



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

La romería castellana: entre la religiosidad popular y la apariencia cotidiana barroca e ilustrada

Pablo Merino García

Tutor: Máximo García Fernández

Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América, Periodismo y Comunicación audiovisual y Publicidad

Curso: 2021-2022

LA ROMERÍA CASTELLANA: ENTRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA APARIENCIA COTIDIANA BARROCA E ILUSTRADA

Resumen

Tras el Concilio de Trento se fraguaron dos formas de entender la religiosidad que abarcan los siglos XVII y XVIII, la barroca y la ilustrada. A través de este análisis se pretende entender la relación de las gentes humildes de Castilla con una expresión de religiosidad popular que desborda el Templo y sale a la calle como forma de auxilio y de comunitarismo social. La colectivización de las mentalidades logra sintonizar en un único calendario las vicisitudes de la vida cotidiana y la fascinación por lo sagrado en una nueva forma de teatro barroco: la romería.

Palabras clave: Trento; Castilla; religiosidad popular; mentalidades; teatro barroco; romería.

Abstract

After the Council of Trent, two ways of understanding religiosity were forged that span the 17th and 18th centuries, the Baroque and the Enlightenment. Through this analysis it is intended to understand the relationship of the humble people of Castile with an expression of popular religiosity that overflows the Temple and goes out into the streets as a form of aid and social communitarianism. The collectivization of mentalities manages to tune into a single calendar the vicissitudes of daily life and the fascination with the sacred in a new form of baroque theater: the pilgrimage.

Keywords: Trent; Castile; popular religiosity; mentalities; baroque theater; pilgrimage.

ÍNDICE

Introducción	4
1. Castilla militante	5
1.1. Castilla después de Trento.....	6
1.2. Religiosidad popular ¿Barroca o Ilustrada?.....	7
<i>1.2.2. Fiestas cristocéntricas y fiestas de santos</i>	9
2. La romería vallisoletana	10
2.1. El tiempo y el calendario.....	11
2.2. El espacio.....	13
2.3. De lo sagrado a lo profano: la sociabilidad popular.....	17
2.4. Cofradías y romeros.....	19
2.5. Cultos y advocaciones.....	21
3. Un mundo de apariencias	26
3.1. Cultura de los símbolos.....	26
<i>3.1.1. La música, el baile y las luminarias</i>	27
<i>3.1.2. La procesión y la procesionalidad</i>	28
<i>3.1.3. Las rifas</i>	29
<i>3.1.4. Ofrendas y exvotos</i>	30
<i>3.1.5. Bondades terrenales y espirituales de la caridad</i>	31
3.2. Vanidad de vanidades.....	32
<i>3.2.1. La economía cofrade</i>	34
<i>3.2.2. Las modas populares</i>	36
4. Conclusiones	38
Bibliografía	40

Introducción

El Valladolid moderno era una ciudad rural cuyo paisaje, en lontananza, era el de una ciudad a la vanguardia de la Reforma católica. Valladolid era una ciudad de diversión y de devoción, sin fronteras entre lo sagrado y lo profano, salpicada de espadañas, torres, conventos y huertas. El tañer de las campanas y el olor de la mies recién cortada se unían en un mismo calendario. El litúrgico y el agrícola se fundían, como se fundía lo sagrado con lo temporal, lo popular con la ortodoxia católica.

Estas fiestas tienen una doble vertiente, por un lado, suponen un descanso para el trabajador de sus tareas del campo, y por otro lado ayudan a forjar un pensamiento único que merma las posibilidades de que en la unidad católica se infiltre cualquier traza de luteranismo. Durante el XVII se trató de extasiar al fiel y acrecentar su devoción a través del teatro barroco dentro del Templo y fuera de él, mientras que con la llegada de la Ilustración en el XVIII surge una forma de vivir la religión más cercana a la ortodoxia y con elevados pensamientos teológicos que critican los excesos de las fiestas populares, con alto contenido devocional pero escasa rigurosidad moral.

La romería es el cauce en el que desembocan las preocupaciones, los deseos y los humores de las clases populares. Su fuerte carácter agrícola y su sentido penitencial le convierten en la fiesta de los pobres por antonomasia, desde el momento en el que se celebran, coincidente con las tareas del campo; hasta el lugar en el que se ubican, en entornos casi teatrales, entre lo idealizado y lo pastoril; pasando por el fin último, que es el auxilio social que proporcionan las cofradías que organizan la fiesta en torno a su santo titular.

El método que he utilizado en este análisis ha sido la investigación interdisciplinar y sincrónica desde el mundo del arte, la etnografía y la antropología social, en un intento por recrear la mentalidad de un labrador del Antiguo Régimen. No es posible entender la romería sin entender la mentalidad de la sociedad moderna, pero sí es posible entender la sociedad moderna a través de sus mentalidades, y uno de sus mejores reflejos es la celebración de la romería. La romería es un producto social y solo se puede comprender inserta en la sociedad que la produce.

1. CASTILLA MILITANTE

Previo al Concilio de Trento (1545-1563), España se sumerge en un proceso de confesionalización que pasa por la reforma de las órdenes religiosas. La Compañía de Jesús de San Ignacio de Loyola es la abanderada de la militancia frente al luteranismo. Son las dos caras de un mismo proceso, al norte y al sur de Europa, para asentar sus procesos doctrinales. En el caso de los jesuitas cobra una supina importancia la labor de los misioneros en la extensión del catolicismo fuera y dentro de la Península Ibérica, lo que también favorece la expansión de la orden. Toda esta tradición evangelizadora explica su inmersión en las escuelas y en las Universidades, muchas de las cuales ellos mismos erigieron. Serán éstos los principales núcleos en los que se fraguará el control de la palabra y la pugna dialéctica contra el mundo luterano.

La orden jesuítica es una orden preminentemente urbana, lo que favorece que muy pronto llegasen, de forma directa e indirecta, a puestos de poder. Los jesuitas fueron los confesores regios y en el Antiguo Régimen uno de los centros fundamentales de poder fue el confesionario, el control de las mentalidades y el poder sobre las conciencias.

Desde otro ángulo, resulta importante destacar en ese proceso de confesionalización y militancia castellana la leyenda negra antiespañola que surge allende los Pirineos, especialmente durante el reinado de Felipe II. Por un lado, la rebelión morisca en las Alpujarras (1568-1571) significó apaciguar por la espada la protesta contra la Pragmática Sanción de 1567, a lo que se sumó el mito del genocidio americano alentado por franceses e ingleses. La impureza racial de los españoles, además de la presencia judía en España y su importancia en la economía del país, se convirtieron en un argumento estable de la leyenda negra, especialmente desde Italia, donde se veía al español como un mal cristiano e incluso la palabra español y *marrani* llegaron a ser sinónimas¹. La crisis de Aragón (1590-1591) en la que Felipe II se enfrentó con la Corona de Aragón por la cabeza de Antonio Pérez, quien había cometido el asesinato del hombre de confianza de D. Juan de Austria, Juan de Escobedo, también alimentó parte de esta leyenda. El rey, saltándose al Justicia Mayor de Aragón, apeló al tribunal de la Inquisición, que tenía potestad sobre todos los territorios hispánicos, para

¹ Sverker Arnoldsson, *Los orígenes de la Leyenda Negra española*. (El paseo editorial, 2018), XIII.

borrar del mapa a Antonio Pérez, quien ayudó a difundir a través de rumores e intrigas palaciegas la leyenda negra antiespañola.

La cuestión de los calvinistas franceses, los llamados hugonotes, también fue caldo de cultivo para afianzar la mala prensa española. Mientras Isabel I profesaba un dedicado apoyo a los protestantes franceses, escoceses y holandeses desde el momento de su entronación en 1559, Francia se convirtió en un polvorín de sangrientas guerras civiles (1560-1595) provocadas por “sus” calvinistas: los hugonotes. Aunque ver a Francia sumida en una crisis sin paliativos favorecía a España, la perspectiva de un triunfo hugonote y, por ende, de una Francia protestante al otro lado de los Pirineos, suponía una amenaza mucho mayor e inmediata que la de los Países Bajos. Francia interpretó la militancia católica del rey español como un intento de acercarse al trono francés y no como una defensa de la Fe.

La Inquisición fue la gran piedra de toque de España en el exterior. Bartolomé Bennassar en *Inquisición española: poder político y control social* (1981) refiere la política de presencia inquisitorial como una “pedagogía del miedo”² articulada en torno a la amenaza de la miseria y al “sanbenito” o memoria de la infamia familiar. Un reinado del miedo que duró tres siglos. Este carácter nacional de la Inquisición española basado en el tormento, distinto al del resto de inquisiciones europeas, copias de la Inquisición romana surgida en 1542, le convierten en el arma principal de Europa para atacar a España.

1.1. Castilla después de Trento

Trento (1545-1563) conduce a la formación de un pensamiento único sacralizado, visible en las prácticas, los rituales, las manifestaciones externas y en la cotidianeidad.

Con el Concilio de Trento, la Europa católica y especialmente la Castilla militante consigue cerrar cualquier posibilidad de entendimiento con el luteranismo para centrarse en una ortodoxia sin fisuras. Castilla, el rey castellano y España por extensión se convierten en la vanguardia de los decretos tridentinos, mucho más que el

² Bartolomé Bennassar, *Inquisición Española: poder político y control social*. (Barcelona: Editorial Crítica, 1981), 94.

propio Vaticano. La leyenda negra señala y certifica que Castilla es el timón de un nuevo marco confesional y absoluto: Castilla es la luz de Trento.

La sustantivación cultural de Trento es lo que conocemos como el Barroco. La técnica y el color, la luz y el teatro, el trampantojo y el claroscuro³ se ponen al servicio de la Contrarreforma o Reforma católica. Los santos y su éxtasis, la Pasión de Cristo o la Concepción Inmaculada de la Virgen fueron temas recurrentes en Castilla frente al rechazo luterano de las imágenes y la idolatría. Diego Valentín Díaz, Bartolomé de Cárdenas, Felipe Gil de Mena y Manuel Peti Vander cuajaron los conventos e iglesias de Valladolid durante el XVII con este tipo de imágenes.

La pintura, la utilización de ocultos detrás de los retablos para mostrar al Santísimo y la creación de “efectos especiales” contribuían a la exaltación del fiel. Las tramoyas generaban escenografías que emulan al teatro barroco, con la Iglesia como escenario donde tiene lugar una puesta en escena con retablos, pinturas, esculturas, el sonido del órgano, el uso de la luz y las sombras, matizadas por vidrieras, y el uso de la palabra en forma de sermón. Todo contribuye a inducir al fiel a un mundo ilusorio, a estados extáticos que acrecientan la devoción y le hacen reflexionar sobre una única Fe.

Por otro lado, Castilla se convierte en adalid de una reconquista ideológica, de una catarsis católica que llega al paroxismo en la celebración de la romería con la exaltación de los sentidos, el paisaje bucólico, la plasticidad de las tallas, la música, la danza y la compañía de la comunidad.

1.2. Religiosidad popular ¿Barroca o Ilustrada?

Con la llegada a principios del XVIII de la nueva planta académica, la actividad intelectual condujo a la Ilustración. De este modo, la forma de vivir la religión surgida en Trento se configura en torno a dos polos diferenciados. Por un lado, la Ilustración trae consigo una renovación en la relación del hombre con Dios, una relación de la élite y de las jerarquías eclesiásticas más cercanas a la intelectualidad que se privatiza. La religión de los intelectuales se vuelve íntima y se basa, más que en la demostración, en

³ Ruiz Souza, Juan Carlos. «Trento y el arte». Centro Virtual Cervantes. 19 de abril de 2005. https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/abril_05/19042005_02.htm

el compromiso y en la rigurosidad moral, con sistemas ideológicos más conceptuales y abstractos.

De esta manera, surge un divorcio en la forma de vivir la religiosidad. Las gentes humildes se sienten atraídas por celebraciones grandilocuentes sin un alto contenido teológico. El intimismo ilustrado se enfrenta a la prioridad por lo concreto y experiencial⁴. Las clases populares tienden a una exacerbación de las emociones a través del ritual conjunto, del “hacer comunidad”, de socializar, que trasciende la simple vecindad hacia una forma de entender la vida articulada por la militancia católica con los postulados surgidos de Trento. La romería, en último término, es un medio de la Iglesia para atraer al estrato de católicos no practicantes que constituye una mayoría de la población que se ausenta habitualmente de los ritos oficiales. En un contexto de fortísima jerarquización eclesiástica, los laicos encontraron en las cofradías uno de los pocos cauces que se le ofrecían para asociarse y participar de una celebración⁵ que de otra forma no podrían disfrutar por carecer de las herramientas suficientes para entenderla.

El alejamiento del rigor doctrinal y la excesiva adoración por el santoral – asociado al ritmo estacional y a las cosechas –, eran considerados por los ilustrados como excesos que había que atajar para evitar caer en la superstición. Hasta bien entrado el XVIII la religiosidad oficial y la popular fueron coincidentes en España, sin embargo, a partir de la entrada de lleno de la Ilustración se produce un intento por parte de los grupos privilegiados de diferenciarse⁶ de la religiosidad de la gente humilde y sus cultos populares, de forma que crean corporaciones exclusivas en el entorno urbano, como Santa María de Esgueva⁷ (Cofradía del Hospital de Esgueva) en Valladolid: las cofradías nobiliarias.

⁴ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 33.

⁵ Arias de Saavedra, Inmaculada y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. p. 11.

⁶ de Artacho Pérez-Blázquez, Fernando. *Cofradías, congregaciones y hermandades nobiliarias*. 88

⁷ Alonso Cortés, Narciso. *Los cofrades de Santa María de Esgueva*. Miscelánea Vallisoletana. 53

1.2.1. Fiestas cristocéntricas y fiestas de santos

La fiesta del catolicismo por antonomasia es el Corpus Christi. Frente a las fiestas de santos con un carácter rural, ligado al calendario agrícola, se encuentra el Corpus, que es la fiesta barroca por excelencia. La sesión del 11 de octubre de 1551 del Concilio de Trento confirmó la celebración de la Sagrada Forma en procesión triunfal, paseada por las calles⁸.

El elemento central del Corpus era la Eucaristía. El Sagrado Sacramento era protegido por las autoridades locales y era transportado en un carro engalonado. Las velas que custodiaban la Eucaristía representante de la gracia de Dios, hacían de contrapunto con la oscuridad de los agentes secundarios del teatro barroco del Corpus, como la tarasca, una sierpe alegórica del Mal, la tarasquilla, una mujer en madera vestida con opulencia (orgullo y lujuria), los herejes representados por danzarines vestidos de moros y las parejas de gigantes en representación de las distintas partes del mundo. El Corpus Christi no es otra cosa que la representación de la victoria de la luz de Cristo sobre la oscuridad inherente a los más bajos instintos de los fieles.

Las procesiones ligadas a estas fiestas teocéntricas poseen, en contraposición con la romería, un carácter más rígido, en las que los diferentes cargos civiles y eclesiásticos ocupan una posición establecida, marcada por unas pautas guionizadas por las autoridades que exigen un severo protocolo que alcanza su máxima expresión y dramatismo durante el siglo XVII. Se trata en definitiva de una fiesta de solemnidad y exaltación general, que además conlleva un sentimiento de defensa de la Fe y de lucha contra la herejía protestante.

Para entender mejor la puesta en escena que supone no solo la fiesta sino la vida en general de los hombres del XVII que viven en un constante teatro Barroco, Javier Aparicio Maydeu dice que la sociedad entera parece desenvolverse como si un espectador imaginario la viera desde una atalaya. El gran teatro del mundo establece un interminable juego de espejos que entraña siempre la trampa del perceptor percibido⁹.

⁸ McGrath, M.J. *La procesión del Corpus Christi como instrumento de catolización en la Segovia postridentina*. 135-148

⁹ Javier Aparicio Maydeu, *El teatro barroco, guía del espectador* (Montesinos, 1999), 11-12

Las fiestas religiosas están estrechamente unidas a las fiestas profanas, hay una delgada línea que las separa. La fiesta es organizada por el poder civil o eclesiástico pero pronto se populariza. Cuanto más se populariza la fiesta, como en el caso de la romería, más control hay que aplicar para evitar la violencia y la trasgresión. Las fiestas, como elemento de disrupción de la rutina, están basadas en la necesidad humana del descanso y eso conlleva cierta relajación moral. El objetivo sagrado de la fiesta se va tornando en profano.

Frente a estas fiestas ejemplarizantes, más rígidas y urbanas, con una supina importancia del capital visual, cuajadas de alegorías y metáforas en escenarios fingidos, e incluso cercanas al carnaval, tenemos las fiestas de santos, cuyo contenido moralizante es mucho menor dado que quien las organiza son los propios devotos, que adaptan la celebración a sus necesidades espirituales, en ocasiones, necesidades muy vagas que desembocan en actitudes reprochables.

2. LA ROMERÍA VALLISOLETANA

La romería es un viaje o peregrinación que se hace por devoción a un santo, en una jornada de campo en torno a una ermita o a un santuario. Los devotos se purifican a través de la penitencia sacramental (confesión) y a través del viaje pedestre a un Templo situado a distancias considerables.

Originalmente, el romero era aquel que viajaba a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo. Palmeros eran quien visitaban los Lugares Santos, especialmente Jerusalén, porque si lograban volver a su lugar de origen, lo hacían con hojas de palmera. Peregrinos a secas o concheros, por la concha de vieira que portan al cuello, se denominaban a quienes viajaban a Santiago de Compostela a visitar la sepultura de Santiago Apóstol. Estos peregrinajes significaban el viaje de toda una vida que no todo el mundo podía llevar a cabo, de ahí la necesidad de acercar la meta final al plano geográfico y social en el que se desarrolla la vida del devoto.

Dependiendo del carácter de la romería las hay festivas, con el fin de celebrar una determinada advocación, y penitenciales¹⁰, cuando se solicita un favor o gracia. El

¹⁰ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018) 35-36.

origen de las romerías penitenciales suelen ser graves infortunios que afectan a labradores y ganaderos, tales como fuertes sequías o inundaciones. En estas se pide la protección divina o a través de la Virgen o los santos. Las romerías vallisoletanas son de carácter festivo-devocional, celebradas una vez al año y de presencia familiar o individual, excepto la de San Antón, pues muchas personas que acuden a la misa y a la bendición de los animales lo hacen en representación de impedidos e incluso de devotos que han muerto.

Durante el siglo XVII se contabilizan 108 días festivos en Valladolid, entre fiestas móviles y fiestas fijas. Se tratan de fiestas heredadas, a las que se añaden en el XVIII San Antonio Abad en junio, San Pedro Regalado y San Isidro. Nuestro objeto de estudio serán las tres romerías más impermeables al paso del tiempo y de las que más documentación encontramos: el Carmen Extramuros, San Antón y especialmente San Isidro. Encuentro San Isidro la más interesante por su fuerte carácter agrícola y por la dimensión festiva que aún tiene hoy día en la que es la última ermita en pie de la ciudad de Valladolid, por lo que la trataremos a lo largo del estudio con mayor profundidad.

2.1. El tiempo y el calendario

La agricultura y la ganadería marcaron los ritmos de vida y las celebraciones, fundiendo en un único calendario la vida cotidiana del labrador con sus celebraciones religiosas. La fiesta en la mentalidad antiguo regimental incluye la celebración de los principales tiempos litúrgicos (Cuaresma, Semana Santa, Natividad y Epifanía), los domingos, las fiestas marianas y las del santoral, que coinciden con sus quehaceres agropecuarios. La fiesta significa dividir el tiempo en intervalos, en alcanzar límites o hitos simbólicos que separan la continuidad del trabajo. Sin las fiestas, estos intervalos con su principio y fin no existirían y desaparecería el orden de la vida social¹¹. Durante los días de romería el tiempo es informe y se produce una genial paradoja, pues ese salto en la linealidad del tiempo laboral tiene en realidad un carácter cíclico, de “eterno retorno”, porque no es otra cosa que el calendario agrícola.

La llegada en el XVIII de una preindustria nacional empezó a horadar el sentido original de la fiesta hasta la llegada definitiva de la industrialización. La importancia

¹¹ Usunáriz Garayoa, Jesús María and Fernández Romero, Cayetano. *El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII*. 39

de la romería ya deja de ser el rito, la fiesta es aceptable por su utilidad, porque proporciona descanso y aplaca las tensiones sociales, además significa un tiempo breve de consumo y de beneficios, en detrimento del goce festivo que se desprende del ritual religioso.

Durante el XVI el número de fiestas a lo largo del año llegó a ser tan abundante que la Contrarreforma, en su proceso renovador, las redujo y eliminó los elementos paganos que abundaban en el rito popular. San Juan de Ávila propuso limitar la vacación a la hora de misa, de forma que después se pudiese volver a la labor. Llama la atención el caso de Navarra, que en 1524 estableció un número máximo de dos fiestas por semana, y especialmente el de Tarragona, que tras la celebración del concilio que regulase los días de fiesta en 1565 que sí logró recortar las fiestas en un día de cada tres laborables, para 1684 había aumentado el número en un tercio, a un día de fiesta por cada dos. Es decir, la mitad del año era de celebración¹².

Los nuevos criterios para la admisión de santos tras la Reforma, trajo consigo una ampliación y dinamismo del santoral. Tras la canonización de San Antonio de Florencia en 1523 no hubo una sola en setenta y cinco años. A partir de 1588 con la creación de la Sagrada Congregación de Ritos y Ceremonias, se dispararon las canonizaciones, especialmente de religiosos contemporáneos que sirviesen como ejemplo del nuevo camino que había marcado la Iglesia. Para terminar con ritos antiguos, empapados de superstición y paganismo, contrarios a la nueva moral, se trató de hacer desaparecer las fiestas del obispillo¹³, los carnavales, la elección de los reyes y las reinas de mayo¹⁴, e incluso en el caso de las romerías, se trató de acortar su duración, pues el rito religioso devenía en una fiesta pagana de mozos alcoholizados tendentes a la violencia física.

¹² Usunáriz Garayoa, Jesús María and Fernández Romero, Cayetano. *El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII*. p.48

¹³ Fiesta muy popular en Burgos y en Palencia en la que se elegía a un niño del coro de una catedral o abadía como máxima autoridad desde San Nicolás de Bari (6 de diciembre) hasta los Santos Inocentes (28 de diciembre), como una muestra temporal del poder de los débiles y los humildes.

¹⁴ Los Mayos tenían un fuerte carácter pagano, como culto primaveral a la naturaleza que cíclicamente vuelve a resurgir.

2.2. El espacio

Las romerías se desarrollan en ermitas y santuarios, cuya diferencia esencial es el tamaño. Ambas guardan imágenes o una reliquia que recibe una particular veneración. Pueden estar o no situadas en el interior de las ciudades, sin embargo, lo habitual es que estén fuera de las urbes y que el crecimiento urbano las haya acercado o directamente absorbido. En todo caso, se suelen tratar de lugares que inducen al fiel a la recreación inconsciente de un teatro sobrenatural, con la frecuente leyenda fundacional de una aparición milagrosa en el entorno del Templo.

Las ermitas y santuarios suelen hallarse en lugares privilegiados en la naturaleza, zonas montañosas, suaves oteros que dominan la llanura, laderas umbrías con presencia de agua bien sea en forma de río, arroyo o remanso y, en general, lugares tranquilos que invitan al esparcimiento, pastoriles e idílicos, que acogen al romero en su día de asueto.

La ciudad no es lo que queda dentro de la muralla. La ciudad son las mentes, una forma de pensar que distingue a los habitantes de la ciudad de los del campo. A partir del XVIII el espíritu de las ciudades se convirtió en una cordillera insalvable para quienes vivían más allá de la frontera, que empezaba a dejar de ser la muralla para ser de nuevo la frontera natural, que es la última marca del arado.

Aunque aún la especialización económica y la diversificación social no fuesen tan rigurosas como para que la mayoría de la población no estuviese dedicada al agro, la dedicación total de los habitantes del pueblo a la ganadería y a la agricultura hasta prácticamente nuestros días abrió una brecha simbólica que de una forma bastante romántica logra salvar la romería.

En los casos vallisoletanos, los tres se sitúan fuera de la ciudad y en las dos que permanecen hoy en día, el Carmen y San Isidro, el crecimiento urbano no ha impedido que sigan más o menos alejadas de la urbe. El santuario de Nuestra Señora del Carmen Extramuros tiene la categoría de ermita o capilla tras ser convento del Carmen Descalzo hasta la Desamortización de Mendizábal en 1835. La localización del convento, fuera de los muros de la ciudad (extramuros), al nordeste, en un meandro del Pisuerga, hizo que reuniese las características idóneas para que la huerta conventual fuese

transformada en cementerio municipal y con el tiempo, el antiguo convento pasase a ser la ermita-capilla del camposanto de la ciudad.

Si la crónica de El Norte de Castilla del 16 de mayo de 1901 daba buena cuenta, en la mañana siguiente a la romería de San Isidro, de la lejanía de los santuarios respecto del punto de partida de los romeros: “bien entrada la noche regresan todos ellos a la capital”, tres siglos atrás, la distancia podría ser tan grande que fuese insalvable en una sola jornada, como vamos a ver a continuación.

En el caso del Carmen, fundado bajo la advocación de Nuestra Señora del Consuelo, su fundación data de mayo de 1581, cuando tres monjes se desplazan a una ermita alejada de la ciudad y dedicada a San Alejo¹⁵, donde se veneraba a Nuestra Señora de la Esperanza. Dos años después se desplazan a unas casas con amplia huerta que un matrimonio vende a los monjes de San Alejo por un módico precio, pues cuanto más alejado de la Corte, el valor del suelo era menor; símbolo también de la dicotomía entre el mundo rural y el mundo urbano, donde la cercanía o la lejanía a los centros de poder determinaba el valor de las cosas. Emplazan el Templo en la parte de la finca más próxima a Cabezón. Canesi Acevedo narra que, en la finca, a distancias proporcionadas, existen ermitas donde los religiosos se retiran varios días para hacer penitencia.

Se describe el lugar como un paraje distante, como un “desierto” en terminología carmelita¹⁶. Sabemos que para el XVI es un lugar realmente apartado de la realidad urbana porque el convento dispuso una Hospedería en el entorno de las Brígidas para el uso de los monjes que se desplazaban hasta la ciudad; es decir, la distancia era tan acusada que resultaba complicado regresar en al menos un día. El apellido de “extramuros”, además de denotar que estaba realmente lejos de la ciudad, servía para diferenciarse de las Carmelitas Calzadas, en un lateral del Campo Grande.

En el caso de la romería de San Isidro, encontramos su sentido eminentemente rural, más hondo que en la del Carmen, en el propio vocablo “isidro”, que procedente del santo labrador, sirvió para calificar al aldeano que acude a Madrid con motivo de la

¹⁵ Martín González, Juan José, and Jesús Urrea. *Monumentos religiosos de la ciudad de Valladolid. 1, Catedral, parroquias, cofradías y santuarios*. 273

¹⁶ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 72

festividad del santo. En Valladolid se le conoce como “pardillo”, y no es más que el pueblerino admirable que devuelve a la ciudad su original carácter aldeano. Dice César González Ruano que “el barrio de Salamanca es algo así como el barrio de las Legaciones de Shanghai o el barrio inglés de Tánger, que no tienen nada que ver ni con Tánger ni con Shanghai”¹⁷, porque Madrid es el pueblo y la Plaza del Sol es su auténtica plaza de pueblo y los isidros, que acudían para admirarse con todo, eran sus habitantes primigenios. Estos provincianos, con su natural inocencia, acudían a la ciudad pensando que las coordenadas mentales serían las mismas que las suyas, fraguadas en su pueblo; sin embargo, sufrían extravíos, robos y eran víctimas de timos bien documentados en almanaques y periódicos con cierta sorna por los hijos y nietos de isidros que “se desquitaban de los complejos de su sangre contando las desventuras del isidro”. Además de los isidros, en la escena popular madrileña están presentes los majos y los chisperos, de los que más tarde hablaremos, que aunque surgen como reacción al afrancesamiento de Madrid, su incidencia en la romería y en su secularización es destacable.

En Valladolid la ermita de San Isidro da la impresión de que nace más como una forma de dignificación del patrón de la villa y corte de Madrid¹⁸ que como un imperativo de los devotos que hasta entonces veneraban a su santo en la Iglesia de San Andrés, con una imagen sin retablo en una hornacina abierta en el muro de la capilla mayor. La elección de San Andrés como centro del culto al santo labrador no es casual. Para el siglo XVII, la Iglesia de San Andrés marcaba el límite entre la ciudad y las tierras de labor. Se situaba a escasos metros de las Puertas de Tudela (en la actual Plaza de la Circular), que hasta La Cistérniga era una zona paramera recorrida por antiguos carballones que hace siglos estamparon los arados y que hasta su reciente remodelación con paseos de rosales, saúcos, magnolios y plátanos de sombra que dan a parar al trío de olivos que protege la fachada de la ermita del santo labrador¹⁹, seguían siendo visibles, salvados por humildes puentecillos de hierro. Es un alto en el páramo que domina el este de la ciudad el elegido para levantar la ermita, allá donde los labradores llevan las mieses a trillar. A los pies del páramo se situaba y se sitúa la emblemática Fuente de la Salud, de la que García Chico apunta para la primera procesión de los

¹⁷ González Ruano, Cesar. *Villa de Madrid: revista del Excmo. Ayuntamiento* (Año I. Núm. 2), 1957,

¹⁸ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 211

¹⁹ Merino García, Pablo. *La última ermita en pie*. Crónicas de gentes recias. El Norte de Castilla.

pasos en 1700: “a los pies del cerro, camino abajo, la fuente de agua milagrosa que ningún romero deja de beber”²⁰.

La cofradía de San Isidro en Valladolid se organizó hacia 1494, pero su regla no se aprobó hasta 1602. Aprovechando la canonización de San Isidro en 1622, los cofrades clavaron una cruz en el lugar elegido para levantar su ermita, sin embargo, en 1692 se replantean si construir aquella ermita, idea que finalmente prosperó, o bien abrir una capilla propia en San Andrés. Según Canesi, en 1698 se erigió su sede definitiva y, aunque no precisa el año, describe celeberrimas fiestas con toros y luminarias por el traslado de sus patronos, San Isidro y Santa María de la Cabeza. Ortega Rubio precisa que el traslado de los patronos a su ermita tuvo lugar en los últimos días de septiembre de 1690. La construcción de la ermita se debe en gran parte a los cofrades labradores Francisco de Barahona y Martín de Rebolledo, que terminan la ermita después de cobrarse “todos los jornales y dineros que se les debía de dicha asistencia²¹”.

Pese a tener la ermita lista como centro del culto al santo, el Libro de Actas de la cofradía revela que hasta principios del XVIII los actos religiosos se seguían celebrando en San Andrés. Que los ritos sigan celebrándose en San Andrés tiene su razón de ser por los requerimientos solicitados para la ermita fechados en 1624: una sola campana de metal, una sola torre, sin Santísimo Sacramento ni pila bautismal y solamente podían estar presentes las insignias del santo titular y de los demás santos de la cofradía como adorno.

La ermita era de tal simpleza, con tan solo un oratorio, una capilla y un rincón para el ermitaño, que durante sus primeros años de vida funcionó como una peña de amigos cofrades que se reunían a celebrar la fiesta de San Isidro. La lejanía y la poca importancia que se dio a la ermita de los labradores por parte del Cabildo – se dona una limosna de trescientos ducados para levantar la ermita - y de la propia Iglesia, hace que sea frecuente la ausencia de sacerdotes dispuestos a desplazarse hasta el páramo de San Isidro para officiar misa, de forma que hasta el primer tercio del XIX, los cofrades

²¹ El libro de Acuerdos de la Cofradía de San Isidro detalla que Francisco de Barahona y Martín de Rebolledo, junto con otros labradores, habían acudido al páramo “con sus carros, cabalgaduras y criados a traer la piedra, leña y carbón y a la limpieza de las calles desta ciudad a la venida de sus Magestades los señores Don Carlos Segundo y Doña Mariana de Baviera (...)”.

obtuvieron el permiso obispal para concentrar el total del dinero dedicado a las misas del año en julio, agosto y septiembre, meses de cosecha, asegurándose la asistencia espiritual de los trabajadores del campo. Como recoge el Libro de Actas de la cofradía, la romería de San Isidro fue hasta el XVIII humildísima, pues los fondos gremiales, procedentes de trabajadores agrícolas, “apenas llegaban para sufragar una misa mayor con panegírico y una modesta luminaria”.

La romería de San Antón es un tanto diferente, pues ya para sus primeras celebraciones en el XVIII se desarrollaban en el que por aquel entonces era un espacio intersticial de la ciudad, que, aunque más cerca del extrarradio que del centro, estaba inscrito en el entorno urbano. La romería se celebraba donde tenía sede de la Cofradía de San Antón, en la sencilla Iglesia de San Antonio Abad. La Iglesia se situaba junto al Colegio de San Ambrosio (actual Colegio de los Escoceses) y la Iglesia de San Esteban, cuyos parroquianos debieron trasladarse a la Iglesia de San Ambrosio en 1775 porque su Templo estaba en ruinas. Su romería se celebraba en el lugar comprendido entre las calles El Salvador (hoy calle Santuario²²), José María Lacort, Mantería y Simón Aranda.

2.3. De lo sagrado a lo profano: la sociabilidad popular

El contenido religioso es la primera parte de la romería. La palabra romería, como tal, tiene una doble acepción. En primer lugar, como celebración religiosa, y en segundo, que es la que empapa la actualidad romera, es en la que el devoto se convierte en protagonista: la de la diversión, la familia, el baile, los lazos de vecindad, la comida...

La romería propiamente dicha termina en fiesta y ese tránsito de lo sagrado a lo profano es un tránsito ruidoso y vertiginoso del devoto que acaba de tener contacto con lo sagrado. En el mundo barroco los extremos no se contradicen sino que forman parte de una única vivencia. Los contrarios se imbrican perfectamente, de ahí que el aspecto lúdico no diferencie tiempo y espacio²³. El alborozo es una respuesta a las dificultades cotidianas, la estrechez y la dureza del trabajo; y una consecuencia lógica, al fin y al

²² En el lugar en el que Remigio Gandásegui (1871-1937) inició en 1933 la obra del Santuario Nacional de la Gran Promesa se encontraba la parroquia de San Esteban.

²³ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 46.

cabo, del camino y la penitencia hasta la correspondiente ermita, de ahí que no falten puestos de comida y bebida en el exterior de cada templo.

Si para el XVIII la forma de sociabilizar de las élites intelectuales comenzó a ser las tertulias, un siglo después la calle también desaparece para los grupos intermedios para ser la taberna y el taller el lugar donde las gentes comparten sus inquietudes cotidianas. Durante el Barroco y la Ilustración, la gente humilde que disfruta de las expresiones de religiosidad popular encuentra en la calle y en los días de fiesta su particular taberna.

La romería se convierte en un espacio fronterizo entre lo sagrado y lo profano, y es el regocijo en la comida y la bebida en lo que se basa el goce de un pueblo reunido en celebración; también en el baile, como veremos más adelante. El consumo de vino fue, como en todas las civilizaciones, el centro de la fiesta profana. Fray Antonio de Guevara, que además de religioso era cortesano, explicó en *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539) que el vino es muy peligroso en la Corte, pues está desnaturalizado y embriagarse o dar lecciones sobre él denota mal gusto, mientras que en la aldea dejaba de ser un peligro y se convertía en una fuente legítima de placer, desde contemplar la viña hasta tomar su vino.

El otro alimento que era esencial en el banquete de la gente humilde fue el pan, y así habla Fray Antonio de Guevara del pan en la aldea: “en la aldea, ado comen el pan de trigo candeal, molido en buen molino, ahechado muy despacio, pasado por tres cedazos, cocido en horno grande, tierno del día antes, amasado con buena agua, blanco como la nieve y fofo como esponja. Los que viven en la aldea y amasan en su casa tienen abundancia de pan para su gente, no lo piden prestado a los vecinos, tienen que dar a los pobres, tienen salvados para los puercos, bollos para los niños, tortas para ofrecer, hogazas para los mozos, ahechaduras para las gallinas, harina para buñuelos y aun hojaldres para los sábados”, en contraposición con el pan cortesano: “por manera que están lastimados del pan que compraron y del dinero que por ello dieron”²⁴.

Para Fray Antonio de Guevara, para disfrutar de la comida y del vino, era fundamental que se cumpliesen las tres reglas de oro: elegir el momento oportuno, los

²⁴ María de los Ángeles Pérez Samper, “Entre la intimidad y la sociabilidad: la alimentación según Fray Antonio de Guevara”. *Revista de Historia Moderna* N°30 (2012) p. 114.

mejores alimentos y en compañía de buenos amigos. Extrapolando estas tres reglas del cortesano y eclesiástico a la cuestión que nos ocupa, en los sectores más bajos de la sociedad, se elegía en el día de fiesta (la romería), los productos que ellos mismos elaboraban (pan y vino) y en compañía de su comunidad. El concepto de privacidad es inexistente, en lo religioso y en lo cultural, por eso los mecanismos de sociabilidad siguen siendo comunitarios, desde el vecino hasta la cofradía, en torno a un oficio sacro como es la romería, cuya grandeza es responder a la complejidad de las necesidades, aspiraciones y sentimientos de los hombres²⁵.

2.4. Cofradías y romeros

La colectivización de las mentalidades durante el Antiguo Régimen derivó en la formación de organizaciones colectivas que marcan el devenir de la sociedad que las forma. Estas agrupaciones están asociadas a la fiesta religiosa, al momento de vacación que sugiere una ruptura de la norma. La Fe que sale a la calle no es íntima como la luterana sino que es una Fe pública y social, sin una exacerbada conciencia teológica. La cofradía es la demostración de la religiosidad que desborda el Templo y sale a la calle, especialmente a finales del XVIII, como forma de auxilio y comunitarismo social.

Sus objetivos son tan dispares que acaban siendo simbióticos, pues no se entiende la cofradía sin sus cofrades, el todo sin sus formantes. De este modo, las cofradías se erigen como agrupaciones benéficas, penitenciales, como líneas de financiación de misas, pagadores de sermones, participan en el enterramiento de difuntos y especialmente son la cabeza visible en la organización y disfrute de las fiestas.

Para el 1770, en España hay 25.581 cofradías (19.024 en Castilla y 6.557 en Aragón). En cada pueblo o aldea, allá donde había un edificio religioso, había una cofradía. Es destacable la abundancia de cofradías en provincias poco extensas como Toledo, con una cofradía por cada 87 habitantes, seguida de Valladolid, con una cofradía por cada doscientos²⁶.

²⁵ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 46.

²⁶ Arias de Saavedra, Inmaculada. *La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías*. p. 8.

Desde mediados del XVIII, la realidad cofrade cobra una gran complejidad. Además de las cofradías y hermandades, con cuadros directivos y actividades regladas, surgen también las mayordomías, mucho más informales y sin estructura organizativa. La mayordomía era la estructura organizativa más simple y su fin era la celebración de las fiestas patronales en las que participaban todos los vecinos.

En cuanto a las cofradías, que es el tema que nos ocupa, su función religiosa era el culto divino y su labor social, en esa doble vertiente, era la asistencia espiritual y material de sus miembros. Según su orientación, encontramos cofradías devocionales, que son las más frecuentes y cuyo objetivo es el culto a la Virgen, a los santos, al Santísimo Sacramento o a las almas benditas del Purgatorio; las cofradías penitenciales, cuya labor benéfica estaba orientada a hospitales, pobres y colegios de pobres; y las congregaciones, que eran formaciones de individuos con una superior formación teológica y con un elevado compromiso con la Fe.

De estricto ámbito urbano son las cofradías gremiales. En muchas ocasiones, cofradía y gremio se funden y en otras, actúan con autonomía. La cofradía gremial rinde culto al santo patrón que auspicia a los trabajadores de un gremio concreto. Aunque este tipo de cofradías son especialmente conocidas entre los trabajadores manuales (carniceros, “ganapanes” ...), también hay hermandades gremiales entre los trabajadores liberales (abogados, médicos, notarios...) que se convierten en su plataforma gremial en el entorno urbano²⁷.

Los marginados tuvieron también peso en las cofradías, bien fuesen protagonistas o receptores de la caridad cofrade, como los pobres, los gitanos y los esclavos. Como actores protagonistas destacan las cofradías de ciegos, presentes en las grandes ciudades y que lograban mejorar el nivel de vida económico y la dignidad de los ciegos. En Sevilla es particularmente conocida la Cofradía de Negros o Hermandad de los Negritos, una de las más antiguas de la ciudad (registrada oficialmente en 1553).

Las hermandades de la caridad y la misericordia eran las dedicadas a paliar la pobreza de los pobres y marginados. De inspiración jesuítica hay una serie de cofradías

²⁷ Arias de Saavedra, Inmaculada. *La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías*. p. 15.

destinadas a socorrer a sectores específicos, con un sesgo material, espiritual y especialmente moral, como las dedicadas al auxilio de reclusos y de prostitutas.

2.5. Cultos y advocaciones

Las advocaciones a las que se consagraban las cofradías eran muy variadas, pero mayoritariamente eran dedicadas a la Virgen, aproximadamente una tercera parte en el conjunto cofrade español del XVIII. En Valladolid la cifra alcanzaba un 40% del total. La Virgen del Rosario tuvo mucho arraigo entre las clases populares, como también la Virgen del Carmen o de la Esperanza. En el caso de los santos hay infinidad de advocaciones ligadas a los períodos estacionales y a las tareas del campo, como San Isidro, San Antón y San Juan Bailón. Las cofradías bajo la advocación de Cristo eran minoritarias y estaban ligadas a la Semana Santa (Corazón de Jesús).

En Valladolid, las cofradías con mayor preponderancia fueron las cofradías mixtas, dedicadas a la Virgen y a un santo. Esta fusión obedece a una necesidad de unir dos cofradías para garantizar su viabilidad en el tiempo. Este tipo de cofradías se ubicaban en centros menores, como parroquias extramuros o ermitas, de fuerte carácter rural, como hemos visto. En las ciudades podían tener otro tipo de sedes, como hospitales, conventos, basílicas e incluso altarcillos callejeros.

En Valladolid se venera a San Isidro como santo titular de su primaveral festividad, sin embargo, se trata de una romería mixta, dedicada a San Isidro y a su mujer, Santa María de la Cabeza. Para 1494, año en que se organiza la cofradía de Valladolid, lo hace bajo el título de Nuestra Señora de la O y Bendito Isidro Labrador pero para el XVII la advocación de la Virgen María como Virgen de la O queda sustituida por el matrimonio santo.

A falta de documentación que avale la existencia y hechos de la vida de Isidro de Merlo y Quintana, su hagiografía se basa en fuentes y tradiciones orales que tendrán su plasmación en la literatura histórica a partir del conocido como *Códice de Juan Diácono: Vita San Isidori*, escrito hacia 1270, unos cien años después de la muerte del Santo, y cuyo manuscrito se conserva en la Catedral de la Almudena de Madrid. La historiografía apunta la posibilidad de identificar a este Juan Diácono con Fray Juan Gil de Zamora, secretario de Alfonso X el Sabio

San Isidro nació en Madrid en el siglo XI (hacia 1082) en una época convulsa dominada por las continuas incursiones almorávides, poco tiempo antes de la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085. Hijo de padres convertidos a la Fe católica en época visigoda, humildes y muy devotos. Ya en el siglo XII, huyó de Madrid y se asentó en Torrelaguna, donde conoce a su esposa María Toribia, que había nacido en Caraquiz (Guadalajara), también en el seno de una familia conversa. Tienen un solo hijo, que será el protagonista de su milagro más conocido: el milagro del pozo.

Según la tradición, San Isidro muere el 30 de noviembre de 1172, siendo enterrado en el cementerio de San Andrés, su parroquia. Cuarenta años más tarde, en 1212, se localiza su cuerpo incorrupto durante una riada y se inicia así la devoción popular, alcanzando su mayor relevancia cuando Alfonso VIII, tras la batalla de las Nava de Tolosa, a su paso por Madrid, fue a venerar los restos y reconoció en ellos al pastor que le guió hasta el ejército almohade, haciendo posible con ello la victoria.

Su vida había sido la de un hombre sencillo, un campesino trabajador, zahorí, pocero y agricultor; un asalariado de la familia de los Vargas, en una sociedad agraria medieval de extrema dureza. Padre de familia y modelo cristiano, gran devoto de la Virgen María y de la Eucaristía, ejemplo de caridad y referente para asentar la idea del trabajo como medio de santificación, elementos todos ellos muy acordes con la defensa de la Fe propugnada por la Reforma católica, que lo llevará a los altares tras un proceso singular en que tendrá gran importancia el empeño personal de Felipe II²⁸.

Fue beatificado el 14 de junio de 1619, fijándose su fiesta el 15 de mayo. Tuvieron lugar una serie de festejos que sirvieron además para inaugurar la remodelada Plaza Mayor de Madrid en 1620, reinando ya Felipe III. El 12 de marzo de 1622, durante el reinado de Felipe IV, tras el correspondiente proceso, que recogió más de 400 milagros, fue canonizado solemnemente en el Vaticano por Gregorio XV a la vez que lo fueron también Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Felipe Neri. La bula de canonización *Rationi Congruit* la firmó Benedicto XIII el 4 de junio de 1724. Si bien San Isidro es patrón de Madrid desde 1212, y día de

²⁸ Cotillo Torrejón, E.A. "La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular". A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen II. España, espejo de santos. págs.397-426
https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/9944/22_COTILLO.pdf?sequence=5&isAllowed=y

precepto en la capital desde 1621, fue el Papa Juan XXIII quien el 16 de diciembre de 1960 por bula *Agri Culturam* extiende el patronazgo del santo a todos los agricultores y campesinos españoles.

Su iconografía pone en imágenes sus milagros más representativos. El milagro del pozo, por el que su hijo Illán sale ileso al caer de un pozo que eleva sus aguas hasta la superficie del brocal; el milagro el molino que multiplica la harina para que el santo pueda hacer obras de caridad y alimento a las palomas en el duro invierno; el milagro de la olla por el que dando de comer a sus convecinos hambrientos multiplicaba el alimento; también se le representa dando un golpe con la vara en el suelo yermo del que brota agua para saciar la sed de su patrón; y el más conocido y representado, el milagro de los bueyes que aran y realizan las labores mientras Isidro reza. Al ser espiado por su amo, tras la acusación de que abandonaba el trabajo para rezar, éste ve cómo los bueyes aran solos, guiados por los ángeles. Otros muchos milagros póstumos tienen también su reflejo en el arte, como el antes citado que relata como con sus indicaciones condujo al monarca a la victoria de las Navas de Tolosa.

El Santo aparece frecuentemente representado con su esposa, siendo uno de los pocos ejemplos en que ambos conyuges han sido elevados a los altares. María Toribia, más conocida como Santa María de la Cabeza en atención a que su reliquia más venerada es su cráneo, y se considera abogada contra los dolores de cabeza. Mujer de gran misticismo, también fue como su esposo, protagonista de algunos prodigios sobrenaturales, siendo el más popular el que refiere cómo siendo acusada de infidelidad por vecinos insidiosos, demostró su inocencia andando sobre las aguas para reunirse con su cónyuge, conociéndose también el milagro como los celos de San Isidro²⁹. No es San Isidro el único santo laico vinculado a las tareas del campo, entre otros están también San Laurencio y San Emeterio, cuyas efigies se conservan en las calles laterales del retablo mayor de la ermita vallisoletana.

El caso de la cofradía de San Antón es más complejo. Se recoge la existencia de tres cofradías bajo la advocación de San Antón: la Cofradía de Ánimas y San Antonio Abad en la Iglesia de Santiago (1953), la Cofradía del Santísimo Christo y San Antonio

²⁹ Díaz Díaz, T. "Santa María de la Cabeza, única santa nacida en la provincia de Guadalajara (Caraquiz, Uceda), de origen judeoconverso". *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. págs. 637-654

Abad en la Iglesia de San Ildefonso (1648) y la Cofradía de San Antón (1723), que será la que prosperará en el tiempo hasta unirse con la Cofradía Penitencial de la Piedad en 1789, momento en que se declara en ruinas su sede en calle del Obispo (Fray Luis de León) y el obispo les otorga el uso de la emita de San Antón.

San Antonio Abad, también conocido como San Antonio el Grande o San Antonio el Ermitaño, o más popularmente como San Antón, es uno de los más populares del santoral cristiano. Nace en Coma, la actual Quaeman, en el Bajo Egipto, hacia el año 250, en el seno de una familia de campesinos acaudalados. Cuando sus padres fallecen, contando él con la edad de 20 años, siente la necesidad de dedicarse a la oración. Para lograr este recogimiento espiritual repartió todos sus bienes entre los necesitados y confió a su única hermana a una comunidad de vírgenes para que se encargaran de su educación. Libre de ataduras mundanas, se retiró al desierto, a una cueva en el monte Colzim, cerca del mar Rojo, para vivir una vida de anacoreta en un periodo de auge del monacato, y allí muere a la edad de 105 años. La historia de su vida queda plasmada en los escritos de San Atanasio, que llegó a ser obispo de Alejandría y fue gran amigo de San Antonio³⁰.

San Antón es fácilmente reconocible desde el punto de vista iconográfico, pues hay una serie de detalles y símbolos que siempre acompañan al santo. Por un lado, su ubicación en el desierto en actitud de oración y rodeado de tentaciones, pero más comunmente se le identifica por la presencia de un cerdo a sus pies. Su presencia hemos de vincularla al hecho de que al cerdo se le consideraba un animal impuro, y ponerle a sus pies significaba el triunfo de la Fe cristiana sobre el mal. Esta iconografía de tipo ideológico fue llevada a terrenos más banales y se consideró por simpatía que San Antonio tenía un poder curativo especial para esta especie, por lo que era invocado como patrono de los animales³¹. Pero hay otra causa que proviene de la orden de los Caballeros Hospitalarios, Antonianos o Antonitas, fundada en el siglo XI en Francia, bajo la advocación de San Antonio como santo curador. Para mantener y alimentar a

³⁰ San Atanasio de Alejandría: *Vida de San Antonio Abad*.
http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373_Athanasius_Vida_de_San_Antonio_Abad_ES.pdf

³¹ Ceballos, Blas Antonio de: *Flores del yermo, pasmo de Egipto, assombro de el mundo, sol del occidente, portento de la gracia, vida y milagros de el grande San Antonio Abad*. 1759

los enfermos, los frailes recurrieron a la crianza de cerdos, a los que pusieron bajo la protección del santo, simbolizada por la campanilla atada a su cuello para así poder vagar en libertad por las calles de los pueblos y los terrenos comunales, donde eran alimentados por los vecinos, una tradición que aún se sigue manteniendo en buen número de comunidades.

Otro de los símbolos más habituales es la letra tau “bordada” en su capa, un recuerdo de la filiación franciscana del Santo. El fuego que aparece de forma generalizada a sus pies alude a su condición de santo apotropaico al que se invoca contra una de las terribles enfermedades medievales, el ergonismo o culebrilla, consecuencia de la ingesta de harina contaminada con cornezuelo, y que por su patronazgo se dio en llamar fuego de San Antón.

La advocación de la Virgen del Carmen procede de la Orden homónima, que tuvo su origen en el Monte Carmelo en Palestina, y se consolida a finales del siglo XII, principios el XIII, extendiéndose por Europa en la segunda mitad del siglo XIII. Sin embargo, la Virgen Extramuros es una devoción específica de Valladolid, al igual que la propia Virgen del Carmen, pero reconocida como diferente.

La Reforma del Carmelo en el siglo XVI aportó un nuevo impulso a la orden con un notable crecimiento de casas de carmelitas descalzos en toda España a finales del siglo XVI, y posteriormente por Europa. En Valladolid se funda en 1567 el convento de San José, en Medina del Campo. Solo un año más tarde, en 1568, se funda el convento de la Inmaculada Concepción de Valladolid, y en 1581, el Noviciado de Valladolid con la presencia de Santa Teresa de Jesús y la ayuda de Doña María de Mendoza y su hermano, el obispo de Ávila. El 17 de septiembre de 1594, se celebra en Valladolid un importante Capítulo General de los Carmelitas Descalzos³².

El siglo XVII traerá consigo el surgimiento de otras instituciones asociadas a la Orden, que serán de vital importancia en la creación iconográfica del tipo mariano. La Cofradía del Carmen está presente en Valladolid al menos desde 1616, asociada al culto al escapulario, que se había extendido por España en la segunda mitad del siglo XVI. La popularidad del escapulario de la Orden viene dada por las palabras de la Virgen,

³² Valero Collantes, A.C.: *Arte e iconografía de los conventos carmelitas de la provincia de Valladolid*. Tesis doctoral dir. por Patricia Andrés Ordax. Universidad de Valladolid, 2014.

que en su aparición a San Simón Stock, revela su poder de salvación en el momento de la muerte. Este episodio dará como resultado obras que representan la escena, teniendo uno de los mejores ejemplos en la obra de Gregorio Fernández que formaba parte del retablo mayor del desaparecido convento de Carmelitas Calzados de Valladolid³³.

Gregorio Fernández, muy vinculado a la Orden, será el creador de la tipología que se inicia hacia 1627 con la talla desaparecida de la Virgen del Carmen de Valladolid y más tarde de las que se conservan en Medina de Rioseco³⁴, la del Carmen Extramuros y el ya citado relieve con la entrega del escapulario a San Simón Stock, conservado en el Museo de Valladolid. El modelo fernandino muestra a la Virgen vestida con el hábito carmelita, portando en su mano el escapulario y en el pecho el escudo del Carmen Descalzo. En su brazo reposa el Niño Jesús que aparece bendiciendo con una mano mientras con la otra sostiene el orbe. Otra de las representaciones más habituales es la de la Virgen del Carmen que sosteniendo el escapulario, abre su manto dando cobijo a los fieles de la Orden.

La veneración a San José es habitual en los conventos Carmelitas, especialmente en el de los Descalzos, los verdaderos impulsores del culto josefino (también de San Joaquín y Santa Ana), radiados desde la adoración a la Virgen. En el caso vallisoletano, solo se rinde culto a la Virgen del Carmen Extramuros.

3. UN MUNDO DE APARIENCIAS

3.1. Cultura de los símbolos

El siglo XVII es el siglo de la exaltación de los sentidos a través del rito y del símbolo. Como vamos a desarrollar en los siguientes puntos, no solo la celebración religiosa está cargada de simbolismo, sino que la vida cotidiana de un hombre del Antiguo Régimen es un símbolo en sí mismo, que no puede entenderse fuera de las coordenadas religiosas.

Desde la milagrería hasta los parajes elegidos para celebrar las romerías son simbólicos. La exaltación de lo divino conlleva una ruptura de la rutina que subrepticia e

³³ Fernández del Hoyo, M.T. *Conventos desaparecidos de Valladolid. Valladolid*. pags. 349-350.

³⁴ Pérez de Castro, R.: *“La huella de Gregorio Fernández y la escultura del XVII en Medina de Rioseco”*. *Cultura y Arte en Tierra de Campos. I Jornadas de Medina de Rioseco en su historia*. Coord. Ramón Pérez de Castro y Miguel García Marbán. pags. 164-169.

inconscientemente está pactada. El teatro barroco fuera y dentro del Templo epata al devoto y de la misma forma, el devoto se deja epatar por el baile, la luz y la música, por todo aquello que significa cese temporal de su actividad laboral. El motor principal para tener una buena actitud ante la vida durante el Antiguo Régimen era el miedo a morir, por lo que el devoto abraza con fervencia cualquier atisbo de relajación moral, aunque conlleve una penitencia.

3.1.1. *La música, el baile y las luminarias*

En la romería, la dimensión visual es muy superior a la visión sonora de los hechos, como en todas las celebraciones del mundo occidental, más visual que auditivo. Los sonidos reciben atención proporcionalmente a su volumen, por eso en la romería se elegían los instrumentos más sonoros. La valoración de la música no dependía de sus cualidades formales sino el efecto espiritual que causaba. En el teatro barroco, dentro y fuera de la Iglesia, el objetivo era extasiar al fiel, que se sintiese pequeño ante el *mysterium tremendum et fascinans* del renovado catolicismo surgido de Trento que utiliza, entre otros, el sonido como catalizador de sus emociones, especialmente el tambor, el oboe y, en Castilla, la dulzaina.

Aunque el baile fue la actividad que más encontronazos suscitó y que se granjeó grandes críticas por parte de los Ilustrados, pues vieron en él la culminación de las pulsiones rastreras de los hombres embriagados por el vino, fue uno de los elementos centrales de la romería. Se bailaban pasacalles en los que los danzantes, con una castañuela en la mano derecha y el Mayoral con un palo revestido con cintas de colores, danzaban en dos filas que se convertían en una cuando se juntan³⁵. El ahorcado lo bailan con castañuelas y portando una vara con la que trenzan figuras. Da nombre al baile el momento en que los danzantes, con pericia, colocan los pañuelos alrededor del cuello del Mayoral, simulando un ahorcamiento. Otra de las danzas típicas de las romerías, especialmente en las segovianas, es el baile del caracol³⁶, que tiene distintas coreografías, siendo las más comunes las del paloteo en horizontal terminando con un

³⁵ Valdivieso Arce, Jaime. Romería al santuario de la Virgen de las Nieves: sus danzas, sus personajes, en Las Machorras, tierras de Pasiegos (Burgos). Pág. 168.

³⁶ Herrero Gómez, Guillermo and Álvarez Collado, Fuencisla. El Caracol, una danza ritual tradicional de Prádena de la Sierra (Segovia) el día de San Andrés.

fuerte golpe al tambor y la del caracol en cruz en la que los danzantes serpentean entre ellos haciendo y deshaciendo una cruz.

Las luminarias parecían no faltar incluso en las romerías más humildes. El uso de la luz durante el ocaso o la propia noche significa el triunfo de Dios frente a la oscuridad, que trae embriaguez, violencia y deseos rastreros. Se señala que en 1698, en el estreno de la ermita de San Isidro el gasto mayor fue dirigido a luminarias y a un “castillo de fuego”³⁷ que hizo las delicias de los presentes.

3.1.2. *La procesión y la procesionalidad*

La procesionalidad es un elemento que va más allá de Trento. Se trata de la diferencia esencial respecto a la concepción islámica de vivir la religión en comunidad. Para el islam la protagonista es la plaza: un espacio amurallado, homogéneo, plano, sin jerarquía, con el énfasis puesto en la comunidad de los creyentes. La ciudad queda sometida bajo un mismo credo, el credo de los sentidos.

En cambio, la procesionalidad típicamente católica hace de su feudo la calle, las arterias que bombean el gran corazón urbano. La ciudad entera se suspende y las vías de acceso se anulan para colectivizar el alma, la belleza y el intelecto en un gran teatro que infunde a la vez temor y pasión.

Mientras que la procesión del Corpus tiene un alto componente moralizante, emulando el triunfo del Bien (Cristo) frente al Mal (las bajas pasiones de los hombres), la procesión de romería tiene un carácter más festivo en el que participa activamente el devoto.

García Chico recoge la primera procesión de San Isidro en los alrededores de la ermita para el año 1700: “acompañada por vistosos danzantes de tierra de Portillo, carros con toldo engalanados con frutas de la tierra y repletos de viandas y gente moza

³⁷ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 210

bailando a la rueda al compás de las notas alegres de la dulzaina y el tamboril aldeano”.³⁸

3.1.3. Las rifas

Otro de los objetos de crítica ilustrada fueron las rifas. Las rifas tuvieron mucho predicamento en las romerías como una oportunidad de las gentes llanas de poder alcanzar un producto codiciado o bien alejado del uso o consumo cotidianos. Durante la romería, el devoto dejaba de poner sus esperanzas en manos de los santos para ponerlas en manos de la suerte. De este modo se ponía la mira en el fanatismo y la superstición asociadas a las rifas como la del marrano Antón³⁹, el toro de San Marcos o las rifas en beneficio de las ánimas.

Como explicaba en el capítulo hagiográfico, la imagen de San Antón con un puerco a sus pies está relacionada con el triunfo de la Fe sobre lo impuro y lo corrupto, morada de demonios, como la victoria de la austeridad cristiana frente a las apetencias de la carne, sustantivado en un cerdito sumiso, a los pies de San Antón. Hay muchas suposiciones en torno a la leyenda de San Antón, pero la más convincente es la que da José Luis Ponga, aplicando la Navaja de Ockham, también por ser la más simple. Ponga explica que los Antonianos, para cubrir las tareas hospitalarias de los pacientes llegados del monasterio de Saint Antoine de Viena, necesitaron comprar cerdos que eran cebados por los fieles. A estos cerdos se les colgaba una campanilla con la cruz en forma de tau, el símbolo de San Antón.

La tradición del marranillo Antón se basa en el cerdo que deambulaba por pueblos y ciudades, confiando su crecimiento a la bondad y a la caridad de sus habitantes. El cerdo era comprado por el cabildo o alguna otra autoridad, o incluso donado por algún devoto, durante un período se paseaba y cebaba, y llegado normalmente el día de San Antón, era rifado entre los fieles. Con la llegada de la Ilustración, la tradición del marrano desaparecerá por una doble vertiente, por un lado se prohíbe echar basuras y dejar sueltos a cerdos y otros animales por cuestiones de

³⁸ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 219.

³⁹ Antonio Sánchez del Barrio, “El Marrano Antón”, *Cuadernos Vallisoletanos*, nº 19 (Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular, Valladolid).

salubridad; y por otro lado, las élites eclesiásticas más ilustradas ven en la rifa un elemento que sobrepasa la superstición, tanto es así que en algunos lugares, por tradición, el más impuro de los animales entra en la Iglesia.

En Mota del Marqués, el marranillo Antón se criaba con el resto de cerdos en la pradera, aunque diferenciado por la campanita. En Montemayor de Pililla, Urueña y Medina era mantenido por el pueblo, pero solo se le dejaba a su libre albedrío el día de la fiesta. Durante los días previos a la romería, los cofrades vendían papeletas para la rifa, solos o acompañados del propio animal. En algunos pueblos participaba en celebraciones tales como la asistencia a la propia misa. También se le sacaba en la procesión, decorado con lacitos. El medio de adjudicación del puerco fue mayormente la rifa, sin embargo, en algunos pueblos como Villabrágima o San Román de Hornija, el cerdo “le tocaba” al dueño de la casa donde entrase la bestia a comer el día del santo, dando pie a no pocos casos de picaresca.

3.1.4. Ofrendas y exvotos

La ofrenda es un regalo a Dios o a los santos, un regalo simbólico que no significa un pago, a cambio de un favor divino que se materializa en problemas mundanos. Dependiendo de la forma de ofrecer, encontramos ofrendas propiciatorias, en las que el devoto realiza la ofrenda como estímulo para que su petición se cumpla; ofrendas de acción de gracias, en las que el santo el ayuda primero y el devoto tiene que devolverle “el favor” (contradón)⁴⁰ y ofrendas condicionadas, las más comunes, en las que el devoto promete a Dios, a la Virgen o al santo una determinada ofrenda si cumplen con determinado favor. Las ofrendas más comunes son velas, joyas, productos en especie, animales e incluso el propio peregrinaje. Los objetos físicos que han estado en contacto con lo sagrado se convierten en reliquias y se venden en subasta pública con una nueva cualidad propiciatoria.

Los exvotos son generados por la devoción por una Virgen o por un santo o reliquia como prueba del cumplimiento de una petición. El exvoto muestra al resto de fieles que su devoción tiene o puede llegar a tener una recompensa física, es decir, tiene valor probatorio. Se trata de la materialización de la relación del hombre con las fuerzas

⁴⁰ Elizabet Fernández González, *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón* (Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2018), 44.

sobrenaturales a las que adora. Los romeros tratan de que su petición se cumpla con la participación en la liturgia, ayudando desde el mundo de los hombres a que su santo o su Virgen oigan sus súplicas besando el escapulario de la Virgen del Carmen o tañendo los cencerros de los bueyes que aran para San Isidro.

3.1.5. Bondades terrenales y espirituales de la caridad

El estado de pobreza fue una de las bases del cristianismo primitivo. La exaltación del pobre frente al rico cerró las puertas, en el inicio del cristianismo, a que los ricos se hicieran cristianos. La pobreza tuvo especialmente un valor moral que le han dado aquellos que no son pobres⁴¹. Existe una repulsión hacia la riqueza y una crítica que se torna en risa hacia los ricos, pues se habían desviado de la vida modesta que llevó Cristo. El pobre es provechoso para la sociedad porque con la limosna, él rico purga su alma, el pobre se beneficia materialmente y, además, se produce un cambio en la riqueza temporal del Cielo.

La crítica hacia el rico fue tan enfervorizada durante el XVI que devotos andaluces denunciaron que Juan de Ávila daba a entender en sus sermones que los ricos no entrarían en el Reino de los Cielos. Juan de Ávila y los predicadores del siglo XVII siguieron haciendo crítica de la riqueza, más allá de la riqueza material, ahondando en la soberbia humana, el orgullo y la vanidad.

En el XVII, fray Gregorio de Alfaro, a través de una radiografía de la Córdoba de su época, nos revela que el grueso de la población, dedicada a la agricultura, no tenía suficiente con el trabajo labrador como para lograr una estabilidad y que los caballeros, tan ricos, tampoco tienen tanto como para sustentar los momentos difíciles de una ciudad populosa. Es decir, que la miseria llegaba de forma periódica a unos y otros simplemente vivían en ella de forma permanente: “Córdoba [...] no tiene algún acrecentamiento más de la labranza, en años estériles sucede que padezca muy grandes necesidades, porque los caballeros naturales tienen suficientes rentas para sustentar su estado y calidad, pero no son poderosos para sufrir la falta de una ciudad tan

⁴¹ Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa: (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. 463

populosa”.⁴² De este extracto también se desprende que pobres, en el fondo, resultaban ser la mayoría, pero no todos se beneficiaban de la caridad.

Para teóricamente paliar la pobreza se recurre a la caridad. Los ricos dan a la Iglesia, a los hospitales y a los pobres para salvar su alma. La caridad es un ejercicio de doble vertiente que depende del que da – porque pobres va a haber siempre - con el subterfugio de sacar de la vergüenza pública al pobre, siendo realmente que el rico necesita a través de la limosna purgar su alma.

El parasitismo social del XVI y XVII genera una sociedad de pobres que prefieren seguir siendo pobres para beneficiarse de la caridad. Frente a la Inglaterra que favorece el trabajo y la dignidad inherente a éste en términos actuales – como ahora veremos -, en España funciona la picaresca, el malandrín, el paniaguado, el malentretido, el vagabundo, en el XIX el pobre de solemnidad cuya condición de pobre, al ingresar en una cofradía, pasaba a ser oficial⁴³. Los pobres de la España del XVII se desvinculan de la realidad y prefieren soñar, mientras el noble no es solo rico sino que también es generoso a través de fundaciones, obras pías y limosnas.

La Ilustración pretende terminar con las diferencias sociales cambiando el orden cooperativo a través de la creación de una clase media abundante y de la eliminación de la caridad, que solo trae consigo el mantenimiento de la pobreza y el engrosamiento del número de pobres. La dignificación del trabajo fue clave para terminar con una pobreza sumergida, que es la de los caballeros que por su cualidad de serlo no podían trabajar, mancharse las manos. La Ilustración hace compatible el trabajo y la vida noble, logrando reducir el grueso estrato de pobres que se aprovechaban de la piedad y la caridad cristianas.

3.2. Vanidad de vanidades

La crítica ilustrada más furibunda hacia las cofradías fue en torno a los dispendios en comida. Los excesivos gastos de las cofradías, destinados a la ostentación más que a fines religiosos ordinarios, ya eran objeto de burla desde la literatura, como

⁴² Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa: (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. 472

⁴³ Martín Sánchez, José María. «Ser pobre de solemnidad». El Adelantado. 4 de enero de 2021. <https://www.eladelantado.com/opinion/tribuna/ser-pobre-de-solemnidad/>

podemos observar en Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, del padre Isla: “se sirve poco a los santos y mucho a los cofrades. Y si no, dígame su reverencia, ¿se servirá mucho a los santos en que un probe como yo gaste en cada una de estas mayordomías sesenta reales en vino, veinte en tortada, diez en avellanas, para dar la caridad a los cofrades, sin contar la cera, ni la comida a los señores sacerdotes, ni la limosna del padre predicador...”.

Pablo de Olavide clamaba contra el dispendio de las cofradías sevillanas: “causaban la ruina de muchas familias por el errado concepto que tienen de preferir estos gastos, que en la mayor parte se ejecutan por emulación y ostentación, a las obligaciones esenciales que los padres de familia tienen de proveer...”⁴⁴. Estos dispendios eran calificados de boato, profanidad y en cierta medida apariencia, como una forma de compararse con hermandades vecinas o enfrentadas, e incluían ágapes, pólvora e iluminación artificial para fiestas y música; malas costumbres que alejaban a las cofradías y a las romerías del ideal de ortodoxia moral que se tenía en el XVIII.

De forma particular, nadie quería ni podía parecer pobre. Los hidalgos empobrecidos se echaban migas por encima, pese a no tener qué llevarse a la boca, por la importancia de aparentar no pasar hambre. No era infrecuente la crítica, como al de Olavide, al cofrade que sume en la pobreza a su familiar por la necesidad de poder contribuir económicamente a la hermandad y poder aparentar opulencia.

Existía una preocupación real por alejar la vanidad y la ostentación de estas manifestaciones externas de culto, que eran las expresiones más exacerbadas de religiosidad popular. Se cuidó la ortodoxia en el mensaje regulando la Semana Santa a través de las licencias para procesionar, la fijación de horarios e itinerarios, conservación el anonimato del penitente y la modestia en el vestido. El Corpus también sufrió una severa reglamentación con el intento de prohibir los rosarios callejeros.

La línea oficial de la Iglesia chocaba con los religiosos que trataban a diario con el pueblo. Muchos obispos se habían alejado tanto del mensaje teológico que se

⁴⁴ Arias de Saavedra, Inmaculada. *La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías*. Pág. 22.

pretendía transmitir, que su actitud religiosa no estaba lejos de la de su parroquia, con una actitud comprensiva y tolerante.

3.2.1. La economía cofrade

La capacidad económica de las cofradías era muy desigual. Las cofradías meridionales y levantinas eran las más ricas, con cifras de gastos que rebasaban los 700 reales anuales. Seguidas de éstas se encontraban las de Toledo, Valladolid, Córdoba, Extremadura y Segovia, con un gasto medio que oscilaba entre los 450 y los 700 reales. Las cofradías más pobres eran las de las regiones bañadas por el Cantábrico, especialmente País Vasco, y las de la parte oriental de la Submeseta Norte, con gastos inferiores a los 200 reales⁴⁵.

Las fuentes de ingresos de las cofradías eran muy variadas. Muchas poseen una renta propia, que en la mayor parte de ocasiones procede de una donación o de una herencia de cofrades y devotos, cuyo patrimonio legado la cofradía pone en explotación, bien sea a través del arrendamiento de fincas - a partir del XVIII será frecuente el alquiler de locales comerciales e industriales -, o el aprovechamiento de terrenos. En menor medida, recibían ingresos procedentes de censos o de otros derechos, como el uso del agua. Los censos más frecuentes son las memorias de misas, misas celebradas por el alma del donante.

Junto a esos ingresos, el tronco de la economía cofrade fueron las aportaciones de los hermanos en forma de cuotas. Las cuotas eran de ingreso a la cofradía (de entrada) y ordinaria (también llamada luminaria). Las cuotas extraordinarias se cobraban para satisfacer gastos imprevistos que de otro modo no se podrían costear, como el fallecimiento de un cofrade, que incluía el enterramiento y las misas para la salvación de su alma. La derrama, prorrata o escote eran fórmulas para el mantenimiento de las cuentas en las que los hermanos cofrades se dividían de forma equitativa los gastos de la hermandad⁴⁶. Esta forma de aportación tenía un fuerte carácter simbólico, pues estaba en juego el prestigio social de los hermanos.

⁴⁵ Arias de Saavedra, Inmaculada. *La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías*. Pág. 20.

⁴⁶ Arias de Saavedra, Inmaculada. *La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías*. p. 20.

Otra fuente corriente de ingresos eran las limosnas, de hecho, eran muy importantes para el sostenimiento económico de la cofradía. Las limosnas se pedían en la calle o de casa en casa, y se cobraban en dinero, también eran frecuentes en el campo, durante la época de cosecha, cobradas en especie. El destino de las limosnas era especialmente el sufragio de difuntos, por ello las cofradías de ánimas fueron las grandes recaudadoras de este tipo de caridad.

Además del gasto en los difuntos, el patrimonio cofrade financiaba misas, predicadores en fechas destacadas, cera, decoración y el propio mantenimiento de sus sedes. El gasto en cera es particularmente importante en las cofradías durante todo el siglo XVII, como atestiguan sus Libros de Cuentas. Las cuotas extraordinarias suelen costear el gasto en cera, presente en cualquier celebración.

Durante el XVIII la persecución a las cofradías tuvo un claro objetivo recaudador. La mayor parte de ellas no tenían aprobación real, solo eclesiástico si es que tenían algún permiso. En 1769, bajo el reinado de Carlos III, Campomanes trató de suprimir todas las cofradías que no tuviesen las dos aprobaciones. Aunque ya durante el reinado de Carlos V se intentó prohibir las cofradías gremiales, fue a mediados y finales del XVIII cuando comienza una persecución amén de las sustanciosas aportaciones de los hermanos a las cofradías, que causaban la ruina de muchas familias. Por otro lado, significaba dinero fuera del control de la autoridad civil, reducir los días de labor a prácticamente la mitad del año y numerosos desórdenes públicos que ocasionaba la laxitud moral de estas celebraciones. Los bienes decomisados de las cofradías extinguidas deberían pasar a las juntas de caridad, sin embargo, la acción recaudadora de Campomanes fue poco efectiva, pues a la postre dependía de las autoridades locales y hubo temor a una reacción popular.

En 1798, las necesidades económicas llevaron a la incautación de los bienes de las cofradías, incluidos los bienes raíces, durante la Desamortización de Godoy. Sus depauperadas arcas supusieron el comienzo de la decadencia cofrade durante todo el XIX.

3.2.2. *Las modas populares*

La apariencia lo es todo en el Antiguo Régimen, porque es la apariencia la que estructura la sociedad, marca un modelo entre iguales y diferencia a los que no lo son. Todo el mundo en la sociedad barroca e ilustrada conoce los códigos de vestimenta necesarios para el reconocimiento de clase y para el mantenimiento del orden social. Es más, como señala Arianna Giorgi en *Apariencia y movilidad social. El atuendo español en el siglo XVII*, la usurpación de estas apariencias bastaba para atestiguar una condición social mejor y pertenecer a un grupo en ascenso social⁴⁷.

La imagen exportada al exterior en el XVI de hombre español austero es bien distinta un siglo después, en la que el hombre español se presenta como un varón presumido, fruto de una crisis de masculinidad provocada por el declive de la hegemonía española. Esta desvirtuación del ideal de hombre español trató de solucionarse a través de unas nuevas medidas legislativas: las leyes suntuarias. Las leyes suntuarias trataron de diferenciar a la nobleza del pueblo y, por otro lado, de controlar el uso de bienes preciados y escasos que devenían en orgullo y vanidad.

Sin embargo, durante el XVIII proliferó un nuevo tipo de asistente a las romerías, de estrato popular, caracterizado por su juventud y su ánimo de amenizar la fiesta con sus crócalos y sus bandurrias: los majos. Destacaban por su atuendo, con el que marcarían una moda que llegó a emular la aristocracia, pero especialmente lo hacían por su gallardía y naturalidad en el baile, con movimientos elegantes y graciosos. Los majos y las majas llegan a cobrar tanta importancia en la escena popular castellana, sobre todo en la madrileña, que son retratados por Goya bailando seguidillas en *Baile a orillas del Manzanares* (1776-1777).

Si bien las majas jalonaron la escena popular madrileña de finales del XVIII y principios del XIX, se tratan de las herederas de las musas de saineteros del XVIII, hembras de fuerte carácter y, aunque incultas, apasionadas y deseadas por todos: las

⁴⁷ Arianna Giorgi, "Apariencia y movilidad social. El atuendo español en el siglo XVII", en *Escenarios de familia: trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*, ed. Juan Francisco Henajeros López y Antonio Irigoyen López. (Universidad de Murcia, 2017), 460.

manolas⁴⁸. Comba Sigüenza describe de la siguiente forma el particular atuendo de las manolas en *Manolas, majas y chulas madrileñas* (1988): “peinado de alto rodete; la mantilla de «casco», con gran franja de terciopelo, festoneada de trencilla de felpa y abalorios; el breve corpiño, que permitía ver no poco del busto y los lucidos brazos, prestos a sostener tanto el herido cuerpo de su «majo» como a defender fieramente la honra propia y la independencia de España; y el estrecho «guardapiés» que ceñía sus amplias caderas, cubriendo apenas el comienzo de la pierna, al remate del escotado zapato de «ponlevi»”.⁴⁹

Los majos y las majas surgen a mediados del XVIII⁵⁰ como una reacción al afrancesamiento en la vestimenta española, personajes que cobran una supina importancia en la romería madrileña de San Isidro. Desde el XVII están documentados los chisperos, arquetipo de hombre castizo que acude a la romería. Se tratan de herreros gallardos, pícaros y aficionados a los toros que, como los majos, repudiaban la influencia francesa en la Madrid de finales del XVIII y principios del XIX.

⁴⁸ Se les denominaba Manolos porque eran judeoconversos que habían quedado en Madrid y que, para demostrar que eran cristianos nuevos, ponían de nombre Manuel (Dios está con nosotros) a sus primogénitos. Lucas Domingo, Javier. «El chulo que castiga». Revive Madrid. 2021. <https://www.revivemadrid.com/senas-de-identidad/origen-chulapos-chulapas>

⁴⁹ Manuel Comba Sigüenza, “Manolas, majas y chulas madrileñas,” *Villa de Madrid*, nº 95 (1988): p.3.

⁵⁰ El término “majo” aparece por primera vez en 1734, en el Diccionario de Autoridades. En Lucas Domingo, Javier. «El chulo que castiga». Revive Madrid. 2021. <https://www.revivemadrid.com/senas-de-identidad/origen-chulapos-chulapas>

4. Conclusiones

El clima de efervescencia religiosa del XVII con Castilla como luz de Trento favoreció las nuevas formas de asociacionismo y las expresiones de religiosidad popular. El dogma nacido del Concilio de Trento actúa de forma compensatoria para unas gentes que, de otra forma, no habrían podido participar en la celebración. El labrador ingenuo actúa en busca de su propio beneficio, en busca de diversión y goce, pero condicionado a su vez por unas fuerzas sobrenaturales que admira y le acongojan, temeroso de un Dios al que se acerca a través de las expresiones que él logra entender, que son, entre otras, las romerías.

La visión ilustrada de la romería es una consecuencia de todo un período anterior de desacralización de la fiesta. Son dos visiones antagónicas pero a la vez complementarias, la de un hombre del Antiguo Régimen cuya preocupación es la muerte y la sempiterna arbitrariedad del cielo frente a la de una élite intelectual eclesiástica y laica que, fiel a la rigurosidad teológica, observa la laxitud moral del devoto y del cofrade como una forma de caer en los excesos y en la superstición que son contrarios al alma de la fiesta y que hay que eliminar o, al menos, encauzar.

En un principio puede parecer que las intenciones de los ilustrados tienen algo que ver con la relajación moral de las expresiones de la religiosidad popular, pero ahondando en la materia, y como se ve finalmente con la Desamortización de 1798, también hay un claro afán recaudador, pues las generosas aportaciones que los cofrades hacen a sus cofradías se traducen en dinero fuera del control de la autoridad civil. La actividad represora de estas manifestaciones concretas del pueblo resulta alto reveladora de cómo la vanidad no es un pecado limitado a los círculos cortesanos sino que es un vicio extensible a una sociedad en la que el hambre y la picardía estaban tan generalizados que resulta difícil pensar, con las coordenadas de alguien de nuestro tiempo, en un pobretón vanidoso.

La romería es un objeto de apasionante estudio, más allá de por sus concreciones teóricas, por su constante dualidad simbólica: una fiesta urbana de contexto rural en un espacio de difícil clasificación, en la frontera entre lo rural y lo urbano, en un calendario lineal que es alterado por el carácter cíclico de la fiesta; al igual que se encuentra en un

limbo entre lo sagrado y lo profano, o más bien en una continuación armónica y consciente entre ambos mundos. Tengo la impresión de que este enfoque es interesante porque nos permite hablar de una revolución postridentina de las mentes, apoyándonos en metodologías propias de las ciencias sociales que nos ayudan a entender de forma sistémica una celebración que arroja una parrilla de cuestiones, como un fósil director de las transformaciones que conoce la España de los siglos XVII y XVIII.

Bibliografía

- ALONSO CORTÉS, Narciso, “Los cofrades del Hospital de Esgueva”, en *Miscelánea Vallisoletana*, 53 serie (Valladolid, s.f.).
- ALONSO-CORTÉS CONCEJO, Victorina. Valladolid, labradores, mujeres y cofrade: Cofradía de la Candelaria / Victorina Alonso-Cortés Concejo. Valladolid: Ayuntamiento, 2010 .
- APARICIO MAYDEU, J. (1999). *El teatro barroco, guía del espectador*. Montesinos.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada (1998-1999). La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías. *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, 8-9, 5-43.
- ARIAS DE SAAVEDRA, I y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M.L. (2002). *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Universidad de Granada.
- ARNOLDSSON, S. (2018). *Los orígenes de la Leyenda Negra española*. El Paseo.
- BENNASSAR, Bartolomé, y Catherine BRAULT-NOBLE. Inquisición española: poder político y control social / Bartolomé Bennassar; con la colaboración de Catherine Brault-Noble... [et al.]. 2a ed. Barcelona: Crítica, 1984.
- BEJARANO PELLICER, C. (2017). *La sensibilidad musical barroca según las relaciones de fiestas*. En M.A. Rodríguez Miranda y J.A. Peinado Guzmán (eds.), *El Barroco: Universo de experiencias*, (p. 823-838). Universidad de Córdoba.
- Calendario de siembra, floración y recolección / Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. 3a ed. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1982.
- CANESI ACEVEDO, Manuel, y Celso ALMUIÑA. Historia de Valladolid (1750). 1 / Manuel Canesi Acevedo; edición a cargo de Celso Almuiña. Valladolid: Grupo Pinciano [etc.], 1996.
- CARO BAROJA, Julio. La estación del amor: (Fiestas populares de mayo a San Juan) / Julio Caro Baroja. Madrid: Círculo de Lectores, 1992.

- CARO BAROJA, Julio. Las formas complejas de la vida religiosa: (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII) / Julio Caro Baroja. 622 p. Madrid: Akal, 1985.
- COMBA SIGÜENZA, M. (1988). Manolas, majas y chulas madrileñas. *Villa de Madrid* (95), 3-14.
- DE ARTACHO Y PÉREZ-BLÁZQUEZ, F. (1992-1993) Cofradías, congregaciones y hermandades nobiliarias. *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, 2, 87-112.
- DELFIN VAL, José y Javier BURRIEZA SÁNCHEZ. La gran guía de las Cofradías de Valladolid / José Delfín Val, Javier Burrieza. Valladolid: El Mundo, 2007.
- DÍAZ, Joaquín, Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, Pilar PANERO GARCÍA y José Luis ALONSO PONGA. Pensar la tradición: homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga / editores, Joaquín Díaz, Salvador Rodríguez Becerra, María del Pilar Panero García. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2021.
- EGIDO LÓPEZ, Teófanos (1984). La religiosidad colectiva de los vallisoletanos. *Valladolid en el siglo XVII*. 157-260.
- EGIDO LÓPEZ, Teófanos. Religiosidad popular y asistencia social en Valladolid. Las Cofradías Marianas del s. XVI / Teofanes Egido. Salamanca: [s.n.], 1980.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E. (2018). *Campanas de romería en Valladolid: Carmen Extramuros, San Isidro y San Antón*. Ayuntamiento de Valladolid
- GIORGI, A. (2017). Apariencia y movilidad social. El atuendo español en el siglo XVII. En J.F. Henarejos López y A. Irigoyen López (Eds.), *Escenarios de familia: trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*. (pp. 455-463). Universidad de Murcia.
- GONZÁLEZ RUANO, César (1957). *Villa de Madrid: Revista del Excmo. Ayuntamiento*, 2.
- HERRERO GÓMEZ, Guillermo y ÁLVAREZ COLLADO, Fuencisla (2017). El Caracol, una danza ritual tradicional de Prádena de la Sierra (Segovia) el día de San Andrés. *Revista Folklore* 424.

ISLA, José de, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*, Madrid, 1758.

LUCAS DOMINGO, J. (2021). *El chulo que castiga*. Revive Madrid.

<https://www.revivemadrid.com/senas-de-identidad/origen-chulapos-chulapas>

MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José Y Jesús URREA. Monumentos religiosos de la ciudad de Valladolid. 1, Catedral, parroquias, cofradías y santuarios / por Juan José Martín González y Jesús Urrea Fernández. Valladolid: Institución Cultural Simancas, 1985.

MARTÍN SÁNCHEZ, J.M. (4 de enero de 2021). *Ser pobre de solemnidad*. El Adelantado. <https://www.eladelantado.com/opinion/tribuna/ser-pobre-de-solemnidad/>

MATEO DEL PERAL, Luis-Regino. *Madrid y San Isidro* (2005). Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía. Dirección general de educación y juventud del Excmo. Ayuntamiento de Madrid.

McGRATH, Michael J., “La procesión del Corpus Christi como instrumento de catolización en la Segovia postridentina”, en *Estudios Segovianos*, vol. 63, nº 110 (2011), pp. 135-148.

MERINO GARCÍA, Pablo (2021). *La última ermita en pie*. Crónicas de gentes recias. El Norte de Castilla.

PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles (2012). *Entre la intimidad y la sociabilidad: la alimentación según Fray Antonio de Guevara*. Universidad de Barcelona.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (2000). *Las romerías, fiestas de exaltación religiosa y de los sentidos*. VII Congreso de Folclore andaluz. Ed. Acofa Andalucía.

ROJO VEGA, Anastasio. *Fiestas y comedias en Valladolid: siglos XVI - XVII* / Anastasio Rojo Vega. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1999.

RUIZ SOUZA, J.C. (19 de abril de 2005). *Trento y el arte*. Centro Virtual Cervantes. https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/abril_05/19042005_02.htm

SÁNCHEZ DEL BARRIO, Antonio. El “Marrano Antón” / Antonio Sánchez del Barrio. Valladolid: Caja de Ahorros Popular de Valladolid, 1987.

USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María y FERNÁNDEZ ROMERO, Cayetano (2000). El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII. Memoria y civilización: anuario de historia.

VALDIVIESO ARCE, Jaime (1998). Romería al santuario de la Virgen de las Nieves: sus danzas, sus personajes, en Las Machorras, tierras de Pasiegos (Burgos). Revista Folklore 209.