

La romería del Rocío en Andalucía, una fiesta de la posmodernidad

The pilgrimage to Rocio in Andalusia, a festival of postmodernity

Rosa María Martínez Moreno

Licenciada en Antropología. Becaria de Investigación en Patrimonio Etnológico. Sevilla.

RESUMEN

En el presente artículo esbozamos una nueva mirada analítica sobre un hecho social propio del mundo contemporáneo como es la efervescencia con la que las sociedades actuales reincorporan determinados festejos populares que hasta hace bien poco han sido encuadrados dentro de la tradición y de la religiosidad popular. Proponemos una serie de instrumentos de análisis, como el concepto de bricolaje, el de circulación, el de nomadismo y el de teatralidad, basado en la Teoría del juego, que nos permiten, dentro de sus particularidades culturales, contemplar la actual romería del Rocío como una fiesta típica de la posmodernidad.

ABSTRACT

In this article we outline a new analytic outlook on a social fact characteristic of the contemporary world: the effervescence with which modern societies reincorporate certain popular festivities, which until not too long ago been locked into tradition and folk religiousness. We propose a series of analysis instruments, such as the concept of bricolage, circulation, nomadism and theatricality, based on Game Theory. We consider the modern pilgrimage to Rocio, with its cultural particularities, as a typical festival of postmodernity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

romería del Rocío | Andalucía | fiesta popular | religión popular | posmodernidad | pilgrimage to Rocio | Andalusia | popular festivity | popular religion | postmodernity

Introducción

El presente trabajo es fruto de una serie de reflexiones sobre la sociedad andaluza actual que he debido plantearme en el curso de un trabajo más amplio sobre las formas que adquiere el imaginario colectivo en Andalucía y la visión que de ella tienen los propios actores sociales.

La idea de escribir este artículo surgió en el curso de una cena con antropólogos durante mi estancia en París. Tanto mis gentiles anfitriones como el resto de los asistentes compartimos una misma pasión: el interés por el Otro. Así, intercambiamos relatos de experiencias vividas en Andalucía y discutimos ampliamente sobre la construcción cultural de la sociedad del sur de España y su complejidad, en la cual no siempre resulta fácil separar el estereotipo de la realidad social. En este caso, era yo quien desempeñaba el papel del Otro, encontrándome en la paradójica situación de ser, al mismo tiempo, *informante privilegiada* y *observadora participante* de la propia realidad que constituye el objeto de mi estudio. La Romería del Rocío en Huelva es un tema tan atractivo como complicado, pues, por una parte, presenta unas características externas de vistosidad, colorido, alegre camaradería, exaltación religiosa y erótica, celebración ritual, etc, atribuidas por los especialistas a un tipo de fiesta de participación y regocijo (Isambert 1966), mientras que, por otra, una serie de tensiones sociales propias no sólo de la desigual distribución de la riqueza en Andalucía, sino de los movimientos de cambio acelerado que sufre la sociedad actual, se muestran y se ocultan bajo la apariencia de un intercambio solidario.

Mi relación con la romería del Rocío se ha situado durante años en un terreno afectivo bastante

ambiguo: no habiendo nacido andaluza, al principio me sentí fuertemente atraída por la singularidad y encanto de las fiestas del sur, después fui implicándome poco a poco, hasta participar activamente, y finalmente he intentado como antropóloga poner un poco de orden en mi propio cajón de datos recogidos y de ideas sugeridas.

Mi primer encuentro con la romería del Rocío se produjo en 1978 y a partir de entonces he continuado asistiendo regularmente hasta la fecha, unas veces como participante y otras como visitante ocasional.

Esta primera romería la realicé en compañía de un grupo de amigos, profesionales de los medios de comunicación en su mayoría, con el único objetivo de compaginar trabajo y diversión en una experiencia que se nos antojaba bastante estrafalaria y divertida. Si exceptuamos a un andaluz residente en Madrid, que presumía de ser un experto «rociero», ninguno de nosotros había realizado la romería anteriormente. Elegimos uno de los recorridos más bellos y penosos de los muchos que se pueden hacer hacia la aldea del Rocío, partiendo de Sanlúcar de Barrameda, en la desembocadura del Guadalquivir, y atravesando uno de nuestros más hermosos parques naturales, el Coto de Doñana. Durante varias semanas preparamos cuidadosamente toda una organización logística que incluía vehículos, víveres y tiendas de campaña, pues este camino se hace a través de espacio deshabitado. Tras cruzar el río en una gran barcaza, nos internamos en el paraje natural. Las experiencias vividas en el transcurso de estos tres días podrían ser objeto de una crónica tragicómica de tintes surrealistas: Baste decir que al segundo día ya estábamos perdidos por el parque natural, debido a nuestra escasa capacidad madrugadora, que encontramos y perdimos sucesivamente varias hermandades, que vivimos momentos encantadores en compañía de los romeros y otros de auténtica desolación, pues nuestro introductor no tardó más de dos días en caer en un estado de felicidad etílica que lo dejó definitivamente fuera de combate.

Nuestra llegada al Rocío se produjo, pues, en medio de un maremágnum de personas, vehículos, caballerías y carretas que abarrotaban la pequeña aldea, entre los cuales nos acomodamos como pudimos. No sabiendo donde dirigirnos por la desaparición de nuestro guía y ante la imposibilidad de encontrar un alojamiento donde adecentarnos y refrescarnos del calor agobiante, el grupo se deshizo con asombrosa celeridad: unos optaron por marcharse a la playa más próxima, otros regresaron a territorio civilizado y otros simplemente desaparecieron como si se los hubiera tragado la tierra. De la alegre comitiva que días antes había comenzado la aventura, sólo quedaban los despojos. Sucios, maltratados y sedientos, asistimos a la procesión de madrugada. Fuimos empujados y vapuleados por una multitud enfervorecida, en lo que se nos antojaba una celebración de libertad por parte de los clientes de un gigantesco manicomio, deambulando después por las calles de arena, envueltos en una nebulosa en la que se mezclaban el cansancio, el alcohol que se nos ofrecía desde las casas y el ritmo incesante del tamboril rociero. Finalmente encontramos --mejor sería decir que nos encontraron-- una casa de amigos donde pudimos restaurar nuestras maltrechas fuerzas y decaídos espíritus.

Cuando años después participé en una precaria --y maravillosa-- expedición por las selvas y volcanes del Zaire, mis compañeros se maravillaron de mi estoicismo ante las dificultades naturales del viaje. A pesar de que me esforcé en explicarles que, como un viejo lobo de mar ante las tormentas, poseía experiencia suficiente como para no angustiarme fácilmente, se rieron cuando les mencioné que mi bautismo de fuego había sido mi primera romería del Rocío.

Valga el relato precedente como explicación de lo que no se debe hacer y como elemento de disuasión para atrevidos e inexpertos en romerías andaluzas. A partir de entonces he seguido asistiendo al Rocío, en condiciones mucho más favorables, pero nunca podré olvidar lo que constituyó mi primera inmersión en el *sacré-sauvage* (1) y el deseo imperioso que experimenté *a posteriori* de repetir y analizar, aunque sólo fuera para mí misma, aquella extraña sensación de pertenencia y dispersión, de fascinación y extrañamiento que me había acompañado durante aquellos días.

Sería deshonesto decir que esta experiencia se planteó en un principio como trabajo de campo, puesto que ni siquiera era yo antropóloga cuando comencé esta observación; sin embargo tanto los testimonios como las descripciones que en este artículo se aportan son fruto de la participación activa y la

observación directa y han sido recogidos en ese gran almacén que es la memoria y validados por la repetición a lo largo de años de conversaciones con interlocutores conocidos y desconocidos, propiciadas por un ambiente que facilita la catarsis, por ocurrir en otra dimensión del tiempo y del espacio, en la dimensión reinventada de la fiesta. En cuanto a los datos empíricos, proceden de diversas publicaciones que se citan, no descartando las fuentes hemerográficas, en concreto los diarios *ABC*, *El Correo de Andalucía*, *El País* y *Diario 16*.

Para enmarcar la magnitud y evolución de la romería del Rocío en los últimos tiempos, es necesario realizar al menos un somero recorrido histórico, basándonos en los datos recogidos por otros historiadores. La tradición del Rocío ha sido objeto de varios estudios y publicaciones. Sin embargo, un análisis del hecho social está aún por realizar. Este trabajo no pretende sino introducir al lector, desde la perspectiva de la antropología de los mundos contemporáneos, en el conocimiento de un hecho singular que tiene para nosotros las connotaciones paradójicas atribuibles a los fenómenos de la posmodernidad, pues representan al mismo tiempo la diversidad y la unicidad que caracterizan a la sociedad actual. Ambas forman parte de la construcción procesual de la realidad, formada tanto por los materiales antiguos provenientes de las diferentes tradiciones culturales, como por las nuevas aportaciones introducidas por los medios de comunicación de masas, que remodelan constantemente el imaginario colectivo.

El origen y el mito

El Rocío era en su origen una pequeña aldea de chozas que rodeaban la ermita, ubicada en una amplia zona de marisma, situada en la parte izquierda del delta que forma la desembocadura del Guadalquivir al verter al Atlántico, en la Baja Andalucía occidental. Ante la aldea se extiende el parque natural de Doñana, una de las últimas reservas naturales de Europa. A pesar de estar situado en la zona más fértil de la región, la Baja Andalucía, se trata de terrenos anegados y por tanto, de escaso valor cultivable. Sin embargo, la abundancia de caza (jabalíes, venados, perdices, etc) ha hecho que estas tierras hayan sido tradicionalmente codiciadas y sus límites, objeto de disputa.

En España, se entiende por romería una celebración religiosa de carácter marcadamente popular, que indica el desplazamiento en un día determinado, coincidente con una festividad religiosa, de parte de la población de un núcleo habitado hacia una ermita situada en las afueras, con el objeto de venerar una imagen sagrada, ya sea de talla o pintada, cuyo origen suele ir unido a un relato milagroso, fuertemente impreso en el imaginario colectivo del pueblo o ciudad. La ubicación del lugar de culto suele distar al menos una legua (5.572 m) del perímetro urbano histórico (Anton Hurtado 1996: 104) y marca el lugar de encuentro entre los espacios habitados y deshabitados, entre el campo cultivado y la tierra inculta o entre campo y ciudad.

El esquema de la hierofanía o aparición de la imagen sagrada corresponde a una constante esbozada en la baja edad media, cuyos elementos varían ligeramente dependiendo del contexto histórico y geográfico de la aparición [\(2\)](#).

La aparición de la Virgen del Rocío constituye una hierofanía característica del tipo vegetal.

Las interpretaciones esencialistas relacionan el culto mariano con el culto a las divinidades femeninas precristianas, practicado por las diversas civilizaciones que se asentaron en la Baja Andalucía: tartesia, fenicia, cartaginesa, griega y romana. En realidad, el culto a las deidades femeninas relacionadas con la fecundidad de la tierra es característico de un gran número de culturas preindustriales.

El relato mítico (Infante Galán 1971) hace referencia a la primitiva existencia de dos ermitas que se localizarían en los dos ángulos del delta, una dedicada a nuestra Señora de las Rocinas y otra a una mártir cristiana del siglo IV, anteriores a la dominación árabe a partir del siglo VIII. Lo cierto es que

estos territorios fueron utilizados para la caza por el rey de Sevilla, Almutámid, y también por el rey castellano Alfonso X tras su conquista en el siglo XIII, apareciendo en las *Cantigas de Santa María* la primera referencia escrita a la ermita de las Rocinas, ya existente o mandada construir por este rey, gran impulsor del culto mariano. Durante el siglo siguiente estas tierras fueron asaltadas frecuentemente por las tropas musulmanas, fracasando la colonización de Castilla, y se perdió el rastro de la ermita hasta la aparición de la imagen a un cazador (3) a mediados del siglo XV, coincidiendo con la segunda colonización y definitivo asentamiento de los reinos cristianos en Andalucía. Siempre según el relato mítico, se trataba de la imagen gótica que habría sido escondida por los cristianos para evitar su profanación en el tronco de un acebuche, especie arborícola autóctona de la región. Durante el siglo XVI, se habría construido --o reconstruido-- la ermita, siendo la imagen objeto de veneración por parte de los pueblos vecinos.

La imagen sufrió radicales transformaciones, tanto en su fisonomía como en su vestimenta, en el siglo XVII --coincidiendo con la contrarreforma auspiciada por el concilio tridentino, que propició el culto a las imágenes especialmente en Andalucía, tierra de cristianos nuevos y posible «caldo de cultivo» de herejes--. Fue vestida al gusto barroco, añadiéndole un niño Jesús que había desaparecido de la imagen gótica.

El «verdadero» cuerpo de la Virgen aún hoy es desconocido, no existiendo ninguna reproducción ni descripción fidedigna de la imagen desvestida. Tan sólo son visibles las manos y el rostro de una belleza hierática. Existe una clara voluntad de preservar el misterio en torno a la imagen por parte de la hermandad de Almonte. Tradicionalmente el rito del cambio de traje se produce en la más estricta intimidad, encerrándose la *camarista* con sus ayudantes en la sacristía de la ermita. Este cargo, desempeñado por mujeres del pueblo de Almonte, es considerado como el mayor honor y es transmitido por vía de parentesco. El secreto permanece firmemente guardado de madres a hijas, pues se afirma que la Virgen viste una última camisa que jamás se le cambia.

El inicio de la romería y el traslado de la procesión a la madrugada de Pentecostés --antiguamente se celebraba en la Natividad de la Virgen-- se produce en el último cuarto del siglo XVII, así como el cambio de nombre --de Rocinas a Rocío--, que no es debido a la evolución lingüística, sino al espíritu barroco y poético del Siglo de Oro español, ampliando el contenido semántico del antiguo término. La paloma, que simboliza al Espíritu Santo aparecido a los apóstoles en Pentecostés, es asimilada también poéticamente a la Virgen que será llamada *Blanca Paloma* y *Reina de las Marismas*.

A partir del siglo XVII, el culto se generaliza y amplía a los pueblos cercanos, organizado por las hermandades, asociaciones laicas subvencionadas por los notables del pueblo y apoyadas decididamente por la Iglesia a partir de Trento. La hermandad es un modelo de asociacionismo fuertemente asentado en la comunidad andaluza. Promovidas por la Iglesia católica a raíz de la contrarreforma, son en su origen organizaciones de seglares con el objetivo de fomentar el culto a determinadas advocaciones de Cristo, la Virgen o los santos. Por tanto, están acogidas a la reglamentación del derecho canónico y bajo la autoridad de la jerarquía eclesiástica correspondiente, y cuentan con sus propias reglas o *estatutos*, que definen sus fines explícitos y organización formal. Sin embargo, Moreno Navarro (1985) señala la importancia del rol integrador desempeñado por estas asociaciones, que ya desde su origen afirmaban la pertenencia a un gremio, localidad o comarca, marcando una identificación extrarreligiosa que supera ampliamente los objetivos regulados. Esta sería una de las razones que explicarían su vigencia actual. La adscripción a esta forma de asociacionismo es voluntaria y a veces transmitida por herencia. Los cargos honoríficos conllevan una mayor responsabilidad económica por parte de quienes los ostentan y son nombrados, bien por elección, bien por solicitud expresa de los miembros con capacidad económica para sufragar los gastos de culto. Además del presidente o *hermano mayor*, muchas cuentan con un importante cargo renovable anualmente, el *mayordomo*, cuya responsabilidad es puntual: hacerse cargo de los gastos de la procesión o romería por un año.

La hermandad «matriz» o fundadora es la del pueblo de Almonte (Huelva), en cuyo término municipal se

ubica la ermita. Las demás hermandades del Rocío son llamadas «filiales» y se focalizan en los pueblos situados en el triángulo del delta, cuatro durante el siglo XVIII y hasta ocho en el siglo XIX. A principios del XIX, se crea la primera hermandad de Sevilla (más de 100 km de distancia), produciéndose el mayor crecimiento en el siglo XX, hasta un número de 95 hoy. El marco de la comunidad autónoma andaluza se desborda en la actualidad: Madrid, las islas Canarias y Cataluña cuentan con sus propias hermandades.

El modelo clásico: el camino y la aldea

Hay dos maneras de participar en el Rocío, que se corresponden con los dos ordenes del vivir: sedentariedad y nomadismo. En el primer caso, la estancia en la aldea puede reducirse al tiempo de la procesión o anticiparse en unos días, ocupando las casas propias o alquiladas, lo cual requiere una cuidadosa infraestructura. Dado que éstas permanecen deshabitadas la mayor parte del año, es preciso acondicionarlas previamente y transportar las grandes cantidades de comida y bebida que se consumirán y compartirán con visitantes y amigos, pues la hospitalidad es sagrada en los contextos festivos en toda Andalucía. Las gentes más humildes se instalan en tiendas de campaña o en un espacio más amplio, cubriéndolo con grandes lonas e incluso al aire libre, pues la benignidad del clima lo permite.

La segunda modalidad de participación es *el camino*, es decir, realizando la romería desde el pueblo de origen hasta la aldea a través del campo, como se canta en unas populares sevillanas (4):

El que quiera ir al Rocío
que vaya por las arenas
o vaya a ser tan malaje (5)
que vaya por carretera.

El camino es organizado por la hermandad con varios meses de antelación. Las caravanas están formadas por carros de gran tamaño --las *carretas*--, entoldados con una forma característica de alto semicírculo, tirados por bueyes sobre cuyas cabezas se colocan altos capirotos bordados de gran similitud con las imágenes asirias y egipcias. Las *carretas* van adornadas de guirnaldas de flores artificiales o naturales. Al frente de cada hermandad va una pequeña carreta de metal o madera pintada, que alberga el *simpecado* (6), estandarte representativo de terciopelo, brocado o crestería barroca metálica, con la imagen de la Virgen bordada o pintada en el frente y el nombre de la hermandad en la parte posterior. Los caballistas, hombres y mujeres solos o en parejas, escoltan el simpecado, los hombres vestidos con el traje *campero* --chaquetilla corta, pantalón ceñido de cintura alta, también llamado *traje corto*, faja de paño y *zahones* de cuero, botas de piel de becerro, sombrero de ala ancha y plana o gorrilla-- y las mujeres, si cabalgan solas, de *amazona*, con falda acampanada en lugar de pantalón o vistiendo el traje *rociero*, compuesto por falda y blusa de vivos colores, *mantoncillos* bordados, y cubiertos los cabellos por pañuelos o adornados con flores campestres, calzando botas al igual que los hombres.

La riqueza o pobreza de una hermandad se observa en todos sus signos externos, que se convierten en indicadores del prestigio y antigüedad de la misma: El simpecado ricamente bordado en metales nobles; la carreta que lo cobija como un altar rodante puede ser de simple madera pintada o de plata maciza; los bueyes que la arrastran pueden ir adornados con altos capirotos recamados y faldellines de terciopelo. El número de *caballistas* y su vestimenta: el traje corto, ya descrito, para los hombres y el de flamenca y amazona para las mujeres. El hecho de contar con un gran número de peregrinos a pie aumenta el prestigio de una hermandad.

La duración del camino depende de la distancia desde el punto de origen hasta la aldea, pudiendo oscilar entre uno y seis días y otros tantos de vuelta. Las hermandades más antiguas son acompañadas por sus filiales, a las que han presentado u ofrecido apoyo logístico, que se trasladan para comenzar su *camino* desde el mismo punto. Siguen a las carretas otros vehículos tradicionales, como las *carriolas*, pequeños coches tirados por mulas, tractores que arrastran grandes remolques, *land-rovers* y vehículos de campo,

así como un numeroso grupo de peregrinos a pie, portando una pequeña mochila con algunas pertenencias, mientras que los víveres y enseres son transportados en un doble fondo de las carretas. La parte superior de las carretas da cobijo a las mujeres o a aquellos que deseen descansar del agotador peregrinaje a través de los caminos silvestres de arena y polvo.

La salida desde cada pueblo se realiza en medio de un despliegue espectacular de cohetes, canciones y el mayor lujo en los atavíos de personas, animales y medios de transporte. Las caravanas avanzan en fila, desplegándose los caballos por el campo. Se realizan al menos dos paradas diarias: una para la comida de mediodía y otra al atardecer para reponer fuerzas y pernoctar. Las carretas son colocadas entonces en círculo o semicírculo, formándose grupos alrededor de las hogueras encendidas, donde se comparte la comida repartida por la hermandad y la que cada uno aporta, así como las bebidas en abundancia. Se consume el vino blanco de la zona --*fino* o *manzanilla*-- cerveza y otras bebidas en menor medida.

A la luz de las fogatas --*candelas*-- se generaliza el cante y el baile, acompañados de guitarras y del tamboril y la flauta. Cada hermandad cuenta con uno o varios tamborileros que acompañan al simpecado. Los sones tradicionales son «el alba», «el Rocío» y «el romerito», no cantados, incorporándose a partir del siglo XIX otros cantes provenientes de las distintas provincias andaluzas, como las *sevillanas*, los *fandangos* y las *seguidillas*. Poco a poco la gente se retira a descansar en la carreta, tienda de campaña o al aire libre. No todos los romeros pertenecen a una hermandad o cuentan con medios de transporte propios. Es posible agregarse a ella contando con organización propia, o como peregrino caminante, pagando una compensación económica. Otras personas se unen a los grupos *de por libre*, esto es, sin previo acuerdo, en cuyo caso las vicisitudes del camino estarán en relación directa con la capacidad que se posea para entablar comunicación, lo cual no es muy difícil, puesto que el ambiente es de general cordialidad.

El camino propicia los intercambios amorosos formales e informales, debido a las múltiples ocasiones que se ofrecen para escapar del posible control ejercido por los padres o el cónyuge. De hecho se da una relajación de costumbres tácitamente consentida y reflejada en las canciones populares (7):

Siempre me dice lo mismo
y tós los años hace igual:
y cuando llega el Rocío
coge el camino y se va.
Que se va *p'al* Rocío
que se va, que se fue
y yo que ya lo he *calao*
cojo el camino de enmedio
y me voy por otro *lao*.

En efecto, tanto cuando se va caminando como en las acampadas no es difícil entablar conversación o alejarse del grupo; por otra parte, los caballistas gozan de gran movilidad y es costumbre que inviten a las mujeres a dar algún paseo por el campo; una vez fuera del control de las miradas, el intercambio amoroso se posibilita, reintegrándose después la eventual pareja al grupo sin que los demás atribuyan forzosamente a la escapada un carácter sexual. Ya sea a caballo, en carreta o andando, el camino propicia las oportunidades de intimar y flirtear: de hecho, el baile por *sevillanas* es una danza de cortejo, en la cual la mujer evoluciona alrededor del hombre con movimientos llenos de gracia y sensualidad. Éste desempeña un papel más pasivo, acompañándola en sus giros, siempre mirándola, rodeándola con sus brazos y sin tocarla hasta el final del baile en que posa su mano en la cintura de la mujer. Se produce en la pareja que baila un entendimiento erótico y lúdico que los espectadores apreciarán con naturalidad, sin que se infiera de ello la continuación o el avance de la relación tan esporádicamente establecida. De hecho, si los danzantes no se conocen previamente, es normal separarse al terminar el baile sin cruzar otras palabras que no sean de elemental cortesía.

En general, los extranjeros y forasteros son bien atendidos y se considera meritorio el hecho de afrontar

las penalidades del camino, aunque no pertenezcan a la comunidad, compartiendo con ellos las provisiones y el precario alojamiento. Ya en la aldea será más difícil, pues las camas en el Rocío son un bien escaso, debido al elevado costo que han adquirido los alquileres de las casas, lo cual motiva que en los tiempos más recientes tenga que reunirse un grupo de amigos para compartir los gastos de estancia. Los visitantes que no poseen casa propia, sin embargo, suelen ser atendidos pródigamente, aunque al no poder corresponder a las invitaciones recibidas ocupen una posición subalterna y dependiente de la generosidad ajena.

Las hermandades llegan a la aldea el sábado, penetrando en ella por riguroso orden de antigüedad y presentándose a la Virgen en la ermita. Después se dirigen hacia su *casa*, donde se instala la carreta del simpecado en lugar preferente y exterior, diseminándose los peregrinos o romeros que no cuenten con alojamiento en la misma. Durante los días anteriores, otros grupos que no han realizado el camino, van asentándose en las casas previamente acondicionadas, o bien montan sus campamentos al aire libre, protegiéndose con grandes toldos y una sumaria organización provisional. El resto del año la aldea permanece prácticamente despoblada, excepto en las fechas en que se celebran otros actos conmemorativos relacionados con la Virgen.

La aldea del Rocío ha sido, hasta mediada la década de los 50, un conjunto de chozas con paredes de calicanto y techumbre de brezo agrupadas alrededor de la ermita y formando algunas calles. Delante de la ermita y la plaza se extiende la marisma, un amplio espacio anegado de agua que es llamado *la Madre*, donde pastan algunos caballos salvajes junto con otros del pueblo.

Las anteriormente escasas construcciones de ladrillo comenzaron a proliferar a partir de las dos décadas siguientes, hasta formar hoy en día la práctica totalidad del conjunto. El estilo arquitectónico remite a la funcionalidad de su uso y es fruto de una sabia adaptación bioclimática. Construidas tradicionalmente sobre la arena, están formadas por un porche exterior, generalmente techado y separado de la arena mediante un murete, un salón interior de donde parten los dormitorios o alcobas, y un patio interior, con pozo, para alojamiento de los animales de carga y actualmente reconvertido en garaje al aire libre o espacio de sociabilidad más restringida.

Espacio, comunicación e intercambio

La sociabilidad en el Rocío está explícitamente marcada por la separación entre los espacios rural y urbano. El marco rural, abierto, en el que en estos días se desenvuelven necesariamente las relaciones sociales propiciaría la comunicación, con la consiguiente difuminación de las categorías sociales en contraste con el espacio urbano, cerrado, donde se desarrollan más estrechamente controladas por las normas sociales (8).

En el Rocío actual se reproduce esta estructura singular del *don*: si no se dispone de infraestructura propia, difícilmente se puede corresponder en condiciones de igualdad. La traslación del espacio privado, doméstico, al espacio público de la fiesta enmarca las condiciones de diferenciación social, regulando la reciprocidad. El espacio propiamente público serían las calles de la aldea, al igual que en la feria. En resumen, en ambas celebraciones se da una urbanización del espacio rural, debido a la traslación simbólica de la casa. El carácter abierto atribuido a la comunicación en el ámbito rural habría que buscarlo en las relaciones que se establecen en el espacio mucho menos restringido del camino, campo a través, hasta llegar a la aldea.

En cuanto a los niveles de privacidad en el interior de la vivienda, vienen marcados por la distribución de las funciones que cumple cada una de las piezas de la casa. El porche, el salón y el patio interior establecen tres niveles de intimidad/intimidación para los visitantes: En el porche se recibe y agasaja a las visitas de menos confianza, aquellos que deben permanecer poco tiempo; el salón constituye el espacio compartido del baile y la comida formal, si se terciara, reservándose el patio interior como una

zona de descanso para los miembros de la casa, espacio de confidencias y cantes en grupo mucho más reducido. Este esquema de habitabilidad no es fijo sino que experimenta una cierta permeabilidad, dependiendo de factores internos (composición del grupo: familiar o de amigos; tipo de relación de los visitantes con los miembros de la casa) y externos (disposición y tamaño de las piezas, factores meteorológicos, ubicación de la casa). El dormitorio es la única pieza reservada en exclusiva a los miembros de la casa y no suele accederse a él sino mediante permiso explícito de sus ocupantes. Propiamente hablando, la privacidad es casi inexistente en los espacios domésticos, puesto que los dormitorios son asimismo compartidos, siguiendo la costumbre de separación de sexos. No obstante, esta norma, que en principio parecería velar por la integridad moral del grupo, da lugar a no pocas transgresiones: puesto que las parejas ocupan dormitorios separados y se efectúan numerosas salidas al exterior, puesto que el consumo alcohólico es más que elevado, los intercambios sexuales pueden hacerse sin gran escándalo, fuera del territorio compartido, en el amplio y poco iluminado espacio campestre que rodea la aldea.

La procesión: la virgen humana

Cada año, durante la noche del domingo al lunes de Pentecostés, cerca de un millón de personas venidas de toda Andalucía, del resto del país y no pocos extranjeros se reúnen en el Rocío para *acompañar* a la Blanca Paloma en su salida ritual por las calles de la aldea.

En el interior de la ermita, la imagen de la Virgen, rodeada de flores y cirios, permanece separada de los fieles por una alta verja de hierro bien cerrada. Se ha celebrado una misa y el sacerdote continúa desgranando un rosario que prácticamente no se escucha, debido al zumbido de la multitud que abarrota hasta el último resquicio del templo.

Los hombres almonteños, jóvenes en su mayoría, rodean la verja, aferrándose a los barrotes con nerviosismo. Visten camisas pardas, por lo cual son reconocidos entre el gentío, que les deja abrirse paso entre codazos y empujones. Hacia las dos de la madrugada --a veces antes o después--, la tensión crece casi hasta masticarse en el aire. El zumbido se hace más y más intenso. De pronto, se produce una oleada de agitación en la multitud inmóvil y agobiada: un muchacho intenta trepar por la verja. Sus compañeros le retienen, aún no es el momento. El segundo, el tercero o el cuarto lo conseguirá, seguido por sus compañeros. Una vez dentro del espacio tabú, se produce el asalto ritual. En unos segundos, flores, candelabros y todo lo que es susceptible de sufrir algún daño vuela por los aires, incluido el sacerdote que llega sin problema a la sacristía, situada en la parte posterior. Mientras tanto, los almonteños han conseguido abrir la verja y han penetrado en el espacio sagrado de la Virgen. Corren hacia la imagen fuertemente apuntalada en su *paso* (9).

Se produce una lucha, una *melée*, como en un inmenso partido de rugby. Los almonteños se disputan entre sí el honor de llevar a la Virgen. Aquellos que no han podido situarse dentro del paso agarran con fuerza los *varales*. El paso se inclina hacia un lado u otro, sin llegar jamás a caer por tierra, gira sobre sí mismo, cruza la verja y vuelve a entrar, sale de nuevo y vaga arbitrariamente por el interior la ermita, provocando con sus arremetidas sustos y desmayos. Finalmente, traspasa la portada del templo. Ha permanecido dentro casi una hora. La multitud que esperaba el momento crucial parece contagiada del mismo nerviosismo, pues las puertas de la ermita, principal y laterales, han permanecido abiertas todo el tiempo.

Avanzando y retrocediendo, escorada sobre sí misma, la imagen se desplaza con rumbo incierto por la plaza. La lucha por coger o sólo tocar el *paso* se amplía. Hombres, mujeres y niños, almonteños o no, intentarán la proeza a lo largo de toda la procesión que discurrirá por las calles adyacentes hasta bien entrado el mediodía. La Virgen sólo comenzará su recorrido a partir del momento en que sea tocada por el primer rayo de sol. Redoblan las campanas al alba, anunciando el comienzo de la procesión. Se oyen cohetes y el son insistente de los *tamboriles*, que ha servido para despertar cada día a los romeros y

ponerlos en el camino, pero que esta madrugada despertará a muy pocos.

Mientras el sol se levanta lentamente, avanza la procesión de manera aparentemente errática, pero en realidad siguiendo un itinerario marcado: recorre las casas de las hermandades una por una. En los pórticos engalanados con flores, los miembros de cada hermandad esperan solemnemente, rodeando su *simpecado*. Si en los días previos no ha ocurrido ningún enfrentamiento con la hermandad matriz, la imagen pasará de frente o incluso hará una pequeña parada y se le recitará una *salve rociera*, acompañada por aclamaciones: a la Virgen del Rocío, a la Blanca Paloma y a la Reina de las Marismas. En el caso de que los almonteños se sientan molestos por algún agravio, pasará rápidamente y de espaldas, desairando a los que esperan. Si esto ocurre, al año siguiente un fuerte contingente de mozos del pueblo ofendido luchará hasta conseguir volver de frente a la Virgen. Después, las aguas volverán a su cauce y la procesión continuará su recorrido. No hay sangre ni heridos. Se trata simplemente de un forcejeo cuerpo a cuerpo en el que se legitima, por un lado, el derecho de propiedad simbólica sobre la imagen que detentan los vecinos de Almonte, y por otro la virilidad de los ofendidos, suponiendo de hecho la confrontación un reforzamiento de los valores masculinos: *hombría y honor*.

La diferenciación de los roles atribuidos a los dos géneros, con clara primacía de la dominancia masculina, es característica de un sistema de valores fuertemente patriarcal --el *machismo*--, muy presente aún en amplios sectores de la sociedad andaluza. La exaltación de la virilidad supone una legitimación de la violencia simbólica ejercida por los hombres sobre las mujeres, que en el marco de la sociedad tradicional permanecían sujetas a la autoridad del padre, para pasar más tarde a la del marido. En Andalucía, como en otras comunidades del ámbito mediterráneo, el derecho de propiedad simbólica del padre sobre la hija es transferido al novio tras el casamiento y el previo acuerdo y pago de la dote estipulada. Entre las clases populares, los novios no siempre podían reunir las condiciones económicas y sociales exigidas para el casamiento, que se efectuaba por la vía rápida, según la costumbre conocida como el *rapto de la novia*: los novios pasaban una noche fuera del domicilio familiar, con lo cual la unión matrimonial se consumaba de hecho ante los ojos del pueblo, procediéndose de inmediato a la reparación de la honra perdida (10).

El rapto de la Virgen presenta bastantes connotaciones con el *rapto de la novia*: es un asunto a dirimir entre hombres, en el que la participación de las mujeres es pasiva. El derecho de propiedad sobre la imagen femenina se afirma simbólicamente, mediante una acción subversiva, una transgresión que remite finalmente al orden: Una vez que los asaltantes traspasen la barrera de lo sagrado --la morada de la Virgen-- y se apoderen mediante la violencia ritual de la Doncella, su derecho habrá quedado claramente establecido ante los demás pretendientes. Este derecho se defenderá públicamente durante la procesión y se validará simbólicamente cada año. Efectuada la demostración, la sagrada imagen será reintegrada al recinto sagrado.

El rol de las mujeres durante todo este ritual es de orden pasivo, sentimental y ornamental. Hasta hace pocos años, los cargos de honor de las hermandades estaban reservados a los hombres y en la actualidad sólo una pequeña minoría son ostentados por mujeres. Éstas no participan ni remotamente en la lucha por cargar el paso, limitándose a tocar las andas tras no poco riesgo. Sin embargo, los niveles de identificación con la virgen-madre para las mujeres alcanzan una fuerte intensidad emocional. No es de extrañar esta identificación en las sociedades mediterráneas, pues el sistema de separación de roles por géneros está fuertemente estructurado, concentrándose en la imagen materna los valores afectivos. Estando reservado a los hombres el poder de la toma de decisiones, la figura materna supone el refugio afectivo de los hijos en general, añadiéndose en el caso de las hijas un componente de solidaridad derivado de su exclusión del poder. A este respecto, Moreno Navarro (1993, 138-139) considera el antropocentrismo, o *acentuada tendencia a la personalización humanizadora de todas las relaciones sociales* como característica estructural básica en Andalucía, que informa tanto la representación de las instituciones como el sistema de creencias. Esta *tendencia a ponerlo todo a escala humana* informa también la relación con los seres sagrados, que en Andalucía se personifica en las imágenes religiosas.

El Rocío de hoy, fenómeno de masas

El Rocío se ha convertido en la mayor romería de Europa. El aumento espectacular de participantes --en la actualidad supera el millón de personas-- es un fenómeno registrado a lo largo del siglo XX, y su progresión no parece guardar una estrecha relación con los acontecimientos políticos registrados en España durante este siglo: guerras dinásticas, restauración borbónica, república, guerra civil, dictadura y gobierno democrático socialista. Es precisamente en el período de transición y posterior consolidación del Estado de la autonomías, forma que adquiere el nuevo gobierno democrático en el país (1976-1990), cuando se produce la explosión de este fenómeno.

Es también durante este período cuando se concretan una serie de cambios sociales, religiosos y económicos en la sociedad española que ya estaban latentes en el período anterior a la transición y que afectan a toda manifestación colectiva. El carácter fundamentalmente religioso y rural de la antigua romería va haciéndose cada vez más difuso, debido a la invasión masiva que protagoniza un sector de la población urbana, mayoritariamente agnóstico y perteneciente a los estratos sociales intermedios. Se trata de grupos que acuden atraídos por la difusión propiciada por los medios de comunicación, desconocedores de los aspectos rituales de la celebración y cuyo objetivo principal no es ya rendir culto a la Virgen del Rocío sino desconectar por unos días del ajetreo de la ciudad y sumergirse en una fiesta que, de alguna manera, está ya organizada. Ello va unido al aumento general del nivel de vida, al desarrollo de los medios de transporte y, por qué no, a un cierto sentimiento de revanchismo que se apodera de la clase media emergente tras la situación política anterior tan restrictiva con las libertades ciudadanas. Esta nueva situación conlleva asimismo la difuminación de la polarización social que podemos considerar un elemento estructural de la sociedad andaluza (Palenzuela y Cruces 1995: 121).

El aumento del poder económico de estas capas intermedias les permite afrontar los gastos de infraestructura necesarios para participar en la romería o permanecer en la aldea. Por otra parte, debido al aumento espectacular de la demanda de alquileres, el precio del suelo se desborda, constituyendo un pingüe negocio para el ayuntamiento de Almonte, lo que da lugar a una especulación desmedida: Se construye sin orden ni concierto, alterando la configuración original de la aldea y los anteriores cánones estéticos. El crecimiento de la aldea recuerda al de los antiguos poblados del *Far West*, convertidos de la noche a la mañana en primitivas ciudades. También los alquileres se elevan desmesuradamente (11), produciéndose de hecho una mimetización del comportamiento de los sectores económicos dominantes.

El aumento del número de romeros y de hermandades acarrea consecuencias perjudiciales para el equilibrio ecológico de la zona: los vehículos de motor contaminan y ahuyentan la fauna autóctona del parque natural de Doñana; en cuanto a los restantes caminos, atraviesan campos de labor que antiguamente no estaban cultivados, generando en los últimos años violentos choques entre los romeros y los agricultores afectados, que vallan sus propiedades con el objeto de impedir el paso de las caravanas. El problema continúa aumentando, y es raro el año en que no tienen que intervenir las fuerzas de orden público para apaciguar los ánimos.

La creciente masificación ha alterado no sólo la distribución del espacio, sino la del tiempo: algunos actos del ritual religioso se han alargado considerablemente, como la presentación de las hermandades, mientras que otros han desaparecido.

Los actores sociales

Cuando un antropólogo se encuentra con una experiencia multitudinaria caliente, como es la romería del Rocío, no puede por menos que felicitar al tener ante sí un campo de estudio tan rico en contenidos como en matices. Esta complejidad supone al mismo tiempo una tremenda dificultad, si se pretende

realizar un análisis global sin caer en el reduccionismo. En principio, el fenómeno social que nos ocupa presenta múltiples contradicciones que no son más que el reflejo de la «heterogeneidad mundana» de la realidad actual (Maffesoli 1985).

Desde un primer enfoque estrictamente etnológico, el Rocío contiene todas las características atribuibles al hecho folclórico. No porque sea antiguo (hay tradiciones más antiguas que no provienen estrictamente del pueblo) ni porque sea popular (hay un folclore aristocrático que frecuentemente coincide con el popular y busca en el baño de multitudes su legitimación), sino porque es transmitido por la costumbre más que por la norma y la ley. Es la costumbre y no la convocatoria lo que reúne a un gran número de personas en la celebración y el gozo compartido. ¿Quiere esto decir que la comunidad se desmarca siquiera provisionalmente del control que sobre ella ejercen las instancias oficiales? Es preciso cuestionar el papel que juegan las mismas en cuanto a la organización de los festejos populares (Veyne 1976). Siguiendo a Veyne, el Estado afirmaría en ellos su presencia por medio de tres principios fundamentales:

--*Principio de la redistribución*, devolviendo al pueblo de alguna manera lo que le pertenece. Pero el concepto de redistribución, si bien puede ser aplicado con cierta propiedad al análisis de sociedades preindustriales, es cada vez más difícil de aplicar en nuestros días. Ni siquiera los estados basados en la utopía comunista han sido capaces de realizar una distribución igualitaria.

--*Principio del poder*, regulando la satisfacción popular a momentos precisos y evitando por este medio el potencial subversivo que encierra toda manifestación de gozo colectivo.

--*Principio de autoridad*, legitimación del poder: el derecho a ser obedecido implica una superioridad y ésta debe mostrarse, al menos simbólicamente. El tercer objetivo de los gastos suntuarios sería la prueba simbólica de que los gobernantes están al servicio de los gobernados.

No siendo el Rocío un rito propiamente político ni religioso (al menos teniendo en cuenta el reducido protagonismo de la Iglesia en este caso concreto), puesto que ni el Estado ni la Iglesia se rinden culto a sí mismos a través de él, consideramos que sí participa de ambos en orden a la financiación y organización: Es el ayuntamiento de Almonte quien regula el espacio de la fiesta; es el Gobierno andaluz quien proporciona vigilancia y servicios y es en fin la hermandad matriz, verdadera representación de los notables, quien organiza los ritos oficiales que jalonan y marcan el tiempo de la fiesta. Por otra parte, a pesar de toda la carga de espontaneidad popular que encierra el sentimiento religioso así expresado, nadie osaría afirmar la ausencia de la Iglesia como institución: cediendo inteligentemente su protagonismo al pueblo, las autoridades religiosas participan, sancionan y gozan de una más que nominal representación en dichos actos.

Cuestión de dinero y cuestión de agentes, en el fondo todo se concentra en una misma cuestión: quién detenta el poder. Pues, por una parte, nos encontramos con una tradición perfectamente asumida por las instituciones oficiales y regulada en sus aspectos formales, mientras --y al mismo tiempo-- parece imponerse el protagonismo popular en los aspectos más lúdicos de la fiesta, que adquieren una importancia mayor cuantitativamente hablando. Es una fiesta de comunicación e intercambio de dones afectivos y materiales.

El *don* en el Rocío se establece por medio de una clara relación agonística, ya reseñada por Mauss en su *Ensayo sobre el don*, constituyendo de hecho una consagración de las diferencias sociales, cuya dolorosa asimilación encontramos reflejada en numerosas letras de *sevillanas*, por vía de la negación:

Caireles de plata fina
señoritos de postín,
hazte cuenta que al Rocío
no se va *p'a* presumir.
Sin caridad y sin amor
medallas y devociones

son cosas que nada valen.
No olvides que *p'a* la Virgen
son *tos* los hijos iguales.

Esa insistencia en negar lo evidente (12) está presente en el discurso de los actores sociales, tanto por parte de los dominantes como de los dominados (13):

Aquí todos somos iguales. Yo, si tengo cuatro cuartos, y aunque no los tenga, me los gasto en el Rocío y aquí el que venga siempre tendrá una copa de vino y para comer, lo que haya. Se echa más agua al puchero, y andando (Antonio G., jornalero en paro).

Se niega simbólicamente el conflicto por medio de la afirmación de una solidaridad difusa:

Aquí cuando uno está *pasao* y tiene ganas de cachondeo, pues puede molestar y entonces se arma la bronca. Pero en general se sabe beber y si alguno se pasa, pues siempre hay algún compadre (14) para separarlos: ¡venga, hombre, que aquí no ha *pasaona*! Viva la Blanca Paloma que aquí hemos *veníó* a pasarlo bien y a divertirse. Total que al final nos tomamos unas copitas y tan amigos (Pablo M., funcionario).

Los señoritos... esos son otra cosa. Esos vienen aquí a follar y a divertirse. Vienen *p'a* presumir. Ahora que yo, si él tiene un caballo, yo con mi burrito. Pero yo vengo todos los años a ver a la Virgen y aquí no falta de *na*, aunque el resto del año comamos arvejones. ¡Digo! Menudas juergas que se organizan. Y no contratamos *cantaores* ni comemos langostinos (15); un buen puchero *p'ato* el que llegue y mucho vino. El vino que no falte y aquí cantamos y bailamos *tos*» (Antonio G., Ibid.)

Hombre, si vienes al Rocío, no vas a ir como un *desgraciao*. Mantener una casa es caro, pero uno se sacrifica. Y se reciben muchas satisfacciones. Aquí se convida a cualquiera, no sólo a las amistades. Hombre, también depende de con quién se venga: hay muchos que se lo hacen de cara (16), pero en cualquier caso, su copita en la mano siempre está llena. Y a los forasteros con más motivo. Esos extranjeros que vienen hechos polvo y *despistaos*, pues aquí encuentran, por lo menos, de comer y de beber. Así es que se van encantados. Es que el Rocío es una cosa muy grande. Aquí no hay ricos ni pobres; el que tiene más, pues da más y el menos, menos. ¿Tú has visto que aquí se le niegue la entrada a alguien? (Manuel T., empresario agrícola).

La negación de las diferencias sociales en el presente contexto asume sus matices: orgullosa independencia en los dominados y generosa condescendencia en los dominantes. Sólo a partir de estar *cada uno en su sitio* se puede producir el contacto y el encuentro. En realidad, se legitiman las relaciones desiguales (17).

Sin embargo no pensamos que el análisis de toda festividad laico-religiosa haya de reducirse a su consideración como simple instrumento de manipulación simbólica o de manifestación de poder simbólico, tal y como señala Bourdieu (1971) en su análisis sobre el campo religioso (18), siendo preciso añadir otros parámetros, como los orígenes de los grupos que participan y su composición social, así como los roles que desempeñan en la fiesta (Augé 1982).

La extraordinaria difusión que experimenta el Rocío en el siglo XX ha sido objeto de dos discursos diferentes:

A) El sostenido por la Iglesia y los sectores laicos más conservadores, que asimila el fenómeno de expansión a un incremento de la devoción popular como reacción colectiva a la angustia e inseguridad provocadas por la vida artificial que la sociedad moderna impone al hombre, dentro de lo que denomina *religiosidad popular*, es decir, el conjunto de modalidades de culto que escapa a la regulación de la

Iglesia y que son fruto de la necesidad de lo sagrado, que permanecería irreductible en el ser humano (19). Este marco permite a la Iglesia una cierta aproximación al hecho social, suponiendo a la vez un intento de apropiación y regulación de los aspectos transgresores de la fiesta: «Es una cuestión genuina de rasgos propios, es una vivencia teológica que se distingue del estatismo de otras devociones igualmente populares... lo hacen a su modo --explica monseñor Infante Florido--, es verdad. Para comprenderlo tenemos que trascender el paisaje, el tamboril y la flauta, las promesas, la canción y la medalla colgada al pecho. No puede pedirse al alma popular que haga silogismos; siente, crea, canta una doctrina y la dice con el aire, el estilo y la voz de su tierra» (20).

B) El sostenido por los sectores laicos más progresistas, que ven en la romería la reivindicación por parte del pueblo de sus símbolos culturales como manifestación orgullosa y singular de una identidad largamente menospreciada o ignorada, una metaidentidad que trascendería los ámbitos locales. «Todo apunta, claramente, a la conversión del fenómeno sociocultural del Rocío desde ser un símbolo de identificación comarcal, o en todo caso, pluricomarcal... a constituirse en símbolo de identificación global de Andalucía, en uno de los que podríamos denominar símbolos de identidad andaluza: de aquí la extensión de la devoción rociera y de las hermandades filiales del Rocío a zonas del territorio andaluz donde nunca antes se habían dado, y de aquí también su fuerte expansión en los más importantes lugares de emigración andaluza» (Moreno Navarro 1985, 116-117)

Pero ningún hecho social puede analizarse aislado de su contexto. La pluralidad de contenidos y significaciones es una característica de la sociedad actual, más que nunca. Ello viene dado por el espectacular aumento de la circulación de ideas, bienes y personas derivado de la acción de los medios de comunicación. El contexto al que nos referimos supera el ámbito regional y nacional. Los movimientos de efervescencia se están produciendo no solamente en el continente europeo, sino en esa gran aldea global en que se ha convertido el mundo habitado.

Creemos que ambas interpretaciones pueden ser completadas con otros instrumentos de análisis procedentes de los recientes enfoques sobre modernidad y posmodernidad que pretendemos esbozar en este artículo.

Instrumentos para un análisis

Partiendo de una concepción pluralista de la sociedad actual, en la cual el positivismo científico ha dejado de ser el centro de referencia obligado y donde la necesidad de buscar una explicación irreductible y racional cede un lugar a la interpretación de los hechos sociales, teniendo muy en cuenta los contextos sociales en que éstos se producen y la singularidad de cada cultura, las manifestaciones de efervescencia popular que proliferan en la actualidad en diferentes partes del mundo (movimientos étnicos, proliferación de sectas, concentraciones deportivas multitudinarias, concentraciones religiosas, etc.), comienzan a ser tenidos en cuenta como nuevas formas de expresión a través de las cuales los hombres se comunican y construyen su sociabilidad.

Cuando estos fenómenos ocurren en las sociedades occidentales, suelen relegarse a un segundo plano en el análisis global de las mismas debido a su difícil encuadramiento en el marco de las explicaciones racionales, considerándolos como expresiones marginales o reminiscencias de un pensamiento salvaje, el pensamiento mítico (21) de Lévi-Strauss, que sin embargo tan bien cuadraban en el análisis de las sociedades *primitivas* o preindustriales. En la búsqueda de una razón --la Razón-- explicativa de la efervescencia e intensidad que acompañan a estos movimientos sociales, se ha acudido a interpretaciones psicologistas (22) o culturalistas, basadas en las regresiones a un pasado común, que determinadas colectividades experimentan como una necesidad de autoafirmación ante su difícil inserción en la modernidad (23), y que en el fondo no revelarían otra cosa que una inadaptación a la modernidad.

Pero ¿qué decir cuando son nuestros propios *aborígenes* los que se congregan multitudinariamente para

asistir a un concierto de rock, siguen a sus equipos de futbol por todo el mundo o acuden por millares a una peregrinación religiosa, generando estas concentraciones una exaltación sensual y anímica que nada tienen que envidiar a los *corrobori* australianos? Es preciso, quizás, plantearse de una manera más amplia la dimensión de lo sagrado en las sociedades contemporáneas (Augé 1982) y desligarla de la primitiva oposición entre lo sagrado y lo profano.

En este caso, se trata de una celebración católica donde no se ve a un sacerdote, en la que los intercambios sexuales son frecuentes y el consumo alcohólico una constante. Y cuando una parte significativa de esa multitud actúa de una manera agnóstica en la vida cotidiana y no mantiene otra relación habitual con la Iglesia que no sea la legitimación de los ritos de paso --bautizo, comunión, boda y entierro--, nos resulta difícil encuadrar el fenómeno como simple efervescencia religiosa (24).

Por otra parte, y siguiendo las interpretaciones más clásicas, ¿se puede hablar de un retorno al pasado, de una reinención del tiempo mítico en esta fiesta? ¿Nos referimos al pasado mitológico que reinventa el origen católico de la comunidad asociándolo a la aparición milagrosa o a un pasado que no existe más que en la imaginación y que es fruto de una reciente reelaboración, puesto que la expansión y difusión actual de la romería es un fenómeno constatable sólo a partir de la segunda mitad de este siglo? Contra el abuso de que ha sido objeto la interpretación de que toda fiesta revive el caos creador y remite necesariamente a un mito de origen, arremete seriamente Isambert, en su ensayo *Le sens du sacré*:

Se puede, pues, suponer que el amplio acuerdo obtenido en torno a esta teoría de la fiesta constituye por sí mismo un mito de origen de la fiesta tal y como se concibe y se desea. (El mito) se sitúa en ese tiempo primordial del pensamiento sociológico que constituye la vida de las sociedades arcaicas. Se refiere a un orden de cosas de antes de la caída, antes del paso a la civilización moderna. Aparece, finalmente, la regeneración de un pensamiento que resbala de la insulsa banalidad de la inducción positiva (1982: 133).

Nos encontramos ante una aparente paradoja: por un lado, podríamos concluir que la sociedad tradicional andaluza arrastra una fuerte carga ideológica católica que, presente en el inconsciente colectivo, impregna la expresión de su sociabilidad colectiva. Hemos mencionado cómo la contrarreforma actuó contundentemente en el antiguo reino nazarí, una vez asentada la colonización castellana. Sin embargo, reinvirtiendo el razonamiento ¿no podríamos inducir que el carácter lúdico y profano que adquieren las celebraciones religiosas populares en Andalucía tiene más que ver con una cosmovisión fundamentalmente profana de la vida que así manifestaría de manera encubierta su rechazo a la austeridad --y autoridad-- impuesta por la Iglesia católica en la moral y en las costumbres? Un somero vistazo a su historia reciente nos muestra el auge y la importancia que los movimientos campesinos anarquistas de los siglos XIX y XX adquirieron en esta región. Con una organización socioeconómica basada en el latifundismo agrario, con la mayor tasa de desempleo del país derivada de la misma, el voto andaluz ha sido tradicionalmente izquierdista. Tras el descalabro socialista experimentado en las recientes elecciones del 96, que han dado el triunfo del gobierno estatal a la opción de centro-derecha, sólo Andalucía y Extremadura, dos de las tres comunidades más subdesarrolladas (25) del país, continúan con un gobierno autónomo socialista por mayoría absoluta.

Por otra parte, si observamos las peculiares características que adquieren en Andalucía las celebraciones populares religiosas, no podemos negar que las motivaciones lúdicas y eróticas ocuparían en el sistema de valores un lugar tan remarcable al menos como las religiosas, lo cual, unido a la escasa asistencia a la misa y otras obligaciones rituales de la Iglesia católica, nos impide considerar esta eclosión como un movimiento de efervescencia religiosa, usando con propiedad el término. En efecto, a pesar de los innegables elementos folclóricos y religiosos que concurren en el caso que presentamos, no podemos ignorar que en una sociedad como la española, que ha experimentado tras la dictadura franquista un fuerte giro hacia la laicidad y el agnosticismo práctico, la eclosión de un fenómeno popular religioso de estas características supondría, cuanto menos, una flagrante contradicción.

Lévi-Strauss, al intentar explicar la estructura del *pensamiento salvaje*, utiliza una metáfora que puede

ser perfectamente aplicable al análisis de este caleidoscopio de contenidos en que se ha convertido la actual romería del Rocío. La imagen del *bricoleur* (Lévi-Strauss 1988: 36-43) ilustra ese otro tipo de conocimiento que no proviene de la racionalización ni conduce a la consecución de un proyecto previo. Por el contrario, el conjunto de los medios del *bricoleur* «se define solamente por su instrumentalidad, porque los elementos se recogen o conservan en razón del principio de que 'de algo habrán de servir'... pero estas posibilidades están siempre limitadas por la historia particular de cada pieza, o por lo que subsiste en ella de predeterminado, debido al uso original para el que fue concebida o por las adaptaciones que ha sufrido con vistas a otros empleos». Es decir, la construcción procesual de la realidad es posible solamente a partir del uso que el sentido común hace de elementos anteriores --que no han perdurado por casualidad, que no *tienen por qué* pertenecer a ninguna esencia, puesto que pueden ser renovados a su vez-- y nuevos, no presentes en el constructo cultural anterior, utilizándolos en la medida en que le son útiles para establecer la comunicación entre el individuo y la sociedad que le rodea y de la cual forma parte. La no sustancialidad de estos elementos es lo que permite su aleación y permutabilidad y lo que hace que aparezcan nuevas formas de expresión. Es, en suma el resultado de la actividad combinatoria lógica del ser humano en vistas a su adaptación al mundo.

El Rocío es espectáculo y teatralización, es rito conmemorativo por su origen; pero es también participación social y contiene los suficientes elementos de espontaneidad como para que no podamos encuadrarlo dentro de lo sagrado oficial. Ateniéndonos a la tipología de la fiesta esbozada por Isambert, que oscilaría entre los dos polos de observancia y transgresión, tendríamos en un extremo las *fiestas de respeto*, con sus características de recogimiento, tristeza e intimidad, y en el opuesto, las *fiestas de transgresión*, acompañadas de exuberancia, alegría y publicidad (Isambert 1966: 299). Los breves trazos que hemos apuntado nos permiten alinear esta romería más cerca de las segundas que de las primeras.

Durkheim (1912) veía en el aglutinamiento masivo generador de exaltación el hecho por el cual la sociedad percibe de manera intensa pero confusa su fuerza sobre los individuos. Las interpretaciones psicologistas consideran que la fiesta es una transgresión permitida, es decir ordenada, una violación solemne de la prohibición. Ambos ven en la fiesta una experiencia de la colectividad actualizada por la concentración y la exaltación. Otros como Bastide, en su *Sociología de la religión* (26), rechazan de plano la idea de la representación social, introduciendo en la sociología la noción de religión abierta/cerrada, que estaba reducida a los dominios de la psicología. La noción de *sacré-sauvage* (27), es decir, la religión como deseo y sentimiento, como experiencia autónoma conectada sin embargo a la vida social a través de la tradición y reconocida por la colectividad, se opone al academicismo durkheimiano en lo que tiene de experiencia individual, de oposición al peso que la sociedad ejerce sobre el individuo (Fribourg 1994).

El concepto de bricolaje del que hablábamos antes se aproxima al principio del corte utilizado por este autor para el análisis de las religiones africanas en el Brasil, según el cual el individuo puede vivir en referencia a varios sistemas de valores sin realizar necesariamente una elección, sino una síntesis propia, en la cual la dialéctica entre lo social y lo religioso se expresaría por medio de diferentes grados de tensión. Manifestaciones de esa tensión serían los estados de exaltación anímica generadores de creación artística y los fenómenos de exaltación colectiva.

Se ha querido ver en la romería del Rocío una demostración de identidad andaluza, una aglutinación popular que expresaría una especie de supraidentidad, por encima de la identidad local. Su extensión y difusión como fenómeno de masas en parte lo atestiguan y en parte lo niegan. ¿Cómo explicar entonces la asistencia masiva y la identificación sentimental de la multitud de no andaluces, que acuden cada vez en mayor número a esta manifestación popular? Esta idea de la supraidentidad es contestada asimismo desde dentro del territorio andaluz. Andalucía es la mayor región del país. El aspecto contrastivo que está presente en toda manifestación identitaria, el agonismo entre el *nosotros* y *los otros* se da también en el interior de la comunidad autónoma: otra romería en creciente expansión, la de la Virgen de la Cabeza, en Jaén, opone de una manera simbólica el contraste entre la Andalucía oriental y la occidental. Por otra parte, toda manifestación colectiva encierra una carga de identificación comunitaria: indudablemente, es preciso compartir algo para expresarse colectivamente.

Otra cosa sería considerar los sistemas de creencias compartidas, que integradas en el desarrollo de la modernidad, junto con otros elementos (el abandono de la idea de una verdad global y absoluta, la primacía de las relaciones personalizadas frente a la deshumanización y el anonimato de la vida moderna, del sentimiento sobre la razón como reacción ante el racionalismo impuesto, y la tolerancia como valor, presente en el sistema de relaciones sociales en Andalucía) darían lugar a una composición a la carta en la cual se combinan la lógica instrumental y la lógica sentimental, que busca la felicidad en la tierra. Debemos buscar las causas del poder de convocatoria de esta concentración extraordinaria no en la intencionalidad inconsciente de una supraidentidad colectiva del tipo que sea, sino en aspectos mucho más cercanos de la realidad cotidiana:

Vivimos en una época donde, al menos en Occidente, el sentido de la existencia se construye empíricamente, cotidianamente, sin que el problema del destino último aparezca de modo urgente y constante en las conciencias individuales (...) el tiempo occidental se organiza, se estructura, alrededor de actividades que bastan para dar un sentido a la vida de los hombres, desde el punto en que dan una forma sensible y social a las expectativas que ellas mismas contribuyen a crear (Augé 1982:66).

La unión de lo serio y lo lúdico constituyen un travestismo que ha sido visto por Maffesoli como una manera no necesariamente traumática de enfrentarse al destino:

Desde el momento en que el 'deber ser' o los 'trasmundos' no tienen el impacto que se atribuyen, desde el momento en que es el presente y su precariedad lo que constituye el sustrato de la vida corriente, el exceso o el juego no son excepciones, sino más bien una manera natural de vivir la poesía de la existencia... Son estas ocurrencias las que tejen poco a poco la sólida trama de la socialidad (1992: 27).

El poder de atracción que este tipo de concentraciones poseen para la gente ¿no residirá en el hecho de que la participación supone el que cada uno se sienta protagonista de su propia actuación, o, en otras palabras, en el hecho de que los participantes son los actores activos de su propia representación y no meros comparsas?:

El juego teatral que se desvanece en su acto mismo. Es este sentido de enfrentamiento a la finitud lo que lo hace trágico. Pero se trata más bien de un trágico visual, operístico, donde en un conjunto de imágenes y palabras se dibuja todo un espacio público, el espacio del intercambio, de la circulación infinita de afectos y pasiones (Maffesoli 1992: 33).

Consideramos que el concepto de circulación es un instrumento de análisis básico a la hora de intentar comprender los movimientos sociales surgidos tras la modernidad. Vivimos en una sociedad altamente mediatizada, donde la información, sea del tipo que sea, circula rápidamente, modificando de raíz las concepciones anteriores del tiempo y del espacio y alterando los sistemas de creencias. En esta sociedad mediática, los «préstamos culturales» se convierten en adquisiciones y el imaginario colectivo se ensancha hasta extremos inconmensurables. Tradición y modernidad forman una estrecha amalgama de la cual no podríamos establecer los límites. No encontramos en nuestros días «fenómenos simples», por mucho que nos remitan a los elementos más tradicionales de una cultura, así como «tradiciones puras» u oposiciones concretas. Paradigmas como Cultura, Economía, Religión o Ideología se nos revelan obsoletos, como intentos de explicación global de los hechos sociales.

Asimismo debemos considerar, dentro de este concepto de circulación, un aspecto de la cotidianidad al cual no escapan prácticamente ninguna de las sociedades del mundo contemporáneo: la tendencia al nomadismo. Los frecuentes cambios en el lugar de residencia, debidos a exigencias laborales y culturales hacen que un gran número de individuos, en principio desabocados de su comunidad de origen, sea ésta un barrio, pueblo, ciudad o país, hayan desarrollado con rapidez inusitada unas estrategias de adaptación que incluyen el transporte del imaginario colectivo e individual allí donde se encuentren, y la reactualización del pasado en la nueva sociedad de adopción, con fines identitarios. Ello no conlleva

forzosamente una destrucción del acervo cultural, sino más bien se traduciría en una aleación de elementos culturales propios de la sociedad de origen con otros nuevos o pertenecientes a la sociedad de adopción.

Conclusión

No es nuestra intención abordar el análisis exhaustivo del caso que presentamos. Hemos preferido realizar una somera descripción etnológica, evitando los juicios de valor, excepto los emitidos por los propios actores sociales en los testimonios recogidos sobre el terreno. Los diferentes puntos de vista tienden a presentar el Rocío como una fiesta de manifestación de identidad: religiosa, local, étnica, de clase. Pensamos que, si bien estas interpretaciones han sido válidas en el pasado, la evolución del fenómeno en los últimos quince años no nos permite continuar aplicándolas con propiedad en el presente.

El desbordamiento de la romería del Rocío es un fenómeno complejo que se enmarca *dentro de los movimientos sociales contemporáneos*, en una sociedad fuertemente contrastiva como es la andaluza, donde represión y transgresión, pobreza y prodigalidad, tragedia y estallido lúdico, individualismo y solidaridad caracterizan toda una cosmovisión de la vida.

Es en esta serie de composiciones diversificadas, en la enorme variedad de combinaciones posibles, donde reside el aspecto inacabado y móvil de la posmodernidad: porque así como la modernidad surge a partir de un proyecto ilustrado --el progreso--, la posmodernidad se construye como resultado de la aleación de múltiples elementos finitos, repetidos y definibles, que constituyen el caleidoscopio social actual. A cada nueva combinación obtendremos una figura diferente, en la cual los elementos formales son identificables sin mayores dificultades, viniendo la singularidad de la propia forma que adquiere la figura así compuesta.

Hemos resaltado los aspectos *paradójicos, aleatorios, de bricolaje y teatralidad* que encontramos presentes en el hecho social que constituye el objeto de nuestro artículo, y que explicarían su efervescencia en un marco agnóstico. Todos ellos forman parte de las características atribuidas a la posmodernidad, por lo que consideramos que la propuesta teórica que presentamos, de considerar la actual romería del Rocío como una fiesta posmoderna, debe ser tenida en cuenta en posteriores trabajos.

Un análisis profundo de este hecho social está aún por realizar. Por otra parte, los investigadores sociales necesitan hacer acopio de una buena dosis de resistencia psicológica, para hacer frente a las posibles críticas que dicho estudio podría comportar en el seno de la comunidad andaluza. Dada la desastrosa realidad socioeconómica actual de Andalucía, deben estar dispuestos a recibir ataques por parte de dos frentes distintos: desde los sectores tradicionales se ataca la irreverencia, y desde los intelectuales la irrelevancia, considerando prioritario otro tipo de objeto de estudio, más en consonancia con las necesidades de desarrollo local que experimenta la comunidad andaluza. Pero la realidad está ahí, con toda su pujanza, y es absurdo ignorarla. El conocimiento de nuestra propia realidad social es lo que nos permite insertarla --y no separarla-- en otra realidad mucho más amplia, que es la del mundo en que vivimos. Esperamos que el avance de los estudios sobre la modernidad y posmodernidad en diferentes contextos sociales consiga destruir estos prejuicios en beneficio de un mejor y más completo conocimiento de la comunidad humana.

Notas

1. «Lo sagrado suscitado por las sociedades contemporáneas es una energía salvaje que ya no administran las iglesias... es una especie de materia prima para concretar, libre todavía, en la que su fuerza puede cargar al actor de un sentimiento difuso de plenitud, de exaltación» (Le Breton 1991: 178).

2. El teólogo Miguel Zapata (citado en *ABC* de Sevilla, 1996, fasc.1: «Rocío, un siglo de devoción mariana») señala estos elementos en el esquema clásico de las apariciones de imágenes:

* La imagen sagrada es anterior por su factura a la fecha de su descubrimiento y aparece escondida en el tronco de un árbol o en una gruta.

* Los descubridores son gentes de humilde extracción y su oficio participa de la misma concepción limítrofe entre civilizado-inculto: arrieros, pastores o cazadores.

* La presencia divina se manifiesta a través de algún fenómeno extraordinario dentro del ciclo natural, sea el comportamiento anómalo de animales o un acontecimiento meteorológico excepcional.

* El descubrimiento va acompañado de una fuerte exaltación anímica y de trance místico o sueño, perdiéndose la noción del tiempo.

* El lugar donde se produce el hallazgo adquiere la mayor importancia y genera un culto que es sancionado por la Iglesia y las autoridades civiles. El cambio del emplazamiento del lugar sagrado no sobrepasa unos pocos metros, pues la imagen manifiesta con procedimientos extranaturales su voluntad de permanecer en el lugar de la aparición.

* Los elementos naturales más frecuentemente asociados a las teofanías son el agua (pozo, manantial o lago), la roca (gruta o montaña) y el fuego (sol, rayo o incendio), así como las especies autóctonas de la región (árbol o matorral).

3. Libro de reglas de la hermandad de Almonte, 1758. citado en *El Rocío, fe y alegría de un pueblo*.

4. Cantes populares bailables, de la provincia de Sevilla, adaptación tardía de la antigua *seguidilla* española.

5. *Malaje*: mal ángel. El concepto de *ángel* en Andalucía se asimila al de carisma menor. Una persona *tiene ángel* cuando es ingeniosa, graciosa y posee atractivo personal. Por el contrario, se es *malaje* cuando se es antipático o insolidario o se actúa de manera indiscreta e impropia, fastidiando a los demás.

6. *Simpecado*: alusión al dogma de la Inmaculada Concepción.

7. En estas sevillanas, una esposa se queja del abandono del marido que se produce cada año en estas fechas, encontrando una solución bastante heterodoxa al problema.

8. Esta diferenciación debe ser, sin embargo, matizada: En algunas fiestas de la Andalucía occidental, como la feria de Sevilla, se produce una traslación física del espacio privado al público, pues el recinto ferial se instala en un espacio periférico de la ciudad dedicado especialmente a este uso y dotado de la infraestructura necesaria, que permanece deshabitado durante el resto del año. Este espacio se transforma mediante unas construcciones efímeras, las casetas, tiendas de lona cuyos colores, distribución y dimensiones están reguladas por las ordenanzas municipales, alineadas y numeradas formando calles. En las casetas, que pertenecen a una familia o grupo de socios, se atiende a los

visitantes y se los invita, pues son una reproducción del espacio simbólico de la casa, produciéndose un intercambio que es recíproco sólo en el caso de que los invitados dispongan a su vez de caseta propia para devolver la *convidá* o invitación. En las casetas no se puede pagar la consumición con dinero, motivo por el cual los visitantes que no disponen de caseta propia no pueden corresponder en el acto, quedando simbólicamente deudores de sus huéspedes. Se produce, pues, el tipo de intercambio desigual que ha sido sobradamente estudiado por Mauss (1960: 270-271). La reciprocidad en el Rocío es también un asunto entre iguales, constituyendo una legitimación de las diferencias sociales.

9. Plataforma de madera recubierta de plata finamente trabajada, al igual que los varales, seis tubos verticales que sostienen un dosel rígido. Todo el conjunto presenta un aspecto barroco pero de extrema solidez, donde cada elemento esta firmemente atornillado.

10. Podía ocurrir que las respectivas familias no dieran su consentimiento al enlace o bien que existiera una imposibilidad de reunir el montante económico preciso para pagar la dote o sufragar los gastos de la boda. En ese caso se podía conseguir una legitimación de las relaciones presentando la unión amorosa como hecho consumado. Una vez difundido el hecho de que los novios hayan pasado la noche juntos, la celebración de la boda se convierte en un asunto urgente, dada la conveniencia de reparar *la honra* de la joven, que es por delegación *el honor* del padre y la familia de pertenencia. La no celebración de la fiesta se justifica a los ojos de la comunidad no por la penuria económica, sino por la *vergüenza* y la urgencia de la reparación de la *honra* perdida(Pitt-Rivers: *El honor y la honra*). El *rapto de la novia* era una costumbre sancionada socialmente e iba seguido de un acuerdo más o menos amistoso entre padre y novio. En el caso de que este acuerdo no se produjera podía desencadenarse una tragedia, pues siendo el honor un asunto masculino, debe dirimirse violentamente si es necesario, provocando el enfrentamiento entre los hombres de las respectivas familias. (Como ocurre en *Bodas de sangre*, de García Lorca, basada en un suceso real). Los sucesos sangrientos, a pesar de su espectacularidad, han sido en general hechos aislados: habitualmente se trataba más bien de una dramatización consentida por ambas familias que así evitaban unos gastos a los que no podían hacer frente sin arrastrar por ello una merma en el prestigio personal.

11. En la actualidad, el precio de alquiler de una casa con capacidad para unas veinte personas, sin equipamiento (camas, cocina, frigorífico, menaje), oscila entre las 600.000 pesetas y el millón para la semana del Rocío. El gasto equivale al cuádruple de un sueldo de tipo medio.

12. Es la base en que se apoya el poder simbólico, según ha demostrado cumplidamente Pierre Bourdieu (1977: 405): «El poder simbólico es en efecto ese poder invisible que no puede ejercerse sino a través de la complicidad de aquellos que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen».

13. Incluyo aquí tres fragmentos significativos de los discursos mantenidos por actores sociales pertenecientes a diferentes estratos socioeconómicos sobre el Rocío. Si bien los nombres y profesiones son ficticios, el contenido se ha elaborado con frases recogidas a lo largo del tiempo y escuchadas hasta la saciedad por la autora de este trabajo.

14. *Compadre*: padrino de bautizo de un hijo. Por extensión, el término se aplica a todos los amigos que comparten un cierto nivel de familiaridad en el trato.

15. Alusión irónica a la ostentación y derroche de que hacen gala *los ricos*.

16. *Ir por la cara*: presentarse sin haber sido invitado.

17. Esto explicaría en otro orden de cosas la sorprendente --a los ojos de los extraños-- integración y protagonismo de los homosexuales declarados e incluso travestidos en el seno de la fiesta: realizando una parodia de sí mismos, cantan, bailan y cuentan chistes, animando las reuniones con picardía y sal gruesa en no pocas ocasiones. Si tenemos en cuenta que la presencia masiva de las mujeres *decentes* en el Rocío es un fenómeno relativamente moderno, los homosexuales representarían un elemento transgresivo pero necesario para el desarrollo de la fiesta: la variedad sexual, tal y como ocurre en algunas sociedades orientales donde la separación de los sexos está rigurosamente establecida.

18. P. Bourdieu: *Génesis et structure du champ religieux* (1971). En una sociedad dividida en clases, la estructura de representaciones y prácticas religiosas contribuye a la perpetuación del orden social, legitimándolo. La base de la dominación reside en el desconocimiento de su arbitrariedad por parte de los dominados. El reforzamiento de su actividad mixtificadora consiste en dar una imagen de unidad creando una falsa unificación, disimulando bajo un mínimo de dogmas y ritos comunes interpretaciones radicalmente opuestas de las respuestas tradicionales a las cuestiones más fundamentales de la existencia.. Para ello se establecen dos polos: religión dominante y religión dominada, «oponiendo a la religión seria, estática, serena, la religión popular, dinámica, libre, violenta, dándole un tiempo y un espacio de desahogo» (1971: 333). El «exceso» va unido a la catarsis y por tanto a la purificación y reintegración al orden social amenazado.

19. Como señala Bourdieu: «Dentro de una misma formación social, la oposición entre la religión y la magia, entre lo sagrado y lo profano, entre la manipulación legítima y la manipulación profana de lo sagrado, disimula la oposición entre las diferencias en competencia religiosa, ligadas a la estructura de la distribución del capital cultural» (1971: 308).

20. *ABC* de Sevilla 1996, fasc. cit.: 3.

21. «Lo propio del pensamiento mítico,...consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos o restos de acontecimientos...testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad» (Lévi-Strauss 1988: 42-43).

22. Basadas en la interpretación freudiana de la transgresión festiva como sublimación de la represión, tanto a nivel individual como colectiva: «Una fiesta es un exceso permitido, es decir, ordenado, una violación solemne de una prohibición» (Freud, *Tótem et tabú*) contenido en Caillois (1976: 162). La fiesta libera los instintos del individuo, reprimidos por las necesidades de la existencia organizada.

23. «La red de sentido y de valores elimina la brutalidad posible en relación con el mundo y con los otros, propiciada por momentos de crisis, y proporciona al hombre el confort de moverse en el interior de un universo coherente y familiar, previsible en el desarrollo de sus secuencias» (Le Breton 1991: 43).

24. Moreno Navarro sostiene que la motivación religiosa constituye una dimensión menor de la fiesta, «porque lo que se festeja no es tanto a seres o fuerzas sobrenaturales... sino al Nosotros, al grupo propio...básicamente festejando la vida y la sensualidad de la vida, mediante rituales colectivos en los cuales participan muchos agnósticos y respecto a los cuales toman distancias no pocos católicos practicantes» (1993: 105).

25. Es preciso apuntar, aunque sea brevemente, que el subdesarrollo económico no se corresponde con el subdesarrollo cultural; en la sociedad andaluza, quizás más imaginativa que práctica, el nivel de expresión artística e intelectual es muy alto, así como desarrollo de los recursos del lenguaje incluso en las capas populares más iletradas. En mi opinión, esta capacidad creativa es una característica fundamental de las sociedades en efervescencia.

26. Bastide, *Sociología de la religión* (1986). Título original: *Les religions africaines au Brésil* (Paris, PUF, 1960).

27. «Sacré dit 'sauvage' parce que contre le sacré domestiqué des Églises» (Bastide 1975: 227).

Bibliografía

Antón Hurtado, F.

1996 «La romería de Murcia en Espagne. Un pèlerinage entre changement et continuité», *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, nº 23: 104-109.

1997 «Causas de la efervescencia sociorreligiosa» (en prensa).

Augé, M.

1982 «Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse», *Le Débat*, nº 19: 59-67.

Bastide, R.

1986 *Sociología de la religión*. Madrid. Júcar.

Bourdieu, P.

1971 «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, XII, 3: 295-334.

1977 «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, nº 3: 405-411.

1982 «Les rites como actes d'institution», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 43: 58-63.

Caillois, R.

1976 *L'homme et le sacré*. Paris. Gallimard.

Durkheim, E.

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal.

El Rocío...

1981 *El Rocío, fe y alegría de un pueblo*. Sevilla, Andalucía de Ediciones, ANELSA.

Fribourg, J.

1994 «Actualité de la pensée de Roger Bastide», en Labourthe-Tolra (dir.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris. L'Harmattan.

Infante-Galán, J.

1971 «Rocío, la devoción mariana de Andalucía», *ABC*, Sevilla.

Isambert, F. A.

1966 «La fête et les fêtes. Reflexions critiques sur la notion de fête», *Journal de Psychologie Normale et Pathologie*, nº3: 291-307.

1982 *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris, Le Minuit.

Le Breton, D.

1991 *Passions du risque*. París, Metailié.

Lévi-Strauss, C.

1988 *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

Maffesoli, M.

1992 «Ludisme et socialité», *Cahiers de l'imaginaire*. París, L'Harmattan.

1985 *La connaissance ordinaire*. París, L. Méridiens.

Mauss, M.

1960 «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», en *Sociologie et anthropologie*. París, P.U.F.: 145-279.

Moreno Navarro, I.

1985 *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, Ediciones Andaluzas Reunidas.

1993 *Andalucía, identidad y cultura*. Málaga, Editorial Librería Agora.

Palenzuela, P. (y C. Cruces)

1995 «Don et échange dans le travail et la fête. Mauss dans l'Andalousie», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n° 1-2: 119-138.

Veyne, P.

1976 *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. París, Seuil.

Publicado: 1997-10

