

**EL ROCÍO EN LA CULTURA DE MASAS.
IDENTIDAD Y CULTURA EN LOS ALBORES DEL NUEVO MILENIO¹**

Josep M. Comelles
Universitat Rovira i Virgili
Tarragona

A Eduard y Pol

*L' amour est enfant de Bohème
et n' a jamais, jamais connu de loi*
(Meilhac y Halévy, *Carmen*, Acto I)

He hecho, por fin con la Virgen, el camino de Almonte al Rocío. Viví unos meses en el Rocío hace ya veinte años. He vuelto muchas veces. El Rocío es parte de mi geografía sentimental. Pero la Virgen va a Almonte cada siete años y yo le había fallado. En 1984 mi hijo mayor estaba a punto de nacer. En 1991 estuve ingresado en el hospital. Por fin, el año pasado, he cumplido viejas promesas. Mis hijos, adolescentes, me acompañan. Les digo que voy quizás a despedirme. Tras la catástrofe de Aznalcóllar no puedo sino pensar en el desastre, en la sensación que mi mundo sentimental puede desvanecerse en el aire. Esta vez, como otras, vuelvo a tener casa en el Rocío, en el eucaliptal, junto a la Hermandad de Gines. Recupero mis amigos que han seguido siéndolo en la distancia. Agosto en la aldea. Tardes tórridas. Casas frescas. Faltan tres días para el traslado. No quiero tomar notas. No he tomado nunca notas. Tampoco quiero grabar nada, ni siquiera mantener un diario pese a que en el tren, mientras cruzo la meseta, pienso que quizás debería hacerlo. Pero no puedo. Jamás he podido. No se muy bien que soy en el Rocío, pese a que vengo escribiendo y hablando de él hace ya veinte años. Qué soy en el Rocío. ¿Antropólogo? Creo que no. Me molesta la idea de aparecer como un periodista en sahariana tomando fotos. Esta vez llevo una cámara barata, automática, para hacer fotos de los chicos, de los amigos. Ni siquiera

1

Este artículo debe mucho a viejas amistades y relaciones intelectuales con Joan Prat, Oriol Romani, Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra, Mary Crain, Antonia, Luis, Luis Manuel, Petra, Soledad Rocío, Antón, Elvira, y Marta. Edu y Pol han sido dos excelentes aprendices de antropólogos, perspicaces y socarrones y debo agradecer también a Nieves Romero y a *Canal Sur* sus invitaciones de que me han permitido reencontrarme con el Rocío y los rocieros.

Mis observaciones etnográficas tuvieron lugar durante una estancia de campo de cinco meses entre 1978 y 1979, en las Romerías de 1979 a 1984 sin interrupción, en una breve estancia en la Romería en 1992, y en otra de diez días en agosto de 1999. Junto a ellas tres o cuatro visitas puntuales a la Marisma. He incorporado a mi narrativa, algunos fragmentos del informe de campo que escribí al volver. Están en cursiva. He procurado mantener el tono impresionista de mis notas.

1

diapositivas. Me ilusiona compartir con mis hijos un viaje, que pretendo iniciático para ellos. Tengo la esperanza secreta que se sientan atrapados, como yo lo estoy. No se si lo conseguiré. En el tren son escépticos, para ellos son unas vacaciones de propina tras un viaje a Laponia. He tenido que insistir que vengan. Mientras ven la película, miro distraídamente las dehesas de Sierra Morena. Evoco la última vez que volví fugazmente a la Romería en 1992, tras ocho años de ausencia. Lo hice como antropólogo, para comentar el “salto de la reja” en la retransmisión de Canal Sur. Estaba conmigo Alito, el viejo santero de mis anteriores visitas. El Rocío había adquirido en mi memoria matices que me producían desasosiego. Sabía que todo había cambiado, que ya no encontraría mis viejas experiencias, mis viejas emociones y mis viejos sentimientos. Sabía que no estaría, como tantas veces, dentro de la Ermita, y que debía explicar a quienes sabían todo del Rocío lo poco que yo sabía. Quería transmitir más que mi vivencia profesional, mis sentimientos, a los que nunca disocié del análisis cultural. Almonteño déjame que yo contigo la lleve. Y aunque nunca me he metido debajo de la Virgen, no me hace falta: Mi hijo mayor ya lo ha hecho por mí. ¿Qué decir, qué ser? ¿Antropólogo, almonteño de adopción, rociero? Me invitaban como antropólogo pero no quería serlo sino mostrar como había sido capaz de comprender y amar, como había quedado prendido.² Creo que pude, pero lo supe cuando volvía en tren a casa, la noche siguiente. Ante el micrófono me sentí más almonteño que rociero. Con Alito al lado, traté de compartir mis sentimientos con la audiencia. No me encontraba perdido en el gentío anónimo, ni podía sentir las sensaciones de estar abajo. El “salto de la reja” perdía una parte de su encanto y lo percibía como algo que estaba fuera de mí, pero en mi interior me rebelaba contra ello. Los cambios eran más profundos que lo que me habían contado, y con Alito sentí la desazón ante algo que se estaba desvaneciendo en el cielo oscuro de la Marisma. El lunes a mediodía me fui sólo, del lado de la Hermandad de Jerez. La Virgen flotaba de nuevo sobre mi cabeza. Desapareció como por asomo mi ambivalencia de la víspera. Nada parecía haber cambiado: los niños volaban de brazo en brazo para tocar el manto, los hombres salían con una flor en la boca de debajo de la Virgen, los curas seguían montando a hombros de los devotos, las campanas repicaban y la Virgen me miraba como tantas veces. Ayer soñé que volvía de nuevo al Rocío.

De lo que pude decir del Rocío

*L' amour est un oiseau rebelle
que nul en peut apprivoiser*
(Meilhac y Halévi, *Carmen* Acto I)

No he querido iniciar este texto sin retomar parte del informe de campo que escribí al volver del Rocío. Menos aun si trato de ampliar una etnografía que inicié hace años y que ha tenido alguna difusión³, para atar cabos sueltos derivados de los cambios recientes en la

² Traduzco por *atrapado* la noción de *pris*, que usa Favret-Saada, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts. Les sorcellerie dans le Bocage*. París: Gallimard.(1977)., Favret-Saada, Jeanne “About Participation”. *Culture, Medicine and Psychiatry* (1990).14 (2), 189-201, en su obra sobre la brujería en Normandía. Elabora con extraordinaria perspicacia la paradoja que implica que el antropólogo no pueda aprehender determinadas realidades culturales si no se deja prender por la magia de la situación.

³ Comelles, Josep M. “Los caminos del Rocío”. En Rodríguez Becerra, Salvador (comp.), *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía, (1984).,

Marisma⁴. No pretendo romper con lo que escribí, solo retomar cuestiones (y algunas cuentas) pendientes⁵, en especial la dependencia de aquel texto de viejos debates de la antropología española⁶.

pp:425-446. Hay varias rediciones ampliadas Comelles, Josep M. “Los caminos del Rocío”. En Prat, Joan; Martínez Veiga, Ubaldo; Contreras, Jesús y Isidoro Moreno (Comps.), *Antropología de los Pueblos de España* Madrid: Taurus, (1991), pp.:755-770; Comelles, Josep M. “Rocío”. *Política y Sociedad* (1993).12, 149-162. Invitado por Salvador Rodríguez Becerra preparé una versión definitiva en Comelles, Josep M. “Rocíos”. *Demófilo* (1996).17, 13-38, que a su vez ha sufrido notables ampliaciones en su versión francesa: Comelles, Josep M. (1998). “La reine des maremmes. Religion et économie dans un espace lagunaire de Basse Andalousie”. En Barraqué, Bernard; Vernazza-Litch, Nicole; Bley, Daniel et al. (comps.), *L'homme et la Lagune, de l'espace naturel à l'espace urbanisé* Chateaufort-de-Grasse: Editions de Bergier, (1998), pp: 209-234. En ésta última se esbozan parte de mis argumentosen este texto.

⁴ La mejor bibliografía sobre el Rocío es la de Murphy, Michael D. y González Faraco, Juan C. “Fuentes básicas para el estudio del Rocío”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional en Andalucía* (1996).20, 195-212. Sigue faltando una monografía antropológica que asuma el fenómeno rociero en más allá de los límites de las descripciones de los folkloristas o de artículos sobre aspectos concretos. Las aportaciones recientes de Moreno Navarro, Isidoro “El Rocío: de Romería de las Marismas a fiesta de identidad andaluza.” En Fraguas, Antonio; Fidalgo, Xose A.; González Reboredo, Xosé M. (comps.), *Romarias e Peregrinacions*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega (1995).,pp: 121-141; Crain, Mary M. “Transformación y representación visual en El Rocío”. *Demófilo*. (1996).19, 63-84. y Murphy, Michael D. y González Faraco, Juan C. “Masificación ritual, identidad local y toponimia en el Rocío”. *Demófilo*. (1996).20, 101-120, aportan análisis en la línea de lo desarrollado por la bibliografía internacional. Martínez Moreno, Rosa M. “La romería del Rocío, una fiesta de la posmodernidad”. *Gazeta de Antropología* (1998).13, 45-58, pese a sus carencias bibliográficas abre nuevos escenarios de debate teórico.

⁵ La principal tenía que ver con la ausencia de bibliografía antropológica con la salvedad de Isidoro Moreno *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Eds. Andaluzas Unidas (1985). Me fueron muy útiles Álvarez Gastón, Rosendo. *El Rocío a examen. Pasado, presente y futuro de la devoción mariana rociera*. Sevilla: Editorial Católica.(1975); Álvarez Gastón, Rosendo *Pastora y peregrina. Los traslados de la Virgen del Rocío a la Parroquia de Almonte, en los tres últimos siglos*. Sevilla: Editorial Católica Española.(1977).; Álvarez Gastón, Rosendo. *Almonte y el Rocío, esperanzas de un pueblo andaluz*. Sevilla: Editorial Católica Española.(1978).; Álvarez Gastón, Rosendo *Las raíces del Rocío. Devoción de un pueblo*. Huelva: Edición de autor (1981)., e Infante Galán, Juan. *Rocío, la devoción mariana de Andalucía*. Sevilla: Prensa Española.(1971). A la obra del primero le pesa su condición de tesis de teología pero sigue siendo útil por su trabajo de archivo. La obra de Infante es una buena aportación desde el folclore.

⁶ Los elementos de ruptura venían de mi apuesta por la antropología histórica, en un contexto caracterizado por la hegemonía de los estudios sincrónicos de comunidad, y por encuadrar un ritual “religioso-popular” en la antropología ecológica, económica y política. Mis carencias bibliográficas de entonces, no había leído a Gramsci, ni a los antropólogos marxistas italianos hizo que mi aproximación a la idea de las relaciones entre hegemonía y subalternidad fuesen puramente intuitivas. Más tarde aun consciente de ellas, no me atreví a reescribir

Concebí aquel artículo cuando definía mi identidad como antropólogo, desde mi anterior identidad como psiquiatra, y mi trabajo estuvo presidido por la ambigüedad de mi posición como observador⁷. Pretendía demostrar que la articulación entre las metodologías etnográficas e historiográficas que había utilizado para estudiar a los psiquiatras podían aplicarse a una unidad de análisis clásica en antropología⁸. Quería subvertir el discurso entonces dominante sobre la religiosidad popular, situando el significado de la Romería en torno al control de una marisma insalubre por parte de intereses locales, y supralocales. Estos se articulaban mediante relaciones que podían vincularse a la apropiación física o simbólica del territorio en torno a un sistema de hermandades que daban lugar a dos modelos distintos de identidad social y religiosa, el *ser almonteño* y el *ser rociero* representaciones de los intereses locales de Almonte y de los intereses supralocales de los municipios vecinos.

Durante mi primera experiencia etnográfica en el Rocío, sobre esa dualidad emergió un tercer discurso identitario, *ser andaluz*, como un signo de la etnicidad andaluza. Se percibía también una creciente presencia en la Romería de gentes que acudían al Rocío sin ser ni almonteños, ni rocieros, ni andaluces

He reflexionado mucho sobre las debilidades de mi modelo. Aunque fui consciente del papel de los nuevos *consumidores de Rocío* infravaloré su influencia en la evolución del *ser rociero* y del *ser almonteño*. Enfatiqué esta dualidad por mi abordaje historicista, el *ser almonteño* correspondía a la identidad local; *ser rociero* a lo supralocal pero vinculado a un itinerario devocional tal y por ello me aproximé a los modos como se expresa el *ser rociero*,

completamente el artículo y me limité a insinuarlo en algunos cambios redaccionales (ver Comelles, Josep M. Op. cit. (1991,1993, 1996, 1998)

7

Ver Comelles, Josep M. “Ve no se dónde, Trae no se qué: Reflexiones sobre el Trabajo de Campo en Antropología de la Salud”. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (1989) 7, 205-237, sobre la construcción de mi identidad antropológica. Viví en el Rocío por un azar familiar, y escribí sobre él a partir de una invitación específica a un Congreso al que ni siquiera asistí porque me rompí (oportunamente) una pierna. Todas mis relaciones con el Rocío han tenido que ver con razones familiares o derivadas de las amistades engendradas a lo largo de mis estancias de entonces. Nunca me planteé la Romería como mi objeto de estudio académico puesto que mi interés era sobre todo demostrar a la comunidad antropológica del país que era capaz de trabajar más o menos como un “antropólogo de verdad”, es decir haciendo trabajo de campo en un lugar lejano.

8

Sobre esa metodología ver Comelles, Josep M. *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en la España Contemporánea*. Barcelona: PPU (1988).

desde teólogos como Alvarez Gastón, a novelistas costumbristas como Pérez Lugín⁹. Me alejé del modo como lo presenta Grosso¹⁰.

Los cambios posteriores en la construcción cultural de ambas identidades son notorios en Almonte, en las hermandades filiales de los municipios cercanos a la Marisma, y en las nuevas hermandades nacidas en el último cuarto de siglo¹¹. La importancia actual de quienes son rocieros porque van al Rocío, con independencia de su devoción, o de su incorporación de la lógica tradicional de la Romería no me permite ya definirla a partir de la negación de la condición de *almonteño* o de *rociero* tradicional. En la medida en que yo mismo encuadraba el Rocío en el contexto de la *religiosidad popular* asumía, acriticamente, la necesaria vinculación orgánica y la funcionalidad entre lo religioso, lo simbólico y lo social, y me costaba incorporar a la nueva lógica romera la presencia, que percibía como accidental, del simple espectador curioso.

Junto a este error de perspectiva, y como nunca pude efectuar observaciones ni en el *Rocío Chico*, ni en el traslado de la Virgen a Almonte, negligí una indagación más a fondo del significado *local* del Santuario y del culto a la Virgen en el complejo de la protección social y de los sistemas de solidaridades colectivas a partir del papel que juegan las prácticas religiosas o mágicas, ante las catástrofes colectivas ¹². Este papel parece fundamental para entender

⁹ Pérez Lugín, Alejandro. *La Virgen del Rocío ya entró en Triana...!*. Madrid: Editorial Colon. (1929)

¹⁰

Grosso, Alfonso *Con flores a María* Madrid: Cátedra.(1981). Tampoco se trataba en mi caso de ignorar esa realidad absolutamente presente y perfectamente verificable empíricamente en aquel momento. El problema para mí no era tanto explorar la multiplicidad de modos de *ser rociero* como señalar como dos polos de referencia, la alimentación del *ser almonteño* a partir de la idea de apropiación del territorio, y la alimentación del discurso sobre el *ser rociero*, a partir de la asunción por las clases populares de unos valores de fraternidad, solidaridad y reciprocidad. Moreno, Isidoro, *Op. cit* (1995) 194 efectúa una buena tipología sobre el personal que acude a la Romería.

¹¹

Como ha demostrado Mary Crain , *Op.cit* (1996)., mediante el contraste entre quienes hacen juntos el camino pero sin los mismos propósitos.

¹²

Me refiero al aparato de sociabilidad comunitaria asociado al desarrollo de dispositivos de protección social religiosos, civiles o civiles inscriptos en una retórica religiosa. Sobre este tema son indispensables Delumeau, Jean *La peur en Occident*. París: Fayard (1978). Y Delumeau, Jean. *Rassurer et protéger.Le sentiment de sécurité dans l' Occident d' autrefois*. París: Fayard (1989).. El tema es retomado ampliamente por Alvarez Santaló, L.C. “Santos, patronos y santuarios: el circuito de la seguridad colectiva en el mundo moderno”. *Demófilo* (1995).16, 81-106, que efectúa una presentación excelente de la bibliografía internacional al respecto. Por mi parte he desarrollado mi posición al respecto en Comelles, Josep M.; Daura, Angelina; Arnau, Marina; Martín, Eduardo *L'hospital de Valls. Assaig sobre l'estructura i les transformacions de les institucions d'assistència*. Valls:

algunos aspectos cruciales de la construcción de la sociabilidad civil colectiva en la Europa Moderna y sus relaciones con los modelos de protección social feudales o caciquiles¹³. Más aun cuando la persistencia de dichas prácticas se produce en un contexto de desarrollo de la fase industrial del capitalismo y, sobre todo, cuando debe articularse con el capitalismo post-fordiano¹⁴.

Los cambios económicos y sociales de la Marisma y el Rocío desde 1984 hasta hoy son enormes. Mi primer Rocío ya era un modelo en transición, pero sus elementos centrales aun estaban profundamente relacionados con la estructura ritual construída durante el franquismo y el tardofranquismo. Esto es, una romería basada en la complementaridad entre lo local -Almonte-, y lo supralocal, cuyos límites eran los de la Andalucía bética¹⁵, en un contexto presidido por las transformaciones agrarias de la autarquía, las grandes inversiones propiciadas por el estado en industria o explotaciones turísticas, la hegemonía de la hermandad de Almonte

Institut d' Estudis Vallencs (1991), y en Comelles, Josep M. "Milagros, santos, vírgenes y médicos. La institucionalización del milagro en la Europa cristiana." En Romaní, Oriol ; Comelles, Josep M. (comps.), *Antropología de la salud y de la medicina*. La Laguna: Asociación Canaria de Antropólogos-FAAEE, (1993),pp:165-192.; Comelles, Josep M. "De l'assistència i l'ajut mutu com a categories antropològiques". *Revista d'Etnologia de Catalunya* (1997). 11, 32-43, en una línea nada lejana de la postura adoptada por Castel, Robert *Les Métamorphoses de la Question Sociale. Une Chronique du salariat*. París:Fayard. (1995).; Comelles, Josep M. "Milagros, santos, vírgenes y médicos. La institucionalización del milagro en la Europa cristiana." En Romaní, Oriol ; Comelles, Josep M. (comps.), *Antropología de la salud y de la medicina*. La Laguna: Asociación Canaria de Antropólogos-FAAEE, (1993),pp:165-192.

13

Los "votos de pueblo", frecuentes en el XVII español como respuesta a las grandes epidemias, coinciden con una enorme expansión de textos producidos por médicos locales sobre lo que llaman "corregimiento" de las pestes. Implica que los poderes públicos desplieguen políticas específicas de gestión de las crisis, y simultáneamente pueden recurrir a las prácticas religiosas sin que haya contradicción entre ellas. Sobre esta problemática puede consultarse Cipolla, Carlo M. *Contra un enemigo mortal e invisible*. Barcelona: Crítica (1993)., pero sobre todo el espléndido López Piñero, José M. (Comp.) *Los orígenes en España de los estudios sobre Salud Pública*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo (1989)..

14

Ver Castel, *Op. Cit.* (1995).

15

Ver Infante Galán ,Juan *Op.cit.* (1971), Moreno, Isidoro, *Op.cit.* (1985); Rodríguez Becerra, Salvador "La romería del Rocío, fiesta de Andalucía". *El Folk-lore andaluz* (1989). 3, 147-153.

sobre un Ayuntamiento débil, el peso de la Iglesia institucional en el control ideológico del Rocío, y un proceso de masificación incipiente¹⁶.

Aunque las aportaciones de la antropología profesional a la comprensión de estos cambios son importantes¹⁷, el Rocío carece aun de una aproximación historiográfica crítica que no se limite a la crónica de los hechos, la exhumación de los archivos o a la reedición de los folcloristas¹⁸, y de una antropológica, que aborde decididamente las sucesivas transformaciones de la misma¹⁹.

16

Ver Murphy, Michael D.; González Faraco, Juan C. *Op.cit* (1996), pp.106. Aunque las estimaciones realizadas por estos autores muestran el Rocío de 1978 como masificado. Mi impresión es que este proceso se acentuó desde 1980. Las cifras actuales sugieren un estancamiento entre un millón y un millón y medio de personas. La movilización relacionada con el conjunto de las Hermandades no explica esas cifras. El Traslado del verano del 98, multitudinario no me pareció que pudiese agrupar más de 30 a 50.000 personas, lo que no significa que un número muy superior puedan acudir puntualmente en algún momento. Y se trata de un acontecimiento que se produce en el mes de agosto, con Matalascañas a rebosar. Cabe añadir que la expansión del fenómeno debería medirse incluyendo la audiencia mediática.

17

Destacaré como las más importantes la de Moreno, Isidoro *Op.Cit* (1995), Crain, Mary *Op.Cit* (1996) Murphy y González Cavaco, *Op.Cit* (1996), y Martínez Moreno, *Op. Cit.* (1998). sin olvidar el interés de los dos números monográficos que la revista *Demófilo* ha dedicado a *Santuarios andaluces* y los dos destinados a la provincia de Huelva en los cuales hay muchos materiales que pueden ayudar a la contextualización actual del Rocío.

18

Las investigaciones históricas sobre el Rocío no han abandonado aún su tónica de estudios de historia local destinados a legitimar la preeminencia de una Hermandad sobre otra, o del Ayuntamiento de Almonte sobre otros. Ver López Taillefert Manuel A.. *Las venidas de Ntra. Sra. del Rocío a la Villa de Almonte (1607-1998)*. Almonte: Real y Pontificia Hermandad Matriz de Almonte. (1998); López Taillefert, Manuel A. *Breve Resumen de la historia de Nuestra Sra. del Rocío, de su devoción, romería y ermitas en el término de la Villa de Almonte*. Almonte: Real y Pontificia Hermandad Matriz de Almonte. (1996).; López Taillefert, Manuel A. *Acta de proclamación y Juramento de Santa María de las Rocinas como Patrona de la Villa de Almonte, año de 1653*. Almonte: Real y Pontificia Hermandad Matriz de Almonte. (1996). Falta en la historiografía rociera distancia crítica y independencia de los intereses locales y religiosos.

19

Se nota a faltar una gran obra sobre el tema. Hay que destacar aquí los esfuerzos de Murphy, Michael D. "Class and Costume in an Andalusian Pilgrimage." *Anthropological Quarterly* (1990). 67 (2), 49-61, y sobre todo de Mary Crain, *Op. Cit.* (1996) que se pregunta como los fenómenos globales intervienen en la construcción cultural del nuevo modelo del *ser almonteño, rociero y andaluz* puesto que la lógica global en que se sumerge el Rocío implica por una parte un fuerte proceso de homogenización cultural, pero exige además un reforzamiento del particularismo diferenciador para que el Rocío y Doñana puedan mantener su presencia mediática. Martínez Moreno *Op. Cit* (1998) percibe bien la "postmodernidad" del actual Rocío, pero se halla también prisionera de una concepción o

La internacionalización del Rocío

*Tout autour de toi, vite, vite
il vient, s' en va, puis il revient*
(Meilhac y Halévy, *Carmen*, Acto I)

La rotura de un dique en una explotación minera en la cuenca alta del Guadiamar no habría sido un *scoop* en los medios internacionales de comunicación social si Doñana y el Rocío no estuviesen situados, desde los inicios de la Transición democrática, en la aldea global. En 1978 aun se discutía qué hacer con Doñana, y muchos almonteños manifestaban en voz alta su disconformidad con un proyecto proteccionista de la naturaleza que sospechaban no iba a promover puestos de trabajo directos. *Pa cuatro bichitos que hay*. Juan Pablo II fue elegido Papa e inició cambios fundamentales en la proyección internacional y mediática de la Iglesia Romana. Fuera del Rocío y de Andalucía, la romería no era conocida salvo por quienes estaban directamente vinculados a ella. Doñana no era accesible, y en el Rocío apenas había turistas y pocas cámaras de televisión²⁰. Veinte años después, el Papa ha estado en el Rocío, Doñana tiene fama internacional, pero los almonteños siguen mirando con desconfianza a la Iglesia Romana y los proyectos de explotación turística de la Marisma.

La terciarización del Rocío es relativamente reciente²¹. Se inició en los setenta, con las inversiones turísticas en la costa de Matalascañas, y con un incipiente desarrollo de la economía informal en torno al Rocío²². La terciarización era una alternativa económica a la crisis del

visión “local” del problema. Hay que tener en cuenta que una tendencia actual en muchos eventos rituales es su definitiva “teatralización” o la asunción de su condición de “representación teatralizada” destinada a mejorar los rendimientos de su explotación. Pero no hay que olvidar que la nueva industria mediática está introduciendo un elemento nuevo, como es la reconstrucción teatral de un digest cultural en otro lugar: Un viaje a Port Aventura puede ponerlo de manifiesto en la forma como se reconstruye la “cultura mexicana”, “china” o “polinesia”.

20

En aquel tiempo filmaba con una cámara doméstica de Super8. En más una ocasión me preguntaron si trabajaba para *Telesur*, que era el noticiero de TVE en Andalucía.

21

El tránsito de la hegemonía del sector primario al secundario se produjo durante el desarrollismo de los sesenta (Comelles *Op.cit* 1996.). Sobre los problemas de las políticas de desarrollo en marismas y lagunas costeras véase el libro colectivo Barraqué, Bernard; Vernazza-Litch, Nicole; Bley, Daniel et al. (comps.) *L'homme et la Lagune, de l'espace naturel à l'espace urbanisé*. Chateauneuf-de-Grasse: Editions de Bergier.(1998).

22

Ver González, Isabel (1981). *Fiestas y jolgorios andaluces*. Madrid: Penthalon, o la descripción del Rocío de 1978 en Martínez Moreno, Rosa *Op. Cit*(1998)..

sector primario, y a los límites del modelo de industrialización por industrias de enclave en la periferia de la Marisma. En una segunda fase, la terciarización condujo a un debate entre las opciones favorables a incidir en el turismo de masas, o las que proponían formas elitistas de turismo en Doñana, todas ellas articuladas con la introducción del Rocío en el mercado mediático, y con el desarrollo de formas de economía sumergida. Sobre todos estos procesos, planea el problema de la capacidad del entorno natural y cultural para mantener su singularidad ¿Qué sucede cuando un conjunto de prácticas culturales articuladas con determinada lógica interna son incorporadas a procesos generales en los cuales son reducidas a la condición de mercancía ofertable y consumible? ¿En qué modo esto subvierte las reglas del juego sobre las cuales se había construido culturalmente el ritual?²³.

En la fase que precedió a su terciarización, los intereses en la Marisma giraban en torno a la progresiva reducción del espacio destinado a actividades primarias²⁴, lo cual implicaba transacciones y contraprestaciones para mitigar las resistencias locales. El difícil acceso al espacio natural y a la Romería justificaban una presencia muy limitada de investigadores o curiosos en el primer caso, y a la necesidad de encuadramiento en el segundo. El foráneo acudía en general como invitado de alguna Hermandad o de algún iniciado. La incorporación de Sevilla al Rocío, no supuso una ruptura con ese modelo sino la ampliación de las posibilidades de acceso, de la mano de la aristocracia o la burguesía local que podía acudir a Doñana²⁵, o al Rocío mediante la incorporación a las Hermandades filiales. La etiqueta implicaba participar²⁶, y en ese sentido la incorporación del Rocío a la identidad sevillana no

23

Para una discusión sobre este último problema ver Barraqué, Bernard ; Vernazza-Litch, Nicole; Bley, Daniel et al. . “L’homme et la Lagune: des compromis subtils entre nature et culture”. En Barraqué, Bernard ; Vernazza-Litch, Nicole; Bley, Daniel et al. (comps.), *L’homme et la Lagune, de l’espace naturel à l’espace organisé* Chateaufort-de-Grasse: Editions de Bergier, (1998), pp:9-14.

24

La Marisma nunca ha sido un espacio acotado plenamente. Siempre hubo asentamientos humanos en su interior, algunos de ellos reconstruidos en el Parque actual, y formas de explotación de baja intensidad: recolección, pesca y caza, o espacio de ocio para algunas clases sociales adineradas (Picon, Bernard *Op. Cit* (1998)..

25

De ahí la peculiar arquitectura colonial del Palacio de las Marismillas en el centro de Doñana, construido por el Marqués de Tarifa como una especie de pabellón cinegético y aislado de las miradas foráneas.

26

Pérez Lugín *Op. Cit* (1998), lo explicita puesto que es un extranjero que es introducido e iniciado al ritual, presentado como algo que forma parte de la forma de ser sevillana..

supuso ninguna subversión de esa regla, es decir de la dimensión de experiencia colectiva de la misma. La presencia de extranjeros a ese juego, muy limitada hasta hace muy poco, no tenía porque modificar ese estado de cosas, puesto que la única posibilidad de acudir al Rocío en la práctica era encuadrado por rocieros u almonteños, tanto si la razón es devota o por una promesa, como si tiene que ver con sus dimensiones de espacio colectivo de sociabilidad y de hospitalidad.

La intervención de agentes exteriores, como las clases aristocráticas, el Estado o la Iglesia institucional no modificó esas reglas del juego puesto que proyectaron su influencia a través de mediadores locales: las autoridades municipales, los caciques, los párrocos, o los dirigentes de las Hermandades, mientras el ámbito rociero no desbordó el círculo local-comarcal. Más aun, mientras esos intereses no desbordaban la geografía rociera, mantenerlo aislado garantizaba la hegemonía sobre dicho espacio.

Lo que transforma al Rocío y a la Marisma, es la crisis de ese modelo de control político, social e ideológico local-comarcal al incorporarse el espacio rociero y marismeño a circuitos económicos, ideológicos y mediáticos globales: el desembarco del capital multinacional, la influencia de los *lobbys* ecologistas o del *lobby* religioso, la posibilidad de comercialización mediática del Rocío y del “sevillanismo”. Las complejas articulaciones y mediaciones locales y supralocales no implican grandes cambios en la posición de los grupos hegemónicos dominantes pero si cuestionan las transacciones con las clases subalternas.

Convertir Doñana de centro de investigación cerrado al público, a Parque Nacional visitable con restricciones, implica la asunción por el Estado de compromisos internacionales en relación con las actividades realizables en él, implica el cuestionamiento de la explotación local marginal y exige la puesta en pie de algún tipo de compensación, en forma de empleos o de generación de recursos. La puesta en explotación del resto de la Marisma por capitales foráneos, y a menudo multinacionales, implica la salarización de las clases populares a condición que acepten renunciar al control local sobre el espacio, y un modelo de desarrollo distinto al que había presidido hasta entonces la vida de la zona.

El modelo de desarrollo propuesto no implica la formación local de capitales, ni favorece la aparición de una pequeña burguesía o de una clase media sólidamente asentada, puesto que la salarización se centra en mano de obra poco cualificada para un mercado de trabajo inestable, estacional, que obliga a mantener formas de explotación marginales aunque con mayores obstáculos estructurales y aun legales. De ahí la aparición de formas de tolerancia

Grosso *Op. Cit* (1981), que refleja el Rocío entre 1940 y 1965 describe también la condición de ritual o evento para iniciados del Rocío, aunque desde una postura muy distinta a la de Pérez Lugín. Este componente iniciático era aun muy evidente en mi primera visita al Rocío, y posteriormente yo mismo me he ocupado de *acompañar y explicar* para que el visitante no sea simplemente un espectador ajeno que no entiende cuanto sucede y se limita a ver el colorido local.

en relación a algunas formas de economía informal²⁷, y los esfuerzos recientes de los locales por tratar de controlar los recursos derivados de la comercialización mediática²⁸.

Este conjunto de cambios parten de la contradicción de alimentar parte de la economía del área a partir de la explotación de una reliquia o supervivencia natural y otra cultural. Pero en la medida en que esa explotación implica su incardinación con la modernidad se plantea la cuestión acerca de si ese modelo es sostenible, en su actual estructura y presentación. La reciente crisis de los lodos en lo natural, y la de los cambios en la estructura del ritual parecen indicar lo contrario, puesto que ambos ponen de manifiesto que ni la Marisma, ni el Rocío son supervivencias sino fenómenos históricos en constante evolución. Las adaptaciones de la naturaleza a la catástrofe ecológica actual significaran en el futuro también un nuevo modelo de articulación ecológica adaptativa.

Esta cuestión desborda los límites del Rocío y de Doñana y tiene que ver con la protección de la biodiversidad y de la diversidad cultural sobre las cuales incide una discusión hoy crucial para la práctica política²⁹, puesto que cuestiona algunos de los principios sobre los que se sustenta el proyecto de homogenización cultural que constituyen el eje de la filosofía política dominante en bastantes países europeos³⁰. La diversidad cultural es aun hoy percibida como un residuo de la pobreza, la ignorancia y la irracionalidad, pero por la otra se convierte en

27

Por ejemplo la posibilidad de recolección de *coquinas* en la playa del Parque Nacional, o las formas de obtener recursos de las concentraciones humanas que supone el Rocío. Explica las movilizaciones masivas de los almonteños para defender la construcción de 32.000 apartamentos turísticos en la zona de protección del Parque que enfrentó al municipio con la Junta de Andalucía, con el gobierno de Madrid y con las organizaciones ecologistas.

28

Las relaciones Municipio Hermandad son un buen ejemplo de los modos de gestión de determinados recursos locales. Al control municipal sobre el espacio urbano rociero, corresponde el de la Hermandad sobre los derechos de imagen en la Ermita, y la venta de recuerdos.

29

Sobre esta cuestión ver el amplio debate en Greenhouse, Carol J. (comp.) (1998). *Democracy and Ethnography. Constructing identities in multicultural liberal states*. Albany: State University of New York Press, en el cual se comparan los casos de España y Estados Unidos.

30

Comelles, Josep M. "From ethnography to clinical practice in the construction of the contemporary State". En Greenhouse, Carol J.(comp.), *Democracy and Ethnography. Constructing identities in multicultural liberal states* Albany: State University of New York Press, (1998)., pp: 233-254.

un recurso económico en el mercado turístico³¹ y en la industria mediática. Pero esto no es todo, el Rocío se sitúa, además, en la estrategia mediática de la Iglesia Romana para reforzar su posición como grupo de presión³².

La “radicalización” de los Almonteños

*L’oiseau que tu croyais surprendre
battit de l’aile et s’envola*
(Meilhac y Halévy, *Carmen*, Acto I)

En el primer coloquio que *Canal Sur* dedicó al Rocío, el debate se frustró cuando la primera interviniente, una cantante de coplas, se quejó vehementemente de la brutalidad de los almonteños. Utilizó un tono parecido al que hubiese empleado para caracterizar a los hinchas más zafios del *Manchester*. Traté de situar las cosas en su lugar y poner algo de serenidad. Fracasé. El debate se encrespó y no ayudó a esclarecer nada. La exclamación de la folklórica podía interpretarse como la respuesta a los indicios de ruptura de las reglas de la sociabilidad rociera que evidenciaban las complejas relaciones estructurales entre la apropiación *almonteña* y la *rociera* de la Virgen. Mucho más física la almonteña, mucho más simbólica la rociera, aunque las mujeres o los niños no tengan prohibido el contacto físico o el juego fascinante de los intercambios de miradas con la Virgen.

Aunque me he sentido siempre próximo a los almonteños eso no me impide percibir una radicalización de los almonteños en relación con la apropiación de la Virgen³³. Sin

31

El Rocío ya fue declarado fiesta de interés turístico nacional en los años sesenta. Asimismo tuvo alguna proyección, bastante cutre hay que decirlo, en el cine español de postguerra. En los ochenta dio lugar a una serie de documentales estimables.

32

Queda bien claro en Díaz de la Serna, Angel; Salas Delgado, Antonio; Mairena Valdano, Juan; Sugrañes Gómez, Eduardo *J.El Rocío de siempre*. Córdoba: Cajasur Publicaciones (1998).. Es la reedición de Díaz de la Serna, Angel, Salas Delgado, A.; Mairena, J. *El Rocío de siempre*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba (1987).. Si la primera parte de ambos no ha recibido corrección y las fotos son las mismas, en la edición de 1998 hay un capítulo nuevo que ocupa un 40% del libro en el que se glosan la visita del Papa al Rocío, el Congreso Mariológico y la posición del Rocío en el catolicismo del siglo XXI (ver pp.150-152).

33

En ello coincido con otras observaciones etnográficas Moreno, Isidoro *Op.cit* (1995), o Martínez Moreno *Op.cit* (1998). Unos la describen como la consecuencia de una manipulación que buscaría reforzar la identidad almonteña y la española en detrimento de la andaluza, otros como la consecuencia de los propios cambios internos en la romería..

embargo, las connotaciones violentas de la relación entre los almonteños y la Virgen vienen de antiguo. He aquí como se describía la procesión en los años veinte³⁴:

“A los de la verja les obsesiona la idea única de que alguien quiera arrebatarnos el derecho, que creen exclusivo, de llevar las andas de la Señora en la procesión(...) los leones se previenen para colaborar en la sagrada oración (...) Anita Valladolid, la domadora de las fieras³⁵, pierde la paciencia y grita(...) ¡pero cuidao que sois brutos!”

Entre esta descripción y lo que hemos visto durante el franquismo y el tardofranquismo hay una mayor asunción física de la Virgen. Si en los veinte la procesión podía detenerse y esperar en el suelo las oraciones de sus devotos³⁶, el modelo más reciente ya no contempla tal posibilidad en lo que Moreno caracterizara precozmente como un ritual de rebelión ³⁷emergente en un contexto de progresiva dependencia y falta de autonomía de los almonteños en relación con instancias superiores civiles o religiosas³⁸.

Rebelión o transgresión simbólica que implican la afirmación de la identidad colectiva en un contexto como el franquista en el que la expresión de la sociabilidad no puede hacerse a través de la práctica política: por la condición subalterna de Almonte, por su debilidad política común a la del municipalismo español desde mediados del s.XIX, por la persistencia de estructuras caciquiles y feudales que hacen imposible el desarrollo de una consciencia colectiva ciudadana estructurada en forma de práctica de la civilidad. El contexto de la nueva estructura

34

Pérez Lugín, Alejandro *Op. Cit* (1929), pp:281-2. La novela se ambienta en las clases medias y altas sevillanas en las que el Rocío está ocupando un espacio significativo, casi al mismo nivel que la Feria de Abril. De hecho entre ambas se sitúa el tenue argumento de la novela, destinado a retratar de un modo muy edulcorado las bondades y el embrujo de Sevilla.

35

Anita Valladolid era la camarista de la Virgen.

36

Pérez Lugín *Op. cit* (1929),pp:284-5.

37

Moreno, Isidoro. “Rocío: rebelión al amanecer”. *Torneo. Semanario Popular Andaluz* (1976) 2:11-14..

38

Los rituales de rebelión conducen a afirmar el orden establecido. Ver Turner, Victor W.. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus (1988) y Lanternari, Vittorio (1965). *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.

del ritual coincide con las políticas agrarias del franquismo que implican la intervención directa del Estado y de los grandes capitales en la Marisma, y con uno de los periodos históricos de mayor debilidad del poder local municipal de la reciente historia de España³⁹.

Uno de los mejores recuerdos de mi vida es, sin duda ninguna, la incomparable experiencia de compartir con los almonteños la espera del *salto de la reja* dentro de la ermita. He tenido a mi lado abuelitas entusiastas y encandiladas con las que podías establecer complicidades, niños y adolescentes, mujeres de edad intermedia y hombres. Nunca tuve la sensación de inseguridad que he tenido en un concierto de *rock* en un estadio, aunque muchas veces estaba a menos de veinte metros de la reja (cuando esta tenía cuatro o cinco metros de alto). No creo que hoy muchas abuelas se atrevan. Aunque se trataba de un acontecimiento espectacular y en el que los empujones eran inevitables, nunca sentí la sensación de peligro. La violencia, estaba controlada ritualmente y sentía que los actores sociales sabíamos qué habíamos de hacer y qué iba a suceder.

Los cambios más aparentes en el Rocío actual no se dan en la procesión, sino en el *salto* que es su prólogo y que ya asombró, por su brutalidad, a los folkloristas. Para comprenderlo pude ser útil disociarlo del resto de la procesión como una situaciones especial dentro de un mismo ritual que implica modos de relación distintos entre *almonteños* y *rocieros*.

El cambio más sustancial no tiene tanto que ver con la reducción de la altura de la reja, puesto que esta se elevó para mitigar los impulsos, con lo que ganó aun más en espectacularidad, y después se bajó ante la inutilidad de la medida. Tiene que ver probablemente con un cambio en la progresiva hegemonía generacional de los jóvenes en la primera fase de la procesión.

La variación afecta a la parte más excluyente del ritual, puesto que afirma la propiedad de los almonteños sobre la Virgen. Es el *ser de Almonte* que se proyecta en el espacio almonteño, en la Ermita y la plaza triangular que se abre ante ella y mira a la Rocina. Esta afirmación física y que hoy se proyecta mediáticamente como referencia del *ser almonteño* ha

39

Aunque no quiero situar en el mismo plano el *hooliganismo* británico con el salto de la reja, vale la pena señalar que la radicalización de aquel guarda también relación con el desmantelamiento de la sociedad civil británica y del poder local en manos del *thatcherismo* más reaccionario. La respuesta a la destrucción de los elementos que sustentaron la sociabilidad de la clase obrera británica y la carencia de objetivos de sociabilidad condujeron a un incremento de las actitudes violentas e irracionales vinculadas a criterios de identidad relacionados en este caso con los equipos de fútbol. La crisis del movimiento campesino andaluz en 1936-39 y la pérdida de los elementos vertebradores de su consciencia de clase y de los valores que podían implicar una cierta esperanza en el futuro conducen a una migración masiva a Cataluña o a Alemania, pero al mismo tiempo explican el aferramiento a los símbolos (en este caso con rasgos religiosos) de su identidad local.

conducido a excluir de la Ermita el tradicional tránsito de los Rosarios de las Hermandades de su interior, o la antigua y algo bizarra experiencia de ver curas diciendo misas mientras la muchedumbre esperaba ansiosa el *salto*. La exclusión física, pero también simbólica, de otras formas devotas de participación como seguir el Rosario de la Hermandad propia, oír misa, o confesarse supone que, en la Ermita sólo se puede *ser almonteño*.

Una vez efectuado el *salto* y con la Virgen a hombros en el interior de la Ermita la multitud se funde con los portadores. No hay un espacio que delimite a quienes llevan y a quienes están su alrededor. Como los almonteños se hallan en *su espacio* no cabe la transacción con otras identidades compartidas. Si conviene la Virgen puede entrar en la Ermita hasta que los almonteños decidan que la procesión propiamente dicha puede empezar.

Tras pasada la frontera simbólica entre la plaza y la Hermandad de Villamanrique⁴⁰ se penetra en otro territorio simbólico, mucho más complejo. Los tañidos de las campanas de las Casas de las Hermandades que repican cuando la Virgen se acerca marcan un espacio identitario propio, compartido por los rocieros y los almonteños. En estos espacios es posible acercarse a un par o tres de metros de la Virgen y sus portadores. Entre estos y la muchedumbre hay una sutil tierra de nadie accesible a quién se acerque y necesaria para los intercambios y las transacciones que implica la relación con la Virgen. Desde fuera se ve un inmenso corro, desde dentro son dos zonas bien delimitadas, concéntricas pero que se funden en el proceso de interacción.

La colección de carteles de la Romería permite comprobar que la hora del *salto* ha variado profundamente a lo largo de los años. A principios de la Transición el horario tendía a la madrugada, ahora tiende a la medianoche, pero años atrás la procesión tenía lugar el lunes a pleno día. El adelanto tiene que ver con tres rasgos fundamentales: la juventud de quienes saltan, hoy más próximos a la adolescencia que a la madurez, la radicalización del ser almonteño y la articulación con el espectáculo mediático a que hacía referencia.

El rejuvenecimiento de los actores de la primera fase de la procesión son los que me parecen, en cierta medida comparables, a la radicalización de algunos colectivos urbanos jóvenes en un contexto de falta de referencia de futuro. En cambio, la persistencia del control de los mayores en el núcleo básico de la procesión o en el traslado significa a su vez un espacio razonable de serenidad dentro de lo que podemos considerar “serenidad” en el Rocío. Está claro que en estos términos el componente mediático, por lo violento, explosivo y espectacular ha de estar asociado sobre todo al “salto de la reja”, no a la procesión, puesto que una vez esta deambula entre rocieros, la interacción que se produce entre almonteños, rocieros, Virgen y espectadores opera a una escala muy microsocia y razonablemente íntima por tratarse de un

40

El punto más conflictivo del trayecto donde suelen dirimirse las rivalidades entre Almonte y Villamanrique.

acto público y de masas. Si lo primero permite la retransmisión directa, lo segundo no permite sino la ilustración visual, es decir la anécdota, en la medida en que para el espectador lego, las imágenes tomadas a distancia con una cámara no muestran más que el arracimamiento humano pero no los mil y un detalles íntimos que el observador puede ir contemplando cuando se sitúa en esa zona de nadie que rodea al corro de los que se meten debajo de la Virgen y que permite que esta se mueva. El matiz de la intimidad sólo es posible compartirlo situándose en esa zona, en la que se relevan, no solo los que se meten debajo sino las caras y los cuerpos de los que esperan su momento para establecer su relación micro-social, personal con la Virgen. En ese espacio no noté grandes cambios, por ejemplo entre 1984 y 1992, tampoco el verano del 98 con la excepción que, en la medida que se integran en la procesión cada vez más legos a los que empuja la simple curiosidad y no la necesidad de una experiencia compartida con la Virgen, la sensación de tumulto es mayor.

Frente a la relativa estabilidad de este modelo de práctica, el “salto de la reja” representa ahora un espacio de significación identitaria colectiva, el más almonteño de todos, puesto que la procesión basa su lógica en formas de experiencia compartidas, transaccionales entre el ser rociero y el ser almonteño⁴¹. El *salto* tiene el carácter de un preludio violento que define en ello mismo una de las identidades puestas en juego a lo largo de la procesión, la aparentemente activa⁴². De ahí que el “salto” se adelante sin cesar ya siempre en horas de potencial audiencia del directo, y que como señalaba alguien *cuando encienden los focos es que parecen que ella sonríe y esta pidiendo que la saquen*. Esta frase sintetiza la asunción por parte de los propios almonteños del significado del acto: no sólo es necesario mostrarlo a los que están presentes, sino también al mundo. Como la proyección mediática del resto de la procesión es menor el fenómeno se repite cuando la Virgen entra en la Ermita al finalizar la procesión⁴³.

La hegemonía mediática del *ser almonteño* se transporta también a los traslados de la Virgen a Almonte:

Miércoles, la Virgen de Agosto. Las tres. Corred, ya han sacado a la Virgen. No la he visto nunca de Pastora al natural. La he visto en fotografías, en el cine. Guapísima. En la

41

Sobre esas transacciones ver Comelles, Josep M *Op.Cit* (1984, 1996)

42

Salvando las distancias el salto es como esos mosaicos de banderas de colores con las que la grada se identifica antes del partido de fútbol, lo cual le permite unos cuantos segundos de gloria catódica.

43

Aquí de nuevo la identidad almonteña se refuerza con la frase ritual oída tantas veces de los locutores, relativa a las horas que los almonteños han llevado la Virgen sobre sus hombros.

plaza ronda las cabezas con sus tirabuzones negros, con su sombrero. Las campanas repican. No hay trajes de gitana. No hay trajes camperos. Solo almonteños, pocos rocieros, de nuevo la magia y la emoción. No somos muchos y con Pol nos podemos acercar a unos cinco o seis metros de la Virgen. Es extraño verla sin palio y sin el Traje de Reina. Es chocante. El palio casi no se ve y se me antoja una chica a hombros del gentío que nos mira sonriente. Así vestida sonríe más. Somos relativamente pocos en esta tarde tórrida como cuando hace veinte años salía la Virgen al amanecer. Estan los nuestros, sólo los nuestros. He de subir a Pol sobre mis hombros para que pueda ver. Pol y los otros niños a horcajadas sobre sus padres dan la medida humana de la Virgen vestida de Pastora. Pol pregunta porque no entiende demasiado que pasa, que es todo esto. Supongo que no me entiende ni a mí. Que hace papi en un sitio como este, tan lejano, tan distante.”

Los traslados de la Virgen a Almonte son la consecuencia de un voto de pueblo, una promesa colectiva destinada a propiciar la mediación de la Virgen en la epidemia de 1607. Esta se sitúa en un momento de progresiva definición de la identidad municipal de Almonte. Estos traslados, hasta 1939 correspondía a situaciones de crisis.⁴⁴ Como una alternativa a los procedimientos convencionales de protección social. En 1949, se decidió institucionalizar el modelo actual del traslado septenal, algo que se ha generalizado en muchas celebraciones de esta naturaleza en otras poblaciones de la Península. Establecer un ritmo septenal representa en buena manera un cambio en el significado del traslado: de recurso en situación de crisis a forma de expresar la identidad de Almonte a partir de reforzar la propiedad de la Virgen covirtiéndola durante nueve meses cada siete años en una vecina ás de la Villa.

La Virgen inicia lentamente su viaje. Vuelvo al eucaliptal. Hemos puesto casa al lado de la Hermandad de Gines. Es el mejor sitio. La veranda está llena de gente que ha ido desfilando para saludarnos. Antonia se ha incorporado a la procesión con la jarra que Petra había llevado tantos años. La llevó también hace siete años con la medalla que llegó al hospital el día antes que se salió. La acompañan todos. La Pastora avanza lentamente rodeada por los almonteños. Son almonteños y lo son mas que nunca. Desde que llegamos el lunes sólo se habla de Almonte, como hace veinte años. Me cuentan los cambios, me cuentan el crecimiento de la Romería, me hablan de la política local, de Doñana, del crecimiento económico, de los cambios sociales. Pero la Virgen es suya y el traslado es suyo. Me doy cuenta que lo religioso, se ha ido también desvaneciendo en el aire. He estado leyendo unos cuantos libros que he comprado al llegar: pero entre lo que me cuentan y lo que veo hay una distancia. La Virgen vestida de Pastora ha perdido casi todos sus referentes religiosos, la veo como la vecina, la amiga, la compañera a la que acompañamos a casa de noche. “

En el traslado de la Virgen a Almonte, estos aspectos quedan más quintaesenciados todavía, en la medida que tras el *salto de la reja*, con la Virgen en traje civil (y permítaseme aquí la metáfora), quienes estan en la plaza son fundamentalmente almonteños. El itinerario está delimitado por el Ayuntamiento mediante unos adornos de papeles blancos y palmas que conduce a los confines de la Aldea, y que reencontraremos en el mismo estilo en las puertas de Almonte, hasta el Chaparral y hasta la Parroquia. El itinerario no sigue la carrera de la

⁴⁴ Ver López Taillefert, Op. cit (1998)

procesión de Pentecostés, dando la vuelta a la ermita y por tanto frente a las Hermandades más prestigiosas y antiguas, flanquea sólo las casas de Moguer y Huelva⁴⁵.

En el traslado, que efectúan los almonteños a hombros, las mujeres ocupan un lugar particular. Las que se ocupan de la limpieza de las distintas partes del palio mientras la Virgen permanece en la Ermita, portan los objetos de la Virgen. Las transmiten este derecho a sus hijas que acompañaron a sus madres para sostenerlas en el duro camino arenoso, hasta que ellas mismas se irrogan el traslado. Algunas incorporan a su ropa medallas que después serán enviadas, a veces muy lejos a enfermos o sufrientes. La presencia de las mujeres con los objetos de Virgen no tiene ninguna particular etiqueta actualmente, más que el que cada una de las mujeres pueda establecer consigo misma, una promesa, por ejemplo. Pueden ir más o menos a su aire en el conjunto de la comitiva. El cortejo almonteño es informal, anárquico, sin demasiadas reglas. Llevar la jarra, o la media luna, implica simplemente portarla físicamente, sin que medie ningún otro tipo de requisito ritual. Si con ocasión de la bajada del Hermano Mayor al Rocío el miércoles antes de la Romería, los romeros pueden vestirse y engalanarse, en el traslado nocturno la consigna es llevar calzado cómodo, ropas sufridas y el indispensable y esencial *pañuelo piñonero* que protege a los caminantes de la inhalación del polvo del camino. Si en otras ocasiones una parte fundamental del cortejo va a caballo, en carreta o en charré, de noche, el buen almonteño va andando.

El traslado ha sido siempre un asunto interno de Almonte, y como tal se está incorporando rápidamente al proceso de terciarización, en la medida que sitúa a Almonte y al Rocío en una referencia turística de temporada alta, y por ello accesible a los millares de turistas que llenan la costa Atlántica desde el cabo de San Vicente a la punta de Tarifa.⁴⁶ La introducción de elementos destinados a la proyección mediática del evento, como encargar a *Vittorio & Lucchino* dos modistos sevillanos entroncados con la vanguardia, el diseño del guardapolvo de la Virgen apunta directamente a esa proyección e introduce en el proceso elementos nuevos que no son los de la imagen tradicional del evento. Representa un esfuerzo consciente de *merchandising* mediático a partir de la emergencia de la consciencia del rendimiento que un acontecimiento de estas características tiene y que revierte en lo local. Ser almonteño puede así ser pensado por los propios almonteños como un valor en sí, no sólo

45

Al salir del eucalipto, discurre por las casas de las hermandades “nuevas”, sin embargo en las casas, salvo alguna excepción que comentaré, no había representaciones formales con los símbolos de las hermandades.

⁴⁶ El peso de los turistas españoles como extranjeros en el verano de 1998 era muy importante e introducía elementos diferenciales con otros acontecimientos rocieros que, por la fechas en que se producen, no permiten tanto forastero. Presencia no sólo en la Aldea, en Matalascañas o en Doñana, sino también en Almonte. Con la Ermita desierta la actividad se traslada a la Villa que ha efectuado importantes inversiones en adecentamiento de las calles y en ornato de calles y plazas.

como un signo de identidad, sino también como un nuevo recurso económico en su modesta economía.

Las características actuales del Traslado lo presentan como una operación dirigida desde el Ayuntamiento de Almonte que aprovecha la circunstancia para su proyección, quizás con la idea de recuperar algo la iniciativa⁴⁷.

Estos cambios e intervenciones continuas agudizan un proceso de mucho más largo curso, pero en el cual se ha producido un progresivo deslizamiento desde una situación en la que Almonte podía pretender cierto cuartel, a una nueva en la que se dirimen en la arena almonteña conflictos y pugnas de intereses situados mucho más allá de los confines de la villa⁴⁸. Almonte es un espacio en el que se proyecta la economía global a través de las industrias de enclave de su periferia, a través de la agricultura industrial, mediante la explotación turística de masas que mueve grandes capitales, o mediante la explotación del espectáculo de la naturaleza o de la diversidad cultural característico de la fase post-fordiana del capitalismo. En este escenario se dibuja también un nuevo marco en las relaciones internas entre el Municipio y la Hermandad Matriz y en las relaciones entre ésta y las Filiales. Marco a su vez presidido por el papel de éstas últimas como mediadoras del Arzobispado de Sevilla, y ya más recientemente del neo-centralismo vaticano..

El modelo de desarrollo capitalista de la Marisma, y por tanto el modelo de crecimiento que ha presidido la mayor parte de las intervenciones en la Marisma desde la Guerra de España estuvieron basados en los criterios más ortodoxos del capitalismo más depredador: industrias de enclave muy contaminantes aprovechando la blandura legislativa española sobre protección ambiental, desarrollo de recursos para turismo masivo de bajo nivel adquisitivo, masificación de los procesos económicos. Todo ello en base a inversiones de capitales foráneos que no permite su inversión en el área ni la emergencia de una clase media o de una pequeña burguesía autóctona.

La creencia implícita en la validez de un modelo de desarrollo fordiano, masivo y de elevada productividad pero muy depredador está muy presente en las conversaciones con los

⁴⁷ La fundación en Almonte de un Centro de Estudios Rocieros, o el proyecto de dos museos, implica la toma de consciencia de los poderes públicos locales de las posibilidades asociadas a la introducción de estos eventos en un mundo global.

⁴⁸

En este conjunto de conflictos de intereses la posición de Almonte, como poder local ha sido siempre, desde el s.XVI el de la lucha por un espacio de hegemonía en la zona entre el poder local, el poder señorial, el del estado o el de la Iglesia. López Taillefert, *Op. Cit* (1996: 11-14) pone muy claramente de manifiesto la condición de "toma de poder" de la ciudad sobre la cuestión en una circunstancia de crisis social que atenta contra la propia supervivencia de la comunidad. Aunque este mismo autor matice sus datos con una serie de concesiones retóricas al papel de lo religioso, simplemente cabe recordar cuales eran en el s.XVII los límites de los discursos civiles, pero al mismo tiempo cabe recordar la importancia que el municipalismo tiene en el conjunto de la Península durante el Antiguo Régimen.

almonteños. Insisten sistemática y sospechosamente en el crecimiento y la masificación de la Romería como elemento de singularidad: *este año han venido un millón de personas* (ya se decía esto en 1978, pero entonces con cierto tono de no comprender demasiado por qué), o el esperar que haya más gente que nunca, o que haya más hermandades que nunca (incluso alguna de Australia), pese a que antaño existía la consciencia de la necesidad de límites para evitar que todo se saliese de madre. Este tono hiperbólico es constante, todo lo almonteño es *lo mejor del mundo*. Sin embargo, muchos se sorprenden de la admiración de los extranjeros por el valor natural de Doñana, algo que muchos no pueden percibir como algo suyo. La discusión acerca de qué hacer en Doñana es la misma en 1998 que en 1978. Sin embargo, la tendencia visible en el capitalismo post-fordiano es el énfasis no tanto en las plusvalías generales por la producción masiva de bienes baratos, sino en la producción selectiva de bienes con bajo coste de producción pero con enormes valores añadidos por su singularidad y por las dimensiones simbólicas asociadas a los mismos. Es lo que en la literatura comercial se conoce como un *must*.

El Rocío y Doñana son un *must*, en la medida que representan espacios frágiles o rituales puntuales en momentos concretos cuya lógica cultural está sometida a las presiones de nuevos factores contextuales cuyos centros de decisión se hallan muy lejos de Almonte y del Rocío. La masificación aplaudida por los almonteños, parece insertarse en una lógica fordiana en la medida en que la limitación de su capacidad local de decisión se compensaba con la posibilidad para ellos de actuar como fuerza de trabajo asalariada (muchas veces a precario), de las inversiones del gran capital, de consolidar formas de economía informal o marginal como la venta ambulante o el servicio doméstico, de desarrollar pequeños yacimientos de negocio autónomo, de aceptar empleo público asociado al despliegue del estado del bienestar, de perpetuar prácticas consuetudinarias en contradicción con algunas reglamentaciones ambientales⁴⁹, para conservar alguna hegemonía sobre la economía de la especificidad cultural relacionada con la explotación turística de la Romería y de la Aldea.⁵⁰ En las conversaciones, siempre apasionadas, con los almonteños, emerge una difusa consciencia de la marginalidad de los recursos dejados en sus manos y la falta de un proyecto de futuro. Falta que implica incertidumbre ante la fragilidad de este modelo económico y eso conduce a

49 Por ejemplo el marisqueo en la zona de costa declarada parque nacional, o las autorizaciones de caza para regular la fauna en la zona.

50

Frente a la inexistencia de un discurso que sustente una práctica política sobre el desarrollo sostenible, parece como si la apuesta continúe siendo la agresión al medio ambiente. Recuérdense las reacciones de los almonteños ante el rechazo internacional de la construcción de una nueva urbanización, o la política de ceder a Bolidén la explotación minera de Aznacóllar a cambio de pocos centenares de puestos de trabajo.

reforzar los mecanismos identitarios para situarse a la defensiva ante intervenciones que, inevitablemente, tienden a morder en ese espacio marginal.

Algunas interpretaciones sugieren que nos hallamos ante una estrategia global que tiende a favorecer la radicalización del localismo almonteño como un factor consistente para determinados intereses supralocales, como un factor para reconducir la consciencia cívica local y aliarla tácticamente con estrategias puramente depredadoras del capital, e incluso como elementos de contraste en la aparente modernización del país.

Si hace veinte años la consciencia del valor económico del Rocío ya estaba presente en el discurso popular, en la medida que los ingresos derivados del Rocío eran una especie de pedrea para el conjunto de los almonteños, en el momento presente esta pedrea ya no es percibida como un maná del cielo que cae cada año, sino como el fruto de una estrategia. Esto no significa que el almonteño sienta a la Virgen como su negocio y se limite a interpretar su papel cada año. Más bien es al contrario, ahora es más vehemente con la Virgen, porque adquiere más consciencia que antes que es suya, y la Virgen contribuye, de modo difícil de cuantificar, a los atisbos de prosperidad que intuye.

Incierta identidad

*Tu crois le tenir, il t' évite
tu crois l' éviter, il te tient*
(Meilhac y Halévy , *Carmen*, Acto I)

He llevado esta mañana a los niños a la Hermandad de Gines. Quiero enseñarles una casa de hermandad. Los rocieros trabajan febrilmente en decorarla con flores. Harán algo esta tarde. Les cuento a los chicos que Gines es una de las hermandades que se presenta mejor en el Rocío y que podrán ver el espíritu rociero (...) La Virgen se acerca. Cantan la salve emocionadamente. Lloran todos, hombres, mujeres y niños. Aplauden. La Virgen vuelve sobre sus pasos y saluda de nuevo a la Hermandad. El contraste entre los rocieros y los almonteños resurge como en la Romería. Me emociono como tantas veces, esta vez con Pol a hombros fascinado por lo que ve. Están plorant, papi, ho veus⁵¹. La Virgen que vuelve sobre sus pasos dos veces más. Aplaudimos todos de emoción. La Virgen prosigue su deambular unos metros. Es la casa de Granada. Suena aun la campana de Gines. Los de Granada disparan una mascletá fallera valenciana. Me echo a reír como un demente, pero me contengo en seguida. Es una identidad distinta. Me recrimino a mi mismo por haber perdido el Norte unos instantes. Puedo compartir el ser almonteño y el ser rociero, aun no puedo compartir otras dimensiones identitarias que estas si ya no son más, pero que me ponen de manifiesto que el Rocío es ahora sí mucho más que ser rociero y ser almonteño.

El contraste entre la hermandad de Gines y la de Granada, y en general la escasa representación en el Traslado del “mundo rociero” me mueve a reconsiderar los criterios con los que bastantes de nosotros construimos esa dualidad de raigambre estructuralista hace un

⁵¹ “Están llorando, papi, lo ves”

par de décadas. Es bien cierto que si visitamos las páginas *web* de las nuevas hermandades de Marbella o de Ronda, dos de las que se han ido sumando a la teoría de hermandades filiales, encontramos en los textos que cuelgan en ellas un discurso devoto cuya llama no se ha extinguido. También lo es que el desfile de devotos ofrendando velas es constante y el número de promesas considerable. Pero hay signos evidentes de que este universo también se bate en retirada y, como los almonteños, radicaliza su discurso identitario. Los informantes coinciden en que los mecanismos de reciprocidad y redistribución que se daban en el camino ya no operan como antes ni siquiera en los niveles estrictamente cénicos y hasta perversos que narra Grosso en los primeros sesenta. Tal parece como si la organización de la devoción colectiva se deslizase también hacia instancias mucho más individualizadas, menos compartibles socialmente, pero que corresponden a una de los periodos de escepticismo de la Iglesia institucional en relación con las formas colectivas de religiosidad popular en favor de un modelo mucho más individualista de relación entre la persona y la Divinidad⁵².

La traca de Granada, frente a la devoción tradicional de Gines, pone de manifiesto los contrastes entre la etiqueta de un ritual que ha sido incorporado socialmente aquí como símbolo de la identidad religiosa y civil de Ginés, y el elemento festivo, fallero de la hermandad que se ha construido en torno a valores identitarios muy distintos de los que operan en la ciudadanía granadina en torno del Corpus o de la Semana Santa. Lo penitencial también se ha desvanecido en el aire: es el espectáculo que cuenta y una traca revela más claramente la inserción de la nueva hermandad en el circuito festivo y mediático que las lágrimas o la emoción que es posible solo ver cuando se la contempla de cerca y se la comparte.

Sugiero que nos hallamos ante un cambio en lo que fue un modelo de práctica devota y social que trataba de disimular simbólicamente las relaciones entre clases sociales y las relaciones de explotación. En el nuevo contexto que dibuja la terciarización, el camino del Rocío se convierte en un escenario en el que puede participar cualquiera, con independencia de su significación religiosa.

Partiremos a las diez de la noche. La Virgen andará ya por el viejo carril entre los eriales que han quedado tras el fracaso de los cultivos intensivos de fresas. Para los chicos será menos agotador. Avanzamos en la oscuridad por el carril. Nos adelantan en la noche coches y tractores llenos de gente que ríe, grita y canta. La carretera está bloqueada. Pero nosotros andamos ligero. Somos una docena: almonteños, sevillanos, catalanes y un neozelandés. Edu impone un ritmo de trekking. La noche es muy agradable. El bullicio impresionante. A medianoche llegamos al primer cruce. Allí nos encontraremos con los almonteños que vienen con la Virgen a la que ya hemos adelantado. En el cruce miles de personas. Sabremos más tarde que esa noche hay en el camino unas veinte mil personas (o treinta mil o cuarenta mil según radio macuto pero ya se sabe que los almonteños a veces son un poco exagerados). Cenamos y nos tumbamos a esperar. La Virgen está aun lejos. Van

52

Ver Díaz de la Serna et al. *Op. Cit* (1998)

llegando más y mas grupos pero se organizan en sus propios corros. No hay intercambio de nada. No hay el tono festivo y solidario que recuerdo de hace veinte años. La oscuridad nos hace invisibles a unos de otros. Cada cual con los suyos. Algunos prenden candela. El bosque de pinos está muy reseco. Los bomberos corren a apagarla. Los vehículos paran y desembarcan gentes por docenas. Es una fiesta pero en la que contemplamos qué hacemos unos y otros sin comunicarnos realmente. Recuerdo las veces que bajábamos con la Hermandad el miércoles antes del Rocío. Lo hice siempre a pie. Me pareció siempre una fiesta pero conocíamos a la gente, charlábamos y bailábamos. Esta también lo es pero los límites son los de nuestra red social que a su vez pertenece a una red social de Almonte. Más aun porque es de noche. Algunos duermen entre los pinos. Edu se ha ido a ver si encuentra a Antonia con la jarra y a los otros almonteños. No me ha avisado. Cuando me he dado cuenta se ha perdido en la noche. Estoy un poco inquieto. Doy vueltas de pie. Pasan cerca de mi figuras enmascaradas que van tomado un tinte blanquecino entre la neblina del polvo que levanta. La noche es plácida. Me tranquilizo. Edu, Antonia y Luis y los chicos aparecen. Edu esta orgulloso de su aventura nocturna. Todos encantados con él. Siento que a su manera también, como Pol está siendo atrapado. A lo lejos unas luces entre los árboles. Filas y filas de gentes van desfilando delante nuestro lentamente, los mas en silencio. Nos incorporamos a la marcha. Estamos ahora si todos juntos cubiertos por un fino polvo, con la cara tapada. Está muy oscuro. No hay luces y las estrellas no lucen entre los árboles. La oscuridad es penetrante. Huele a pino. La Virgen viene detrás. Los chicos se han situado en la vanguardia con admoniciones constantes que no corran. Juegan con las linternas y rien. Se les ocurre iluminar una botella de refresco de PVC verde que no hemos querido dejar tirada en el bosque. La luz verde. Seguid la luz verde. Caminamos en la noche. Charlamos en la oscuridad. No nos vemos las caras entre el polvo. La luz verde nos guía, es el faro de nuestra identidad que se construye en la noche y nos convierte a los amigos en más amigos, a los recuerdos en sentimientos. El juego de chicos deja de ser un juego. “Mirad, la luz verde les reune y asi no se pierden” dice alguien. El camino es ahora muy ancho y caminamos cómodamente. Deben ser las dos de la madrugada y hemos andado la mitad del camino. Pol viene agarrado a mi mano desde el Rocío. No estic cansat⁵³, me dice. Edu y Luis Manuel van delante con los otros chicos. Se rien y vocean. Antonia con la jarra está también mas tranquila. Nos encontramos a las otras mujeres que llevan los objetos de la Virgen aqui y alla. La Virgen viene muy atrás. A veces entrevemos la aureola de la luz que la baña. (...) El segundo cruce. La venta del pastorcito. Queda menos. Nos tumbamos en el talud. Las piernas empiezan a pesar excepto para los chicos que siguen riendo y haciendo bromas como los demás chicos de los demas grupos. La aureola se acerca y la veo como cruza la carretera entre guardias civiles desbordados que tratan de poner algo de orden sin lograrlo. Una sombra oblonga, envuelta en el pañito, una imagen fantasmagórica en la noche del bosque. Por unos instantes los coches se desvanecen. La luz verde no está pero estamos todos. Tambien ella va cubierta como todos nosotros por la fina niebla blanca. No le vemos la cara pero la adivinamos bajo el manto gris. “Deprisa, deprisa hemos de adelantarnos o el grupo nos arrollará”. Juan se pone delante, conoce el terreno y nos lleva fuera del carril a buena marcha. Andamos unos cientos de metros para poner distancia con la muchedumbre. La luz verde vuelve a guiarnos. (...) Ahora si es la hora de la verdad. El camino se ha hecho estrecho entre los pinos y la oscuridad es total. Somos sombras en la noche que adivinan el camino. Es un río que nos lleva. Conozco el terreno, se que el carril sube y baja de las dunas consolidadas que marcan el límite norte de la Marisma. Se que habremos de bajar al arroyo y subirlo después la cuesta hasta llegar al Chaparral de Almonte. No se cuanto hemos andado. Creo que una eternidad. las conversaciones empiezan a languidecer. La luz verde sigue. El camino se angosta y andamos al paso. Miro a Pol. Me dice que esta un poco cansado pero que aguantará. No lo dudo ya. Es su primera noche y está también atrapado por su magia. Me pregunto que les contará a sus hijos. Donde estará yo entonces. El camino

⁵³ “No estoy cansado”

se hace más duro cada vez. Empiezo a sentirme cansado de verdad, pero las piernas aun me llevan. Cumpliré mi promesa. Ces pleurs c' était vous, le sang était le sien. Que ironía. La subida es más dura tras el puente. Interminable. Los pasos se hacen más cortos, más lentos y subimos y subimos. El bosque nos ha abandonado y andamos entre viñedos y los primeros corrales de Almonte. Tras la variante de la carretera, la última cuesta, la peor.

Quizás no soy, en esa noche mágica ni antropólogo, ni rociero, ni almonteño, solo un papá que lleva a sus hijos a compartir retazos de mi propia vida. Cuántos en ese desfile podrían escribir algo parecido. Muchos, quizás. Durante la noche hemos sido almonteños sin serlo con el pañuelo piñonero que nos tapa la boca. Nuestro papel de conjunto, el de los que hemos andado toda la noche, tenía algo que ver con la identidad almonteña. Individualmente no. Hemos acudido a la caminata por la fascinación de participar en un espectáculo prodigioso que sucede cada siete años, para poder afirmar que hemos estado allí. Lo que nos queda de ello es una experiencia íntima, privada, que con Edu y Pol rememoraremos dentro de unos años y que quizás ellos reconstruirán para sus hijos o sus nietos cuando ya no esté entre ellos quizás como una noche embrujada, como un momento divertido de su vida, o como el fruto de las tonterías que hacen los padres cuando formulan extrañas promesas. Quizás escribo esto para que entonces me comprendan.

Pero, más allá de eso la propia estructura religiosa del traslado se ha desvanecido. No sé muy bien qué hemos trasladado realmente, o lo se demasiado bien. Lo religioso ya no está, está lo civil, es la sociedad civil, la *societas* la que ha hecho el camino, no la *communitas* turneriana que se puede compartir aun en la espera del *salto*, durante la procesión del lunes, o que pude vivir emocionadamente en la noche en el Palacio hace ya tantos años. En este verano de 1998 no eramos una inmensa fraternidad que andaba, sino un conjunto de pequeñas fraternidades independientes entre sí encerradas en ellas mismas. Almonte, ahora sí, ha entrado en la modernidad y la sociedad de solidaridad mecánica de los clásicos ha sustituido a comunidad orgánica. Para un observador, Almonte acompañaba a la Virgen, para el observador participante de a pie, el cortejo era abigarrado, confuso, sin una consciencia clara de su papel más allá de hacer un camino que sólo se hace cada siete años, y para el que los almonteños ponen las andas, como un modo de afirmar a partir de su capacidad de movilización en un mundo local, su identidad colectiva.

Así concebido el traslado de la Virgen a Almonte no es ya un voto de pueblo, sino el grito ante la multitud de una colectividad local que es un punto diminto en un mapa inmenso de intereses, pero al cual, una vez cada siete años le es dado pensar, durante una sola noche que es el centro del mundo, como esos pueblos a los que les era dado emerger por unas pocas horas del fondo del mar que se los había llevado. La paradoja de la modernidad es que cuando los almonteños se congratulan que este año ha habido más gente que nunca, no perciben que cuanta más gente hay mas diluído queda Almonte.

El río que nos lleva

*L' amour est loin, tu peux l' attendre
tu en l' attends plus... il est là*
Meilhac y Halévy, *Carmen*, Acto 1

Los cambios que hemos examinado nos están mostrando los términos de una profunda crisis basada en la indefinición de lo que fueron un conjunto de rituales bien articulados en una lógica cultural que podía pensarse como un conjunto. El desconcierto de los actores sociales conduce a sobre-representar, como se diría en lenguaje teatral, unas prácticas que no valen ya tanto como instrumentos que vertebran la sociabilidad local, sino como fuente progresivamente hegemónica de los recursos locales visualizables a corto plazo. Estos recursos se aferran a la Virgen, como último reducto de una identidad que no se sabe vertebrar de otro modo y que explica la desidia con que se contempla la naturaleza o un modo de vida que ya no es aquel sobre el cual se construyera.

El sentido de la devoción, los elementos de solidaridad colectiva, el igualitarismo simbólico o el juego sutil de transgresiones entre clases que habían estructurado el Rocío durante décadas se ven sometidos a una lógica implacable que conduce a que el discurso orgánico que lo sostenía, esencialmente religioso, sea incapaz de responder con nuevos elementos a la demanda de los tiempos. La lectura de documentos como *El Rocío de siempre*⁵⁴ tienen un punto de patetismo, en la medida en que se ilustran con las mismas imágenes que publica la prensa rosa y emplea la retórica de la literatura del *Opus Dei*, en la que parecen ausentes los posicionamientos sociales de la teología de la liberación en un contexto en el que el nivel de renta global sigue siendo muy inferior a la media española y europea, en el que las cifras de paro doblan las de las regiones ricas, y en las que la economía subsidiada aparece como el único recurso posible para una sociedad sin esperanza de futuro.

Resulta difícil pensar que el discurso religioso pueda hacer mella en adolescentes para los cuales el traslado nocturno es una fiesta de jóvenes a la que han acudido como irían a un romerito festivo, o en los miles de asistentes al Rocío o al traslado cuya finalidad no es otra que estar en un evento lúdico y colorista en el que creen poder encontrar lo que creen que van a encontrar, unas veces para estar cerca de quienes la prensa del corazón o las cadenas de televisión definen como “famosos”. El discurso orgánico construido por la religión viene siendo sustituido por un nuevo discurso orgánico construido por los comunicólogos, en los que el Rocío, la Romería y Almonte se articulan con una serie de referentes comunicativos, junto a la feria de Sevilla, la boda de la Infanta, la boda de un torero y la hija de una duquesa, en la que los elementos son intercambiables y adquieren sentido en su conjunto, pero que tomados de uno en uno no son ya comprensibles en sí mismos. En este conjunto la brutalidad

54

Díaz de la Serna, Ángel *Op. Cit* (1998)

almoneteña representa la autenticidad étnica del mismo modo como la naturaleza domesticada de Doñana se presenta como el último reducto de la vida salvaje del continente hasta que la construcción de un museo etnológico sobre la Romería y el Rocío domestique a su vez esa realidad.

No he ido a ver como le ponen el pañito. Habrá demasiada gente y estamos terminando los preparativos para el viaje de noche. Nuestras vecinas, gente acomodada en una casa muy bien puesta, nos invitan a verlo en la televisión. Acepto encantado. Pasamos a la sala. No nos ofrecen ni siquiera la cerveza ritual. En otras época hubiese sido distinto. Lo veo por televisión, tiene el componente frío de algo que puede ser cualquier cosa en cualquier lugar. No siento ninguna emoción. Solo curiosidad.

He consumido mi ración de pañito como la ha consumido una audiencia probablemente millonaria. Muchos almoneteños han hecho lo mismo que yo. Me lo diran al día siguiente. Es más cómodo. Lo mismo me cuentan los pamplonicas cuando dicen que los encierros son para los gringos. Yo mismo lo comprobé en Pamplona cuando el primer día, ingenuo, traté de ir al encierro y no vi toros sino solo adolescentes norteamericanos. El segundo día lo vi por televisión.

El consumo del producto cultural no pretende compartir emocionalmente el evento, ni siquiera. Aun estando en plena vorágine, presente en la multitud, uno puede sentir emoción, pero es algo fugaz, momentáneo, el disfrute de un instante que no va a cambiar nada. Esta es la ficción a la que nos vemos confrontados. La experiencia cultural puede ser así transformada en una vivencia instantánea que se consume sin que necesitemos compartir nada de quienes están con nosotros. No es necesario ni que los comprendamos, ni que les sigamos en sus sufrimientos o en sus alegrías.

El mensaje es por ello menos sutil y tiene que ver con determinadas formas de nueva identidad en la que cualquier *reality show* permite experimentar una dosis de sensibilidad privada sin ningún tipo de compromiso social o cultural. Es más se trata que el compromiso no exista nunca, y para ello es necesario este artificio de banalización. La contemplación del Rocío, de un *reality show*, de la boda de la Infanta o la del torero buscan un efecto a otro nivel en una sociedad en la que el compromiso social está abolido. Por eso el Rocío puede leerse como el testimonio que aun existen formas sociales, arcaizantes, de sociabilidad organizada ritual y simbólicamente, que existe una diversidad cultural y unos particularismos intrigantes. Al situarlo al lado de la Feria de Sevilla, o de las bodas mediáticas y en el contexto del discurso de la prensa rosa, su significado y sus adhesiones dejan de tener algo que ver con el Rocío y forman parte de un referente global más genérico, como la canción española fue un referente español en los años cuarenta, junto a las corridas y la muerte de Manolete. Se observa una recuperación de una serie de referentes de españolidad vinculados al efecto que esos elementos juegan en la proyección mediática de un neo-españolismo que recupera los elementos del costumbrismo de derechas de antes de la guerra, representado por los Quintero, Pérez Lugín o Rafael de León y que se recicle en el universo catódico para establecer una nueva identidad

cultural que borre la riqueza cultural del país y la disuelva. Por eso quizás el almonteñismo se radicaliza. En fin de cuentas, en mi paseo nocturno dentro de la multitud anónima, no he compartido la experiencia del ser almonteño o del ser rociero como hiciera antaño en la Ermita o escondido en un rincón, llorando, cuando Gines cruzaba el Ajolí. No he podido compartir, *almonteño déjame que yo contigo la lleve*, a esa Virgen que me subyuga desde hace tantos años y que ahora apenas he entrevisto oculta en un guardapolvo de *Vittorio & Lucchino*. En cambio he vivido una extraña experiencia en torno a una humilde botella de plástico verde iluminada por una linterna en un río humano que nos ha llevado, y que nos ha servido, durante algunas horas para construir nuestra amistad con nuestros amigos y mi relación con mis hijos.

A final de la subida hay luces. Adornos de papeles. Luces que nos ciegan y nos hacen mirar a un lado y a otro, perplejos. Los almonteños flanquean la calle y miran a los que llegamos. Nadie esta dando de beber a los sedientos ni de comer a los hambrientos tras la penitencia. No es una penitencia. Es un placer compartido, colectivo. Muchos esperaran en el chaparral que le quiten el pañito. Pero muchos van a casa a verlo por la televisión local. Se duchan primero, se sientan a desayunar. Algunos dormiran un rato y se acercaran a ver como entra en la Iglesia. Andamos por una calle. Cuando escribo esto la recuerdo silenciosa, como suspendida en el tiempo. Creo que no es una calle, es un tunel iluminado que nos lleva fuera del tiempo. Me siento muy cansado, flotando, deslumbrado por las luces. El faro verde se apaga definitivamente y termina sus días en una papelera. Nos reconocemos las caras unidas por el polvo. Me veo andando por una calle larga, larguísima, iluminada con bombillas de fiesta entre papeles multicolores. A ambos lados paredes blancas con portones de garajes o corrales. La gente nos mira desfilar. Algunos nos acercan cosas. Encontramos a Serra. Esta con el otro Juan. Nos dicen de entrar en la casa y tomar algo. Es una puerta de hierro pintada de azul, enorme. No hay ventanas. No se donde estoy. Cruzamos la puerta. Es un patio andaluz con iluminación indirecta. El pasillo lleva directamente a un jardín interior paradisíaco con un estanque en el centro. Pensamos en los cuentos de las mil y una noches donde el viajero cansado es recibido en un palacio maravilloso. Flores en el silencio de la noche. El murmullo de una fuente. Butacas de mimbre. Una decoración exquisita. Un sofá cómodo y un café delicioso. Vivimos el embrujo en silencio. Las luces de la casa desprenden colores cálidos sobre los muebles y las flores. No se donde estoy. Creo que estoy durmiendo y que sueño que voy con Pol y Edu a acompañar a la Virgen del Rocío a Almonte una noche de agosto de 1998 para cumplir una promesa que me hice a mi mismo hace muchos, muchos años en la desesperación, en una casa solitaria por alguien que moría en una ciudad lejana. Estoy en paz con mi mismo. Me he reencontrado con mi pasado pero me sigo preguntando qué soy y qué hago en el Rocío.

*Si tu ne m' aimes pas, je t' aime"
Si je t' aime, prends garde à toi "
(Meilhac y Halévy, Carmen, Acto I)*