

Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías

(Festive religious rituals: towards a definition and characterisation of the "romerías")

Jiménez Madariaga, Celeste

Univ. de Huelva. Fac. de Humanidades. Dpto. de Historia I. Área de Antropología Social. Campus del Carmen. Avda. de las Fuerzas Armadas, s/n. 21007 Huelva

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 85-103]

Recep.: 16.11.04
Acep.: 15.03.06

Partiendo de la hipótesis de que ciertas modalidades de rituales festivos religiosos se adecuan más que otras a los actuales intereses y demandas sociales, me propongo profundizar en una modalidad concreta, las romerías. Para comprender mejor el actual apogeo de las romerías, apporto una definición desde la que presento sus características, ejemplificándolas, además, con muestras etnográficas de las romerías andaluzas.

Palabras Clave: Romerías. Religiosidad. Rituales. Fiestas e Identidades Colectivas.

Gaur egungo gizarte interes eta eskakizunei jaietako erlijiozko erritu mota batzuk beste batzuk baino hobeto egokitzen zaizkielako hipotesian oinarriturik, horietako mota jakin batean sakontzeko asmoa dut: erromeriak. Erromerien gaurko une nabarmena hobeto ulertzearen, horien definizio bat ematen dut eta abiapuntu horretatik horien ezaugarriak aurkezten ditut, baita adibideak adierazi ere Andaluziako erromerietako erakusgarrien bidez.

Giltza-Hitzak: Erromeriak. Erlijiozkotasuna. Errituak. Jaiak eta Talde Identitateak.

En partant de l'hypothèse que certaines modalités de rituels festifs religieux s'adaptent plus que d'autres aux intérêts et aux demandes sociales actuels, je me propose de creuser plus profondément dans une modalité concrète, les pèlerinages. Pour mieux comprendre l'apogée actuelle des pèlerinages, j'apporte une définition à partir de laquelle je présente leurs caractéristiques, en les expliquant, de plus, avec des exemples ethnographiques des pèlerinages andalous.

Mots Clés: Pèlerinages. Religiosité. Rituels. Fêtes et Identités Collectives.

En contra de los que pronosticaban el ocaso del pensamiento religioso en la modernidad, estamos asistiendo no sólo a su mantenimiento sino a una revitalización generalizada; eso sí, redefinido bajo nuevas y diversas interpretaciones. La incorporación de los actuales avances tecnológicos y científicos a la cotidianidad de individuos y colectivos se muestra de manera sumamente compatible con las recientes concepciones del hecho religioso y espiritual. Entre otros motivos, esta compatibilidad es posible por la ruptura con los antiguos esquemas, al separar lo sagrado de lo profano, por la simultaneidad entre lo global y lo particular, por la factibilidad entre lo íntimo y lo mediático, por la aceptación –en defensa de los derechos humanos– de la pluralidad de creencias y prácticas; al disiparse la contradicción entre la idea de progreso y la idea de religión. Podemos entender este fenómeno desde el *efecto de compatibilidad*, un concepto que he aplicado para definir la armonía existente entre la modernidad y las tradiciones culturales, algo insospechado para aquéllos que predecían la homogeneización de las sociedades y cultura de masas en esa “aldea global”.

En este nuevo orden, se contempla el fuerte auge que han experimentado determinados rituales festivos religiosos, fundamentalmente aquellos en los que domina el protagonismo laico y actúan como elementos de expresión de identidades colectivas como, por ejemplo, las romerías. La reciente revitalización de las romerías en Andalucía responde, pues, a una pauta común de potenciación de las fiestas en general como manifestaciones especialmente eficaces en los procesos de identificación cultural.

Pero, además, debemos tener en cuenta la importante y secular influencia de la dimensión religiosa en la sociedad andaluza. En Andalucía, la religiosidad adquiere connotaciones identitarias de capital importancia para la comprensión de los modelos de identificación entre los andaluces. La mayor parte de las fiestas son, total o parcialmente, de tipo religioso. Entre éstas se destacan las romerías por dos hechos: primero, por su abundancia, prácticamente están presentes en casi todas las localidades andaluzas; segundo, por la riqueza de sus contenidos al ofrecer significativos matices identitarios simbólicamente relacionados con el patronazgo de determinadas devociones, y/o con una larga trayectoria histórica, y/o con los medios de vida rurales y ciclos estacionales de actividades laborales agroganaderas como, por ejemplo, la recolección de las cosechas.

En el sentido etimológico de la palabra, por *romería* entendemos una peregrinación a un lugar considerado sagrado¹. Visto a este nivel de generalización, el desarrollo de esta práctica religiosa no se ciñe al culto cristiano; otras religiones incluyen, incluso, la obligatoriedad dogmática de peregrinar a unos lugares determinados. También desde una perspectiva diacrónica, conviene recordar la importancia y continuidad que han tenido las peregrinaciones en la historia del Cristianismo. Estamos, por tanto, ante un fenómeno

1. De ahí el término “romería” y “romero”, por las peregrinaciones que se realizaban a Roma y a los Santos Lugares.

transcultural, ancestral, persistente en el tiempo, a la par que dinámico, con una vigencia actual adaptada a las nuevas condiciones y necesidades, y cuyas características se perfilan según los colectivos y las personas que las protagonizan. Así, las romerías protagonizadas, por ejemplo, por andaluces poseen rasgos comunes a otras a la vez que peculiaridades distintivas. Esto nos lleva a plantearnos un doble interrogante: cómo se conceptualizan las romerías en nuestro presente y cuáles son los elementos que las caracterizan y diferencian².

Podemos *definir romería* como una manifestación ritual de carácter religioso que implica convivencia festiva y el desplazamiento colectivo al lugar sagrado donde habita un símbolo de devoción (imágenes de Cristo, Virgen, santos, o bien reliquias y sepulcros), por lo general en el campo, más o menos alejado de los núcleos urbanos. A continuación, analizaré los puntos claves de esta definición con el fin de profundizar en el doble interrogante anteriormente expuesto, basándome en muestras y casos de las romerías andaluzas.

1. MANIFESTACIÓN RITUAL DE CARÁCTER RELIGIOSO

Las romerías constituyen *acciones ritualizadas* que se repiten periódicamente cada cierto tiempo. Las *romerías ordinarias* suelen tener una frecuencia anual en una o dos secuencias de idas y venidas desde la localidad o localidades de origen a la ermita o santuario. En cambio, las *romerías extraordinarias*, o bien están previamente concertadas para conmemorar un acontecimiento relevante (que puede después repetirse con cierta regularidad a largo plazo), o bien se establecen con carácter de urgencia por motivos circunstanciales de calamidad (catástrofes, sequías, inundaciones, etc.). Esta últimas son, como es lógico, imprevisibles, no deseadas, ni programadas y carentes de goce festivo, de manera que, para los andaluces, tienen más cualidades de una peregrinación en rogativas o “ritual de aflicción” que de romería tal y como en Andalucía se interioriza el concepto de romería³. De cualquier forma, se trata de acciones similares con, en definitiva, un propósito similar: la continuidad del orden. La diferencia estriba en que en el caso de peregrinación por calamidad existe una ruptura del orden y, consecuentemente, se resalta más la intencionalidad transformativa (acabar con la sequía, controlar la inundación, etc.), mientras que la finalidad de las romerías se centra en el mantenimiento de esa continuidad (quedarnos como estamos) bajo la supuesta inexistencia de causas de ruptura, con independencia de posibles intencionalidades personales y siempre teniendo en cuenta los factores de cambio que aparecen en el transcurrir del tiempo.

2. Este mismo análisis sobre las Romerías en Andalucía fue presentado en el *VII Congreso de Folclore Andaluz*, celebrado en Jaén en el año 1998.

3. Poco a poco iré desgranando algunos de los aspectos fundamentales que definen a las romerías en Andalucía como, por ejemplo, la convivencia festiva, algo que en las peregrinaciones de aflicción no aparece.

En las romerías se opera mediante una *lógica simbólica*, donde el principal elemento del ritual, la imagen de devoción, representa el símbolo dominante sobre el cual se condensan significados diversos: significados de contenido religioso, identitario, societario, etc. En la imagen patrón/a de un pueblo se concentran simbólicamente las expectativas del colectivo implicado (por ejemplo, la comunidad local), y/o de cada uno de los colectivos implicados (por ejemplo, las hermandades participantes), y/o de cada persona en particular. Esta manipulabilidad y capacidad de condensar significados distintos, según sean sus interpretes y contextos, deriva de la naturaleza polisémica de los símbolos y la flexibilidad que permite su utilización. De este modo, mediante la conjunción de elementos simbólicos dominantes junto a otros más instrumentales⁴, las romerías logran componer un escenario comunicativo que resulta ciertamente útil y adecuado para expresar, entre otros, discursos y acciones de carácter identitario. No en vano, S. J. Tambiah (1985:128) definía ritual como “un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica” y propone una aproximación al ritual desde la *performatividad comunicativa*. La eficacia performativa se compatibiliza con la noción de ritual como *proceso secuencial*, en ocasiones también calificado metafóricamente de *drama y juego*⁵.

En las romerías se desarrolla un esquema ritual basado en el movimiento y en una dinámica *procesual* que articula el espacio y el tiempo para proporcionar la experiencia de tránsito. Esto no depara necesariamente los efectos de cambio propios de los rituales de paso⁶, sobre todo en lo que a la transformación de un estado a otro se refiere, aunque para determinados sujetos las romerías puedan entrañar un ritual de iniciación. Lo que ocurre simbólicamente no es tanto una transformación⁷ como una *confirmación*: para los individuos que cumplen promesas, la confirmación de una adscripción religiosa a una devoción, y para el conjunto social, la confirmación de integrar colectivos según modelos de identificación dominantes. No obstante, el desplazamiento real que sucede en las romerías traza una estructura similar a la de un ritual de paso semejante a la descrita por Van Gennep.

S. Rodríguez (1985:87) describe las romerías e indica la conveniencia de distinguir entre tres referentes en el recorrido: pueblo, camino y santuario. En mi opinión, más bien deberíamos hablar de un trayecto de ida y vuel-

4. Utilizando la distinción que señalara V. Turner (1990:33) entre símbolos dominantes e instrumentales.

5. H. Velasco, F. Cruces y A. Díaz han tratado el tema en diversas publicaciones, algunas de ellas conjuntas, y han realizado revisiones críticas de las diferentes teorías sobre el ritual.

6. A. Van Gennep (1986) sostiene que el objetivo central de los rituales de paso radica en que éstos señalan simbólicamente el cambio de un estado a otro, de una categoría a otra (de soltero a casado, de niña a mujer, de civil a militar, etc.).

7. No entro a considerar, como otros autores, posibles *transformaciones* que los individuos experimentan cuando en las romerías toman contacto con lo sagrado. Es de suponer que los individuos experimentan cambios personales no siempre contemplados por el colectivo ni ritualizados socialmente.



Cohetero. Romería de la Virgen del Rocío. Almonte.



Tamborilero. Romería de la Virgen de la Peña. Puebla de Guzmán.



Mayordomos. Romería de San Benito. Cerro de Andévalo.

ta con varias fases o pasos caracterizado por la *circularidad*: pueblo-camino-santuario-camino-pueblo. Si tomamos como muestra cualquier romería a nivel local, veremos la estructura de un ritual de transición conjunto: los sujetos y colectivos salen de la población y, con ello, se separan de su posición cotidiana (secuencia preliminar), rebasan sus márgenes y se ponen a prueba durante el camino (secuencia liminal), reafirman su identidad local en el santuario ante la imagen-símbolo de devoción para, finalmente, volver a la población como comunidad integrada (secuencia postliminal).

Con respecto a las trayectorias, podemos diferenciar dos tipos de romerías dependiendo de si se realizan en una o dos fases, lo que asimismo repercute en las cualidades que se les atribuye tanto a las secuencias de las idas como a las vueltas. Luego retomaremos esta distinción con mayor detalle. Por el momento, sólo apuntar que la significación de los itinerarios varía según los casos. Cuando la romería consiste en ir a recoger la imagen símbolo, la vuelta al pueblo con ésta se interpreta como un acontecimiento de bastante importancia, entre otras razones, porque expresa apropiación. Sirven para ilustrar lo dicho los ejemplos de la Virgen de Araceli patrona de Lucena (Córdoba), la Virgen de Guadalupe patrona de Úbeda (Jaén), o la Virgen de los Ángeles en Grazalema (Cádiz).

Volviendo a la definición de romería, decía entonces que se trataba de una manifestación ritual de carácter religioso. Ciertamente el motivo central de una romería consiste en demostrar devoción y culto a un símbolo sagrado. Entre los posibles símbolos sagrados sometidos a culto en romerías, en Andalucía prevalecen las imágenes de devoción a advocaciones de la Virgen sobre otros objetos, reliquias y personajes como los de Cristo o los santos. Sin duda, esta amplia extensión de las devociones marianas en la mayoría del territorio andaluz ha sido favorecida por las secuelas históricas de una cristianización cargada de alusiones a la Virgen, fundamentalmente durante los reinados de Fernando III y Alfonso X, quienes fueron dejando un verdadero reguero de ermitas y tallas a su paso.

Al carácter religioso de la imagen símbolo se le suma las actitudes de religiosidad que aportan los actores sociales materializadas en oraciones, promesas, ofrendas, penitencias, etc. Aparte de las conductas individuales, las romerías incluyen actos religiosos conjuntos directamente vinculados a la habitual labor de la Iglesia y en los que participan algún representante o sacerdote: misas, rezos de rosario, bendiciones, etc.

Pero si observamos el ritual de la romería en su totalidad, advertiremos que gran parte de las secuencias y acciones están muy secularizadas, en ellas no interviene la Iglesia o lo hace con un papel secundario, por ejemplo en la salida y despedida de los romeros (con la colaboración, a veces, de los poderes municipales, alcaldes y concejales), en los actos de comensalidad, en actos de presentación, etc. En estos acontecimientos, son los individuos y colectivos agrupados en peñas, hermandades y cofradías quienes lo organizan y actúan. Entre la variedad de celebraciones festivo-religiosas que encontramos en Andalucía, las romerías destacan por ser los rituales con

una organización más secularizada y menos dependientes de la Iglesia (junto con algunas Fiestas de las Cruces). Esto nos lleva a plantear la viabilidad de asociación entre lo religioso y lo secularizado, a la vez que la disociación entre lo religioso y lo eclesiástico. Un ritual puede ser religioso por sus contenidos y simultáneamente estar fuertemente secularizado en sus formas y organización.

2. LA CONVIVENCIA FESTIVA

Al menos en la secuencia del camino, en las romerías es frecuente que se transmita una imagen de solidaridad, acorde con una pretendida impresión de comunidad, en la cual parezcan disipadas ciertas diferencias, como las categorías aplicadas a la posición social. Compartir el peregrinaje con “los otros”, o sea, ir de romería, tiene sentido bajo la supuesta unanimidad de intereses y autenticidad de los objetivos que se desean conseguir con la acción: “todos somos iguales, romeros, devotos de... que peregrinan”. Pero, obviamente, no siempre se muestra igualdad real ni simbólica, por el contrario, en el ejercicio de la identificación muchas veces se acusan las desigualdades. A mi juicio, la apariencia de igualdad no se centra tanto en la identificación como en la necesidad de justificar discursos de solidaridad ante el imperativo de tener que colaborar en una común situación de margen, lejos de las comodidades del hogar, con el cansancio del trayecto andado, condicionados a preparar la comida y comer en el campo, durmiendo a la intemperie, etc.

Nos hallamos ante otra de las características básicas de las romerías andaluzas: la **convivencia**, ya pueda durar una única jornada de un día o varios días. La cuestión es que la romería provoque en los individuos la experiencia de la convivencia. Sobre esto, conservo en la memoria (y seguro que también cualquier lector que haya presenciado romerías) sobrados ejemplos que confirman este objetivo de la convivencia. En el Rocío, una de las romerías más conocidas, numerosas personas resaltan los positivos valores y emociones que aporta compartir las “vivencias del camino”, hasta el punto que, para muchos, el auténtico rociero es el que *hace el camino*. Un caso singular ocurre en la romería de la Virgen de Montemayor en Moguer. Allí, los romeros se desplazan a los alrededores de la ermita donde conviven durante varios días en una verdadera ciudad efímera, hecha de *chozos*, que los mismos grupos de amistad, familiares y colectivos construyen a base de troncos y ramas de eucalipto. A pesar de la corta distancia que separa el pueblo de la ermita, situada a sólo un par de kilómetros, los moguerenses prefieren permanecer en sus *chozos* compartidos durante los días de romería, donde conviven en grupo, antes que regresar a sus casas, ni siquiera para dormir.

En las romerías se hace evidente la importancia que los andaluces conceden a la personalización de las relaciones y a la interacción cara a cara. Hace ya algún tiempo que I. Moreno (1986) escribiera sobre el “antropocentrismo” como uno de los rasgos que distingue a los andaluces, o sea, el

generalizado esfuerzo por convertir cualquier relación anónima en una relación personalizada. En efecto, el contexto de las romerías favorece la intensificación de las relaciones interpersonales por lo que, además, podemos considerarlas un *ritual de interacción* en tanto originan situaciones sociales donde se establecen y se restablecen vinculaciones, se producen encuentros conversacionales y contactos continuos entre las personas, hay un frecuente intercambio de ayuda mutua, fluyen saludos, presentaciones, despedidas, configuran identidades y dan consistencia a la red social.

Según vamos avanzando, comprobamos que en las romerías abundan los fuertes contrastes. Uno de ellos se observa en la mezcla de la vivencia festiva con el cumplimiento de promesas, expiaciones y penitencias, tanto individuales como colectivas. Con independencia de los propósitos y actuaciones personales, la mayoría de la gente manifiesta una *actitud festiva* y de júbilo en la convivencia sobre posturas de dolor, pena o arrepentimiento.

Durante la romería estamos en *tiempo de fiesta*⁸, una fiesta caracterizada por la *ruptura de lo cotidiano* en diversos sentidos: interrupción de las actividades laborales; distanciamiento de la ciudad y encuentro con la naturaleza (como ya sabemos, a veces durante varios días y teniendo que pernoctar en el campo); supresión de la rutina diaria realizando actividades que normalmente no se suelen hacer y que incluso serían rechazadas en la vida ordinaria (andar largas distancias, dormir a la intemperie, vitorear, cantar, bailar, ensuciarse); liberalización de normas y pautas sociales; traspaso de lo mundano (la terrenal urbe) a lo sagrado (el hieratismo de la ermita y lugar de aparición).

Asimismo, la fiesta se concibe en la recreación de *manifestaciones folclóricas*. Las romerías andaluzas reúnen múltiples elementos tradicionales del folclore de las distintas zonas que actúan como símbolos de identidades territoriales y que singularizan unas romerías respecto a otras: músicas, coplas, danzas, indumentarias, escenificaciones, etc. Probablemente sean estos elementos folclóricos los que más refuercen el polo sensorial⁹ en el ritual de la romería, los que mayormente transmitan carga emocional y eleven la tonalidad afectiva.

La *comensalidad* es algo intrínseco al desarrollo de las romerías y otra de las características básicas. Sería incomprensible una romería sin la presencia de la comida y sin el acto de compartir los alimentos, tanto durante el camino como, una vez que se llega, entorno al santuario. La fiesta promueve una actitud de evidente generosidad, materializada en las invitacio-

8. Con el título "Tiempo de fiesta" y bajo la coordinación de H. Velasco, se publicaron las aportaciones que distintos autores habían presentado en un ciclo de conferencias que sobre el tema de la fiesta fue organizado en Madrid en el año 1980.

9. Según V. Turner (1990:31), una de las propiedades de los símbolos rituales es la polarización de los sentidos. Así distingue entre el *polo ideológico*, normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales, y el *polo sensorial*, que provocan deseos y sentimientos.

nes, con la finalidad de reafirmar posiciones sociales o conseguirlas, lo cual es motivo de ostentación pública de derroche con excesos de comidas y bebidas.

A lo largo de la historia, muchas romerías se han celebrado y celebran tras períodos de ayunos y abstinencias como tras las Pascuas de Pentecostés, Resurrección y Adviento. Estos tiempos de sacrificios y privaciones alimenticias se finalizaban yendo en romería a banquetear para recompensar la vigilia. En estas ocasiones se cocinan menús especiales de la gastronomía del lugar y se presta una particular atención a la repostería, como ejemplifican los “hornazos” de Pascua que artesanalmente se elaboran en algunas localidades andaluzas.

A veces, el mismo hecho de preparar ciertas comidas en las romerías está muy ritualizado. En Alcalá de los Gazules (Cádiz), durante la Octava de la Virgen de los Santos, los hombres de la hermandad preparan el *gazpacho caliente*, al estilo alcalaíno, en un enorme dornillo de cedro, recipiente del cual todos los asistentes que lo deseen podrán comer, cuchara en mano. También las romerías han sido eventos destinados a paliar pasajeramente las carencias de los más necesitados, a la vez que “los ricos” limpiaban sus conciencias repartiendo donativos y costeando la *comida de pobres*. En la romería de la Virgen de la Peña, patrona de Puebla de Guzmán (Huelva), los afortunados que poseían suficiente capital para ser mayordomos, sufragaban las *comidas de pobres* a la que acudían multitud de mendigos de toda la comarca del Andévalo¹⁰. Actualmente la *comida de pobres* se sigue realizando aunque ha perdido su significado original y son varios, no sólo uno como antes, los mayordomos que la costean.

Tradicionalmente, durante las romerías se hacían ferias en los alrededores de las ermitas y santuarios donde se cerraban tratos de compra-venta. Siempre ha habido ventas de objetos relacionados con la devoción, incluso es habitual en algunas romerías subastar determinadas cosas como las flores de la Virgen, algunas de sus posesiones, los atributos de la mayordomía, etc. En una pintura de la romería de la Virgen de la Cabeza, patrona de Andújar (Jaén), que data del siglo XVII, aparecen tiendas de mercaderes y puestos de venta de recuerdos con algunos devotos interesados en comprar¹¹.

Las connotaciones festivas de las romerías han sido recogidas inclusive en textos de la tradición oral andaluza; el refranero aporta buena prueba de ello. Citaré sólo algunos ejemplos. “A las romerías y a las bodas van locas todas”, es un refrán que critica la exagerada afición de algunas mujeres por acudir a celebraciones festivas tales como romerías y bodas. “Quien anda

10. En el año 1957, J. Caro Baroja citaba esta comida y la numerosa concentración de pobres que atraía en una descripción publicada de esa peculiar romería andevala.

11. A. Cea Gutiérrez (1997:69-112) hace una detallada lectura de este cuadro que se conserva en el santuario de la Virgen de la Cabeza, una rica muestra de cómo podrían ser las romerías en el siglo XVII.

muchas romerías, tarde o nunca se santifica”, da a entender la falsa actitud religiosa de algunos devotos que frecuentan las romerías con el pretexto de conseguir la santificación. “Romería de cerca, mucho vino y poca cera”, dicho que pone de relieve la abundancia de elementos para la diversión festiva que existe en las romerías sobre elementos para la devoción.

3. RECREAR COLECTIVO

Desde una perspectiva global, la romería es una **acción colectiva**. Se puede hacer una peregrinación de manera individual en cualquier momento del año, pero en romería todos los romeros conforman un conjunto, aunque hayan sujetos que asistan aparte de los grupos organizados, peñas, y hermandades, es decir, por separado respecto a cualquier tipo de asociaciones formales e informales. Aquellos que “van de romería” o, más bien, “hacen el camino” de modo independiente, en solitario, son por lo general casos aislados de personas que cumplen promesas.

En este sentido, y al igual que otras modalidades festivas, las romerías proporcionan recursos extraordinariamente eficaces para la **reproducción de identidades colectivas**. Muchos de los numerosos estudios antropológicos efectuados sobre el tema de “las fiestas en Andalucía” han puesto de relieve la importante función que éstas tienen en la reafirmación de identidades colectivas¹². En lo relativo a las romerías, se reitera la idea de actuar como un *ritual de intensificación*: densifican e intensifican las relaciones sociales, otorgan dimensión de realidad a los colectivos y comunidades, y reestructuran aparentemente la sociedad. Cuando menos, las romerías reproducen la imagen de comunidad. En lo que al ámbito de la identidad territorial se refiere, frecuentemente las romerías reflejan el nivel de la comunidad local ya que la imagen-icóno objeto de devoción suele ser al mismo tiempo patrón/a de la localidad.

Anteriormente señalaba la importancia del movimiento en la estructura secuencial de las romerías, y hacía referencia a la idea de separación que conlleva el acto de la *salida* de la localidad y el alejamiento que supone desplazarse para *hacer el camino*. Este desplazamiento provoca en los individuos una común condición liminal, comunes expectativas, y el ejercicio de un común rol, el de “romero”, pero no de cualquier romero sino de unos romeros que, además, practican una común devoción. Así, junto al ámbito territorial de la identidad, confluyen en las romerías identificaciones relativas a otros ámbitos, como el ámbito devocional que acapara a aquellos sujetos identificados por adscribirse a una misma devoción. Tomando ejemplos de algunas devociones andaluzas, podemos identificarnos como “rocieros”, “aracelitanos”, “asuncionistas”, “encarnaos”, “pastoreños”..., lo cual, dicho de otra manera, sería integrar el colectivo de devotos de la Virgen del Rocío, de la Virgen de Araceli, de la Asunción, Encarnación o Pastora.

12. Entre otros, señalamos las nutridas aportaciones que tanto S. Rodríguez como I. Moreno y sus grupos de investigadores han realizado sobre el tema desde distintas perspectivas.



Danzadores. Romería de la Virgen de la Peña. Puebla de Guzmán.



Procesión. Romería de la Virgen de los Ángeles. Alajar.

Las romerías ofrecen un contexto de sociabilidad adecuado para la integración social y el adiestramiento de las prácticas organizativas, hasta el punto que se forman grupos con la única finalidad de participar en ellas colectivamente. La formación del grupo puede estar tan en función de la romería que incluso llega a disiparse o disolverse tras ésta. La recreación de colectivos ayuda a fortalecer los contactos y ejercer la cooperación entre personas con vínculos comunes, integradas en una misma red. Reunirse para “ir de romería” obliga a tomar decisiones conjuntas y conseguir un óptimo grado de organización; hay que coordinar la participación y compartir las actividades necesarias para el buen desarrollo de la romería: abastecimiento, adornos de carretas, preparación de comidas, labores de limpieza, búsqueda de provisiones, etc.

Los actos que se celebran en la mayoría de las romerías están organizados por las cofradías o hermandades establecidas para dar culto a esa imagen de devoción concreta. En los casos de devociones fuertemente arraigadas a nivel local, casi todos los miembros de la comunidad componen la hermandad “comunal” encargada de esa imagen de devoción¹³, a veces también denominada “hermandad matriz” si existen otras hermandades “filiales” igualmente adscritas a esa misma devoción en otros lugares. La existencia de una hermandad comunal encargada de la romería ocurre cuando la imagen objeto de devoción posee el patronazgo de la localidad, no siendo tan habitual cuando esa devoción se asocia a otros colectivos o se generaliza (colectivos territorialmente definidos como barrios o calles, o por gremios).

Las romerías son respaldadas económicamente por los miembros que componen las hermandades. En ocasiones, algunos gastos se sufragan por las aportaciones más o menos voluntarias que entregan determinados cargos de la hermandad, tales como mayordomos o hermanos mayores, a cambio del prestigio y lucimiento que implica ser la representación pública del colectivo. Las hermandades constituyen el reflejo de las estructuras sociales, en ellas se distribuyen papeles y se desempeñan roles, representan escenarios realmente apropiados para el ejercicio legítimo de las identificaciones colectivas.

En Andalucía, muchas romerías no se podrían comprender sin tener en cuenta el *sistema de hermandades filiales*. La posibilidad de fundar una hermandad más allá de los límites locales, incluso en otras provincias y comunidades autónomas, explica la ampliación de determinadas devociones andaluzas y la extensión territorial de sus áreas de influencia. La popularidad de romerías tales como la Virgen de la Cabeza en Andújar o la Virgen del Rocío en Almonte, se debe en gran medida a la multiplicación de hermandades filiales y la dimensión territorial que abarcan. La obligación que estas hermandades tienen de participar en la romería aumenta la concentración de personas según aumenta el número de hermandades. En El Rocío,

13. Sobre los tipos de hermandades en Andalucía, lo mejor es tomar como referencia la tipología diseñada por I. Moreno (1985).

por ejemplo, se llegan a congregarse 100 hermandades filiales con sus miembros, más asociaciones rocieras, más grupos no asociados, más personas particulares que acuden, y aún sin contar con la lógica presencia de los almonteños.

Sin duda, la expansión de la emigración andaluza ha contribuido a la fundación de nuevas hermandades allí donde los emigrantes se han asentado, a la vez que ha contribuido a la revitalización de las romerías en Andalucía, de hecho algunas romerías han cambiado la fecha de su celebración a períodos vacacionales para facilitar la asistencia de los emigrantes. Estos retornan eventualmente para integrarse en el ritual festivo y reafirmar así su identidad de origen ante sus paisanos¹⁴. Retomamos la característica de la convivencia festiva que, junto a la recreación de colectivos, definen a las romerías andaluzas.

4. DESPLAZAMIENTO AL LUGAR SAGRADO

Como ya apuntaba anteriormente, otra de las características definitorias de las romerías se centra en la necesaria existencia de *movimiento*. Toda romería, entendida como proceso ritual, requiere el desplazamiento individual y/o colectivo hacia un lugar considerado sagrado, una ermita o santuario donde habita la imagen símbolo de devoción. Generalmente, la aplicación de leyendas de aparición y hallazgos de imágenes ha sido uno de los procedimientos empleados para argumentar la sacralización de estos lugares. El discurso narrativo de las leyendas sitúa el lugar concreto que por *voluntad divina* se transforma en lugar sagrado, allí donde la imagen, de algún modo milagroso, indica que desea permanecer (mediante la construcción de un habitáculo apropiado) y desea que se le rinda culto¹⁵. Asimismo las leyendas asocian ermita e imagen a uno o unos determinados colectivos de manera que lugar e icono se transforman en símbolos identitarios de territorialidad susceptibles de estrategias de apropiación colectivas. En este sentido, *ir de romería*, desplazarse todos juntos al lugar como una unidad integrada (aunque la distancia sea corta), se convierte en un acto de reafirmación colectiva¹⁶.

Desde luego sabemos que los lugares donde se han ubicado las ermitas no suelen obedecer exclusivamente a una presunta casualidad del destino,

14. Sobre este fenómeno trata un estudio que hace algunos años realicé centrándome concretamente en los andaluces asentado en la Comunidad de Madrid (C. Jiménez de Madariaga: 1997).

15. H. Velasco (1989:401-410) nos descubre la importancia de las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes en la construcción de los espacios y en la definición de una religiosidad local.

16. J. Agudo (1996:57-74) analiza cómo colectivos diversos pueden reafirmar simbólicamente sus derechos sobre determinados espacios (territorios) mediante el uso de santuarios e imágenes.

a pesar de que el destino o azar sea el motivo que reflejen las leyendas¹⁷. Con frecuencia, las ermitas están emplazadas en puntos especialmente relevantes del espacio que se destacan por algún hecho o circunstancias¹⁸: por poseer una situación estratégica en el entorno, por la visibilidad del enclave sobre una montaña (cerro, risco, cabeza), por ser un lugar históricamente señalado (aconteció una batalla), por marcar el territorio en zonas fronterizas, por proporcionar un lugar de cobijo como cuevas o grutas, por haber manantial de agua (pozo, fuente o abrevadero) y lugar de descanso del caminante, por señalar un cruce de caminos, etc. Todas estas circunstancias recalcan aún más el interés del lugar donde se ubica la ermita, aunque en la actualidad hayan perdido la funcionalidad primigenia del enclave.

En efecto, la pérdida de funcionalidad, la situación marginal y la difícil accesibilidad de algunas ermitas y santuarios, han provocado cambios en su uso o incluso el abandono. El carácter sagrado se mantiene en tanto que allí habita el símbolo sagrado, la imagen, y en tanto persiste la devoción y el culto con cierta regularidad. Es decir, el hecho de que exista devoción, el hecho de que las personas acudan al lugar, se desplacen, peregrinen y vayan conjuntamente en romería, es lo que hace que la imagen y con ello el lugar –ermita o santuario– conserve su carácter sagrado, de otro modo podrían convertirse en una simple talla (similar a tantas otras que se exhiben en museos) y un simple edificio. De ahí, la importancia de las romerías, el desplazamiento colectivo y cíclico, como medio para reafirmar la sacralización del lugar y la devoción a la imagen.

El desplazamiento colectivo al lugar sagrado que comporta toda romería implica movimiento y este movimiento se caracteriza, como anoté, por la circularidad y el tránsito secuencial.

La primera secuencia comienza con la *salida* y el alejamiento de la localidad de origen. En el acto de la *salida* hacia el santuario, la ciudad, barrio o pueblo se transforma y engalana para despedir a los que se marchan e inician el *camino*, acompañarles hasta los límites de la localidad. Esta despedida se desarrolla mediante un desfile, más o menos ordenado, por unas determinadas calles, donde se muestran algunos de los elementos significativos que intervienen en el ritual. Se trata de un ejercicio de identificación y exhibición pública de las condiciones en las que se realiza la romería: formando parte de algún colectivo, peña o hermandad, en grupo llevando una carreta o carriola, a caballo, ostentando algún cargo en alguna hermandad o cofradía, de promesa, como peregrino a pie en solitario, etc.

17. En el contenido narrativo de las leyendas, el hallazgo o la aparición de la imagen se describe siempre a modo de acontecimiento azaroso e inesperado. Ante el azar, se enfatiza aún más el carácter sagrado del suceso y la *voluntad divina* de que la persona y el sitio elegido para encontrar la imagen y construir la ermita sean esos y no otros.

18. W. A. Christian (1976:66) presta ya especial atención a la *significación simbólica* que poseen los lugares donde se entablen las ermitas y aporta algunos ejemplos como la importancia que tenían las fuentes, altos de caminos, grutas o cuevas para las comunidades agrícolas y pastoriles.



Caballería. Romería de Piedras Albas. El Almendro y Villanueva de los Castillejos.



Ermita. Romería de Santa Eulalia. Almonaster La Real.

Dependiendo de la distancia a recorrer y de los colectivos implicados se utilizarán distintos elementos simbólicos y formas de transporte. En ocasiones, pero sobre todo cuando la romería en concreto no incluye el traslado de la imagen de la ermita a la localidad, el colectivo o cada colectivo participante porta un simpecado, elemento simbólico objeto de devoción y culto que sustituye a la imagen original en ausencia de ésta. También son significativos los usos de otros elementos simbólicos tales como banderas, pendo- nes, alabardas, bastones, etc., que representan y se asocian a determinados cargos y colectivos. Cuando la distancia a recorrer es larga o la costumbre, el tiempo y las condiciones de estancia en el lugar así lo requieren, se utilizan carros, carriolas, carretas, remolques, etc. donde se transporta el costo (alimentos y utensilios) y todo lo necesario para las jornadas de camino y de ermita. Estos medios de transportes tradicionales son frecuentemente adornados de manera peculiar por las personas que los lle- van o los grupos responsables a fin de que sean fácilmente identificados.

La *salida* engloba actos religiosos de iniciación y preparación (misas, imposiciones de medallas a nuevos hermanos, renovación de votos) y actos no religiosos como la recogida de mayordomos, presentaciones de herman- dades filiales y otros tipos de asociaciones, saludos y despedidas oficiales por parte de los ayuntamientos y otras corporaciones, etc.

Una vez traspasada la zona urbana que es percibida como límite, se emprende la segunda secuencia, el **camino**. Caminar supone un esfuerzo físico, dificultades y molestias, que para muchos llegan a significar un modo de purificarse antes de entrar en contacto con lo sagrado. El cansancio, los contratiempos, las incomodidades del camino constituyen una forma de hacer méritos, una forma de demostrar devoción y, a veces, de cumplir pro- mesas a lo que se suma alguna muestra de penitencia añadida: ir descalzo, de rodillas, cargar cruces o cadenas, con hábito, en ayuno, en silencio, de limosna (no llevar nada y subsistir de lo que te ofrezcan o den), en vigilia (sin dormir o realizando el camino por la noche como en el caso de las peñas romeras de la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules), etc. Para algún que otro joven, *hacer el camino* puede llegar a ser también un rito de iniciación, la ocasión para poner a prueba su supuesta madurez yendo andando, junto a otros jóvenes, con independencia de sus familias.

El camino es “fiesta en movimiento” (S. Rodríguez, 1985:88), es la cele- bración festiva de la acción de recorrer el trayecto que conduce hasta la ermita o santuario. Aunque este trayecto pueda hacerse en coche o existan rutas más cortas y cómodas para llegar, los caminos que utilizan los rome- ros suele ser los tradicionalmente trazados, cargados de significación histó- rica y cuyo uso ritual en romerías los hace especialmente relevante en el espacio y el territorio.

La *llegada* a la ermita marca una nueva secuencia compuesta por la jor- nada o jornadas que se desarrollan entorno a ésta. En principio, la finalidad básica de *hacer el camino* y llegar a la ermita es el encuentro con la imagen objeto de devoción, o sea, entrar en el recinto y tener contacto con lo sagra-

do. Ese contacto se ritualiza en determinadas acciones como besar la imagen o cinta, cubrirse con el manto, tocar las andas... bajo la creencia de que pueda darse una trasmisión simbólica de la “gracia” por contagio. También, en prueba de devoción o por el cumplimiento de una promesa, la primera entrada a la ermita tras el camino se efectúa descalzo, de rodillas, se ofrecen velas, flores, exvotos, etc.

Cuando intervienen peñas, hermandades filiales u otro tipo de asociaciones formalizadas, es habitual que se organice algún acto de presentación o saludo a la hermandad “matriz” que representa la devoción, acto en el cual se muestran reflejados los colectivos participantes. Los diferentes modos y grados de participación de los distintos colectivos aparecen reflejados en las diversas actividades que se celebran, algunas de tipo religioso (misas, procesiones, rezo del rosario, etc.), y otras lúdico-festivas (comidas, concursos, exhibiciones de montas, cantes y bailes, etc.). A través de estas acciones que manifiestan formas de apropiación y uso de los símbolos, se reproducen identidades colectivas y se intensifican las relaciones sociales. Las identificaciones pueden referir ámbitos y niveles diferentes a la vez que compatibles: ámbitos territoriales de la identidad a nivel de la comunidad local (común en la mayoría de los casos), niveles territoriales más parciales (barrios, zonas, calles), niveles territoriales amplios o supracomunal¹⁹ (varias poblaciones, comarcas, regiones), ámbitos laborales o gremiales (colectivos de campesinos, mineros, artesanos), ámbitos de la identidad en referencia a los géneros, a las edades, a comunes condiciones sociales, etc.

En tanto la imagen religiosa y, con ella, el lugar sagrado donde se ubica, refieren simbólicamente espacios sociales y territoriales, será significativo el control y la utilización que cada uno de los colectivos implicados en la romería ejerza sobre estos símbolos y la situación que ocupen en el conjunto de acciones rituales. Las romerías adquieren así su clímax en estos momentos de uso de la imagen y la ermita; es cuando más intensamente se reafirman identidades, se establece y restablecen posiciones individuales y colectivas, en un contexto extraordinario, fuera del orden cotidiano (la ciudad, el pueblo, las calles y las casas) y en la proximidad a lo sagrado. Aunque, a veces, para que esta reafirmación llegue a ser aún más fiel reflejo de la realidad, se recrea parte de la cotidianidad (sobre todo aquélla que determina posiciones sociales) con la legitimidad que otorga la reproducción bajo la lógica simbólica asociada a lo sagrado.

19. I. Moreno (1985), al plantear una posible tipología de hermandades, utiliza el criterio del nivel de identificación simbólica de los colectivos que integran cada hermandad. En este sentido introduce el término *hermandad supracomunal* para referirse a “aquellas cuyo nivel de identificación simbólica desborda los límites de una comunidad concreta, expresando la identificación colectiva de los habitantes de varias comunidades o pueblos”. Más que hermandad supracomunal, lo que existen son rituales (romerías en el caso que tratamos) supracomunales o supralocales (tratados por este mismo autor en publicaciones posteriores) en tanto las hermandades que los integran refieren siempre niveles de identificación local. No obstante, podemos hablar de modalidades asociativas que implican a colectivos distintos, si se quiere, en referencia a niveles supracomunales del ámbito de la identidad territorial, como por ejemplo es el *sistema de hermandades filiales*.

Con el **regreso** a la localidad o punto de origen se cierra el círculo secuencial en el que los colectivos vuelven revitalizados, cargados y reforzados en sus significados identitarios. Dependiendo del tipo de romería, se atribuye un mayor o menor interés al regreso. Cuando la imagen permanece en la ermita durante todo el ciclo anual, el camino de regreso es menos concurrido y celebrado que la ida, incluso algunos retornan a sus casas en vehículos sin “hacer el camino de vuelta”.

Pero, en otras ocasiones, se celebran fiestas de *traída o venida y llevada* en las cuales el colectivo se desplaza hasta el santuario para “recoger” a la imagen y “traerla” al pueblo donde permanece durante un tiempo estipulado, que puede oscilar desde varios días –para celebrar octavas, novenas, etc.– a meses de duración. En este caso, el regreso al pueblo es mucho más festejado porque los romeros traen consigo a la imagen, acto que supone un modo de demostrar la apropiación del símbolo respecto a la comunidad y que adquiere connotaciones todavía más legitimadoras cuando se trata de imágenes compartidas por varias localidades o copatronas (por ejemplo, la Virgen de Luna, patrona de Pozoblanco y Villanueva de Córdoba). Este tipo de romerías tiene una doble dirección y son, por tanto, doblemente secuenciadas: ir del pueblo a la ermita a por la imagen, volver de la ermita al pueblo con la imagen, y, una vez que la imagen permanece en la localidad el tiempo estipulado, llevar la imagen del pueblo a la ermita y que los romeros regresen al pueblo mientras la imagen se queda en su lugar.

Como hemos visto, el desplazamiento al lugar sagrado que se produce en toda romería adopta peculiaridades diversas en cada una de las situaciones espacio-temporales. En la actualidad, algunos santuarios y ermitas han quedado atrapados por la expansión urbanística de las ciudades de manera que el desplazamiento de los romeros ha perdido algunos de sus rasgos característicos, como ese contacto con la naturaleza y el contraste entre lo urbano y el campo.

Partiendo de la hipótesis de que ciertas modalidades de rituales festivos religiosos se adecuan más que otras a los actuales intereses y demandas sociales, vemos que las romerías se han adaptado a los nuevos tiempos y se producen y reproducen con facilidad, entre otras razones por la disponibilidad de los elementos necesarios, al no ser excesivamente costosos ni difíciles de obtener. I. Moreno decía que las fiestas son una expresión de la realidad y de los valores dominantes, o bien una inversión de éstos. Ciertamente es así. No obstante pienso que el éxito concreto de las romerías andaluzas y su actual auge se debe, en parte, a que en ellas se equilibra el orden social y los valores dominantes y cotidianos: colectivización frente a la individualización, hermanamiento frente al aislamiento, confraternidad frente al egoísmo, familiarismo frente al anonimato, derroche frente a la continencia, los sentidos frente lo racional... son los valores ideales que le se atribuyen, otra cuestión es que esos valores ideales pretendidos en las romerías se lleven a la práctica en todo momento.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, Juan (1996). "Santuarios, imágenes sagradas y territorialidad: simbolización de la apropiación del espacio en Andalucía". En *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, nº 17, pp. 57-74.
- CARO BAROJA, Julio (1957). "Dos romerías de la provincia de Huelva". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII-4, Madrid, pp. 411-450.
- CEA GUTIÉRREZ, Antonio (1997). "Tiempo de devoción, tiempo galante: las lecturas del cuadro". En *La romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*, Córdoba: Cajasur Publicaciones, pp. 69-112.
- CHRISTIAN, Willian A. (1976). "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días". En C. LISÓN (ed.), *Temas de Antropología Española*. Madrid: Akal, pp. 49-105.
- CRUCES VILLALOBOS, Francisco (1999). "Notas sobre la problemática del concepto de ritual en el estudio de las sociedades contemporáneas". En S. RODRÍGUEZ (coord.), *Religión y cultura*, vol 1, Sevilla: Junta de Andalucía y Fundación Machado, pp. 513-528.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis y otros (1991). *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid: Ministerio de Cultura.
- GENNEP, Arnold Van (1986). *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (1997). *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*, Sevilla: Fundación Blas Infante.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1985). *Cofradías y hermandades andaluzas*, Sevilla: Andaluzas Unidas.
- MORENO NAVARRO, Isidoro (1986). "La identidad andaluza: pasado y presente". En *Andalucía*, Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, pp. 253-285.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (1985). *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología Cultural*, Sevilla: Andaluzas Unidas.
- TAMBIAH, S.J. (1985). "A performative approach to ritual". En *Culture, thought and social action*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 123-166.
- TURNER, Víctor (1988). *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.
- TURNER, Víctor (1990). *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. (ed.) (1982). *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid: Tres-Catorce-Diecisiete.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. (1989). "Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local". En C. ALVAREZ; M.J. BUXO; y S. RODRÍGUEZ (coords.), *La Religiosidad Popular*, Vol.II, Barcelona: Anthropos y Fundación Machado, pp. 401-410.