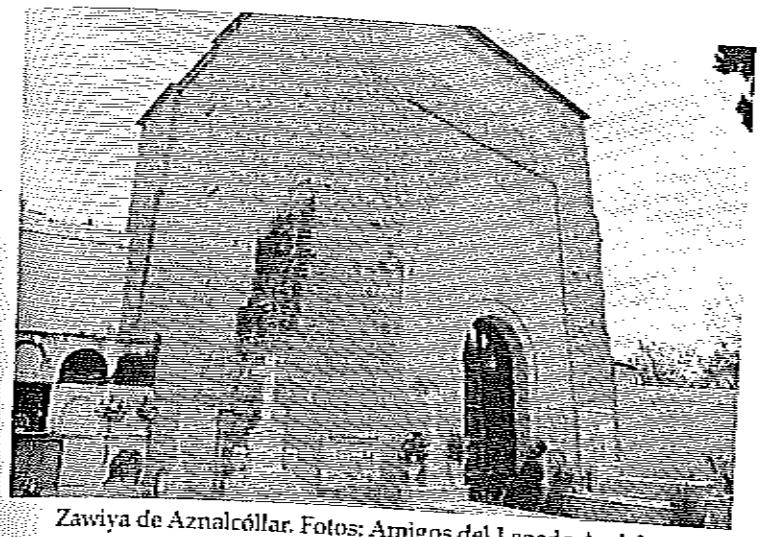
2. Algunos ejemplos de las sobreposiciones en Andalucía

La relación entre las dos formas de religiosidad, han seguido las trayectorias de la superposición, yuxtaposición o de la coexistencia. No se derribaron morabitos, ribats y mezquitas ni los lugares que los morabitos consideraban sagrados y donde acudían a implorar una mediación divina.

Estos territorios se transformaron cristianizándolos con introducciones de símbolos cristianos: una cruz, una virgen, un santo, etc. De esta manera se convertían en lugares sagrados reconvertidos, pero estructuralmente no cambiaban, se seguían y se siguen realizando plegarias o peticiones de la misma forma que se estaban practicando. Solo había cambiado, el atributo religioso, es decir, se conservaba arquitectónicamente, remodelándose posteriormente, pero cubriéndolos de representaciones e imágenes cristianas para intentar borrar los indicios de los que consideraban iconos infieles.

En esta sustitución se cambió la divinidad del Islam por la del Dios cristiano, posiblemente, el camino no fue corto, pero la realidad era que la sobreposición de unos símbolos por otros fue un hecho, no solamente los símbolos, sino su arquitectura, ocupando sus territorios, sus actos comunitarios, a la solución de los problemas cotidianos de la vida, etc. Además, la figura del morabito y las advociones de las vírgenes y los santos cristianos tenían la misma condición: ser los intermediarios entre Alá y Dios.

Ya hay autores que apuestan, como González Costa (2009) que "A juzgar por lo numerosos que son los topónimos de rábita, zubia (de zawiya) y otros equivalentes, que quedan en la Península, se puede decir que éste fenómeno de los morabitos y sus moradores eran muy comunes. Incluso, se puede afirmar sin arriesgarse mucho, que muchas de las ermitas y pequeñas iglesias del Levante y de Andalucía se hicieron sobre antiguos morabitos, que de esa guisa



Zawiya de Aznalcóllar. Fotos: Amigos del Legado Andalusí

se reconvirtieron en la nueva situación. Por ejemplo, es de destacar que la actual localización de ermita de la Virgen del Mar de Almería se correspondía con la mencionada por Ibn al-Jatib como el famoso morabito cercano a Almería que visitó en su regreso del exilio de Marruecos".

Existen importantes estudios e investigaciones sobre los restos materiales islámicos en la Península devenidas de la arqueología, toponímicas, historiográficas, pero son menos importantes las que se han centrado en reflexionar sobre espiritualidad. Tenemos que destacar los importantísimos estudios que se han realizado sobre los ribats, morabitos, hombres/mujeres santas y a todo lo que envuelven a estas investigaciones en Marruecos y el Magreb.

Después de un intenso vaciado bibliográfico y de un no menos intenso trabajo de campo, esperando que sea mucho más amplio en el futuro, hemos constatado que existen una gran cantidad de rabitas, morabitos y mezquitas reconvertidas que existieron en suelo andaluz que son referidas gracias a "los relatos de viaje de Ibn Battuta o de geógrafos

como al-Idrisi; aparecen citadas desde el siglo XI; otras se conocen a través de los bienes habices, que son los que más aportan al conocimiento de los lugares de culto musulmán" (González Costa, 2009).

A modo de conclusión

En las investigaciones es difícil hacer conclusiones pero, en este caso, es evidente la necesidad de abrir líneas de investigación específicas que permitan conocer de forma rigurosa la implicación de lo sagrado y de su espiritualidad en esas arquitecturas y territorios sacralizados que se construyeron por las sociedades en sus contextos culturales y espirituales e interesan, como se refiera Eliade (1981), a todo investigador deseoso de conocer las dimensiones posibles de la existencia humana dando origen a estas territorialidades, por lo tanto, ésta publicación lo que plantea es elaborar estudios rigurosos multidisciplinares sobre los cambios espirituales, místicos y religiosos de las diferentes situaciones en las sobreposiciones o yuxtaposiciones de las distintas o semejantes creencias, lo que permitiría conocer una parte tan importante de la historia de nuestra religiosidades.

Bibliografía

Arabi, El Hassane 2006. *Magia y superstición. Santos y Santuarios en Marruecos*. Madrid. Clan.8

Cañavate Toribio, J. 2016. "Algunos morabitos, zawiyas y rábitas en el Reino de Granada", Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, nº 28, pp. 179-217.

Chavarría Vargas, J.A. 2017. "Huellas sufíes en Al-Andalus: la toponimia. *Murabiṭ, ribayṭa/ribayṭ(A) y zāwiya*". Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales, 19, pp.219-252

Chirpaz, F. 2014 "La experiencia de lo sagrado según Mircea Eliade" En: *Revista digital Elementos nº 64: El eterno retorno de Mircea Eliade*. https://issuu.com/sebastianjlorenz/docs/elementos_n___64._mircea_eliade

Dermenghem, E. 1951. *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. París. Gallimard

Dermenghem, Emile. 1947. *Vie des saints musulmans*. Argel. Ed. Baconnier

Douglas, M. 1973 *Pureza y peligro*. Madrid. Siglo. XXI

Eliade, M. 1985 [1957] *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona. Ed. Labor

Eliade, M. 1981 *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, 2ª edición. Madrid. Ediciones Cristiandad

Epalza, M. de. 1993 "La espiritualidad militarista del Islam medieval". En: *El ribat, los ribates, las rabitas y los almonastires de Al-Andalus*. Medievalismo, Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales, Nº 3 pags. 5-18. Madrid

Epalza M. de. 1996, "Ribat, Rábitas, Ribates; Morabitos y Almorávides", *Alquibla*, pp. 79-83.

Farhat, H. 2003 Le soufi sme et les Zaouyas au Zagreb. Mérité individuel et patrimoine sacré. Casablanca. Editions Toubkal.

Franco Sánchez, F. 2004. *"Rabita-s, ribat-es y al-muwastir-es*. Bibliografía comentada con una introducción historiográfica". En: *La rábita en el Islam estudios interdisciplinares*. Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita. Universitat d'Alacant

Geertz, C. 1994 *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona. Paidós.

Gellner, E. 1986. *La sociedad musulmana*. Fondo de Cultura Económica. México.

González Costa, A. 2009 "El sufismo en Al Andalus". Fundación de Cultura Islámica. https://funci.org/el-sufismo-en-al-andalus/

Jamous R. 1981. *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme.

Lévi-ProvençaL, E. 1980. *La civilización árabe en España*. Madrid. Espasa-Calpe.

Rodríguez Becerra, S. 1985 *Las fiestas en Andalucía*. Sevilla. Biblioteca de la Cultura Andaluza

Rodríguez Becerra, S. 2000 *Religión y Fiesta*. Sevilla. Signatura.

Rodríguez Becerra, S. 2006. *La religión de los andaluces*. Málaga. Sarriá

Rodríguez Mediano, F. 1999. "Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental". En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIV, no. 1, pp. 145-168.

Sánchez Sandoval, J.J. 2004. *Sufi smo y poder en Marruecos*. Cádiz, Quorum Editores

Sánchez Sandoval, J.J. 2006 "Relaciones entre santidad islámica y la santidad cristiana" http://www.fi mam.org/Sanchez%20 Sandoval.pdf

Seva, E. y Vargas Llovera, Mª.D. 2010."Morabitos: lugares sagrados y reservas ecológicas". En: Pastor, A., Pina, J. A., Seva, E., Taïqui, L. (Eds.) 2010. *IV Encuentro de expertos sobre el paisaje Ibero-Magrebí*. Alicante. Pág., 43-50. ECU.

Taïqui, L. Seva, E. y otros 2005. "Los bosquetes de los khaloa (morabitos) del Rif, Atlas Medio y región del Sur de Marruecos" *Revista Ecosistemas* 14 (3): 31-41. Septiembre.

Trillo, C.. 2016. "Religiosidad popular en El reino de Granada, España (ss. Xiii–xv): Sufismo y rábitas en la Alpujarra". *Studia Orientalia Electronica* 4, pp. 71–88. http://ojs.tsv.fi/index.php/StOrE

Van Bruinessen, M. 2011. "Indonesian Muslims and Their Place in the Larger World of Islam". Paper presented at the *29th Indonesia Update conference*, Australian National University,Canberra. https://dspace.library.uu.nl/.../Bruinessen_Indonesian_Muslims_in_the_larger_world_of_Islam%20(3).pdf

Vargas Llovera, Mª. D. 2011. "El culto a los santos: espacios naturales, sacralidad y religiosidad popular en el paisaje de Marruecos" En: Nogués, A.M. y Checa Francisco (coord.) *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla. Signatura Ediciones.

Antonio León Cruz y la Cofradía de la Vera-Cruz de Dos Hermanas

Germán Calderón Alonso
I. E. S. Vistazul (Dos Hermanas)

1. Introducción

Es una constante en la historia de la cofradía de la Santa Vera-Cruz de Dos Hermanas la presencia de todas las clases sociales del pueblo en las filas de la hermandad. En efecto en ella vemos desde miembros de la nobleza como don Jesús de Guimarest y Villasís –alcalde de la villa desde el 1 de noviembre de 1920 hasta el 21 de enero de 1921- hasta muchísimos obreros –algunos incluso de ideología anarquista- pasando por la burguesía –sea alta, media o pequeña-. Aunque lo más plausible sea admitir que la mayoría de los hermanos pertenecían a la clase obrera es notorio que en las filas de hermanos mayores de la corporación entraban personajes de la potente burguesía local.

En esta comunicación analizaremos el mandato de un gran hermano mayor, Antonio León Cruz, con el que la hermandad, que siempre tuvo un importante papel en la vida de la villa, hoy ciudad, que llega a alcanzar altas cotas de esplendor que han seguido hasta nuestros días. Antonio León Cruz, pertenecía a una de las más grandes familias de la burguesía nazarena –entendido este adjetivo como el gentilicio

de los hijos de Dos Hermanas, tomado del apellido de las míticas fundadoras del lugar Elvira y Estefanía Nazareno, hijas o hermanas del adalid Gonzalo Nazareno-. Fue hijo de Antonio León Reyes, encargado del almacén de aceitunas del almacenista sevillano Armando de Soto Morillas y de Concepción Cruz Ordóñez. Su padre fue un destacado vecino concejal durante la Restauración.

Nació nuestro hombre el 27 de abril de 1900 y murió el 16 de agosto de 1987. Caso dos veces, la primera con Ana Castro Mejías, de la familia del capataz de la hacienda de Quinto y la segunda con Araceli Gómez Carballido, de otra importante familia de la burguesía de la villa, los 'Lagueneros', hija de José Gómez Jiménez y de Amparo Carballido Gómez. Antonio tuvo tres hermanos, Manuel, Fernando y Luis, los tres como él almacenistas de aceituna, aunque el último fue también un destacado intelectual, y una hermana Concepción. Su hermano Luis estudió Filosofía y Letras, hablaba varios idiomas y fue profesor del Colegio de San Hermenegildo de los Terciarios Capuchinos de Nuestra Señora de los Dolores.

Antonio fue almacenista de aceitunas y propietario junto con Alfredo Delgado de Cos y Juan Borrero Hortal del importante almacén de León y Cos, una de las cumbres del mundo aceitunero de Dos Hermanas en el cual trabajaron innumerables familias obreras nazarenas tanto en oficios masculinos como tapadores, faeneros o toneleros como en oficios femeninos como escogedoras, deshuesadoras y rellenadoras. La propiedad del almacén le hacía formar parte de la élite de la villa, máxime en unos años en que el envasado de aceitunas era la principal industria del lugar.

Nuestro hombre tuvo siete hijos: Concepción –de su primer matrimonio-casada con Cándido Tardío Moreno, María, casada con Emilio Leyva Rincón, Amparo, casada con

el viñatero de Sanlúcar de Barrameda Manuel García Olave, Araceli, casada con el farmacéutico Gonzalo Sánchez Luque, Antonio, casada con Adela Campo Varela, José, casado con María Hidalgo Leyva, y Juan Manuel, casado con Victoira López Valera. Sus hijos emparentaron con grandes familias de la burguesía de Sanlúcar de Barrameda o de la burguesía nazarena. Antonio, por otra parte, fue un hombre muy elegante, de impoluta presencia y de una clase natural que conservó hasta su muerte. Fue un gran experto en el negocio de la aceituna del que aprendieron sus hijos o el mismo José Muñoz Muñoz, secretario que fue de la cofradía y que llegó a gerente de la firma pileña Aceitunas Sevillanas, propiedad del Duque de Medinaceli, Rafael Medina Villalonga.

Y en el mundo piadoso de Dos Hermanas -pueblo que se caracteriza por tener amplios sectores muy religiosos, sobre todo los que giran alrededor de su Parroquia Mayor de Santa María Magdalena- Antonio se caracterizó por su vinculación a la hermandad de la Santa Vera-Cruz, fecunda para la cofradía y para él mismo. En ella llegó a ocupar el puesto tan importante y con tanta responsabilidad de hermano mayor. Pero pasemos a analizar los mandatos de nuestro fervoroso e importante hermano.

2. Los Mandatos de Antonio León Cruz.

Antonio León Cruz sucedió en el cargo de hermano mayor nada más y nada menos que a José Gómez Martín, importante hacendado y primer contribuyente de la villa, que lo ocupó brevemente entre 1950 y 1951. Él mismo también fue alcalde entre el 21 de diciembre de 1923 al 7 de enero de 1926 durante la dictadura del general Miguel Primo de Rivera y Orbaneja. Por otra parte, a Antonio le siguió en el cargo su cuñado el adinerado comerciante Juan Gómez Carballido.

Y tenemos que decir que la época de Antonio León Cruz fue muy floreciente para la hermandad, alcanzando la corporación altas cotas de esplendor que llegan hasta el día de hoy a pesar de los múltiples problemas, e incluso enfrentamientos que ha vivido y sigue viviendo con mucha zozobra. Pero no adelantemos acontecimientos y veamos los mandatos de Antonio León.

El día 21 de mayo de 1951 se reunió la mesa –nombre que se suele dar en Dos Hermanas a las juntas de gobierno de una cofradía- bajo la presidencia del teniente hermano mayor Miguel Ponce Bancalero para nombrar nuevo hermano mayor que sustituyese al difunto José Gómez Martín, que había muerto mientras desempeñaba este oficio. Y decidió la junta nombrar para el cargo a Antonio León lo cual se comunicaría al párroco don José Toscano García, sucesor de don Manuel García Martín, cura propio y licenciado en Sagradas Escrituras, cultísimo sacerdote al que debe nuestra parroquia la reconstrucción tras el incendio por parte de las turbas en 1936. También se comunicaría al cabildo general.

Y la hermandad comienza con el nuevo mandato de este celoso hermano mayor una etapa de reformas. Entre lo primero que se quería hacer está la aprobación de nuevas reglas para lo cual querían inspirarse en las primitivas del Quinientos y en las de Vera-Cruz de Sevilla.

También querían estrenarse muchos enseres para lo cual se subieron las cuotas de hermanos que eran al parecer muy bajas. Y entre lo que se quería estrenar estaba el paso de Cristo que se encargó al tallista Manuel Cerquera, el cual dio un presupuesto de ciento quince mil pesetas. Se trataría de un paso de caoba y cedro tallado en limpio y encerado. Pero a la hermandad le pareció que no podía cargar con este gasto y le ofreció al tallista pagar sólo setenta y cinco mil pesetas, eliminando por ejemplo las tallas de los Evangelistas de las esquinas.

También al principio de este mandato, en reunión del tres de noviembre, surgió el asunto de dos casas que don Francisco Hidalgo Carret al parecer había donado a la hermandad y que se encontraban en la calle Tarancón. Se decidió estudiar el asunto pidiendo ver el testamento del donante.

Ese mismo día el párroco que lo era don José Ruiz Mantero, en sustitución de don José Toscano Sánchez, que había muerto prematuramente, hizo notar que la existencia de dos imágenes de Cristo, la antigua del XVI y la nueva de Miguel González Migolla, que había salido brevemente en los años 30, y que no había gustado a los hermanos que volvieron pronto a sacar la imagen antigua daba lugar a equívocos y banderías, por lo que la hermandad debía desprenderse de una de ellas. El catorce de diciembre del mismo año se decidió mandarla al oratorio de la casa de la camarera María Díaz Gómez, casada con Alonso Caro Terrón, en la calle Nuestra Señora de Valme, conocida como Real Sevilla.

Ese mismo día se nombran los siguientes cargos de la junta: Antonio León Gómez, alcalde segundo, Rafael López Gil, diputado de gobierno, José Cordero Sánchez, Juan Luis Sánchez López, Francisco Gómez Carballido, Alonso López Gómez, Manuel Barrero Fernández, Miguel Mateos Cano, diputados de insignias. En esta época se constata que trabaja como orfebre para la hermandad Juan Fernández Gómez

El ocho de febrero vemos que se aprueba que la capilla de San Sebastián sea centro misional pues el pueblo se hallaba embarcado en una santa misión. A ella se adscribiría un sacerdote, cuya manutención se ofreció para pagarla el hermano mayor y que sería alojado por el hermano Francisco Rodríguez Álvarez. También en esta fecha se habla de celebrar un festival taurino en el que torearía el diestro Miguel Báez Litri.

para financiarse. Él y un grupo de hermanos del Cautivo pensaron en crear una confederación de hermandades de penitencia, pero ante la imposibilidad de la idea pensó que nuestra cofradía se uniera con la del Cautivo para financiarse, aunque después ambas cofradías funcionaran independientemente. Como vemos, se trata de una original idea. Lo cierto es que se produjo una discusión al respecto, pero se votó y por seis votos contra cinco se aprobó la unión mas, al final, ya sabemos que no se llevó a efecto.

También destaca en este año que se repartieron ochocientas cincuenta pesetas entre el secretariado de caridad, ayuda al seminario y al preventorio infantil de Santa Teresa, regentado por las Hermanas de la Caridad de Santa Ana y que cuidaba a hijos de madres tuberculosas.

Resulta interesante que la hermandad decía misas a sus expensas en la capilla y no recogía suficientes limosnas para pagarlas por lo cual decidió limitarse a las que mandaban las reglas. Lo cierto es que la hermandad tenía un capellán, don Gerardo Cano Gutiérrez –director de las Escuelas del Ave María- y en la capilla se decía misa los domingos y fiestas de guardar.

Para el año 1953 se decidió que el quinario a los Sagrados Titulares fuese en enero. Comenzaría el quinario el 20 de enero, día de San Sebastián, y acabaría el viernes 23. El besapiés al Cristo sería el día 24 y la función principal de instituto sería el día 25. Los cultos los predicaría de nuevo don Ramón Ferreira Beltrá. Pero lo cierto es que el intenso frío que hacía hizo que la junta el 12 de enero de 1953 cambiaran de fecha los cultos y además se dispuso que lo predicara o uno de los coadjutores de la Parroquia de Santa María Magdalena o el capellán del sanatorio antituberculoso de El Tomillar –muy cercano a Dos Hermanas, pero en el término de Alcalá de Guadaira- don Ildefonso Fernández.

Otro punto interesante es el contrato de costaleros, en una época en que era personal pagado y no hermanos o voluntarios como ocurre hoy en día. Se decidió contratar costaleros locales para el paso de Virgen mandados por el capataz Rafael Berbé y costaleros o bien locales o bien sevillanos para el paso de Cristo comandados por el capataz José Garrote. Lo cierto es que para el año 1954 se encargaron los dos pasos al capataz local sobre todo porque la hermandad había quedado descontenta con José Garrote.

En cuanto a las bandas se decidió para el 1953 contratar a la Banda de Cornetas de Sanidad Militar para acompañar al Cristo. Lejos están estos años, tan añorados por muchos de los que los vivieron de los actuales en los que sale el Cristo en el más absoluto silencio. Y otro detalle que nos da cuenta de cómo se desenvolvía la sociedad en la villa es que se nombró una comisión formada por el hermano mayor Antonio León Cruz, los hermanos Francisco Gómez Carballido –cuñado de Antonio León- y que fue alcalde de la villa y Fernando Fernández Martínez, que fue también alcalde además de hermano mayor de la cofradía como hemos dicho para que junto a otros miembros de la junta fuesen a pedirle a los pudientes, a los ricos del pueblo, mientras que los demás miembros de la mesa le pedirían a los que podemos llamar el común de los vecinos.

Lo cierto es que la procesión de 1953 resultó muy bien, haciendo estación en perfecto orden la hermandad a la Iglesia Mayor de Santa María Magdalena. El párroco don José Ruiz Mantero había expresado su satisfacción al salir la hermandad de la parroquia. Además, otro punto a tener en cuenta, y diríamos que muy en cuenta pues es un rasgo que mide la vida espiritual de la cofradía, es que muchos hermanos comulgaron el Jueves Santo. El hermano mayor se congratulaba de todo ello.

El 12 de abril de 1953 se decidió crear los cargos de mayordomo, contador y diputado de cultos. Así pues se reformó la junta y nuestro hermano mayor propuso que se aceptara la siguiente junta: Hermanos Mayores Honorarios el Príncipe Adán Carlos Czartorisky y Borbón, Alberto García García y Fernando León Cruz; Director Espiritual, don Gerardo Cano Gutiérrez; Hermano Mayor don Antonio León Cruz; Teniente de Hermano Mayor José Rodríguez Gutiérrez; Secretario José López García, Vicesecretario José Navarro Muñoz; Tesorero Juan Mendizábal Coronado; Mayordomo Francisco Gómez Carballido; Mayordomo de Alhajas Francisco Rodríguez Álvarez, Contador Francisco González García; Fiscal Diego Gutiérrez Franco; Alcalde primero Eulogio González Rivas; Alcalde Segundo Antonio León Gómez; Prioste Miguel Ponce Bancalero y Juan Salguero Gómez; Diputado Mayor Francisco Anquela Moriano: Diputados de Gobierno Andrés Martín Ruiz, José Cordero Sánchez, Alonso López Gómez, Miguel Mateos Cano, José Moreno Ocaña y Antonio Asencio Díaz; Diputados de Insignias José González Gómez, Antonio Varela García de la Vega, Manuel Reina García, José León Gómez, Eugenio Morillas Ferrer de Couto y Manuel Gutiérrez Domínguez; Camarera del Cristo (imagen vieja) María Díaz Gómez; Camarera del Cristo (imagen nueva) Encarnación García Valera y Camarera de la Santísima Virgen Virtudes Rivas García.

Entre los miembros de la junta vemos hermanos que podemos designar como obreros y otros que pertenecían a familias más encumbradas. Es el caso, por supuesto, del hermano mayor que como hemos dicho era almacenista de aceitunas y sus hijos Antonio y José León Gómez, también relacionados con el mundo de la aceituna. También destaca el rico comerciante de droguería Francisco Rodríguez Álvarez, conocido como 'Pachico' y su hijo el también comerciante de muebles José Rodríguez Gutiérrez, vecinos entre los más ri-

cos del barrio de San Sebastián. Por otra parte era industrial Francisco Gómez Carballido, cuñado del hermano mayor, maestro José Mendizabal Coronado, oficial del juzgado José Navarro Muñoz, capitán del Ejército Francisco González García, comerciante el que fue hermano mayor Diego Gutiérrez Franco, un también rico vecino de San Sebastián, comerciante de tejidos Eugenio Morillas Ferrer de Couto, varios eran carpinteros como Miguel Ponce Bancalero, Juan Salguero Díaz y Manuel Gutiérrez Domínguez, Alonso López Gómez, perteneciente a una de las más importantes familias de almacenistas y terratenientes de la villa, nieto del mítico almacenista José Gómez Claro 'El Chamorro' etc. Las camareras pertenecían las tres a importantes familias de la villa, entre las más destacadas de la poderosa burguesía local. A todo se sumaban los tres hermanos mayores honorarios Fernando León Cruz, hermano de nuestro hermano mayor, hermano mayor que fue de la cofradía de la Oración en el Huerto y también almacenista de aceitunas, Alberto García García, empresario extremeño casado con María González Martín, hermana del importante empresario dueño de un gran taller de tonelería, Eusebio González Martín, natural del lugar salmantino de Puerto de Béjar, centro fabril de la Sierra de Béjar, y el príncipe Adán Carlos Czartorisky Borbón, hijo del príncipe polaco José Augusto Czartorisky y de la princesa Dolores de Borbón y Orleans, hermana de doña María de las Mercedes, condesa de Barcelona, y tía, por tanto, del rey Juan Carlos I.

Pero la hermandad se encontró el obstáculo de que no todos los hermanos admitían el cargo. Diego Gutiérrez Franco alegaba su mucha edad para desempeñar el cargo de fiscal. En vista de ello se decidió que el cargo de mayordomo se nombrara mayordomo fiscal y lo desempeñara Francisco Gómez Carballido.

Otro punto interesante de este año de 1953 es que la hermandad de Jesús Descendido de la Cruz y Nuestra Señora de la Amargura estaba interesada por comprar el antiguo paso de Cristo, aunque finalmente no lo adquirió.

Pero este año de 1953 se hablaba mucho de cómo afrontar los gastos de la cofradía. Para organizar la velada de la Asunción se nombró a Juan Mendizábal Coronado, Francisco González García, José Rodríguez Gutiérrez, Francisco Anquela Moriano, José Moreno Ocaña y José López García. A los mismos, exceptuando José Moreno Ocaña, se los nombra para organizar tómbolas.

También en este 1953 se habla de aumentar la devoción a San Nicolás, una estampa del cual se venera en nuestra capilla. De ello quedó encargado Francisco González García.

Otro hecho que muestra sobre todo el talante del párroco don José Ruiz Mantero es que pedía a todas las hermandades que contribuyeran para obras de caridad y para sostener al periódico local Adelante, periódico de la parroquia. Don José Ruiz se ocupó sobre todo en su curato de atender mucho a los pobres de Dos Hermanas para lo que embarcó a toda la sociedad local, muy especialmente a la burguesía del pueblo.

En este mismo camino don José Ruiz Mantero pide a la hermandad que pague una beca de seminarista, la cual valía unas tres o cuatro mil pesetas. La hermandad por otra parte se ofrece para pagar a un coadjutor que dijera misas en la capilla. Pero lo cierto es que no se aprobaron estas dos propuestas por el déficit que arrastraba la corporación.

El trece de noviembre de 1953 se decidió celebrar los cultos de 1954 entre el 22 y el 29 de marzo. Primero se buscó como predicador del quinario a don Ramón Ferreira Beltrá pero tenía comprometidas las fechas. Entonces se buscó a

don Manuel León Carrasco, coadjutor de la parroquia sevillana de San Román y Santa Catalina que no pudo hacerlo por ser profesor del seminario y tener prohibido predicar durante el curso. Pero éste le propuso a la hermandad que buscaran al salesiano don José María Campos, de la Residencia Colegio Mayor de San Juan Bosco, el cual aceptó, pero si empezaba el quinario el día 23, lo que quedó convenido con la cofradía. Por su parte la función la predicaría don Ramón Ferreira Beltrá.

Por cierto, ya en este año de 1954 se hablaba de rezar el viacrucis los viernes de cuaresma en la capilla saliendo por las calles el Viernes de Dolores, lo cual hoy es una loable costumbre de la hermandad. Curiosamente también se habló de celebrar una procesión magna mariana con motivo del año mariano, lo cual, por otro lado, ya tenía previsto el párroco. Ese año tocaría la banda municipal de Dos Hermanas en el paso de Virgen y la del Tercer Tercio Móvil de la Guardia Civil en el Cristo. También ese año Elena Caro presentaría el boceto del nuevo estandarte corporativo que se tendría para las fiestas de Santiago y Santa Ana.

Lo cierto es que las cosas marchaban bien en general para la cofradía. No menos nos indica que el hermano mayor en reunión del 23 de abril de 1954 felicitara a la hermandad por su estación de penitencia que la estimaba ejemplar. También los cultos habían sido solemnísimos contando con una gran afluencia de público. Parece ser que el mismo don José Ruiz Mantero decía que eran los mejores de la Cuaresma nazarena. De nuevo, por otro lado, se iba a celebrar la procesión de impedidos por el barrio que el cura fijo el domingo dos de mayo. Otra muestra de la labor en la villa de don José Ruiz es su lucha para formar la confraternidad de hermandades, de la que ya hemos hablado de la que se esperaba que sus normas se inspirasen en las ordenanzas de la de Sevilla.

Lo cierto es que el siete de mayo de 1954 dimitió como tesorero Juan Mendizabal Coronado, reestructurándose la junta que quedo formada de la siguiente forma: Hermano Mayor Antonio León Cruz: Teniente de Hermano Mayor José Rodríguez Gutiérrez, Tesorero Rafael Gómez Carballido; Mayordomo Francisco Gómez Carballido: Mayordomo de Alhajas Juan Salguero Gómez; Fiscal Juan Mendizabal Coronado; Contador Francisco González García; Diputado de Cofradía don José Anquela Moriano; Alcalde Primero Eulogio González Rivas; Alcalde Segundo Antonio León Gómez; Priostes Francisco Rodríguez Álvarez y Eugenio Morillas Ferrer de Couto: Vicesecretario Francisco Alba Carballido; Diputados de Gobierno Miguel Ponce Bancalero, Andrés Martín Ruiz, Antonio Asencio Díaz, José González Gómez, Manuel Reina García, José León Gómez; Diputados de Insignias José Cordero Sánchez, Alonso López Gómez, José Moreno Ocaña, Carlos Rubio Dutoit y Manuel Gutiérrez Domínguez y Antonio Varela García de la Vega; Vocales Francisco Orozco Franco, Joaquín Bocardo Mejías, Manuel Mena Sousa, Antonio Fernández Molero, Clemente Alcántara López y Antonio Fernández Moguer.

Por otra parte, se decidió nombrar una comisión para la creación de la confraternidad de hermandades formada por el hermano mayor Antonio León Cruz, el teniente hermano mayor José Rodríguez Gutiérrez y el secretario José López García. A su vez se creó otra para las reglas formada por los diputados de gobierno Manuel Reina García y José León Gómez, el prioste Eugenio Morillas Ferrer de Couto, los vocales Francisco Orozco Franco y Joaquín Bocardo Mejías y el diputado de insignias Carlos Rubio Dutoit. Pero, llena la hermandad de fervores asuncionistas, también se creó una comisión para la velada de la Asunción formada por el teniente de hermano mayor José Rodríguez Gutiérrez, el diputado de cofradía Francisco Anquela Moriano, el contador

Francisco González García, el mayordomo de alhajas Juan Salguero Gómez, el diputado de gobierno Antonio Asencio Díaz, el alcalde primero Eulogio González Rivas y el secretario José López García. Por supuesto en este fin se comprometió a las hermanas que formaban la Asociación de la Subida a los Cielos, 'subsección' de la hermandad y de la que era presidente Josefa Gutiérrez Rivas, esposa de Francisco Rodríguez Álvarez.

Pero lo cierto es que la junta de la cofradía tenía muchísimos cargos, muchos de los cuales no asistían a las reuniones por lo cual el ocho de octubre se decidió reducir el número de ellos.

El ocho de noviembre de este de 1954 se fijaron las fechas del quinario de 1955. En principio se pidió organizarlo en la semana del 20 al 27 de marzo, pero se le pidió que lo organizara en la semana del 21 al 27 de febrero, organizándolos el Gran Poder en la primera de las fechas, para que así pudieran empezar con comodidad en la Parroquia el día 27 de febrero los cultos del Cautivo. Caso de que el Gran Poder los hubiera celebrado del 21 al 27 de febrero se tendría poco tiempo para quitar el altar de cultos del Gran Poder y poner el del Cautivo. Se invitaría como predicador al salesiano don José María Campoy Sedeño y en su defecto a don Ramón Ferreira Beltrá. Además, dos carpinteros miembros de la mesa, Eulogio González Rivas y Juan Salguero Gómez reformarían el altar de cultos. Lo cierto es que don José María Campoy no pudo venir por lo que se buscó a don Ramón Ferreira Beltrá. Éste tampoco pudo predicar encargándose entonces un reputado predicador de la época el escolapio Padre Arraiz Tejada. También tenemos que anotar que los cultos, siguiendo la costumbre de las hermandades de Dos Hermanas e innumerables lugares eran costeados por particulares.

Igualmente, Dolores Varela dio cuenta a la hermandad que había sido elegida camarera de la Virgen de la Asunción cuya 'subsección' no podía tener junta de gobierno. Se deja además muy claro que la imagen era propiedad de Vera-Cruz que se ocupaba de sus cultos desde tiempo inmemorial, estando ya recogida esta obligación en las reglas de 1544. Lo cierto es que la noche del quince de noviembre de 1954 en reunión presidida por el párroco don José Ruiz Mantero este pidió que se organizara una hermandad femenina de la Asunción, que ya tuvo hermandad en su tiempo, formada por el gremio de albañiles y que duró poco tiempo, por considerar los albañiles, muchos de ellos hermanos de Vera-Cruz que por estipularse en las reglas antiguas el culto a la Asunción, se debía integrar la corporación en Vera-Cruz. Lo cierto es que en 1954 se estipuló que aunque no podía atenderse al ruego del párroco:

> "...en atención, a lo mucho que no ya esta Hdad., sino todo el pueblo en general, debía al Sr. Ruiz Mantero, se aprobaba lo siguiente, para ratificación del Pleno se precisase: Crear una Asociación de Hermanas con la advocación de Nuestra Señora de la Asunción, pero dentro de nuestra cofradía, debiéndose elegir una Presidente y otros cargos que precisase, siempre dependiente de la Santa Vera-Cruz, la que intervendrá en la revisión de Cuentas e Inventarios, e incluso nuestro Hno. Mayor u otros ¿? que se designasen intervenir en la administración de todo, reservándonos siempre su propiedad y la de los bienes".

Es este el origen de la Asociación Femenina de la Subida a los Cielos, subordinada a Vera-Cruz y que cuidó de la imagen.

Con respecto a la procesión se contrataría para el paso de Cristo a la Banda de Cornetas y Tambores del Tercio de la Guardia Civil. Las gestiones de su contrato las llevó el

hermano Francisco González García. La hermandad pagaría una comida de la banda y la gasolina del camión del Tercio que traería a los guardias civiles. Por otra parte, la banda de música municipal acompañaría a la Virgen.

Además, la hermandad del Gran Poder, que salía tres horas después de recogida Vera-Cruz, deseaba saber si los costaleros iban a ser del pueblo, como había sido aprobado, para, en este caso, contratar ellos costaleros de Sevilla. Lo cierto es que la hermandad contrataría al capataz local Rafael Berbé para el paso de la Virgen y a un segundo capataz sevillano para el paso de Cristo los cuales mandarían a costaleros de la villa.

Otro dato muy interesante es que se decide cómo sería el escudo de la hermandad y literalmente se nos dice *"Insignias de la Santa Vera-Cruz con dos escaleras, en la parte superior de la Cruz el INRI, entre los escalones de las escaleras la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, según indican nuestras Reglas y al pie de la Cruz una calavera, según el dibujo que también está en las Reglas"*. También se decide cambiar los cordones, que eran blancos y morados con borlas, por el cordón blanco franciscano, como estipulaban las reglas. Los antiguos se intentarían vender a una cofradía de Sevilla que los tuviera igual. Por intermedio del antiguo coadjutor de Santa María Magdalena, don Juan Núñez Villagrán, se intentó que comprara los cordones la hermandad de San Roque, residente en la Parroquia sevillana de ese título donde don Juan era entonces coadjutor. Por otra parte, también se querían encargar alpargatas con el modelo del que se hablaba en las antiguas reglas. El hermano Eulogio González Rivas traería de Sevilla el modelo de alpargatas usado por la hermandad del Calvario.

Vemos, que, en esta época de resurgimiento, la hermandad miró mucho a sus orígenes del Quinientos como hermandad de sangre y luz y como cofradía franciscana. Tam-

bién relacionado con la salida se decide encargar los cirios a la famosa cerería El Salvador de Sevilla. En los faroles del paso de Cristo se colocarían grandes cubiletes para alumbrar más el paso. Por otra parte, se querían comprar incensarios lo que gestiona el hermano Francisco Rodríguez Álvarez.

Pero no sólo se incrementaba el patrimonio, también la hermandad se embarcaba en obras de caridad y beneficencia. Se decidió visitar a don José Ruiz Mantero para presentarle las cuentas de 1954 y donarle setecientas pesetas a las que se sumarían quinientas pesetas para obras de caridad y quinientas para el asilo municipal de ancianos de la localidad. También hay que anotar que la hermandad gestionaba cobrar la subvención municipal para el año 1955.

Además, Francisco Rodríguez Álvarez se encargaría de enviar los albañiles a la capilla para coger las goteras del tejado, coger los desconchones y arreglar la puerta. El hermano mayor donaría las chapas suficientes para forrar la parte baja de la puerta y el arreglo del bastidor. Para este trabajo se ofreció el hermano carpintero Juan Salguero Gómez.

También pueden verse hechos curiosos como la venta de los antiguos pivotes del paso de Cristo a la hermandad del Santo Entierro de la localidad o la confección de veinte bolsas para los demandantes de la cofradía en la mañana del Jueves Santo. Otro punto curioso es que propuso el hermano Rafael Gómez Carballido que la cofradía diera clases de adultos en su capilla. Además, por lo que se ve la imagen de Santa Lucia, venerada desde tiempo inmemorial en San Sebastián, había sido retirada del culto, por lo que un grupo de devotas pedían que se repusiera y además se restaurara comprometiendo a la Organización Nacional de Ciegos para que contribuyera para la restauración.

Pero sigue la hermandad ocupándose de los pasos, en esta meteórica carrera por incrementar el patrimonio de la

confraternidad. El exhermano mayor y a la sazón alcalde de la villa don Fernando Fernández Martínez donó unas jarras que completaban el juego del paso de la Virgen. El 27 de mayo de 1955 se da cuenta de que el orfebre Juan Fernández Gómez había dado el presupuesto para la canastilla del paso que sería toda repujada y cincelada al estilo barroco a la que se sumarían doce varales. El coste ascendería a noventa y seis mil pesetas. Antonio León, persona con empuje y carisma, dijo que él pagaría la canastilla y pidió que se encontraran doce devotos que pagaran los doce varales. Los donantes de los varales fueron el párroco don José Ruiz Mantero, Carlos Delgado de Cos, importante empresario aceitunero y su mujer Rosario Soldat Brozek, el farmacéutico Juan Luis Sánchez López y su mujer Concepción Ocaña Rivas, Antonio Asencio Martín y su mujer, el labrador y exalcalde Fernando Rivas García y su mujer María Jiménez Gómez, el comerciante y miembro de la junta Francisco Rodríguez Álvarez y su mujer Josefa Gutiérrez Rivas, el antiguo hermano mayor y a la sazón alcalde Fernando Fernández Martínez y señora, los hermanos Gómez Carballido,-tan vinculados a la hermandad y uno de los cuales era Araceli, la esposa de nuestro hermano mayor-, la Asociación de Señoras de la Subida a los Cielos, las Obreras del almacén de León y Cos -propiedad del mismo Antonio León Cruz como es sabido-, los vecinos de San Sebastián y la junta de gobierno de la misma cofradía. La canastilla la pagaría Antonio León Cruz y el llamador el secretario José López García. Con lo que vemos pues que no sólo contribuyeron a tan magnífico paso los vecinos adinerados sino también las humildes obreras de León y Cos, representantes de un gremio, el de las aceitúneras, fundamental para entender la trayectoria histórica de Dos Hermanas en el siglo XX, o los vecinos del barrio de San Sebastián, barrio mayormente obrero aunque existía un número elevado de vecinos acaudalados, grupo por cierto

muy influyente en nuestra hermandad. También se decidió que Juan Fernández plateara la peana del paso y que a toda la candelería se le pusieran cubiletes nuevos más gruesos. Además, se decidió que la canastilla vieja del palio sirviera para altar de cultos y para procesionar a la Asunción. De la adaptación se ocuparía el carpintero y miembro de la mesa Juan Salguero Gómez. Ese año de 1955 los días 11,12 y13 tendría lugar el triduo de la Asunción, el 14 por la mañana la función y el día 15 por la tarde saldría la procesión, muestra fehaciente de los intensos fervores marianos que empujaban a la hermandad en la época.

Entrando ya en 1956 hay que decir que predicaría el quinario el salesiano don José María Campoy Sedeño que, como hemos visto, ya había predicado otro año. El nueve de marzo también se celebraría otro culto, esta vez externo como era el viacrucis con la imagen del Santo Cristo por las calles del barrio. Por otro lado, ese año se celebró procesión del Santo Entierro Magno figurando el paso del Cristo de la Vera-Cruz en la procesión. El hermano mayor, que era una de las claves principales del auge de la cofradía, se congratulaba de lo bien que se había desarrollado la procesión del Jueves Santo y lo impresionante que había sido el Santo Entierro Grande. Un hecho curioso es que el orfebre Juan Fernández había perdido a su madre en Semana Santa y el miércoles santo tras su sepelio había marchado a su taller para acabar las maniguetas de nuestro paso de palio.

Ese año como los demás se organizó la velada de la Asunción que tuvo como responsables a Francisco Anquela Moriano, José Muñoz Muñoz, Rafael Gómez Carballido, Francisco Rodríguez Álvarez y José López García.

Para 1957 se pretendía que predicara el quinario el tantas veces citado don Ramón Ferreira Beltrá y, caso de que no pudiese el también citado don Manuel León Carrasco. Al

final pudo el primero. Igualmente, de nuevo se buscaba a la Banda de Cornetas y Tambores de la Guardia Civil para que acompañara al Cristo en este año de 1957.

En cuanto a los cultos se estipuló por la Junta de Cofradías local que se desarrollaran desde el 5 al 10 de marzo. Vemos, la importancia que tenía esta junta que agrupaba a las numerosas hermandades del pueblo que pertenecían a la única parroquia, Santa María Magdalena. Lo cierto es que se nos afirma que fueron muy solemnes y que los hermanos abarrotaban la capilla, tónica que se ha seguido a lo largo de la historia siendo hoy en día el quinario uno de los cultos más importantes y famosos de Dos Hermanas. A su vez también llevaría los pasos el capataz nazareno Rafael Berbé como había hecho en otros años. Siguiendo con la importante política de renovación y arreglo del patrimonio se envían los ciriales al orfebre Juan Fernández para que los reparara.

El 10 de mayo se rogó en el cabildo por el alma del cardenal don Pedro Segura y Sáenz arzobispo de Sevilla, personaje controvertido donde los haya, y que falleció en la madrugada del día 8 de abril, Además, el hermano mayor, como tenía por costumbre felicitó a la hermandad por su estación de penitencia que había sido ejemplar. Lo cierto es que llovió y se suprimieron algunas calles del recorrido.

Pero había que cambiar la junta de gobierno y se decidió citar a cabildo de elecciones el 26 de mayo, en el cual se elegirían hermano mayor, teniente de hermano mayor, secretario, tesorero, los dos mayordomos y fiscal. Éstos después elegirían el resto de los cargos. El 24 de julio se nos refiere que la junta la formaban: Hermano mayor Antonio León Cruz; Teniente de Hermano Mayor José Rodríguez Gutiérrez; Secretario Primero José López García; Secretario Segundo José Postigo Ponce; Tesorero Miguel Gómez Inurria; Mayordomo Francisco Anquela Moriano; Mayordomo de Alhajas Juan

Salguero Gómez; Fiscal Eugenio Morillas Ferrer de Couto; Alcaldes Juan Luis Sánchez López y Antonio Jiménez de León-Sotelo; Contador Francisco González García, Diputado Mayor José González Gómez; Priostes Francisco Rodríguez Álvarez, Manuel Gutiérrez Domínguez; Consiliarios Francisco Gómez Carballido y Rafael Gómez Carballido: Diputados de Gobierno Manuel Mena Sousa, Manuel Calderón Martín, José León Gómez, Eulogio González Rivas, Francisco Alba Carballido y José Valera Falcón; Diputados de Insignias Antonio Fernández Moguer, Francisco Sánchez Castizo, José Rivera González, Rafael Gómez Durán, Vicente Rosado y José Martínez Cabañas y Vocales Manuel Vaquero Martín, Luis Cabezuelo Payán, Manuel Baena Rubio, Ildefonso Sánchez Cárdenas, Juan Antonio Claro Arahal y Manuel Román Varela. Como puede verse una numerosísima junta. Antonio León además metió en su junta a muchos jóvenes que después se perpetuarían en los cargos de la cofradía, personas como el administrativo José Postigo Ponce, el comerciante de tejidos Eugenio Morillas Ferrer de Couto, el encargado de almacén de aceitunas Miguel Gómez Inurria, el mancebo de farmacia Manuel Mena Sousa, el bancario, padre del autor de estas líneas, Manuel Calderón Martín o el también bancario Francisco Anquela Moriano.

En este año también sabemos que el arzobispo don José María Bueno Monreal, que todavía no era cardenal, durante la visita pastoral había visitado la capilla. También fue trasladado el párroco don José Ruiz Mantero, que tanto se había preocupado por la hermandad a Sevilla a la Parroquia del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral, siendo sustituido por don José María Ballesteros Bornes, que se ocupó de visitar prontamente a la cofradía.

Igualmente se habló de la organización de la velada de la Asunción. Por cierto, se había corrido el rumor de que el

ayuntamiento no colaboraría. Pero el primer teniente de alcalde, Francisco Gómez Carballido, que era, como sabemos, también consiliario de la hermandad dijo que aquella noticia no era cierta y que el ayuntamiento correspondería con su parte al montaje de la velada. Lo cierto es que el ayuntamiento colaboró con nueve mil pesetas y el montaje. Este año la velada dejó unos beneficios de 37.000 a 38.000 pesetas por lo que la hermandad estaba muy contenta. Un hecho curioso es que se habían rifado cartillas de la Caja Provincial de Sevilla con un fondo de veinticinco pesetas las cuales no habían recogido los agraciados por el sorteo, por lo que una de ellas se decidió cedérsela al hermano más joven, Francisco Rodríguez López, hijo del teniente de hermano mayor José Rodríguez Gutiérrez y de la que fue luego camarera de la Virgen Gracia López González. Éste había nacido el quince de agosto y había sido dado de alta a los pocos momentos de su nacimiento. Hoy este hermano es sacerdote y párroco de San Lorenzo de Sevilla.

Igualmente, sabemos que el hermano mayor pagaba lo que adeudaba la cofradía que después le era pagado a él, lo cual desde luego no era lo más correcto. Conocemos también que a la santera de la capilla Rosa Rodrigo Ramírez se le daban sesenta pesetas mensuales. Del mismo modo, la hermandad siguiendo su tónica general destinaba dinero a los necesitados, en concreto mil pesetas que se darían al párroco para que las repartiera entre los pobres y otras mil que se destinaban al asilo de ancianos de la entonces villa. También se le dieron al párroco paquetes de garbanzos, arroz, abrigos, sandalias y alpargatas, regalos que habían tocado en la tómbola de la velada de la Asunción y que no habían cobrado sus beneficiarios.

El 20 de noviembre de 1957 se comunicó a la junta que se había decidido en la parroquia en reunión de las herman-

dades penitenciales que el quinario del año 1958 se celebraría del 25 de febrero al 1 de marzo y la función el día 2 del mismo marzo. Se estimó que debía presidir el quinario don Manuel León Carrasco, que, en las misiones hechas en la villa había dejado muy buen recuerdo y, a la vez, se había interesado mucho por las imágenes. Por otra parte, la función debía predicarla el párroco don José María Ballesteros Bornes. Pero don Manuel León no podía y el párroco dijo que, aunque se lo habían solicitado todas las hermandades penitenciales él no predicaría hasta no conocer la Semana Santa. La hermandad tuvo que echar mano a otro sacerdote y predicó el quinario y la función Fray Pablo González, franciscano del convento sevillano de San Buenaventura. A la vez se decide intentar comprar los candelabros de cola de la Virgen del Socorro de la hermandad sevillana del Amor, estrenar faldones también para el paso de la Virgen hechos en pana, comprar un dosel de damasco para los cultos al Cristo, adquirir una bandera de seda verde con la cruz negra –colores de la cofradía- y comprar un guion asuncionista cuyo dibujo de la Virgen haría el hermano pintor Clemente Alcántara.

En cuanto a orfebrería se le pidió presupuesto a Juan Fernández para hacer reparos en las varas de los diputados, una vara para la bandera y otra para el guión asuncionista y diez disciplinas. Estas llegaron a ser parte muy importante y simbólica de la cofradía, que, sacándolas, pretendía rememorar sus orígenes como cofradía de penitencia. También se platearon y doraron las varas y se les pusieron conteras de goma. De la misma manera se realizaría un senatus metálico plateado y cincelado con las cuatro letras doradas, el escudo con la cabeza del romano en marfil y un águila con la parte superior. Por último, se terminarían de cincelar las bocinas. Todas estas reformas costarían 25.650 pesetas. En la misma línea de estrenos que es una constante en este mandato la

hija del hermano mayor María León Gómez, había donado su traje de novia para hacerle sayas a la Virgen, Dolores Salguero, mujer del mayordomo de alhajas Juan Salguero Gómez, había donado también su traje para el mismo fin, Araceli Gómez Carballido, mujer del hermano mayor había regalado un cíngulo de oro fino también para la Virgen y la camarera de ésta Virtudes Rivas García y una devota habían donado una toca de oro fino. Estos dos últimos regalos se estrenarían en ese año.

Por otra parte, se seguía contratando la Banda de la Guardia Civil para acompañar al Cristo. Esta banda todavía sigue echándose de menos a pesar de haberse consolidado la costumbre de que el Cristo vaya en absoluto silencio sin ni siquiera llevar música de capilla. A su vez la banda municipal acompañaría a la Virgen, también como en años anteriores. Era director de la banda el conocido músico Antonio José Fernández Mejías.

No obstante, sí vemos, en cambio una mudanza en los costaleros. El capataz Rafael Berbé dijo a la hermandad que tenía que trabajar toda la Semana Santa en Sevilla. Se habló entonces con el que fue famoso capataz local Francisco Díaz Vicario, Curro Vicario, que no puso inconveniente alguno en ocuparse de los pasos, aunque Berbé había dicho que él intentaría solucionarlo. Vemos que la hermandad no podía esperar y se fue a lo seguro. Otro dato curioso es que este año las flores costaron tres mil pesetas y se ocuparon de comprarlas el teniente de hermano mayor José Rodríguez Gutiérrez y el mayordomo Francisco Anquela Moriano. Ese año destacó la misa de comunión general el Jueves Santo y que cayó un fuerte golpe de lluvia, aunque la cofradía no se descompuso. Hay que anotar que a la cofradía a lo largo de su historia le ha caído mucha agua en Semana Santa, cogiéndola en plena procesión. Se acordó además aplicar la misa del 13 de abril de 1958 por la Infanta doña Luisa de Orleans,

que había sido operada y se encontraba en un estado delicado. Recordemos que la augusta señora era abuela materna del Príncipe Adán Carlos de Czartorisky y Borbón, hermano mayor honorario de la cofradía y muy devoto de sus titulares. Lo cierto es que la infanta, tan unida a Dos Hermanas y a su hermandad del Rocío, murió el día 18. Vera-Cruz le mandó una corona a la casa mortuoria.

También el once de abril se decidió renovar la junta ya que se tenía el problema de que muchos de los miembros no asistían a las reuniones. La verdad es que me parece impresionante el gran número de miembros que tenía la junta, lo que hoy nos parece inconcebible. Y se nombró una nueva junta formada por los siguientes hermanos: Hermano Mayor Antonio León Cruz; Teniente de Hermano Mayor José Rodríguez Gutiérrez; Secretario José López García; Vicesecretario Francisco Alba Carballido; Tesorero Manuel Gómez Inurria; Mayordomo Francisco Anquela Moriano; Mayordomo de Alhajas Juan Salguero Gómez; Fiscal Eugenio Morillas Ferrer de Couto; Alcaldes Juan Luis Sánchez López y Francisco Gómez Carballido; Contador Francisco González García; Diputado Mayor José González Gómez; Priostes Francisco Rodríguez Álvarez y Manuel Gutiérrez Domínguez; Consiliarios Manuel Calderón Martín y Francisco Sánchez Castizo; Diputados de Gobierno José León Gómez, José Varela Falcón, Carlos Rubio Dutoit, Antonio Fernández Moguer, Eulogio González Rivas y José Rivera González; Diputados de Insignias Manuel Román Varela, Juan Antonio Claro Arahal, Andrés Martín Ruiz, José Camero Maestre, Manuel Vaquero Martín y José Muñoz Muñoz y Vocales Ildefonso Sánchez Cárdenas, Antonio Monterior López, José Barrera Calvo y Manuel Belderrain Díaz.

En el 18 de mayo de este año de 1958 se decide llevar a la imagen del Cristo de Miguel González Migolla desde

casa de la camarera María Díaz Gómez a la Parroquia por no existir imagen del Crucificado en nuestro principal templo. Se ocuparían de ella su camarera Encarnación García Valera y el hermano Manuel Carballido Gómez. Lo cierto es que en reunión del catorce de junio se decía que todavía no se había llevado. También se decidió que se sacara a la calle este titular. La hermandad se había llevado un buen susto con lluvia el año anterior y temía que el Cristo antiguo de papelón y pasta de maíz se deteriorase. Ese año la velada de la Asunción dejó un beneficio aproximado de 35.271'20 pesetas.

Ya para el año 1959 se fijó la fecha de los cultos que se celebrarían del 25 de febrero al 1 de marzo. Predicaría el Padre Gil Aramendia Echavarri, misionero hijo del Inmaculado Corazón de María o lo que es lo mismo claretiano. Cantaría en ellos el coro femenino de Acción Católica.

De nuevo una vez más la Banda de la Guardia Civil acompañaría al Cristo en su estación de penitencia y la banda municipal acompañaría a la Virgen. Del mismo modo de nuevo vendría como capataz el antes citado Francisco Díaz Vicario. Como era costumbre se congratularon los hermanos por el buen desarrollo de la misa de comunión general del Jueves Santo y por el comportamiento ejemplar de los cofrades en la procesión del mismo día. Ese año de 1959 la procesión de impedidos por el barrio tendría lugar el 3 de mayo.

El 30 de abril se decidió renovar los cargos de la junta de gobierno. El 22 de mayo se aprueba la nueva junta que la formarían los siguientes hermanos: Hermano mayor Antonio León Cruz; Teniente de Hermano Mayor José Rodríguez Gutiérrez; Secretario José Muñoz Muñoz; Vicesecretario José Postigo Ponce; Tesorero Miguel Gómez Inurria; Mayordomo Manuel Gutiérrez Domínguez; Mayordomo de Alhajas Juan Salguero Gómez; Fiscal Manuel Calderón Martín; Alcaldes Juan Luis Sánchez López y Carlos Rubio Dutoit; Contador

Francisco González García; Diputado Mayor Eugenio Morillas Ferrer de Couto; priostes Manuel Mena Sousa y Antonio Fernández Moguer; Consiliarios Francisco Rodríguez Álvarez y Eulogio González Rivas; Diputados de Gobierno José Varela Falcón, José González Gómez, Francisco Sánchez Castizo, José León Gómez, Manuel Román Varela y Juan Antonio Claro Arahal; Diputados de Insignias José Camero Maestre, Manuel Belderrain Díaz, Francisco Alba Carballido, José Rivera González, Francisco Márquez Martín y Manuel Baena Rubio y Vocales Francisco Muriel Fernández y José Castillo Salguero.

Ese mismo día se da cuenta de que Carlos Rubio Dutoit estaba preparando un espectáculo folclórico para pagar los gastos de la cofradía, pero, al fin, este no tuvo lugar. También este año se arregla la instalación eléctrica de la capilla por el hermano Celestino Espada García.

Dimitieron el teniente de hermano mayor José Rodríguez Gutiérrez –que fue sustituido por José Varela Falcón–; el secretario José Muñoz Muñoz –que pasaría a ser vicesecretario y que sería sustituido por Francisco González García- y el tesorero Miguel Gómez Inurria, que sería sustituido por Manuel Calderón Martín, como hemos dicho padre del autor de estas líneas. Así se reorganiza de nuevo la junta que queda formada el 12 de julio de ese año de 1959 por los siguientes hermanos: Hermano Mayor Antonio León Cruz; Teniente de Hermano Mayor José Varela Falcón; Secretario Francisco González García; Vicesecretario primero José Muñoz Muñoz; Vicesecretario Segundo José Postigo Ponce; Tesorero Manuel Calderón Martín; Mayordomo Manuel Gutiérrez Domínguez; Mayordomo de Alhajas Juan Salguero Gómez; Fiscal José López García; Alcaldes Juan Luis Sánchez López y Carlos Rubio Dutoit; Contador Miguel Gómez Inurria; Diputado Mayor Eugenio Morillas Ferrer de Couto;

Priostes Manuel Mena Sousa y Antonio Fernández Moguer; Consiliarios Francisco Rodríguez Álvarez y Eulogio González Rivas; Diputados de gobierno José Rodríguez Gutiérrez, José González Gómez, Francisco Sánchez Castizo, José León Gómez, Manuel Román Varela y Juan Antonio Claro Arahal; Diputados de Insignias José Camero Maestre, Manuel Belderrain Díaz, Francisco Alba Carballido, José Rivera González, Francisco Márquez Martín, Manuel Baena Rubio, Francisco Muriel Fernández, José Castillo Salguero y José Cordón Sánchez. Ese año también se ocupan las actas de los cultos y la velada de la Asunción que estaban adquiriendo una gran importancia en el panorama de la hermandad. Este año los beneficios fueron de 15.753,40 pesetas.

Ya en el año 1960 se decidió que predicara el quinario, que tendría lugar del ocho al doce de marzo fray Pedro Argueso, dominico, prior del convento de San Jacinto de Sevilla. La función la predicaría don Ramón Ferreira Beltrá. En este año el hermano Carlos Rubio Dutoit regaló un paño para el púlpito. A la hermandad la acompañó este año la Banda Municipal, no pudiendo sin embargo contratar la de la Guardia Civil. Por otro lado, a la hermandad de la Borriquita se le prestó el paso de la Asunción para su salida del Domingo de Ramos. De nuevo se da gracias a los cofrades por su comportamiento en la salida, la cual fue turbada por una fuerte tormenta. Como vemos es un lugar común que el hermano mayor felicitara a la cofradía. También este año se habla de encargar al imaginero alcalareño Manuel Pineda Calderón la imagen de un San Juan Evangelista. Sabemos, por otro lado, que la hermandad tenía uno antiguo que regaló a la Borriquita que lo sacó de judío muchos años hasta que lo hizo desaparecer hace relativamente poco tiempo. Ese año la procesión de impedidos, que se estaba convirtiendo en otro culto corporativo, tendría lugar el 15 de mayo. Además, la parroquia nueva que se había creado con el nombre

de Nuestra Señora del Rocío se colocaría provisionalmente en la capilla de la hermandad. Este año la velada daría un beneficio de 13.950'80 pesetas y seguía siendo una actividad principalísima de la hermandad.

El 9 de diciembre se aprueba una nueva junta formada por: Consiliario don Carlos Rodríguez Baena, coadjutor de Santa María Magdalena; Hermano Mayor don Antonio León Cruz; Teniente de Hermano Mayor José Varela Falcón; Secretario José Muñoz Muñoz; Vicesecretario José Postigo Ponce; Tesorero Manuel Calderón Martín; Mayordomo Manuel Gutiérrez Domínguez; Mayordomo de Alhajas Juan Salguero Gómez; Fiscal Francisco Rodríguez Álvarez; Contador Manuel Mena Sousa; Diputado Mayor Eugenio Morillas Ferrer de Couto; Prioste José Camero Maestre; Diputados de Gobierno José Rodríguez Gutiérrez, Antonio Fernández Moguer, José González Gómez, José León Gómez, Francisco Márquez Martín y José Castillo Salguero; Vocales Manuel Román Varela, Manuel Belderrain Díaz, Manuel Vaquero Martín, Juan Antonio Claro Arahal, Antonio Castillo Salguero y Agustín Lato Mejías.

Ya en el año 1961 sabemos que tendrían lugar los cultos entre el 21 y el 26 de febrero. Esta vez la hermandad no se andaría por las ramas y nombró predicador al coadjutor de la parroquia y consiliario de la hermandad don Carlos Rodríguez Baena.

Este año se estrenó también una meritoria obra de orfebrería como es la grandiosa corona de la Virgen del Mayor Dolor obra de los talleres de Juan Fernández a cuya adquisición colaboraron muchos hermanos y hermanas de la corporación.

Y tenemos también una noticia negativa porque se suprime la velada de la Asunción este año por *"el mal momento de trabajo que atraviesa el pueblo"*. No creemos que en el ánimo

de los oficiales estuviera suspenderla, pero así se hizo. En lugar de la velada se decidió organizar algunas rifas para pagar los gastos de la Semana Santa.

Para los cultos de 1962 se medita una idea extraña: los días de quinario se dedicarían al Cristo y la función a la Virgen. Además, mientras los hermanos pasaban en la protestación de fe besarían los pies del Cristo que se encontraba en besapiés. Todo ello nos parece muy extraño. El altar se dice que sería distinto a los años anteriores apareciendo sólo el Cristo en el quinario y luego se subiría la Virgen para la función. Este año se decidió por la junta de cofradías que los cultos fueran del 6 al 10 de marzo, siendo la función el día 11. Predicaría el quinario el capellán del Hospital del Tomillar, que, como hemos dicho, se encuentra en el término de Alcalá de Guadaira, pero más cercano a Dos Hermanas, don Manuel Boix Pascual y la función la predicaría el coadjutor de la parroquia y director espiritual el ya citado don Carlos Rodríguez Baena.

Además, se aprobó arreglar la taca de la capilla, la que sigue usándose hoy con la función de guardar el paso y los enseres. Este mismo año murió también un mítico hermano mayor de la cofradía, Manuel Ramos Rubio. El 26 de febrero se hizo saber que el párroco de Nuestra Señora del Rocío don Juan Manuel García-Junco Caballero había pedido que le fuese cedida provisionalmente la imagen del Cristo de Miguel González Migolla que, como sabemos, se veneraba en el oratorio de la casa de Alonso Caro Terrón y María Díaz Gómez. La citada cesión era motivo de controversia y, tras una votación secreta, ocho hermanos estimaron que no debía cederse y siete estimaron que sí.

Este año se pusieron claveles en los pasos, siendo donadas dichas flores por los hermanos. La cera, por otra parte, se compraría en la cerería El Salvador de Sevilla. El tesorero,

nuestro celoso padre, recordó a los hermanos que debían entregarse mucho a la pedida para pagar los gastos de Semana Santa. En reunión de junta el cuatro de mayo nuestro padre, Manuel Calderón Martín, ofreció un estadillo provisional de las cuentas pues todavía no se habían pagado los gastos de Semana Santa. Ese mismo día se dio entrada en la junta a cuatro hermanos: José Farfán Alcocer, José Gibaja Luna, Joaquín Salguero Sánchez y Antonio Navarrete Guisado.

El ocho de junio del anterior 1962 la hermandad demostró su pesar por la muerte del antiguo alcalde y antiguo hermano mayor de la cofradía don Fernando Fernández Martínez, el conocido como 'El Chato del Platero', un personaje clave en la Dos Hermanas del Franquismo. Este año a lo que se ve la situación económica era mejor y se decidió celebrar la velada de la Asunción.

El 31 de julio de 1962 don José María Ballesteros Bornes, párroco de Santa María Magdalena, da cuenta de haberse nombrado cura párroco de una nueva parroquia llamada Vera-Cruz y San Sebastián al que había sido coadjutor de la parroquia mayor don Gabriel Garrido Luceño. Vemos, pues que no se estableció la parroquia de Nuestra Señora del Rocío en nuestra capilla, pero sí una parroquia nueva que estaría en la capilla muchos años. Y lo curioso es que no comunicó oficialmente el arzobispado a la hermandad la erección de la nueva parroquia. La toma de posesión del nuevo párroco sería el 1 de agosto. También se le encargó al tallista Manuel Cerquera arreglar el paso de Cristo. Ese mismo día el tesorero presentó las cuentas con un saldo a favor de 3.651'60 pesetas, aunque se le debía dinero a la cerería de El Salvador y al escultor Manuel Pineda Calderón.

El diez de agosto de ese año de 1962 se decide que el fiscal y exhermano mayor Francisco Rodríguez Álvarez se ocuparía de una comisión para dotar a la nueva parroquia

de elementos para el culto. Muy importante es la obra que se decide ejecutar en la parte derecha de la parroquia y en parte del patio para que se puedan guardar los pasos y demás enseres de la cofradía. A la vez se le pide al nuevo párroco que haga las gestiones para que la hermandad pueda usar el título de sacramental. Para la obra se nombra una comisión formada por el teniente de hermano mayor José Varela Falcón, el mayordomo de alhajas Juan Salguero Gómez y el secretario José Muñoz Muñoz. Pero lo cierto es que en la reunión del cinco de octubre surge el conflicto pues el párroco decía que la parroquia necesitaba de todo el terreno. La junta mostró *"su desagrado y descontento"* por no contar con espacio frontero al templo para guardar sus pasos y enseres, siendo la hermandad la que cuidaba desde siempre de la capilla y del culto en ella. El nueve de noviembre el hermano mayor pidió que se pensara en sustituirlo pues debido a sus ocupaciones no podía atender bien a la hermandad. Como vemos, tras una fecunda labor, Antonio León Cruz pensaba retirarse.

El 1 de febrero de 1963 se da cuenta de que los cultos se celebrarían del 5 al 10 de marzo. Predicaría el quinario el párroco don Gabriel Garrido Luceño y la función el capellán del Tomillar don Manuel Boix Sánchez. Como se había hecho ya antes el quinario se dedicaría al Cristo y la función a la Virgen. Este año el tesorero, nuestro padre Manuel Calderón Martín, siempre tan cuidadoso hacía ver a la hermandad que los gastos crecían. Por ello la hermandad quiso reducir los gastos de Semana Santa sobre todo en los apartados de música –se hablaba incluso de no sacar alguna banda- y flores. Se pedía claro está que los hermanos colaborasen con la pedida y con las rifas que se organizaban. Este año no tocó en la Virgen la banda municipal pues había sido contratada para otro pueblo. Esta noticia, por cierto, causó un gran desagrado entre los hermanos de la junta. En cambio, se contrató la banda de la Guardia Civil.

Este año se decide que el paso de Virgen siguiera adornándose con cera rizada –lo que está muy lejos de la costumbre actual que ha suprimido la cera rizada- y el paso de Cristo llevaría lirios morados, que se recogerían en La Algaba. En cambio, el paso de Virgen llevaría claveles, los cuales por cierto estaban muy caros. En esta época la hermandad procesionaba a las siete de la tarde del Jueves Santo tras los oficios.

Lo cierto es que la hermandad estimó que la procesión había sido muy solemne, alegrándose también de que muchos hermanos hubieran comulgado en la misa. Como vemos, los oficios y la procesión eran para la época el baremo de la vida espiritual de la cofradía. Ese año además no llovió en la tarde del Jueves Santo aunque sí lo había hecho en los días anteriores y en la mañana del mismo Jueves. Ese año la procesión de impedidos por las calles del barrio tuvo lugar el 19 de mayo.

Otro hecho muy importante de los mandatos de Antonio León Cruz es que se encarga una imagen de Cristo Crucificado al prolífico escultor alcalareño Manuel Pineda Calderón. Dicha escultura sería tallada en madera de ciprés, de tamaño natural y completamente policromada. La cruz se haría en madera de pino de Flandes imitando madero y pintado en oscuro y oro. La imagen costaría treinta y cuatro mil pesetas. Se firmó el contrato el 1 de enero de 1961. Esta es la imagen que ha sacado muchos años la hermandad hasta que volvió a procesionar la imagen antigua. Lo cierto es que, aunque el contrato hablaba de una imagen nueva, se decía que se trataba de la tallada por Miguel González Migolla restaurada por Pineda Calderón. Creemos, sin embargo, que lo más seguro es que realizara una imagen nueva, perdiéndose la de González Migolla. Pero una vez hecho el recorrido por los mandatos de Antonio León Cruz debemos sacar una serie de conclusiones.

3. Conclusiones

Del análisis de la mesa y de los asistentes a los cabildos generales tenemos que colegir que en Vera-Cruz se encuadraban personas de todas las clases sociales.

Un hecho cierto es que muchos hermanos mayores eran personas muy adineradas como el caso de tres que hemos citado en estas páginas, José Gómez Martín, Antonio León Cruz y Juan Gómez Carballido.

Antonio León Cruz empujó mucho a la hermandad que vivió una época de esplendor durante sus mandatos.

Este esplendor se vio realzado por el estreno de numerosísimos enseres de la cofradía.

Su etapa fue también una época de esplendor en la vida espiritual de la cofradía que se mostraba en el cuidado con que se organizaban los cultos y la misma procesión.

Por otra parte, no se descuidaron las tareas caritativas de la corporación de las cuales existen muchas notas en este período.

Por todo ello tenemos que colegir que los mandatos de Antonio León Cruz se encontraron entre los más fructíferos del siglo XX, centuria llena de conflictos por otra parte que afectaron en diversos momentos a la vida de nuestra importante cofradía.

Fuentes Documentales

Archivo de la Hermandad de la Santa Vera-Cruz de Dos Hermanas. Libro de Actas de Junta de Gobierno. (21-VII-1950 a 13-III-1959).

Archivo de la Hermandad de la Santa Vera-Cruz de Dos Hermanas. Libro de Actas de Cabildos Generales (29-VIII-1921 a 25-VIII-1978).

Este libro editado por el Excmo. Ayuntamiento de Andújar se terminó de imprimir en los talleres Gráficas la Paz de Torredonjimeno el día 26 de abril de 2019, víspera de la romería de la Virgen de la Cabeza.

"... hasta hacer tiempo de que llegue el último domingo de abril, en cuyo día se celebra en las entrañas de Sierra Morena, tres leguas de la ciudad de Andújar, la fiesta de Nuestra Señora de la Cabeza, [...]. El lugar, la peña, la imagen, los milagros, la infinita gente que acude de cerca y lejos el solemne día que he dicho le hacen famoso en el mundo y célebre en España sobre cuantos lugares las más extendidas memorias se acuerdan" (Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Segismunda*).

"De la Cabeza llaman aquesta María, que es Virgen de gran belleza, y es toda la Andalucía adornada de riquezas, preséntanle varios dones, traen tiendas y pabellones, a aquel campo de cristianos, y en las tiendas y en las manos levantan ricos pendones..." (Lope de Vega, *Tragedia del Rey D. Sebastián*, acto segundo).