

El Ojo del Cíclope¹. Las fiestas religiosas de Andalucía, entre el simulacro, el orden y el negocio

(The Eye of the Cyclops. The religious festivities of Andalusia: somewhere between sham, order and business)

Cantero, Pedro A.

Univ. Pablo de Olavide. Dpto. de Trabajo Social y CC. Sociales.
Carretera de Utrera, s/n. 41013 Sevilla
pacanmar@dts.upo.es

Recep.: 16.05.01

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 369-384]

Acep.: 09.01.03

La fiesta antaño aparecía como un paréntesis en el que el discurrir ordinario perdía su ordenación estricta, dado que el rendimiento es la medida indiscutible de las sociedades desarrolladas, actualmente se acotan sus márgenes blandas, prefiriéndoles las más ajustadas de los espectáculos festivos, con el fin de controlar mejor el desorden que toda fiesta genera y rentabilizar el evento.

Palabras Clave: Fiesta. Espectáculo. Ingeniería festiva. Medios de comunicación. Aceleración. Orden. Desorden. Religiosidad emotiva.

Antzina, jaia parentesi baten antzera agertzen zen, eta hartan ohiko bizimoldeak bere antolamendu zorrotza galtzen zuen. Errendimendua gizarte garatuen neurri ukaezina den neurrian, gaur egun, jaiaren ertz bigunak mugatzen dira, eta adostuagoak diren jaietako ikuskariak hobesten dira, jai guztiek eragiten duten desordena hobeto kontrolatu eta gertakaria errentabilizatzearren.

Giltza-Hitzak: Jaia. Ikuskaria. Jai ingeniari-tza. Komunikabideak. Azelerazioa. Ordena. Desordena. Emoziozko erlijioz-kotasuna.

Autrefois la fête apparaissait comme une parenthèse au cours de laquelle la réflexion ordinaire perdait son organisation stricte, étant donné que le rendement est la mesure indiscutable des sociétés développées. Actuellement on délimite ses marges flexibles, préférant celles des spectacles festifs qui sont plus strictes, afin de mieux contrôler le désordre provoqué par toute fête et rentabiliser l'événement.

Mots Clés: Fête. Spectacle. Ingénierie festive. Moyens de communication. Accélération. Ordre. Désordre. Religiosité émotive.

1. Este artículo se ha construido a partir de una reflexión sobre los factores de cambio en las fiestas de Andalucía, que fue mi contribución a la mesa redonda sobre la religiosidad popular de las VIII Jornadas Andaluzas de Etnología (Granada, 1997) así que la ponencia que presente al I Encuentro Iberoamericano de religiosidad y costumbres populares (Almonte, 1999). El texto es una elucubración no acabada que se inscribe en un proceso de reflexión iniciado dentro del GISAP, sobre la fiesta y la ingeniería festiva.

Los Cíclopes eran gigantes antropófagos de una fuerza temible que no tenían más que un ojo y forjaban los rayos de Zeus. Se podría comparar a la Televisión con uno de esos titanes: si bien posee una mirada prepotente, impone la ley de sus destellos (las ráfagas del poder) y devora la opinión del ciudadano, a cambio, y por la misma singularidad, carece de calado, su visión es unidimensional y a ese precio impone la ley de lo evidente. Así ese gran ojo por el que se pretende que nos asomemos al mundo nos resta perspectiva. Esa visión chafada es tanto más pronunciada cuanto que el imperio de la urgencia ordena la noción actual del tiempo y que la televisión, sometida a los índices de audiencia, se convierte en uno de los aceleradores, como dice Bourdieu: "Los índices de audiencia ejercen un afecto muy particular sobre la televisión: se traducen en una mayor presión de la urgencia" (1997, 38).

La fiesta tiene una estrecha relación con el tiempo y el espacio, por aparecer como una ruptura en la que toda medida se difumina, el mismo tiempo deja de ser lineal. La fiesta está inscrita en el calendario y en algún modo fuera de él, tiene su propia temporalidad; si es cierto que lo puntualiza, no lo es menos que se configura al exterior de la linealidad. Representa un paréntesis en el que el discurrir ordinario pierde su ordenación estricta, no solo el cronómetro deja de desmenuzar los minutos, sino que las horas pierden su rigor y hasta el mismo día ensancha su orla. Dado que el tiempo lineal es la medida indiscutible de las sociedades desarrolladas, la fiesta queda atrapada en esta paradoja fundamental: se acota su tiempo de márgenes blandas, prefiriéndole el más ajustado de los espectáculos festivos.

Guy Debord, en *La sociedad del espectáculo*, afirmaba que: "Toda la vida de las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se ha alejado en una representación" (1971, 9). La naturaleza del tiempo que esta acumulación impone es útil y constringente, contrariamente a la temporalidad gratuita y gratificante de la producción festiva. Lo propio del espectáculo² es su construcción formal economicista, su duración por efímera que sea, debe de ser rentable³. La prensa y aún más la televisión aceleran el fenómeno, no ya por sí mismas sino por estar al servicio de un sistema de mercado y convertir en mercancías todas sus producciones.

Con la dimensión telemétrica segundos y minutos adquieren un precio astronómico. El tiempo se precipita en la trama horaria haciendo del ayer un pasado remoto y del presente una urgencia acelerada que implican, por una parte, la producción cautivadora -captadora de espectadores-, entendiendo lo evidente

2. "El lenguaje del espectáculo está constituido por signos de la producción reinante, que son al mismo tiempo la finalidad última de esta producción" (Debord 1971, 12).

3. Rentabilizar lo efímero representa el colmo de la productividad, en eso el anterior anuncio del SEAT Toledo, como espectáculo mínimo, sería el modelo. La mínima duración se vuelve un concepto. Tratado en términos de productividad, tanto si procura fortuna como poder o prestigio, bucle de un mismo sistema, prestigio acarrea poder, poder fortuna y viceversa, fortuna acarrea prestigio, prestigio dinero, dinero poder, etc., etc.

como meta de producción, y por otra, obligándose a lo sensacional como a una trampa sin fondo. La tecnología es la única forma dramática de innovación: un valor fugaz altamente cotizado. Tanto más que es de lo fútil de donde se puede sacar mayor provecho (noticiarios, magazines, efemérides, competiciones, concursos, reality shows, culebrones,...), "alimento diario", espolvoreado de anuncios publicitarios con los que se rentabiliza el pienso.

En este contexto se tratan los hechos como un producto, el lenguaje se acorta hasta el esquema en las horas punta y se diluye hasta la banalidad en los tramos de baja audiencia. El boletín de noticias reemplaza a los informativos. La puesta en escena es más importante que su contexto. La catástrofe se transforma en evento, el relumbrón en historia, lo cotidiano en fenómeno, el goce en celebración.

En esta lógica, ocurre que la gala⁴ aparezca como la mejor manera de festividad, haciendo de lo tópico la forma privilegiada de toda expresión. Dada la rapidez de los medios de comunicación, y su instrumentalización esquemática, para ser actuales estamos condenados al récord y al cliché. Dado su precio, la mejor imagen es la más eficaz⁵ –la que más vende–. Dado su costo, el lenguaje se amolda a la más amplia audiencia, el halago y el impacto son la regla, creando un formidable sistema de opresión simbólica. La misma fiesta queda prendida en esas redes, hasta sucumbir, a veces, en el vórtice de lo espectacular, y en todo caso, haciendo del efecto visual fácil y de lo típico las claves del entramado festivo.

Si antaño la fiesta era un paréntesis radical⁶, que implicaba una metamorfosis del tiempo, de las mercancías y de los modos, en la actualidad ese paréntesis es tanto más tenue cuanto el fasto, el dispendio y la diversión aparecen en una posible continuidad al alcance de todos. Lo festivo puede producirse en cualquier momento con tal de contar con los ingredientes que el mercado propone.

Sin embargo, no basta la diversión, la multitud, el dispendio y el fasto para que haya fiesta. La fiesta implica un inciso insólito de euforia colectiva, en el que se aúna simbolismo, exaltación, prodigalidad y anomalía. En suma, una celebración excepcional, un momento extraordinario de convivialidad, erotismo, gracia y desarreglo, un tiempo de entusiasmo, gratuidad, y desinhibición. La fiesta con-

4. Concebida como acto público constituido en espectáculo multitudinario.

5. En el aforismo 4 de *La Société du Spectacle*, Debord advierte: "El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada por imágenes" (1971, 10).

6. La expresión dionisiaca de la fiesta nunca fue bien vista por el poder, dado el difícil control que puede ejercerse sobre esos momentos de tamaño eferescencia. Desde la Antigüedad es conocida la aversión de la república romana hacia las bacanales, prohibidas en 186 a. de J.C., bajo el pretexto de que ese movimiento popular ponía en peligro el orden establecido. Se temía el alto grado de promiscuidad sexual, la emergencia exultante de vicios polimórficos, figuras fantasmáticas que amenazaban el espíritu marcial. Temor, reflejado en las actas de acusación, que veía peligrar las virtudes guerreras de Roma (Johnson 1990, 75).

lleva siempre una querencia colectiva, una dimensión simbólica que fragua al estar juntos en un mismo lugar para celebrar y celebrarse. Expresión de una comunidad determinada, es vivida como el drama unitario que, al asumir estados de ánimo intensos, rompe con la ordinaria abstención sentimental. A la inversa de la moral económica que gestiona con parsimonia el material afectivo, la intensidad de la fiesta desvahe todo en el acto mismo (Maffesoli 1985, 27).

Ahora bien, cabe preguntarse si en el nuevo orden económico hay lugar para la fiesta; manifestación de gran fragilidad entre los pueblos desarrollados, muchas culturas han perdido la capacidad de generarla, aun recurriendo a los dispendios y proezas de la ingeniería festiva, pues la ingeniería festiva convierte a los mismos "hacedores" en espectadores; aun cuando "actúen", lo hacen como elementos pasivos al servicio de una estrategia espectacular.

No basta estar juntos, ni siquiera la voluntad de festejar, la fiesta necesita una razón simbólica compartida que la motive y conduzca⁷, sin ella puede que tan solo se haga un festejo, un juego o un puro esperpento. Si en Andalucía la fiesta aparece como un elemento central de la cultura, y si pocos dudan de su vivacidad, no por eso podemos afirmar que esta será eterna, por tan solo formar parte de nuestro acervo cultural. Como expresión de la comunidad, y aunque no toda sociedad permite su emergencia, la fiesta trasunta la sociedad que la produce. Esta puede perecer tanto en aras de una concepción rigorista, que segrega lo lúdico de lo sagrado, o bajo la profusión de centelleos y proezas técnicas, que alejen a los actores del acto festivo. Los nuevos medios de comunicación promueven y venden espectáculo⁸, hasta de la misma vida cotidiana, haciéndonos espectadores compasivos de nuestra existencia⁹. Tienden a alejar al ciudadano de la producción orgiástica de la que habla Maffesoli, convirtiéndonos en virtuales consumidores del portento novedoso, o de la banalidad magnificada. Nos hacen acudir, sin más, allí donde el estar es noticia.

Momentos históricos vendidos como "irrepetibles"¹⁰, actos de pura ingeniería festiva, o paréntesis de cartón piedra, donde se paga por experimentar "sensaciones extremas". Los unos al servicio de celebraciones civiles o religiosas de

7. No basta con beber o colocarse, es preciso un desencadenante simbólico que alumbre la expresión unitaria. Un fermento lúdico y celebrador, pánico, religioso, erótico o subversivo, cuando no una conjunción de varios, o todos a la vez.

8. "El espectáculo no puede comprenderse como el abuso de un mundo de la visión, el producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes. Es más bien una *Weltanschauung* que se ha hecho efectiva, traducida materialmente. Es una visión del mundo que se ha objetivado" (Debord 1969, 10).

9. A veces en nombre de la tradición y de la imagen evocadora, los productores televisivos inyectan secuencias y manipulan actitudes y cadencias con el fin de que la imagen esté en acorde con el tópico. Esa "realidad" inventada por el sesgo del periodista se convierte, a menudo, en referente para los coleccionistas de fiestas típicas y para los propios agentes, tanto más que se han visto así reproducidos una y otra vez por la cansina reprogramación de documentales.

10. Desde el matrimonio de un famoso al nacimiento de un príncipe, hasta el seguimiento en directo de una agonizante tragada por el lodo, poco importa el tema con tal de tener buen mercado.

gran difusión mediática en los que basta engancharse a la pantalla para estar¹¹. Los otros promovidos por potentes consorcios como espacios donde a diario se escurre el bulto de la realidad, portentosos corrales de atracciones, emporios de baratija, en los que se nos propone consumir ilusión siempre que el aburrimiento nos cierna. El festejo se vende como una mercancía más. Dos grandes quimeras penetran el entramado de nuestra civilización: podemos alcanzarlo todo, podemos disfrutar de todo. Íntegro o en porciones, aunque tan solo sea desde la tarde hasta media noche, entre la merienda y el sueño. Esta ficción mantiene el orden económico basado en el aprovechamiento; de una parte, haciéndonos creer que el lujo, el goce y la abundancia están a nuestro alcance, y por otra, afinando la propuesta siempre renovada y sustentada por todo tipo de encuestas sobre la calidad de vida, en las que se nos impone un modelo y lo que es o no opinable. Sin contar con la intensificación de las formas de control de este inmenso torneo que pretende convertir las relaciones sociales en un espectro.

A primera vista solo quedaría indemne lo religioso, pero la fe no basta para generar la fiesta, esta no se crea con la simple aglomeración devota, prueba de ello son las celebraciones “morbosas” de Lourdes o de Fátima, o la mera reproducción de ritos solemnes –válganos como ejemplo el espectáculo de los viajes pontificales, o el Corpus de Sevilla que perdió ya hace tiempo su dimensión de fiesta (Lleó Cañal 1980, Escalera 1996)–. Es preciso algo más, la conjunción de un fermento simbólico, de la efervescencia gozosa y de un espacio creador en el que la colectividad se exprese.

Pese a que la Religión se viva como algo inmanente pese a que la Iglesia tenga vocación de eternidad, lo religioso no escapa al proceso de control mediático. Siempre hubo factores que incidieron en la mutación de las expresiones festivo-religiosas; reflejaban los cambios sociales o las mismas modas estéticas, transformándose fondo y forma sin cesar. Pero en la actualidad, por una parte, las representaciones de lo sacro se han modificado de forma inexorable, y por otra, hoy todo objeto de veneración se debe espectacular. La sociedad de la Abundancia, y la cultura del Ocio que ella implica¹², conllevan el desencanto. Solo queda espacio para lo portentoso, proezas y alardes que infiltran también lo sagrado.

11. En los mismos lugares donde ocurre las pantallas gigantes permiten “seguir en directo” el acto como si se estuviera sentado frente al televisor, haciendo del primer plano el objeto central de la “ceremonia”.

12. El cotilleo sideral, el turismo, la facilidad de desplazamiento (vehículos rápidos, red viaria desarrollada, autovías de la información), nos han vacunado contra el embeleso. Hemos visto todo, estamos de vuelta de todo, hemos consumido más que lo que nos es dado imaginar, neutralizando nuestra capacidad de asombro y de ensoñación. Hemos seguido en directo el Apocalipsis entre el aperitivo y el postre, mientras tomábamos el café hemos asistido a la agonía de ancianos venerables, a las apariciones de vírgenes en torbellinos encendidos, al encuentro de santos patriarcas, en la alta noche hemos penetrado los fastos de palacio, seguido en directo las bacanales de Río, las solemnidades romanas, las bodas y los funerales reales, el asalto a la Reja del Rocío, o el primer instante de cada nuevo año desde el mismísimo reloj de la Puerta del Sol.

Las representaciones de lo festivo han sufrido una transmutación irreversible, afianzándose lo espectacular sobre lo orgiástico. La Cultura de la Abundancia, los medios de comunicación y los agentes normalizadores, se cuentan entre los factores decisivos de tal mutación; aunque parezca paradójico los tres están en conexión con las artes y las mañas del espectáculo como única forma de reproducción cultural. Los agentes normalizadores porque como tales siempre prefirieron la articulación del espectáculo a la efervescencia informal de la fiesta¹³. El espectáculo es la representación del orden, como la fiesta lo es del caos –en cierto modo emparentados–. Los dos otros, por esa lógica de la aceleración que hace de lo espectacular una producción segura y rentable, sin arriesgar tiempo y dinero. En las sociedades tecnológicamente avanzadas, el tiempo como mercancía altamente preciada ya no pertenece al individuo, y ni tan siquiera a la comunidad, como polvo áureo se contabiliza en centésimas de segundo y puede que pronto se vulgarice en fracciones aún más pequeñas. Dimensión a todas luces del dominio de la técnica, en esa temporalidad la fiesta termina siendo un dispendio impensable que la moral economicista considera un derroche perverso.

En cuanto a las representaciones de lo sagrado, en una civilización de la imagen digital que acerca las más variopintas ceremonias –desde las “magnas solemnidades” hasta las apariciones y los milagros–, los medios de comunicación juegan un papel trascendental. Lo sagrado y lo festivo se ven reconfigurados por el filtro de los media, configuración canalizada por el imperativo que les gobierna; lo sensacional, lo espectacular, la exclusividad¹⁴. Privilegiando el impacto de la imagen al contenido, el conocimiento al placer, el espectáculo a la fiesta¹⁵, sacralidad y orgía tienen estrecha cabida en el marco que esta ley nos reserva. Tanto más que la expresión dionisiaca no se presta a ser fácilmente ceruida, de ahí que poder, negocio y prensa no se satisfagan con su apariencia mágica, ni aun menos con el desequilibrio que representa.

Así, en nuestra civilización, goce, entusiasmo y éxtasis, son percibidos como salvajes. La expresión orgiástica queda a la zaga. Tengo la impresión de que, en esta situación, nuestras fiestas, aún las religiosas, estén abocadas cada vez

13. La televisión es un instrumento idóneo para determinar comportamientos, permite actuar en brecha sobre el imaginario y proponer modelos de acción o remplazar la dinámica actuante por la expectante. Esta ventana abre cada hogar a los propagandistas de todo tipo que pueden modificar las representaciones en cadena. Lo visto en la tele tiene valor de realidad, comprendido esto por los agentes normalizadores, el control de los media se convierte en una estrategia de poder. En el contexto festivo, la utilización de la televisión permite ordenar la informalidad actuando sobre los mismos movimientos espontáneos con formas de obligada reproducción, ya que terminan por imponerse como idóneos, adecuados a cada tipo de fiesta y absolutamente indisociables de ella. Aun si los imperativos que los imponen son de orden puramente estético, doctrinario o simplemente de audiencia.

14. La misma información está sometida a esta ley, aun corriendo el riesgo de la desinformación –cuando no fomentándola–, concebida como instrumento de poder.

15. Cabría preguntarse si el espectáculo está excluido de la fiesta. Puede ser parte de ella, puntuarla, incluso ser uno de sus momentos álgidos, pero en ningún caso resumirla.

más al ojo del cíclope¹⁶, en detrimento de la emoción creadora; que existe una carrera irreversible por alcanzar las cámaras, en menoscabo de la exultación activa. Paradójicamente la repetición festiva se deslava, se vuelve monótona. Como lastre, la necesidad apremiante de “colocarse” antes de subir el telón; solo mezclas cada vez más explosivas¹⁷ pueden hacer vivir el “milagro” de la experiencia excitante.

Los mismos agentes de normalización que pretenden detentar las normas de lo tradicional, como forma de control y contrapeso de la aceleración, están necesitados de una escena en la que todo ocurra, recurran o se someten a los medios de comunicación con el fin de afirmar su imagen y sustentar su autoridad. La Autoridad Civil –o en su lugar otros blanqueadores culturales–, por necesitar el voto de los telespectadores para perpetuarse, y hasta la misma Iglesia o la “Academia”, para no perder un prestigio que antes se sostenía con sus propias caridades. El espectáculo fue siempre necesario al poder “Es la más vieja especialización social, la especialización del poder, la que está en la raíz del espectáculo. El espectáculo es así una actividad especializada que habla por el conjunto de los otros. Es la representación diplomática de la sociedad jerárquica ante sí misma, donde toda palabra está proscrita. Lo más moderno es también lo más arcaico” (Debord 1971, 18).

Tres síntomas resumen la deriva:

I. El calendario festivo se ha precipitado. Cualquier momento vale. Las fiestas tienden a semejarse, calcándose a las más prestigiosas¹⁸.

II. Para no banalizar la fiesta: la plusmarca. Es necesario batir el último récord, estar a la altura de nuestros propios triunfos, atraer cada vez más público. Ser un producto turístico vendible¹⁹.

16. Atraer los medios de comunicación, conseguir que nos retransmitan nuestra propia fiesta se ha convertido en un imperativo para los comisionados de fiestas, técnicos de cultura, alcaldes y oficinas de desarrollo. Qué mejor escaparate para nuestras ciudades y pueblos que la fiesta en la tele. Se vende una imagen lugareña de la que todos esperan si no un maná, al menos el ser vistos y así reconocidos en el ojo del gran cíclope.

17. El efecto debe ser súbito, no es admisible la espera, o ni siquiera el deslizamiento progresivo, el resultado debe ser inmediato. Frente a la embriaguez el pelotazo.

18. De ahí una dinámica sin salida, una progresión desproporcionada. Todas las fiestas deben parecerse a las que calendariamente ocupan los medios de comunicación: el Rocío, la Semana Santa y la Feria de Sevilla. Puede que en las aldeas consigan recrear, fuera del circuito economicista, con sus orquestillas en la plaza, sus garbanzós colectivos, y unos pocos tenderetes de dulces y refrigerios que atienden los propios habitantes, el ambiente primigenio de la fiesta compartida. Sin segregaciones, jóvenes o viejos, paisanos o forasteros, todos son en los preparativos o en la bulla, en el esfuerzo o en la diversión, en la noche o en el día, en la comida o en los rezos, partes de un todo encarnado en la fiesta.

19. Por lo referente al turismo, me es triste leer, cuando no escuchar por la radio, comentarios sobre las fiestas religiosas que en nombre de la etnografía no hacen más que incitar al turismo. Comparto la idea de Barley de que al enseñar el método antropológico puede que no se insista en la dificultad de mirar la vida de los otros, que no se muestre lo bastante como una disciplina del espíritu en la que se desconfiaba de su propia mirada.

III. El espectáculo se impone sobre lo festivo. Se privilegia el ver o el escuchar al conjunto de los sentidos, y en especial el tocar –gran proscrito de lo espectacular–.

Pero entonces ¿Qué futuro queda a la fiesta religiosa? No tengo respuesta categórica. Visceralmente quisiera rechazar un veredicto fatalista, pero no creo que se nos augure mayor margen que el que resta en los países altamente desarrollados.

Con el fin de esclarecer lo que acabo de exponer, os propongo varios ejemplos²⁰.

Podríamos imaginar que deberían ser las fiestas de pueblo²¹ las que mejor resistieran al embate de la modernidad, al espectáculo o al mimetismo televisual y que las fiestas patronales serían las más peculiares, las que guardasen más fuerza festiva. Sucede al contrario que sean estas las más sensibles a la moda, con el fin de no ser menos que la ciudad. Se debe contar con todos los ingredientes de las ferias y fiestas ciudadanas, disponer de un presupuesto importante, contar con gran número de puestos, casetas, potentes sonorizaciones y espectáculos de variedades por lo general mediocres. Bien separadas la devoción de la diversión –a no ser por los puestos y juegos que aún quedan en algunos pueblos alrededor del templo–. Paradójicamente, la juventud lugareña²² procede cada vez más como en un fin de semana, acude a las discotecas y se “coloca” antes de tiempo, sin apenas participar en la forma o en el fondo del evento. Solo en la madrugada de la diana, allí donde aún se da, intervienen numerosos, cobrando cierto vigor orgiástico. En cuanto a la juventud visitante²³, he podido constatar como, en pocos años, el litroneo está desplazando las otras formas de consumo. Se transporta en los maleteros de qué “colocarse”, sin necesidad de convite, sin necesidad de recorrer casetas o mostradores, se ejerce de mirón. Sin obligación de “entrar” en la fiesta, se acude como excusa para el borracheo²⁴ de

20. La reflexión que hago es fruto tanto de mi propia experiencia en diferentes fiestas profanas o religiosas, como de discusiones dentro del grupo de investigación al que pertenezco (GISAP, Universidad de Sevilla), de intercambios con algunos colegas y del seguimiento de algunos de sus trabajos durante estos últimos años, particularmente los que conciernen a las tierras de Huelva y Sevilla. Sin querer ser exhaustivos debo mencionar especialmente los preciosos análisis sobre El Rocío de J. M^º Comelles, y sobre todo los intercambios con Michael Murphy, Juan Carlos González Faraco, Mary Crain, Juan Fernández Lacomba, Diego Luis Ramírez y Juan Francisco Ojeda, sobre la gran fiesta rociera. La interesante reflexión sobre la fiesta y la antifiesta en Sevilla de Javier Escalera. Los trabajos llevados a cabo por Chema Valcuende en Ayamonte, Esteban Ruiz Ballesteros en Higuera de la Sierra y Río Tinto, así como tantos otros colegas y amigos gracias a los cuales he ido perfilando el sentir y el observar la fiesta andaluza.

21. Las que se celebran en el interior de la población, fiestas patronales y ferias estivales sin mercado de bestias, ni romería.

22. Tanto la local como la de los pueblos vecinos.

23. Me refiero sobre todo a la de los pueblos más alejados y especialmente a los capitalinos que acuden para hacer kilómetros y pueblar.

24. Hubiese preferido hablar de “coloqueo”, estado más pasivo que la embriaguez sabática, pero en fin, pongamos que coexisten ambas actitudes, acudiendo cada vez más a la cocaína y a las drogas de diseño como forma extrema de evasión.

fin de semana, fechas a las que se han calcado la mayor parte de las fiestas patronales. La multitud puede darse en las noches del viernes y del sábado, pero a menudo es un gentío pasivo sin capacidad de generar efervescencia festiva, ni ser penetrado por ella.

Frente a esta banalización, aparece cada vez más apremiante el tener su propia romería. Así ocurre que se inventen giras orgiásticas de al menos dos noches, en los pueblos donde no existían romerías locales. Por un lado como mimetismo de las más prestigiosas –para no ser menos–, y por otro con el fin de lucirse a caballo y entregarse a la aventura de las noches jolgóricas –cantar, beber, y rozarse–. Para ello se resucitan viejas tradiciones, o simplemente se inventan advocaciones con el fin de caballear y formar bulla, sin que necesariamente se dé la conexión de edades y sentimientos distintos, aunados en un mismo fermento simbólico²⁵.

Paralelamente en las romerías existentes se procede a una limpieza de los flecos orgiásticos o de aquello que no procede según un modelo digno. Se intenta ocupar el espacio de la fiesta por inmensas misas de campaña al estilo de la que se viene dando en el Rocío el Domingo de Pentecostés, al mediodía. Así en la Peña de Alájar, romería comarcal de la Sierra de Aracena, el proceso de normalización cultural se ha intensificado, tanto en la ordenación del espacio, como en la formalización tradicionalera, en detrimento de lo orgiástico.

En Manzanilla se celebra, en honor a la Virgen del Valle, la única feria de ganado de la provincia de Huelva que ocurre todavía alrededor de un santuario. En ella los gitanos mantienen vivo el mercado ganadero. Estos últimos acuden de toda la provincia, así como de las de Badajoz y Sevilla. Hace tres años vinieron numerosos y abundó el ganado como no se veía desde hacía tiempo; en 1997, sin embargo, por imperativos de “orden público” la fiesta devota perdió la feria. La Guardia Civil aplicó una estricta prohibición municipal de acampada. Varias semanas antes de la romería se presentaron los primeros gitanos con la intención de instalarse en el lugar, como ya venía siendo costumbre, pero dados los temores de posible “alboroto y desorden” los guardias les desalojaron, y no se vio gitano alguno durante la fiesta. Sin gitanos la feria no tuvo lugar y sin feria la fiesta perdió uno de sus elementos dinamizadores. No creo que esto parezca preocupar mayormente a las autoridades locales, con el tiempo se podrá reemplazar con un concurso caballar como los que pululan por otras antiguas ferias.

En Extremadura, muy cerca de la comarca de la Sierra onubense, la Romería de los Gitanos de la Virgen de los Remedios en Fregenal, sufre el proceso de normalización. La facilidad de acceso ha multiplicado la gente que viene por unas horas en coches y autocares, para asistir a la misa, comprar alguna golosina y echar un rato. Se puede constatar la separación entre culto oficial y la bulla ante el santuario, marginando lo que hasta hace poco fue elemento central de esta

25. Pero puede que eso termine por darse, son diversas las invenciones de este último medio siglo que han cuajado y se viven como si fuesen inherentes a la comunidad.

fiesta “gitana”: la algarada calé –o el cumplimiento “heroico” de promesas–, Para más inri se ha levantado la gran caseta cultural, donde se “oficia” la celebración laica y el flamenco. El espacio está así acotado en detrimento de las expresiones espontaneas, sin que parezca evidente la necesidad de una savia autónoma que emerge por esa conjunción gratuita de ánimos distintos aunados en una sola querencia. La fiesta ha dejado de ser tan concurrida y ha perdido su frescura anterior. Sin contar que buena parte de la comunidad gitana se siente fuertemente atraída por los “Aleluya”, Iglesia Evangélica que hace de la exaltación la forma de culto; canalizando a su manera el “entusiasmo” religioso, quedan proscritas las formas “paganas” de devoción, de las que esta es un ejemplo patente.

En lo que respecta al Rocío, y a la Semana Santa, las mayores manifestaciones andaluzas donde la religión se hace fiesta, convendría interrogarse sobre ese récord al filo del cenit, sobre la performance que uno y otra representan. La presión de los media es cada vez mayor, tanto por su presencia perturbadora, como por sus estrategias de audiencia y mercado. Pero es tanto más insidiosa y tenaz la voluntad eclesial de separar la devoción del exceso.

En la Semana Santa sevillana la fiesta resiste a esa doble presión eclesial y de los medios de comunicación gracias de una parte al sentimiento de pertenencia que muchos vecinos de la periferia sienten con los barrios del centro, a esa comunión multitudinaria con sus imágenes²⁶ y a la expresión de las nuevas barriadas con pasos teatrales de misterio de gran popularidad. Estos últimos conducidos expresivamente, atraen a numeroso público que les acompaña y jalea sin cesar. Pasos ninóticos y sin lugar a duda grotescos, enormes caricaturas que juegan a tomar cuerpo en la inmensa escena de calle, contra los cuales “conocedores” y patrimonialistas conducen un combate obstinado de limpieza esteticista²⁷. Omitiendo denunciar otros pasos de formulación canónica sin gran valor artístico. Se trata una vez más de un juicio que opera la distinción de clase. La desconfianza hacia el “folclorismo cofradiero”, del que habla Romero Murube, rige el comportamiento censor de los “altos-guardianes-de-la-estética-sustancial” que se empeñan en una permanencia purista fuera de todo contexto. Desde la jerarquías, eclesiásticas o “literatas” indistintamente, se proponen modelos clasistas de comportamiento, más acordes con el espectáculo de “Dios en la ciudad” que con la dinámica festiva de “Dios-está-en-todos”. Tildado esto como grosero o panteísta y valorado aquello como selecto o trascendente: “estética de lo eterno”.

Pero ya no es lo que se juega en Sevilla, sin lugar a dudas aún fiesta viva, como la norma grandilocuente que a través del televisor se impone a los pue-

26. Continúa siendo válido el comentario a una de las fotos de Luis Arenas que aparece en la antología “Palabra de Luz” de Joaquín Romero Murube: “Nadie es nadie en Semana Santa: disolución en la multitud, cuerpo único de la bulla, comunión ciudadana”. 1999, 66-67.

27. Antonio Fernández Estévez, Director del Departamento de Patrimonio Histórico Artístico de la Archidiócesis de Sevilla, se erige en abanderado de esta actitud en la entrevista acordada a “Sevilla Información” el 19 de Abril de 1998.

blos. La insistente retransmisión de las más prestigiosas procesiones malagueñas y sevillanas, con sus carreras desmesuradas infligen un modelo difícilmente asumible sin riesgo de fractura. No es este el lugar de desarrollarlo, pero cuántos pueblos han visto desaparecer sus formas diferenciadas de fiesta rural en aras de un espectáculo costoso e imposible, sin mayor logro que la de una pobre caricatura.

En cuanto al Rocío, ¿Cómo es que la gran fiesta andaluza, no ha sucumbido completamente a lo espectacular en una sociedad que transforma los grandes eventos en puro espectáculo?

El Rocío posee un vigor superior a cualquier tiempo ocioso, en gran parte también debido a su fuerza erótica tanto más densa que imprevisible, desordenada, y fugaz²⁸. El Rocío permite la emergencia de la fiesta, por estar la comunidad simbólicamente reconstituida²⁹, por esa tácita licencia en todo lugar durante varios días y noches, por esa entera velada con la Virgen en un caos de “entusiasmo” devoto, por el fervor y el goce compartidos. En constante estremecimiento, se está al borde de la ruptura, del agotamiento; situación que procura una sensación de vaguedad que desinhibe y libera.

Sin embargo, muchos van al Rocío como pudieran acudir a otro gran acontecimiento altamente mediatizado, como ya dije, porque el estar “es noticia”. Las cámaras se hacen testigos de la “lluvia de estrellas” que todo los años recibe la aldea, retransmiten en directo llegadas precipitadas de toreros y copleras, gobernantes, banqueros, futbolistas..., y dan sendas veladas en las casas de algunos pudientes forjando la imagen de lo que debe ser la “reunión” rociera. Así, mientras antes las “reuniones” se hacían en la puerta, sentaditos en el porche frente a todos, ahora se tiende a “celebrarlas” en el salón o en el patio, cerrándose en un círculo restringido³⁰. Fenómeno consecuente lo es también esa fiebre acelerada con la que es estos últimos años Almonte busca apellidos nobiliarios, desempolva hipotéticos prohombres, edifica puertas que nunca existieron y construye señales monumentales con el fin de “fijar la historia reinventada” que confiere al pueblo la “dignidad” de una villa con alcornica, acorde con la fama que el ojo del cíclope le otorga; con la voluntad de alejar la imagen de pueblo llano y abierto que siempre tuvo. En esta línea de conducta se “reconstruyen” mesones y espacios públicos conformes a la tipicidad de una Andalucía-marismeño-seño-

28. La dimensión erótica de la romería es uno de sus aguijones mayores, a veces el más subversivo, por ser posible el emparejamiento flotante, el juego amoroso no determinado de antemano.

29. Si la comunidad rociera es simbólica y no existe más que para esta ocasión, sin embargo se constituye en cierto modo como comunidad organizada en torno a la devoción, por un entramado de relaciones que facilitan su funcionamiento. Los grupos afectivos y las hermandades permiten esta aglutinación armoniosa. El todo se aglutina desde una compleja red de “reuniones”, la mayor parte estructuradas en hermandades, que permiten una fluidez sin parangón en cualquier otra aglomeración tumultuosa de tamañas proporciones. Sin esta coherencia el caos festivo provocaría todo tipo de desarreglos catastróficos.

30. De este modo la tele propulsa las juergas cerradas frente a las abiertas, sustrayendo así uno de los elementos vertebradores del Rocío.

rial. Las mismas casas rocieras siguiendo esta pauta se alejan de las chozas o construcciones sencillas, que hasta no hace mucho componían la aldea, para amoldarse a un tipicismo televisivo de rejas, azulejos y maderos, buscando una rusticidad museística de buen ver, a donde se acude para festejar, no solo durante Pentecostés sino en fines de semana temáticos, que hacen de la aldea un recurso permanente de pasatiempo, perdiendo así su excepcionalidad y poder de encantamiento.

Bien me temo que hasta los “asaltadores” de la noche de Pentecostés se preparen al asalto no ya solo para perpetuar una proeza ritual, sino exclusivamente para que su alarde sea visto en la pequeña pantalla. Se actúa no tanto para que la comunidad les reconozca como para verse en el televisor. Este verse ante el espejo pertenece a la dimensión “espectante”. Aunque hoy por hoy, también debo decirlo, ese instante es una forma más de ser miembro de una comunidad de la que por lo general se sienten relegados³¹. El asalto les sigue permitiendo reafirmarse a su manera como almonteños, hasta el punto de asumir ellos solos el genérico de todo un pueblo. Así, refiriéndose a ellos, se habla de los almonteños, se les teme y respeta y, paradójicamente, contribuyen a reafirmar la primacía devocional de Almonte sobre cualquier otro lugar y sobre todo ante la disolución globalizante del “rocierismo universal”.

No quisiera cargar sobre la tele todos los males, no es solo ella la gran fagocitadora de “La Fiesta”, las agencias turísticas, los normalizadores culturales y los mismos antropólogos, fomentamos el alejamiento festivo. Las primeras con sus paquetes bien atados cumplen esa función de procurar diversión-a-quien-pague-sin-abandonarse-al-misterio, exigiendo a cambio que se cumplan lo “tradicional”. Los segundos por esa obsesión de ordenar a toda costa la fiesta en el pulcro marco de la “Tradicición”. En cuanto a nosotros, los antropólogos, con nuestros análisis varados imponemos el molde de la fantasía, adulteramos el pan y la carne del banquete. Antes de haber entrado y experimentar las sensaciones, ya hemos procurado el modo de empleo y la sustancia. Recordando la reflexión de Barley no estoy seguro de que la antropología no haga lo mismo que el turismo, consciente o inconscientemente transforma los otros en accesorios de teatro³².

31. Los “actores” del asalto, que pocas veces son protagonistas de la vida local, aprovechan esa ocasión espectacular para asumir Almonte en su alarde, “siendo” ellos por un momento la comunidad toda de la que habitualmente se sienten excluidos. La gran mayoría son habitantes del Barrio Obrero (o La Kábila), el Barrio de la Constitución (o Las Malvinas), del Perú y de otros aledaños del Chaparral (así como otra juventud del peonaje de la construcción con características sociales similares), lugares y gentes estigmatizados de la sociedad almonteña –los mismos motes con los que se les designa indican la foraneidad con la que se intenta exorcizar la margen donde se les coloca, como demarcados del resto–. “Ellos” no son el “nosotros”. Nada de extrañar que en parejas circunstancias no respeten otra estrategia que la de su protagonismo televisual.

32. “Los turistas son la cara odiosa de cada pueblo. ¿Es que son los peores individuos los que hacen turismo, o el estatuto de turista hace brotar lo peor del ser humano?. No se puede impedir el preguntarse si somos parecidos, o sí, al menos, los lugareños nos perciben como tales. El turismo transforma los otros en accesorios de teatro que se pueden fotografiar y coleccionar. Y no estoy seguro que la etnografía, en cierta medida, no haga otro tanto”. Nigel Barley 1997, 77.

Es cierto que cada sociedad se refleja en símbolos que ella misma produce, la fiesta-espectáculo de nuestra postmodernidad será para muchos esa escapada hacia el margen desde donde se divisa el infinito, poco importa que no se comparta más que la sensación virtual de estar juntos y que se viva el abismo desde la pantalla gigante, poco importa, me diréis, que la orgía colectiva, la jerga pánica, sea solo objeto de estudio, que nuestros temores más profundos estén controlados por nuevos hierofantes y neurólogos. Hasta entonces, qué me sea dada la vara del misterio y de la holganza... Eros sólo me consuela y su poder corrosivo me deja entrever no sé qué vuelta atrás caótica y festiva.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, J. (1996), "Santuarios, imágenes sagradas y territorialidad: simbolización de la apropiación del espacio en Andalucía", en *Demófilo*, 17, pp. 57-74.
- ÁLVAREZ GASTÓN, R. (1981), *Las raíces del Rocío. Devoción de un pueblo*, Huelva.
- ARIÑO, A. (coord.) (1996), *La Utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada. Antropología* nº 11, Madrid.
- BACHELARD, G. (1992), *Instant poétique et instant métaphysique. En L'intuition de l'instant*, Paris. (1ª ed. 1939).
- BARLEY, N. (1997), *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*, Paris. (1ª ed. inglesa 1988).
- BLANQUER, J.M. (1996), *Changer d'ère*, Paris.
- BOURDIEU, P. (1997), *Sobre la televisión*, Barcelona. (ed francesa: 1996, *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme*. Paris).
- CANTERO, P. A. (1994), "De la Virgen la fiesta. Fiesta y devoción en la Sierra de Aracena", *Anuario Etnológico de Andalucía 1992-93*, Sevilla, pp. 209-216.
- (1996a), "El Rocío. Significados y sentido de un culto andaluz", *Jornadas sobre El Rocío. Aldea del Rocío, Almonte* (Huelva). (Policopiado)
 - (1996b), "La Peña de Alájar y el Santuario de la Reina de los Ángeles". En Salvador Rodríguez Becerra (coord.) *Santuarios andaluces II. Demófilo*, nº 17, Sevilla, pp. 157-179.
 - (1996c), "La quinta de Galaroza". En Pedro A. Cantero (coord.). *Palabra, rituales y fiestas en la provincia de Huelva. Demófilo* nº 19, Sevilla, pp. 15-36.
 - (1998), "Las ferias agrícolas-ganaderas". En Juan A. Márquez Domínguez (coord.), *Artes, Costumbres y Riquezas de la Provincia de Huelva*, Madrid, pp. 565-579.
 - (1999), "El milagro de la fiesta", *Anuario Etnológico de Andalucía, 1995-1997*. Sevilla, pp. 183-198.
 - (2000), "El vuelo de la alondra. (Las fiestas religiosas de Andalucía, entre la imagen y el orden, el ocio y el negocio)". En David González Cruz (ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, pp. 169-183.
 - (2001a), *El Rocío. Gran fiesta andaluza. Aproximaciones antropológicas sobre el culto festivo*. Almonte (en prensa).
 - (2001b), "El culto a la Virgen en Andalucía". En *Proyecto Andalucía*, Vol 6. A Coruña. (en prensa).

Cantero, P.A.: El ojo del Cíclope. Las fiestas religiosas de Andalucía: entre el simulacro, el orden...

CANTERO, P. A. (ed.) (1996a), "Palabra, rituales y fiestas en la provincia de Huelva". *Demófilo*, nº 19. Sevilla.

- (1996b), "La economía, el espacio y los símbolos en la provincia de Huelva". *Demófilo*, nº 20. Sevilla.

- (2000), *Gozo, demonios y misterios*. Sevilla.

CANTERO, P. A.; ESCALERA REYES, J.; GARCÍA DEL VILLAR, R.; HERNÁNDEZ, M. (1999), *La ciudad silenciada*, Sevilla.

COMELLES, J. M. (1984), en Rodríguez Becerra (Coord.) *Antropología cultural de Andalucía*, Sevilla, pp. 425-445.

- (1991), "Los caminos del Rocío". En Contreras, J.; Martínez Veiga; Moreno, I.; Prats, J. *Antropología social de los pueblos de España*, Madrid, pp. 755-770.

- (1993), "Rocío". En *Política y Sociedad* nº 12, pp. 149-162.

- (1996), "Rocíos". En Rodríguez Becerra (coord.), *Demófilo*, nº 17, Sevilla, pp. 13-38.

- (2000), "El Rocío en la cultura de masas. Representaciones identitarias y conflictos culturales en el nuevo milenio". En Hurtado Sánchez, José (comp.), *Religiosidad popular Sevillana*, Sevilla, pp. 123-150.

CRAIN, M. (1990), "From local cult of de Virgin to media rite". En *Cultural Anthropology*, Rice University.

- (1992), "Pilgrims, yuppies, and media men. The transformation of an Andalusian pilgrimage". En Boissevain J. and Kuper A. eds. *Revitalizing European Rituals*. London, pp. 95-112.

- (1996), "Contested Territories: The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rocío in Southwestern Andalusia". En *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence, pp. 27-55.

- (1996), "Transformación y representación visual en el Rocío". En Pedro A. Cantero (coord) *Palabra, rituales y fiestas en la provincia de Huelva. Demófilo*, nº 19, Sevilla, pp. 63-83.

DEBORD, G. (1971), *La Sociétés du spectacle*, Paris.

DUVIGNAUD, J. (1973), *Fêtes et civilisation*, Ginebra.

ESCALERA REYES, J. (1996), "Sevilla en fiestas-fiestas en Sevilla. Fiesta y anti-fiesta en la ciudad de la Gracia", Antonio Ariño (coord.), *La utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada* Antropología, nº 11, Madrid, pp. 99-119.

FERIA JALDÓN, E. (1993), "Psicoanálisis del Rocío", *Aestuaría*, 1, Huelva, pp. 33-48.

GONZÁLEZ FARACO, J. C. (1995), "Doñana: tradition et changement social. Paradoxes d'un espace naturel charismatique", *Strates*, 8, pp. 22-38.

HERVIEU-LEGER, D. & CHAMPION, F. (et al.) (1990), *De l'emotion en religion*, Paris.

JOHNSON, H. (1990), *Une histoire mondiale du vin*, Paris, (1989, *The Story of Wine*.)

ISAMBERT, F. (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris.

LLEÓ CAÑAL, V. (1980), *Fiesta Grande: el Corpus Christi en la historia de Sevilla*, Sevilla.

Cantero, P.A.: El ojo del Cíclope. Las fiestas religiosas de Andalucía: entre el simulacro, el orden...

MAFFESOLI, M. (1985), *L'ombre de Dionysos. Contribution á une sociologie de l'orgie*, Paris.

MOLINIÉ, A. (1994), "The Gods' Land of Asilum: Andalusia and its Rituals", *Diogenes*, nº 166. 42(2), pp. 83-97.

MORENO NAVARRO, I. (1995), "El Rocío: de romería de las marismas a fiesta de identidad andaluza", X.A. Fraguas; X.M. Fidalgo; M. González (coords.), *Romarías y Peregrinacions*, Simposio de Antropoloxía. Santiago de Compostela, pp. 121-141.

MURPHY, M. D. (1987), "Marsh Mares of Almonte". En *The World & I*, 2 (5), pp. 452-469.

- (1993), "The Politics of Tumult in Andalusian Ritual" en *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 16 (2), pp. 75-84.

- (1994), "Class, Community and Costume en an Andalusian Pilgrimage". En *Anthropological Quarterly*, 67(2), pp. 49-61.

MURPHY, M. & GONZÁLEZ FARACO, J. C. (1988), "Fiesta in Almonte". En *The World & I*, 3 (7), pp. 480-491.

- (1992), "Feria en Almonte" en *Feria '92*, Almonte, pp. 4-6.

- (1996a), "Masificación ritual, identidad local y toponimia en el Rocío". En Pedro A. Cantero (coord.) *Economía, espacio y símbolos en la provincia de Huelva. Demófilo*, nº 20, Sevilla, pp. 101-119.

- (1996b), "Fuentes básicas para el estudio del Rocío". En Pedro A. Cantero (coord.) *Economía, espacio y símbolos en la provincia de Huelva. Demófilo*, nº 20, Sevilla, pp. 195-209.

- (1996c), *Añorando a Andalucía hasta la muerte. Biografía, textos y notas para un homenaje al sociólogo César Graña*, Huelva.

- (1998), "La saca de las yeguas en las marismas de Doñana". En Pedro A. Cantero (coord.) *Huelva*, Narria nº 81-84, Madrid, pp. 33-44.

- (1999), "El Rocío: La evolución de una aldea sagrada". En *Aestuaría*, nº 6, Huelva, pp. 89-132.

MURPHY, M. D.; GONZALEZ FARACO, J. C. & BINDON, J. R. (1986), "Una aproximación de la demografía de la aldea del Rocío". En *Algaida* 2 (5), Almonte, pp. 9-11.

ROCHA, A. (da) (2000), "La Orla Leve", Pedro A. Cantero (ed.), *Gozo, demonios y misterios*, Sevilla, pp. 9-17.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1978), "Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas". En *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, pp. 915-929.

- (1985), *Las fiestas en Andalucía*, Sevilla.

- (1989), "La romería del Rocío, Fiesta de Andalucía". En *El Folklore Andaluz*, nº 3, Sevilla, pp. 147-152.

- (2000), *Religión y Fiesta*, Sevilla.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.) (1999), *Religión y Cultura*, Sevilla.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. & GÓMEZ MARTÍNEZ, E. (coords.) (1995), *Santuarios andaluces I*, Demófilo nº 16, Sevilla.

- (1996), *Santuarios andaluces II*, Demófilo nº 17, Sevilla.

- Cantero, P.A.: El ojo del Cíclope. Las fiestas religiosas de Andalucía: entre el simulacro, el orden...
- ROMANÍ, O.; COMELLES, J. M^a. & PRAT, J. (1980), "Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas: el caso de la romería del Rocío en la baja Andalucía", Farré, Valdés y Maideu, *Comportamientos sexuales*, Barcelona.
- ROMERO MURUBE, J. & ARENAS, L. (1999), *Palabra de luz. Una Antología Apasionada*, Sevilla.
- ROMERO DE SOLÍS, P. & VELÁZQUEZ-GAZTELU, F. (1993), *El Rocío. Memoria gráfica y recuerdos literarios de un siglo*, Madrid.
- RUIZ BALLESTEROS, E. & DELGADO LÓPEZ, M. (1993), "La cabalgata de Reyes Magos de Higuera de la Sierra (Fiesta y espectáculo, texto y contexto)", *Demófilo*, nº 11, Sevilla.
- RUIZ BALLESTEROS, E. & DELGADO RAMOS, J. M. (1996), "La Esquila de Río Tinto". En Pedro A. Cantero (coord.) *Palabra, rituales y fiestas en la provincia de Huelva*, Demófilo, nº 19, Sevilla, pp. 127-143.
- STANISLAWSKI, D. (1975), "Dionysus westward: early religion and the economic geography of wine", *The Geographical Review*, 65, pp. 427-444.
- TALEGO VÁZQUEZ, F. (1992), *Las fiestas de Aroche, Visión antropológica en Estudios sobre la Sierra de Aroche*, Aroche, pp. 9-75.
- (1996), "Jerarquización social, dominación masculina y moral sexual" en Pedro A. Cantero (coord), *Palabra, rituales y fiestas, en la provincia de Huelva*, Demófilo, nº 19, Sevilla, pp. 37-60.
- VALCUENDE DEL RÍO, J. M. (1996), "Los símbolos de un pueblo. El Padre Jesús y la construcción de la comunidad, la Virgen de las Angustias y la creación de la frontera", Pedro A. Cantero (coord.), *Palabra, rituales y fiestas, en la provincia de Huelva*, Demófilo, nº 19, Sevilla, pp. 145-162.
- VEBLEN, T. (1931), *The Theory of the Leisure Class*, (1970 *Théorie de la classe de loisir*) Paris.
- ZAPATA GARCÍA, M. (1991), *El Rocío. Estudio psicoanalítico de la devoción mariana en Andalucía*, Sevilla.