

# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

TREINTA AÑOS DE *REVISTA MURCIANA*  
*DE ANTROPOLOGÍA*. UN LEGADO  
DE HISTORIA Y CULTURA

THIRTY YEARS OF *REVISTA MURCIANA*  
*DE ANTROPOLOGÍA*. A LEGACY  
OF HISTORY AND CULTURE

*Pedro Martínez Caveró (coord.)*



Nº 31 • 2024



UNIVERSIDAD  
DE MURCIA

# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

TREINTA AÑOS DE *REVISTA MURCIANA*  
*DE ANTROPOLOGÍA*. UN LEGADO  
DE HISTORIA Y CULTURA

THIRTY YEARS OF THE *REVISTA MURCIANA*  
*DE ANTROPOLOGÍA*. A LEGACY  
OF HISTORY AND CULTURE

*Pedro Martínez Caverro (coord.)*



N.º 31 (2024) · ISSN: 1135-691X (IMP.) · 1989-6204 (ELEC.)

## REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

Fundada en 1994. Periodicidad anual.

Número 31 (2024)

Revista científica de carácter internacional. Editada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia y la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA)

### Dirección

Pedro Martínez Cavero (*Universidad de Murcia*) • Klaus Schriewer (*Universidad de Murcia*).

### Secretario

Domingo Beltrán Corbalán (*Universidad de Murcia*).

### Consejo de Redacción

Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Juan Francisco Jordán Montés (*Instituto de Estudios Albacetenses*), José Antonio Melgares Guerrero (*Cronista Oficial de la Región de Murcia*), José Antonio Molina Gómez (*Universidad de Murcia*).

### Consejo Asesor

Xaverio Ballester (*Universidad de Valencia*), Karl Braun (*Universität Marburg*), Juan Cánovas Mulero (*Real Academia Alfonso X el Sabio*), Gregorio Castejón Porcel (*Universidad de Alicante*), Mercedes del Cura González (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Juan Antonio Flores Martos (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Modesto García Jiménez (*UCAM*), Carmen Guillén Lorente (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Walter Leimgruber (*Universität Basel*), Damián Omar Martínez (*Eberhard Karls Universität Tübingen*), Niels Jul Nielsen (*Universitet København*), Manuel Nicolás Meseguer (*Universidad de Murcia*), José Palacios Ramírez (*UCAM*), José Manuel Pedrosa (*Universidad de Alcalá*), Juan Ignacio Rico Becerra (*Universidad de Murcia*), Johanna Rolshoven (*Universidad de Graz*), Anselmo Sánchez Ferra (*SOMA*), Christiane Schwab (*Ludwig-Maximilians-Universität München*), Sol Tarrés Chamorro (*Universidad de Huelva*), Emilio del Carmelo Tomás Loba (*SOMA*).

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia

Ilustración de cubierta: Puebla de Soto (Murcia). Acuarela de Fulgencio Saura Mira (1997).

ISSN electrónico: 1989-6204

ISSN impreso: 1135-691X

Depósito legal: MU 1669-1995

Fotocomposición: Mar de Culturas

Edición web: <http://revistas.um.es/rmu>

La correspondencia de carácter científico se dirigirá a la web de la revista: <http://revistas.um.es/rmu>

Dirección de consultas: [pmcavero@um.es](mailto:pmcavero@um.es)

Las normas editoriales se encuentran en el sitio web de la Universidad de Murcia.

URL: <http://revistas.um.es/rmu>

El apoyo de la Comisión Europea para la producción de esta publicación no constituye una aprobación del contenido, el cual refleja únicamente las opiniones de los autores, y la Comisión no se hace responsable del uso que pueda hacerse de la información contenida en la misma.



# ÍNDICE

## Presentación

- Treinta años de *Revista Murciana de Antropología* 9  
*Antonino GONZÁLEZ BLANCO*

## Artículos

- Retrospectiva de *Revista Murciana de Antropología* en el trigésimo aniversario de su publicación (1994-2023) 13  
*Pedro MARTÍNEZ CAVERO*
- From environmental disaster to Tourist-Free tourism context: Transformation of practices and discourses in Portmán (Region of Murcia, Spain) 51  
*Raúl TRAVÉ MOLERO · Daniel CARMONA ZUBIRI · Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL*
- Musso, Codornú, Madariaga y Melgares: cuatro ingenieros de montes en la restauración hidrológica-forestal de Sierra Espuña (Murcia) 79  
*Fernando LÓPEZ AZORÍN*
- Rituales de fuego en la ciudad: la fiesta de San Juan en Murcia 105  
*José Alberto FERNÁNDEZ SÁNCHEZ*
- Cenotafios improvisados en las montañas. Excursiones etnográficas en la Región de Murcia 143  
*Juan JORDÁN MONTÉS · Aurora JORDÁN DE LA PEÑA*
- Rituales y procesos de identidad en el medio rural. Una etnografía en La Mancha central 173  
*Alejandro DE HARO HONRUBIA*

**Reseñas**

- SANTIAGO FUENTES, Omar: *La Décima del Encanto. Una tradición viva en el siglo XXI. Pasado, presenta y futuro, desde la perspectiva del trovador* 211  
 Emilio del Carmelo TOMÁS LOBA
- SÁNCHEZ CONESA, José: *Una historia de la Aurora de Pozo Estrecho 1817-2021. Archicofradía del Santísimo Rosario de la Parroquia de Pozo Estrecho* 221  
 Emilio del Carmelo TOMÁS LOBA

## PRESENTACIÓN

### TREINTA AÑOS DE *REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA*

### THIRTY YEARS OF THE *REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA*

Recibido: 17/12/2024 • Aceptado: 17/12/2024

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.642481>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

Se me pide la presentación de este nuevo volumen de *Revista Murciana de Antropología* y pienso que una excelente manera de presentarla es atender al estado del lenguaje en la Región de Murcia hace treinta años y en la actualidad. En aquel entonces consideramos que la mejor manera de entrar en el campo era estudiarlo y, en tal sentido, invitamos a los antropólogos del momento a compartir con nosotros ideas generales sobre la antropología teórica. El resultado fue sorprendente. Lo que nos enseñaban los antropólogos era en buena medida un lenguaje crítico para nosotros y en parte perspectivas de algo que podría llegar a ser.

Los antropólogos de aquel momento eran todos antropólogos teóricos, la mayoría de ellos muy lejanos de las enseñanzas de aquel gigante de la pluma, hombre de gran atractivo para nosotros y cuya enseñanza queríamos actualizar, que se llamaba Julio Caro Baroja.

Con aquella intención inicial y con nuestra disposición, abrimos el camino al estudio de los temas ligeramente desmenuzados por aquel gran antropólogo, a la vez que soportábamos las enseñanzas de la antropología teórica que nos daban los nuevos maestros.

Y así, uno de nosotros, Anselmo Sánchez Ferra, optó por un camino determinado, el de la literatura antropológica popular, constituida por los cuentos populares, llegando a crear a día de hoy una de las mejores colecciones de la península sobre este tema.

Un segundo campo que se nos presentó como altamente atractivo fue el de la etnobotánica y Gregorio Rabal Saura se dedicó con pasión a su cultivo. Y así, poco a poco, fuimos desarrollando diversos aspectos de la antropología en diferentes campos de nuestra vida regional.

A la vez que nos esforzábamos en abrirle caminos a la antropología, otros colaboradores se ocuparon de la historia de la misma, con mayor o menor acierto. También esta rama del saber se hizo presente entre nosotros bajo la pluma de Luis Álvarez Munarriz, catedrático de Antropología Social, y Francisco José Flores Arroyuelo. Juntos reflexionamos sobre la antropología geográfica del campo de Cartagena, dedicando a este tema unos cuantos congresos en la Región de Murcia.

Paulatinamente fuimos reflexionando acerca de diversas materias, como el trabajo de la elaboración del aceite, sobre los valores del agua, la tradición al respecto en el pensil del Ave María, y estudiamos la elaboración del vino en el campo de Bullas, el lenguaje del mito, la tradición oral en Caprés, y la elaboración manual de juguetes antropológicos por obra de Pedro Lillo Carpio, a la vez que asistíamos con nuestra admiración y nuestra simpatía a las reflexiones místicas de Juan Jordán Montés. Todo ello de no pequeño interés en el tema que nos ocupa.

A partir del número 18 de *Revista Murciana de Antropología* me jubilo y me traslado a vivir a Madrid. Ello trae consigo notables cambios en el desarrollo de la publicación, de los que el más importante es que a partir de ese momento su control pasa a manos de la dirección de la enseñanza de antropología de la facultad, lo que se deja ver en el predominio de temas que pertenecen por igual al ramo de la antropología, al de la geografía, al pensamiento religioso-funerario y a otras cuestiones igualmente variadas. Ello trae consigo la preponderancia de nuevos nombres, como Pedro Martínez Cavero y Klaus Schriewer entre otros.

El resultado de la incorporación de estas nuevas fuentes de información ha motivado un cambio en la orientación de la investigación, pero es justo reconocerlo: un lenguaje en la revista que se parece más al que todos habíamos esperado desde el principio y por el que habíamos luchado. Y así, entre todos, hemos creado y hecho andar a la *Revista Murciana de Antropología*.

Nos queda únicamente augurarle un feliz desarrollo ulterior y para ello le deseamos clarividencia en el lenguaje, valentía en la defensa de los principios y análisis pormenorizado de la marcha de la sociedad.

Antonino González Blanco  
*Universidad de Murcia*

**ARTÍCULOS**

**ARTICLES**



# RETROSPECTIVA DE *REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA* EN EL TRIGÉSIMO ANIVERSARIO DE SU PUBLICACIÓN (1994-2023)

## RETROSPECTIVE OF THE *REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA* ON THE THIRTIETH ANNIVERSARY OF ITS PUBLICATION (1994-2023)

Pedro Martínez Cavero \*

Recibido: 25/11/2024 • Aceptado: 13/12/2024

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.639111>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

### Resumen

Recorrido por los treinta números publicados de *Revista Murciana de Antropología* entre 1994 y 2023. Se abordan temas de patrimonio material e inmaterial en Europa, España y la Región de Murcia, como son la religiosidad popular, el cuento folclórico, la tradición, la medicina popular, las almazaras, la producción de vino, el agua en el sureste español y su repercusión en la identidad regional, los valores ecológicos o la Antropología funeraria. También reúne las actas de los tres primeros Congresos de Etnografía del Campo de Cartagena y los homenajes a los profesores Antonino González Blanco y Francisco Flores Arroyuelo.

### Palabras clave

Patrimonio, religiosidad popular, cuento folclórico, producción de vino, almazaras, recursos hídricos, Antropología funeraria, ecología, Murcia, Campo de Cartagena.

### Abstract

A review of the thirty issues of *Revista Murciana de Antropología* published between 1994 and 2023. It addresses topics of tangible and intangible heritage in Europe, Spain and the Region of Murcia, such as popular religiosity, folk tales, tradition, popular medicine, olive oil mills, wine production, water in Southeastern Spain and its impact on regional identity, ecological values, and funerary anthropology. It also includes the proceedings of the first three Congresses on Ethnography of the Campo de Cartagena and the tributes to professors Antonino González Blanco and Francisco Flores Arroyuelo.

### Key words

Heritage, popular religiosity, folk tales, wine production, olive oil mills, water resources, funerary anthropology, ecology, Murcia, Campo de Cartagena.

---

\* Universidad de Murcia, Área de Antropología. Email: [pmcavero@um.es](mailto:pmcavero@um.es).

## 1. INTRODUCCIÓN

*Revista Murciana de Antropología* nació en 1994 en el seno de la Universidad de Murcia. Hoy se define como una publicación universitaria de Antropología Social de ámbito internacional. Sin embargo, debemos recordar que la revista nació también como un proyecto cultural para conocer el entorno regional y local, entonces muy abandonado, si bien en los inicios de un extraordinario proceso de crecimiento. La revista se organizó en torno al llamado «Seminario permanente de cultura popular y patrimonial de la Región de Murcia» y sus componentes más destacados en ese momento fueron los profesores Antonino González Blanco, Luis Álvarez Munarriz y Francisco Flores Arroyuelo, de las áreas de Historia Antigua, Antropología Social y Filología Románica de la Universidad de Murcia, respectivamente. Contó con el apoyo de la Asociación «Patrimonio Siglo XXI», que presidía el profesor González Blanco, quien fue el alma de la revista. Un nutrido número de profesores e investigadores colaboraron en su puesta en marcha, entre los que destacamos a Juan Jordán, Anselmo Sánchez Ferra, Gregorio Rabal y José Antonio Molina Gómez, entre otros.

En la presentación del volumen 8, el profesor González Blanco escribió «*Revista Murciana de Antropología* comenzó por necesidad. No era posible construirla, pero se ha construido. Porque respondía a una necesidad intuitiva por todos». Se inició incluso antes de que las estructuras que debían acogerla estuviesen preparadas. Sus páginas han reunido el «trabajo de campo, que, gracias a los historiadores y antropólogos de la generación de finales del siglo XX, va consiguiendo atesorar riquezas innumerables» (*Rmu*, 2002: 7). Inspirada en el estudio de la tierra y los hombres, es decir, de nosotros mismos, la revista ha cumplido en 2023 los treinta números. Este es el momento de hacer una reflexión sobre el camino recorrido.

A lo largo de su dilatada trayectoria se han abordado temas de carácter regional, nacional e internacional, que sintetizamos en los siguientes apartados:

- Los forjadores de la Antropología murciana.
- Congreso sobre creencias y mitos (vol. 2 y 3).
- La memoria de Caprés (vol. 4).
- El cuento popular en Torre Pacheco (vol. 5).
- Etnobotánica de Torre Pacheco (vol. 6).
- Almazaras (vol. 7).
- La tradición en Platón (vol. 8).
- Pensil del Ave María (vol. 9).



- Congresos etnográficos del Campo de Cartagena: 2004, 2008 y 2012 (vol. 10-11, 14-15 y 18-19).
- Etnoarqueología del vino (vol. 12).
- Homenajes a los profesores Antonino González Blanco (vol. 13) y Francisco J. Flores Arroyuelo (vol. 16).
- El cuento popular, el cuento folclórico (vol. 17, 20, 21).
- El agua en el sureste español (vol. 22).
- El franquismo (vol. 23).
- Antropología económica (vol. 24).
- Debate sobre el futuro de la Antropología y los códigos UNESCO (vol. 25).
- Antropología funeraria (vol. 26 y 28).
- Antropología y patrimonio (vol. 27).
- Ecología y valores medioambientales (vol. 29 y 30).

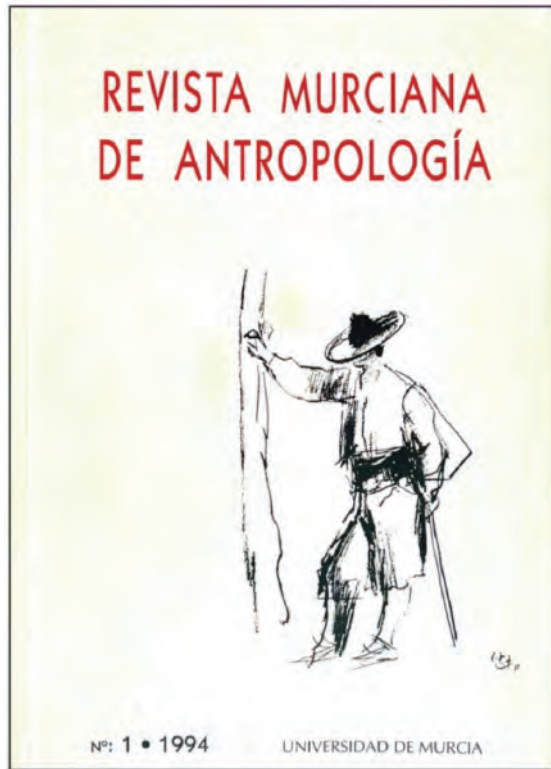
La revista fue fundada en 1994 por el profesor Antonino González Blanco, quien la dirigió hasta su jubilación. En 2013 un nuevo equipo editorial formado por José Antonio Molina Gómez, Juan Jordán Montés, Anselmo Sánchez Ferra y Pedro Martínez Cavero se ocuparon de la publicación, incluida la edición de algunos números pendientes (números 18-19). En 2016 (número 23), Pedro Martínez Cavero asumió la dirección editorial en solitario y, a partir del número 26 (2019), compartimos la dirección de la revista con el profesor Klaus Schriewer, catedrático de Antropología Social. La revista es editada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia con el apoyo de la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA).

## 2. EL NÚMERO 1 (1994)

El primer volumen de la revista fue publicado en 1994 y sus editores fueron Luis Álvarez Munárriz, Francisco Flores Arroyuelo y Antonino González Blanco. Se trata de un volumen misceláneo, distribuido en distintas secciones: Artículos, testimonio, documentación, reseñas y noticiario que, con adaptaciones coyunturales, se trataron de mantener en los números siguientes. También contaba con el apartado titulado «Los forjadores de la Antropología murciana», que recogía la vida y la obra de figuras relevantes de los estudios sobre historia, patrimonio y cultura en la Región de Murcia.

El primer artículo se debe a Alfonso Robles y trata sobre el rito de «Las ligaduras mágicas en el sureste: 'Atar al diablo' el día de la Encarnación». A

**Imagen 1.** Primer volumen de *Revista Murciana de Antropología* (1994).



continuación, Francisco Flores Arroyuelo trata el teatro popular y la fiesta, Juan Jordán las oraciones y fórmulas tradicionales en Yecla, y González Blanco sobre las almazaras en la Región. También intervinieron los profesores Lillo Carpio, con un trabajo sobre la obtención de resinas en la antigüedad, y Ana Millán Jiménez sobre perspectivas en las ciencias sociales. El arqueólogo y etnólogo Jerónimo Molina, creador del Museo Arqueológico Municipal de Jumilla, estudió el cuco, un habitáculo eventual en el medio rural jumillano. También se recoge el testimonio personal de Joaquín Gómez Camacho, nacido en 1923, que cuenta sus experiencias de vida en el campo como mulero, pastor, campesino y las labores propias del medio rural murciano. Contiene también un estudio bibliográfico sobre la interpretación de los sueños desde la Antigüedad, elaborado por Rafael González Fernández. Y el artículo de la profesora Fina Antón, «Recorrido bibliográfico por la etnografía y la etnología murcianas», un estudio de la tradición etnológica y etnografía en la Región de Murcia. Está dividido en tres apartados: estudios clásicos sobre el tema

hasta la creación de la Universidad de Murcia, un recorrido por los autores que han reunido las tradiciones populares murcianas y la situación de la disciplina en aquel momento en la Región.

### 3. LOS FORJADORES DE LA ANTROPOLOGÍA MURCIANA

El último apartado del primer volumen de la revista se titula «Los forjadores de la Antropología murciana», en él se estudia la vida y la obra de los autores que han creado la historia de la Antropología murciana, en muchos casos *avant la lettre*. Este apartado, que goza de una personalidad propia, tuvo continuidad en los siguientes números. Su compilación y revisión permite imaginar un primer volumen sobre la historia de la Antropología murciana. Los autores estudiados son los siguientes:

- Pedro Díaz Cassou (vol. 1), por Gonzalo Matilla Séiquer.
- Javier Fuentes y Ponte (vol. 2) por Fina Antón Hurtado.
- José Pío Tejera (vol. 3), por José Antonio Molina Gómez.
- Joan Frigolé Reixach (vol. 4), por Antonino González Blanco.
- Investigadores sobre el cuento folklórico (vol. 5), por Anselmo Sánchez Ferra. Además de los autores clásicos, reúne a otros autores como Carmen Nicolás Marín, Pascuala Morote, José Ortega, Pedro Guerrero, Francisco Gómez Ortín y José Martínez Ruiz.
- Jerónimo Molina García (vol. 7), por José Antonio Molina Gómez.
- El Padre Leandro Soler (vol. 9), recopilación de textos de José Pío Tejera anotados por A. González Blanco.
- Rodolfo Carles (vol. 10), por José Antonio Molina Gómez.
- José Martínez Tornel (vol. 11), por José Antonio Molina Gómez.
- Juan Carcelén Herrero (vol. 12), por Antonino González Blanco.
- Andrés Blanco y García (vol. 16), por José Antonio Molina Gómez.

### 4. CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOBRE CREENCIAS Y MITOS. VOLÚMENES 2 Y 3 (1995-1996)

En los números 2 y 3 de *Revista Murciana de Antropología* se han publicado las aportaciones al Congreso Internacional de Antropología celebrado en Murcia entre los días 2 y 5 de mayo de 1995, cuyo lema fue «Creencias y mitos: Su papel en la configuración del sistema sociocultural». El volumen 2

recoge los artículos sobre «creencias religiosas», en tanto que el volumen 3 reúne el resto de las aportaciones. La publicación se retrasó hasta 1997 y 1999, respectivamente

Intervienen en la obra profesores e investigadores que escriben sobre los siguientes temas: Francisco Gómez Ortín expone los vestigios religiosos en el habla del noroeste murciano; José Alfredo González Celdrán trata sobre el personaje de Eva; Guy Leumenier se ocupa de la oración mental en la literatura del Siglo de Oro; Miguel Mellado aborda la religiosidad popular en la Región de Murcia; Francisco Sánchez Abellán trata el arte al servicio de la fe; Juan Jordán Montés estudia los seres sobrenaturales y míticos del mundo rural; Manuel Mandianes expone el mito de Santiago; y Fina Antón presenta la mujer como portadora de la tradición y la renovación de la romería de la Fuensanta en Murcia. Se completa el número con diversos estudios sobre cementerios: la representación del matrimonio (Rubén Castillo), los ritos exequiales de no creyentes, no bautizados y suicidas (Isabel Gómez de Rueda), inscripciones e iconografía en Hellín y Tobarra (Juan Jordán), estudios históricos sobre el fervor religioso en Murcia en el siglo XVI (A. Cebrián y A. Andúgar Miñarro) y las cofradías en la Edad Moderna (Vicente Montojo). Se recogen también testimonios como el de la sanadora Begoña Ojeda (Inmaculada García) y la bibliografía del diablo en la Biblia (Antonino González Blanco).

El número 3 se ocupa de mitos y cultura. Sobre los mitos encontramos las siguientes aportaciones: Juan José Fernández Díaz analiza el sentido del mito en Barthes, Levi-Strauss y Burridge; Luis Álvarez Munárriz aborda los elementos míticos de la ciencia; Alfonso Galindo Hervás trata sobre la falsedad de los mitos; J. Guerrero Muñoz plantea los aspectos narrativos; U. Dagmar Scheu analiza el uso cultural del número; y Antonio Yelo Templado la homologación popular del demonio-diablo. En el apartado de «Cultura» encontramos las siguientes aportaciones: Javier Marcos Arévalo estudia el patrimonio antropológico como seña de identidad y memoria colectiva, y como un factor susceptible de desarrollo económico y promoción turística; Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés aborda la cultura de la tolerancia; Antonino González Blanco trata sobre ideas, mentalidades y lenguaje; Lola Frutos Balibrea analiza las creencias en las mujeres ocupadas en la Región de Murcia; Juan González Castaño estudia la medicina popular en la comarca de Mula; Pedro Martínez Caveró se ocupa de los ideales de nobleza en el Licenciado Cascales; Fernando Carmona examina lo popular en la literatura cortés del siglo XIII; Pedro Lillo Carpio presenta el vino como nexo de unión de culturas y creencias; y Gonzalo Matilla Séiquer investiga sobre mentalidad y creencia en los enterramientos de la necrópolis siria de Tell Jamís. En la sección de

«Sociología» se estudian los siguientes temas: Aurelio Cebrián trata las confesiones no católicas en la Región de Murcia; Isabel Jociles aborda la identidad étnica en las zonas fronterizas, particularmente en Cataluña, y la construcción del extraño frente al nosotros; Juan José García Escribano y Ana Millán analizan las creencias sociopolíticas de la juventud murciana y, por último, Francisca Munuera considera la informática en las necesidades educativas especiales. En este número se presentó también el Libro Blanco del patrimonio de Molina de Segura (Domingo Beltrán, Felipe González Caballero y Antonio González Blanco). Igualmente, el profesor González Blanco reúne una bibliografía sobre el tema de la tradición.

## 5. LA MEMORIA DE CAPRÉS. VOLUMEN 4 (1997)

Caprés es una pedanía del municipio murciano de Fortuna, una aldea de unos 50 habitantes, situada en la montaña media mediterránea, a unos 500 m de altitud. Aunque no está excesivamente alejada de las vías de comunicación, las dificultades orográficas y la falta de infraestructuras y servicios le imprimen una imagen de aislamiento. Sus habitantes se dedican mayoritariamente a la agricultura de secano y a la ganadería menor.

Los investigadores Gregorio García Herrero, Anselmo Sánchez Ferra y Juan Jordán Montés realizaron en esta comunidad un trabajo de campo de casi dos años, desde su primera visita en abril de 1991. El resultado fue *La Memoria de Caprés*, un trabajo etnográfico de primera magnitud en el que estudiaron la realidad de la aldea y la percepción que la población tiene del espacio físico que habita y su autopercepción como comunidad.

El volumen contiene la transcripción de veinte horas de conversación con los vecinos: el alcalde pedáneo, Jacinto Rico, y, en especial, Francisca Méndez, «poderosa personalidad, conversadora fluida, memoria portentosa» (p. 18), su marido, José Amorós, y otros vecinos. El resultado es un trabajo científico extraordinario.

La monografía está dividida en tres partes. La primera recoge los aspectos socioeconómicos, el ciclo laboral y sus trabajos, la vivienda, los ritos de paso, la medicina popular y la meteorología. La segunda parte estudia los mecanismos de solidaridad de la comunidad, sus relaciones como grupo ante los distintos aspectos de la vida: la matanza del cerdo, las faenas agrícolas, el nacimiento, la enfermedad y la muerte, y las relaciones intrafamiliares. Por último, la tercera parte recoge el folklore oral, leyendas, cuentos, romances y el calendario festivo. En definitiva, un magnífico trabajo antropológico no



**Imágenes 2 y 3.** La ermita de Caprés (Fortuna). Los vecinos e informantes José y Jacinto junto a los investigadores Gregorio García Herrero y Juan Jordán. Jacinto fue segador y manijero o jefe de cuadrillas en La Mancha, Soria y Valencia. Fotografía de Anselmo Sánchez Ferra.



exento de algunas notas de lirismo, promovido por unos vecinos a los que califican de «amables, sencillos, sabios, estoicos...» (p. 26).

El volumen cuenta también con la semblanza de Diego Méndez, habitante de Caprés, que siempre recibió con generosidad a los investigadores (P. Lillo Carpio), y una colección bibliográfica sobre Fortuna a cargo de A. González Blanco y R. González Fernández, además de los apartados habituales de noticiario y forjadores de la Antropología murciana.

La publicación, con la colaboración del Ayuntamiento de Fortuna, se realizó en 1999.



**Imagen 4.** Anselmo Sánchez Ferra entrega *La memoria de Caprés* a Paca Méndez, una de las informantes, en cuyo domicilio se realizaron la mayor parte de las entrevistas. Fotografía de Anselmo Sánchez Ferra.

## 6. EL CUENTO POPULAR. EL CUENTO FOLCLÓRICO

### 6.1. El cuento popular en Torre Pacheco (2000)

El volumen 5 (2000) de *Revista Murciana de Antropología* lleva por título *Camándula. El cuento popular en Torre Pacheco*, cuyo autor es Anselmo J. Sánchez Ferra, resultado de un trabajo de campo de casi cinco años en el que colaboró con Gregorio Rabal y José Miguel Rodríguez Buendía. Mediante la entrevista directa, grabación, transcripción y estudio, se ha recuperado un tesoro de casi trescientos relatos, que permite engrosar el patrimonio inmaterial del municipio murciano. Con presentación de Antonino González Blanco, la publicación ha contado con el apoyo del Ayuntamiento de Torre Pacheco y Cajamurcia.

El trabajo de Anselmo Sánchez Ferra, uno de los grandes especialistas nacionales en el tema, ha permitido rescatar y conservar muchos aspectos de la vida tradicional y de la literatura oral murciana. En la obra descubrimos cómo el cuento popular es mucho más que un relato o una distracción para pasar la tarde, los cuentos son retazos de sabiduría popular, refranes, vivencias y memoria de un sistema de valores y de comportamiento transmitidos de generación en generación y que en el relato oral se hacen explícitos.

### 6.2. El cuento folclórico en Cartagena (2010)

El volumen 17 (2010) reúne una amplísima recopilación –ochocientas páginas– del cuento folclórico en Cartagena, de la mano de Anselmo Sánchez Ferra, resultado de «más de catorce años atravesando la memoria de la gente del Campo de Cartagena» (p. 19), acompañado en el trabajo de campo por Gregorio Rabal. Los cuentos se clasifican en las siguientes categorías: de animales, de encantamiento y lo sobrenatural, de tontos, falsas apariencias, el burlador burlado, el hombre sabio, reflexiones y respuestas ingeniosas, cuentos de mujeres, la familia, cuentos de curas, cuentos de fórmula y acumulativos, y cuentos incompletos. Finaliza con un índice de correspondencias y bibliografía. La presentación del volumen corre a cargo del profesor José Manuel Pedrosa, de la Universidad de Alcalá, quien destaca esta valiosísima aportación al corpus patrimonial de cuentos de transmisión oral en España, y todo ello acompañado con un estudio científico de catalogación e interpretación, contextualización y aparato crítico de primera magnitud. Podemos añadir que el objetivo de «poner a disposición de público e investigadores la más vasta colección de cuentos folclóricos compilada en nuestro país» (p. 38) se ha cumplido con creces.



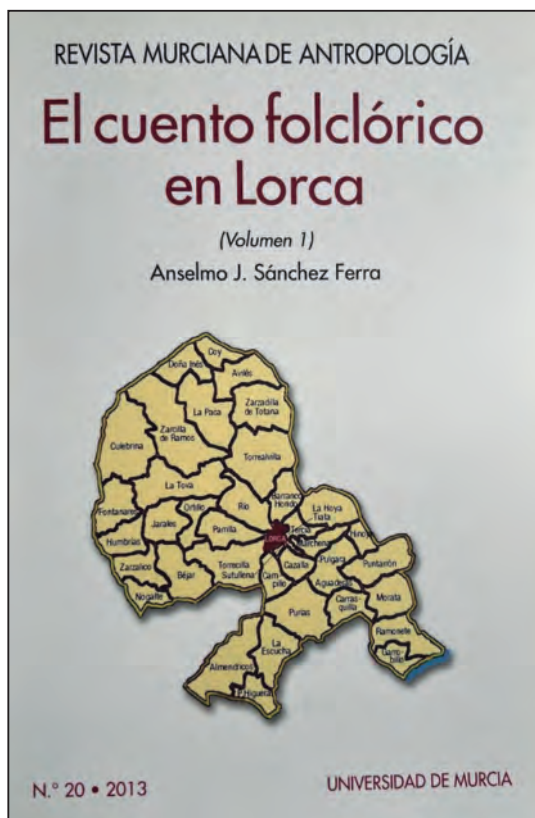


Imagen 5. Anselmo Sánchez Ferra. *El cuento folclórico en Lorca*. 2013 (vol. 1) y 2014 (vol.2).

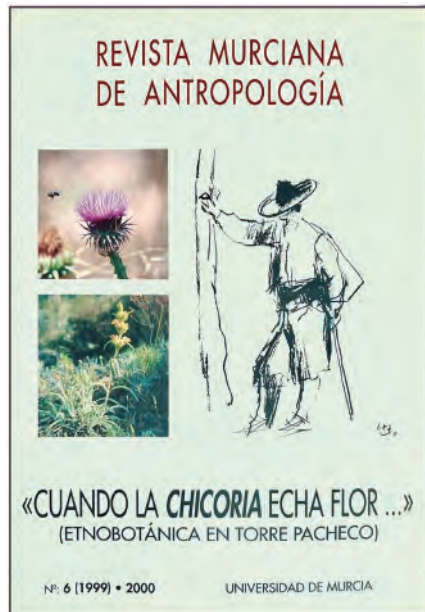
### 6.3. El cuento folclórico en Lorca (2013-2014)

Con presentación doble del profesor José Manuel Pedrosa y del doctor en Filología Ángel Hernández Fernández, *Revista Murciana de Antropología* reúne en dos volúmenes, 21 y 22 (2013 y 2014), el cuento folclórico en el municipio de Lorca, escrito por Anselmo Sánchez Ferra. La clasificación de los cuentos es similar al volumen anterior sobre el cuento popular en Cartagena y de nuevo nos encontramos ante una recopilación de más de ochocientas páginas, que reúne la tradición oral de finales del siglo XX y principios del XXI, que se compone de más de un millar de cuentos y versiones. Este inmenso trabajo de campo convierte al autor en referente nacional sobre el tema, pues no sólo es compilador sino también un excelente analista, en el

que sobresale por «la amplitud de su erudición» y «la sabiduría con que profundiza en el significado oculto de esos cuentos tradicionales que atesoran la cultura de nuestros antepasados» (p. 27). La investigación y producción académica del profesor Sánchez Ferrera sobrepasa estos tres volúmenes publicados en nuestra revista, y es obligado mencionar otros libros sobre el cuento tradicional en la Región Murcia: *Un tesoro en el desván* (2009), *En las noches de Cadanga* (2015), *Cuentos de Otraparte. Folklore de aluvión del municipio de Cartagena* (2014) y *Sin ropa tendida. Cuentos licenciosos de tradición oral* (2021), este último junto a Ángel Hernández.

## 7. ETNOBOTÁNICA. VOLUMEN 6 (1999)

El sexto volumen de la revista lleva por título *Cuando la chicoria echa flor* (*Etnobotánica de Torre Pacheco*), resultado del trabajo de campo de cinco años (1994-1999) realizado por su autor, Gregorio Rabal Saura, en compañía de Anselmo Sánchez Ferrera y José Miguel Rodríguez Buendía. Se trata de un tra-



**Imagen 6.** Gregorio Rabal: *Cuando la chicoria echa flor* (*Etnobotánica de Torre Pacheco*), número monográfico de *Revista Murciana de Antropología*.

bajo monográfico pionero en el tema sobre la imbricación de las plantas en la vida cotidiana de las comunidades humanas y, en particular, de las poblaciones de Balsicas, Dolores de Pacheco, El Jimenado, La Hortichuela, Las Armeras, Roldán, San Cayetano y el propio Torre Pacheco. Un estudio y catálogo de su uso medicinal, alimenticio, social, simbólico y espiritual. Un trabajo pegado a la tierra realizado mediante encuestas y entrevistas a las personas mayores del municipio, que permite conservar esta faceta de la cultura popular. Completa la obra un estudio sobre etnobotánica y botánicos en Murcia.

El volumen se publicó con la colaboración del Ayuntamiento de Torre Pacheco y la obra social y cultural de Cajamurcia.

## 8. ALMAZARAS EN LA REGIÓN DE MURCIA (2001)

En este volumen 7 se «plantan por primera vez temas que son esenciales en el desarrollo de la investigación en nuestra tierra» (A. González Blanco): la producción, el comercio y el uso del aceite desde la Antigüedad hasta el presente. La relación de artículos empieza con una amplia bibliografía comentada a cargo de Antonio Guerrero Fúster, Pedro Lillo, Manuel Lechuga y el propio González Blanco. Manuel Mandianes escribe sobre el uso cultural del aceite en la Antigüedad y el símbolo de la lechuga; y Pedro Lillo Carpio aborda la producción del aceite en el Mediterráneo antiguo. Los aspectos históricos y arqueológicos están ampliamente representados: las almazaras activas en Murcia en la década de los cuarenta del siglo XX (A. Guerrero, P. Lillo, A. González Blanco), la almazara de La Carrasca en Fuente Álamo (Antolinos Marín y B. Soler Huertas), el cultivo del olivo y la elaboración de aceite en Caravaca (A. J. Murcia Muñoz), la producción de aceite y las almazaras de Mula (G. J. Martín-Consuegra Blaya), la almazara de los Murcia en Santomera (C. González Gómez), las almazaras del Pilar de la Horadada (M. García Samper), las ánforas olearias procedentes del dragado del puerto deportivo de Puerto de Mazarrón (F. Pérez Rebollo, M. C. Cerezuela Fuentes), las canteras de piedra de la almazara de Fortuna (G. Matilla Séiquer) y los documentos sobre almazaras del archivo municipal de Fortuna (J. Eiroa Rodríguez). En el volumen también encontramos varias aportaciones sobre la Rioja, lugar de nacimiento del profesor González Blanco: los lagares excavados en roca en la Rioja alavesa y la Sonsierra riojana (S. Velilla Córdoba), el trujal de sangre del palacio del marqués de Casatorre en la villa de Igea, y las canteras y molinos en el río Jubera (P. Pascual Mayoral, P. García Ruiz).

En la sección Miscelánea se abordan otros temas de interés general y de patrimonio oral murciano, que tratan sobre las referencias a animales en los salmos (M. J. Precedo Lafuente), la aurora murciana (J. Gris Martínez), campanas de auroros en el siglo XX (E. C. Tomás Loba, T. García Martínez) y estética del relato fantástico popular en el valle de Ricote (E.C. Tomás Loba). Termina el volumen con la sección habitual de Forjadores de la Antropología murciana.

## 9. LA TRADICIÓN EN PLATÓN (2002)

El volumen 8 de la revista recoge en primer lugar un amplio trabajo titulado *La tradición en Platón*, de Pedro Amorós, que publica su tesis doctoral, leída en 2001 en la Universidad de Murcia y dirigida por el profesor González Blanco. Se trata de un estudio de la tradición oral del corpus platónico (mitología, poesía, rumor, costumbres y leyes no escritas), un amplio repertorio de conocimientos y valores transmitidos primero oralmente, y fijados posteriormente en los diálogos platónicos, que han formado nuestra civilización como herencia del mundo griego. Una nueva versión de este texto ha sido reeditada como libro independiente por ediciones Irreverentes (2015), con prólogo de Luc Brisson.

Completan el volumen los siguientes artículos: La devoción a Nuestra Señora de Copacabana en Rubielos Altos, Cuenca (F. Luján López), el empleo de la pirotecnia y su evolución en varios ejemplos murcianos (M. Sánchez Albarracín), la toponimia del mirto en Murcia (C. Fernández López), una transcripción de la copla sobre la inundación del Campillo de Lorca de 1948 (D. Reinaldos Navarro), y un estudio de la filosofía de la historia de Juan de la Gloria Artero (1834-1903), historiador y catedrático de la Universidad de Granada, nacido en Bullas, por F. Díaz de Cerio, S. J.

## 10. PENSIL DEL AVE MARÍA (2002)

El número 9 contiene la edición de la obra *Pensil del Avemaría. Historia Sagrada de las imágenes de María Santísima, con algunas de sus apariciones y milagros que se veneran en todo el Reyno de Murcia, su obispado, ciudades, villas y lugares*. La obra original, de 1730, no ha sido localizada, por lo que se ha editado una copia de 1880 conservada en la biblioteca del palacio Almudí. Su autor es José Villalva y Córcoles, natural de Murcia y presbítero de la catedral.

Los editores son Antonio Gómez Villa y Elena González-Blanco García, quien realiza un estudio del género literario de milagros. La obra es de un gran interés para la historia y la religiosidad popular en la Región de Murcia. La edición del volumen 9 se realizó en 2005.

## 11. CONGRESOS ETNOGRÁFICOS DEL CAMPO DE CARTAGENA (2004, 2008 y 2012)

*Revista Murciana de Antropología* ha publicado las actas de tres congresos etnográficos del Campo de Cartagena. Se trata de una iniciativa impulsada por el profesor González Blanco, capaz de reunir a todas las personas que podían aportar sus conocimientos sobre las tradiciones, patrimonio material e inmaterial, historia y etnografía de la comarca. Estos congresos fueron todo un acontecimiento social capaz de recuperar los paisajes culturales, el folclore, la religiosidad popular, las tradiciones orales y el legado patrimonial de los pueblos del campo cartagenero y de la propia ciudad portuaria.

### 11.1. Primer Congreso etnográfico del Campo de Cartagena (2004)

Las actas del primer Congreso etnográfico del Campo de Cartagena, celebrado en la UPCT del 23 al 26 de abril de 2003, se publicaron conjuntamente en 2004 en dos números sucesivos, 10 y 11. Aunque desde nuestra mirada actual podemos ver los congresos del Campo de Cartagena como un objeto de estudio natural, en 2003 supuso una verdadera novedad, pues por primera vez se abordaba esta realidad geográfica y cultural como objeto de estudio antropológico. Sus editores son F. Henares Díaz, J. Lorente Ortega, G. Rabal Saura, J. Sánchez Conesa, A. Sánchez Ferra y A. González Blanco.

El volumen 10 de la revista (vol. 1 de las Actas) lleva por título: «Historia, restos materiales y sociedad». Se compone de veintiuna aportaciones. Comienza con un estudio del origen de determinados pueblos y diputaciones: Escombreras, un pueblo hoy desaparecido por el avance de la industria (I. G. Conesa López), Molinos Marfagones (F. Maestre de San Juan), El Algar (P. Esteban García), las transformaciones llevadas a cabo durante la Segunda República (F. Franco), en la Edad Moderna (V. Montojo) o las transformaciones agrarias (C. Román Cervantes). Se estudia igualmente la cultura material representada en las aceñas y molinos de arcaduces (E. Montaner Salas), los conocidos como pozos de nieve de Cartagena en Sierra Espuña (A. Diéguez González), la restauración de la parroquia de Santa Florentina de La Palma (F.



**Imagen 7.** Cartel del I Congreso etnográfico del Campo de Cartagena. 2003.

J. Sánchez Medrano y P. Villalta), el tratamiento de las plagas y los aprovechamientos del monte (M. C. Zamora Zamora), la producción de la barrilla (F. Velasco Hernández), así como el testimonio de la visita realizada por Rogelio Mouzo Pagán a la mina San Rafael en 1988. En la sección «Sociología» se trata del papel de la mujer en la conservación de las tradiciones del Campo de Cartagena: el encaje de bolillos (C. Roda Alcantud) y los roles femeninos a lo largo de la vida como niña, joven, madre, esposa y anciana (A. Nieto Conesa). Finalmente, un último apartado está dedicado a la medicina popular, etnobotánica y eutanasia infantil en el mundo rural (C. Ferrándiz Araujo, J. Ferrándiz Bernal, G. Rabal Saura, M. López Pérez, J. Jordán Montés y A. González Blanco).

El volumen 11 (vol. 2 de las Actas), titulado «Cultura», se compone de veintidós aportaciones: copla, trovo y cante por cartageneras (J. Lanzón Meléndez, G. García, V. Fernández Obradors), el grupo folklórico de La Palma (C. Ferrándiz Araujo), folklore de Cartagena y La Unión (J. Ruipérez Vera), las cuadrillas de Fuente-Álamo (M. Sánchez Martínez), las jerigonzas del fraile (F. Gómez Ortín), las ermitas como configuradoras del entorno (F.

Henares Díaz), religiosidad popular en San Javier (M. Gallego Zapata), fiestas populares y su uso durante el franquismo (P. M. Egea Bruno), ritos funerarios y cementerios en Cartagena, La Unión y Torre Pacheco (E. M. Teijón Sáez, J. M. Rodríguez Buendía), epitafios y trovos en los cementerios rurales (F. Henares Díaz), el retrato mortuario en La Unión (F. J. Ródenas Rozas), toponimia del Campo de Cartagena (A. Grandal López), apodos (J. Ramírez), el rito del robo de carros y leyendas de la Inquisición (J. Sánchez Conesa), leyendas interculturales y procesos de heroización magrebí en Torre Pacheco (S. Fernández Ardanaz y C. Menicucci), estado de la cuestión de la investigación en el cuento en la tradición oral de Cartagena (A. Sánchez Ferra) y juegos infantiles.

La publicación ha contado con la colaboración económica del Ayuntamiento de Cartagena, el Ayuntamiento de Torre Pacheco y la Obra social y cultural de Cajamurcia.

## 11.2. Segundo Congreso etnográfico del Campo de Cartagena (2007)

El segundo congreso lleva por título *Etnoarqueología del agua en el Campo de Cartagena*. Se celebró en Torre Pacheco los días 25-28 de abril de 2007 y sus actas se recogen en los volúmenes 14 (2007) y 15 (2008). Uno de los objetivos del congreso era contar con la participación de todas aquellas personas que, desde un punto de vista académico o por su actividad profesional o social, pudieran aportar su conocimiento al tema de estudio. En la presentación, el profesor González Blanco destacó la colaboración y la responsabilidad de todos los participantes, sin que «nadie ha sido director, ni nadie ha sido dirigido». El éxito de esta iniciativa fue incuestionable, pues la participación en el congreso superó las sesenta contribuciones y el acopio de información ha sido muy importante: «No hay duda de que ahora sabemos muchas más cosas de las que conocíamos hace seis años, pero sobre todo las sabemos con mayor precisión y profundidad» (2007: 9).

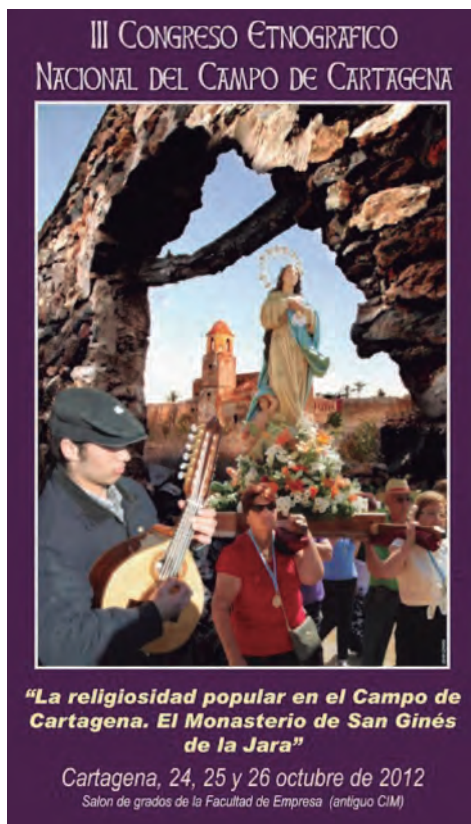
El volumen 14 (2007), titulado «El agua. Realidad imprescindible», reúne veintisiete aportaciones. Se estudian aspectos jurídicos de la administración del agua (E. Pérez), aspectos geomorfológicos: recursos hídricos, ramblas y la problemática medioambiental de la laguna del Mar Menor (M. Martínez Menchón, M. Senent Alonso), la erosión y contaminación hídrica y eólica en las áreas limítrofes de la zona minera de La Unión (A. Romero Díaz, G. García Fernández), la escasez de precipitaciones y el agua del trasvase (J. Amestoy Alonso), los sistemas tradicionales de extracción y captación de agua (C. Román Cervantes, J. Montoya Inglés), las estructuras de captación de



agua mediante galerías con lumbreras (J. M. Gómez Espín, E. Gil Meseguer, R. Martínez Medina, J. A. López Fernández), las norias de tiro en la rambla del Cañar y Rincón de Tallante (P. García Moreno, J. M. Sánchez Balibrea) y la memoria familiar del autor sobre pozos y sondeos para la captación de agua (J. Sánchez García). En la sección «Abastecimiento de agua» se ha tratado la ciudad de Cartagena en el siglo XIX y comienzos del XX (A. Egea Vivancos, M. C. Berrocal), los manantiales de San Juan, La Cruz, El Calvario y el barranco del Feo (A. Egea Vivancos, L. Arias), en la pedanía de Galifa (M. C. Berrocal); y, fuera de la comarca, en la fuente de los frailes de Totana (F. Martínez Fernández), los acueductos de la Carrasca y Hoya Bermeja en Aledo y Totana (J. A. Sánchez Pravia), y las estructuras hidráulicas medievales de las acequias de Churra la Vieja y Alfatego en la huerta de Murcia (L. A. García Blánquez, C. Cerdá Mondéjar). Otro grupo de aportaciones se centran en los aljibes como historia de la cultura (A. González Blanco, F. López Bermúdez, A. Vera Botí), el abastecimiento de agua a las instalaciones militares de Cartagena (A. Gómez Vizcaíno), las obras hidráulicas en el arsenal militar en los siglos XVIII y XIX (C. Roda Alcantud), el catálogo de bienes de la arquitectura del agua en Torre Pacheco (F. Fuentes Miralles), y los aljibes de la frontera litoral del reino de Murcia (M. García Samper). En la sección titulada «Salinas» se estudian las de San Pedro del Pinatar (R. Mellado Pérez). Para finalizar el volumen, se examina la importancia del agua en el origen y evolución de varias localidades de la comarca: Los Belones (F. Maestre de San Juan), San Pedro del Pinatar (R. Mellado) y Lobosillo (Manuel Sánchez Martínez); se hace un recorrido tipológico por los elementos hidráulicos que forma el patrimonio del agua y el paisaje cultural del Campo de Cartagena: norias de sangre, boqueras, lavaderos, molinos de arcaduces, saltos de agua, diques de contención, aljibes, pozos, abrevaderos, etc. (M. Luján Ortega, T. García Martínez). Finaliza el número con un trabajo centrado en Torre Pacheco sobre subterráneos y refugios del campo en situaciones de emergencia (F. Sánchez Soto).

El volumen 15 (2008), titulado «Patrimonio y cultura del agua», cuenta con treinta y cuatro aportaciones. En él se estudian aspectos tradicionales que relacionan el agua con el patrimonio, la medicina y la vida cotidiana: la vajilla y la alfarería del agua (J. M. Gómez Egea, F. Henares Díaz), medicina popular (Natalia Grau), la huella de Carthago Nova en el balneario de Archena (G. Matilla, R. Adrados), especies marinas en la tradición oral (G. Rabal Saura), el agua en los cuentos del Campo de Cartagena (A. Sánchez Ferra), los sonidos del agua (J. F. Ortega), denominaciones en el habla murciana (M. Zapata, P. Cabrera), la toponimia del agua (A. R. Llorach Asunción) y refranes (P. Pérez





**Imagen 8.** Cartel del III Congreso etnográfico del Campo de Cartagena. 2012.

Mulero). En la sección sobre «Patrimonio antropológico» se trataron el proyecto Medins y la catalogación y protección del patrimonio inmaterial de la Región de Murcia (A. Lema), el archivo de la palabra que desarrolla el Archivo Municipal de Cartagena (R. Arango, R. Belda, J. M. Gómez Egea, N. Grau), la arquitectura popular en El Jimenado (D. Pedreño Ros) y los refugios de la Guerra Civil en Balsicas (F. Fuentes Miralles). A continuación, encontramos un trabajo sobre la «Asociación Molinos de viento de Torre-Pacheco» (J. Sánchez Conesa) y la vertebración de rutas turísticas de molinos de viento en el Campo de Cartagena (M. J. Martínez Martínez). En el apartado sobre religión y religiosidad popular encontramos las siguientes aportaciones: rogativas en el cuento tradicional (Á. Hernández), rituales y simbolismo del agua (F. Henares Díaz), la romería de San Antonio en Lobosillo y de la Virgen de los

Llanos en El Algar (M. Herrero Carcelén, M. Barranco, P. Esteban García), tribunales sacrales y conflictos de pastos en el Campo de Cartagena (A. González Blanco, J. Jordán, J. A. Molina, R. Puche). Posteriormente, se estudia la actualidad del trovo en Cartagena (P. Criado) y los cantos de labranza, trilla y recogida de la hoja en la Región (J. F. Ortega). Un tema siempre polémico, pero imprescindible, es el trasvase Tajo-Segura, la visualización de «el otro» y el agua como recurso identitario (M. Lucas Picazo) y las reformas hidráulicas de los años 30 del siglo XX (F. J. Franco). Asimismo, se estudia el agua y la ganadería en el Mar Menor a través de los apellidos Zapata, Maestre y Barnuevo (M. Gallego), el agua como elemento de interacción social y sus oficios (R. Arango), el oficio de muñidor del agua en Fuente Álamo y Torre Pacheco (G. Rabal Saura) y de lechero-cabrero (M. C. Berrocal). En la sección titulada «Sociología» se tratan los siguientes temas: una reflexión sobre los significados del agua en una tierra de escasez (M. Luna), los arbitrios municipales en la Cartagena de mediados del siglo XX (R. Belda González), la documentación sobre organización parroquial del Campo de Cartagena en los siglos XVI-XIX (A. Irigoyen y J. J. García Hourcade), la morfología de los pueblos del Campo de Cartagena (F. Flores Arroyuelo) y, finalmente, la conflictividad laboral y rural en la comarca del Mar Menor durante la Segunda República (P. Egea Bruno).

La publicación ha contado con la colaboración económica del Ayuntamiento de Torre Pacheco, la Consejería de Desarrollo Sostenible y Ordenación del Territorio de la Región de Murcia y la Fundación Cajamurcia.

### 11.3. Tercer Congreso etnográfico del Campo de Cartagena (2012)

Tras los éxitos de los dos primeros congresos, se abordó el tercero bajo el título *La religiosidad popular en el Campo de Cartagena. El monasterio de San Ginés de la Jara*. El encuentro se celebró en la Facultad de Ciencias de la Empresa de la UPCT los días 24-26 de octubre de 2012. Las aportaciones a este congreso se han recogido en dos volúmenes de la revista: 18 y 19. Presidió el congreso Francisco Henares Díaz.

El tercer congreso rindió homenaje a los editores de los números anteriores de *Revista Murciana de Antropología*. No obstante, la jubilación del profesor González Blanco supuso la apertura de un periodo de transición en nuestra publicación, hasta que un nuevo equipo se hizo cargo y procedió a la impresión de las actas. En este periodo de transición colaboramos muchas personas, entre las que, junto con el autor de este texto, es imprescindible

mencionar a los profesores José Antonio Molina Gómez y Anselmo Sánchez Ferra. Estos cambios en la dirección de la revista se mencionan en la nota editorial que encabeza el número.

El volumen 18 comienza con la presentación del Congreso a cargo de José Sánchez Conesa, representante del comité organizador, quien resalta la labor del profesor González Blanco, «presidente honorífico del Congreso Etnográfico» (p. 19). A continuación, contamos las siguientes aportaciones: estudio del concepto de religiosidad popular (A. González Blanco) y de la religiosidad popular en Andalucía (S. Rodríguez Becerra), la personalidad demográfica del territorio Cartagena-La Unión (J. Ortín, G. Cano), el ritual funerario en Caravaca de la Cruz de los siglos XVIII al XX (J. A. Melgares), los aguilandos en el Campo de Cartagena (J. F. Cervantes López), la devoción a los santos patronos y la identidad local (J. Sánchez Conesa), la evolución entre ermita y parroquia (A. Almagro Soto), la religiosidad popular en la literatura dialectal de Cartagena (J. J. Navarro Avilés) y el espiritismo en la Unión en el siglo XIX (F. J. Ródenas Rozas). Termina el número con unas palabras de homenaje al profesor González Blanco a cargo de Anselmo Sánchez Ferra, quien destaca su obra en defensa del patrimonio y de la Antropología regional, así como el espíritu de trabajo y el impulso que ha transmitido a quienes le han conocido y han sido sus alumnos en la Universidad de Murcia. Asimismo, el congreso aprobó un manifiesto en apoyo a la restauración del convento de San Ginés de la Jara: «No podemos permitirnos permanecer impasibles ante el derrumbe de lo que ha dado identidad y sentido a tantas generaciones» (p. 162).

El volumen 19 (vol. 2 de las Actas) reúne quince aportaciones: reflexiones antropológicas sobre historia y actualidad del cementerio en Europa (K. Schriewer y P. Martínez Cavero), la escultura funeraria en Cartagena en el tránsito de los siglos XIX y XX (D. Ortiz Martínez), fundaciones públicas y particulares en San Ginés de la Jara (V. Montojo), evolución constructiva del convento de la Jara (F. J. Sánchez Medrano), el espacio natural y humanizado del rincón de San Ginés (M. C. Zamora), la advocación de la Santa Cruz de la aldea de La Murta (B. Mas Belén), la música litúrgica en la Región de Murcia (J. F. Ortega), la música en las parroquias en torno al Concilio Vaticano II (G. Cruz Zamora), la religiosidad en el Cante de las Minas (P. Fernández Riquelme), la saeta en la Semana Santa cartagenera (J. Ruipérez Vera), el liderazgo comunitario de Pepe Egea Esparza, nacido en el caserío de El Mingrano, en la pedanía de Las Palas de Fuente Álamo (M. Sánchez Martínez), la religiosidad popular en torno a los Santos Médicos Cosme y Damián en el Campo de Cartagena (J. López González), la religiosidad en la

literatura infantil y juvenil de la escritora Carmen Conde (M. V. Martín González) y un estudio sobre la novela *Gustos y disgustos del Lentiscar de Cartagena* de 1690 por Santiago Delgado, en el que se describen diversos sucesos históricos relacionados con el convento de la Jara. Finaliza el número con la publicación de la crónica de las jornadas a cargo de Pedro Esteban García.

El cuarto congreso etnográfico, titulado *La vivienda y la arquitectura tradicional del Campo de Cartagena*, se celebró en 2015 y ha sido publicado por la UPCT. El quinto congreso está en preparación en estos momentos, estando prevista su celebración en 2025.

## 12. CONGRESO SOBRE ETNOARQUEOLOGÍA DEL VINO (2004)

El *I Congreso sobre Etnoarqueología del Vino* se celebró en Bullas, sede de una de las tres Denominaciones de Origen murcianas, del 4 al 6 de noviembre de 2004. Se desarrolló bajo la coordinación de Salvador Martínez Sánchez, director del Museo del Vino de Bullas y del profesor Antonino González Blanco. El volumen cuenta con unas palabras de presentación del consejero de Educación y Cultura de la Región de Murcia, Juan Ramón Medina Precioso, y del alcalde de Bullas, José María López Sánchez.

Las actas fueron publicadas en el número 12 (2005), compuesto por treinta y dos comunicaciones. Comienza exponiendo el origen del Museo del Vino de Bullas, inaugurado en mayo de 2003, a cargo de su director, Salvador Martínez. Aborda la historia del vino y la vid desde el punto de vista botánico y sus manifestaciones en la historia de la Región: la primera representación de la recolección en el arte rupestre levantino (M. A. Mateo Saura), origen de las variedades actuales de vid (R. Carreño Sánchez), estudio arqueobotánico de *vitis* en la Región (M. L. Precioso Arévalo, D. Rivera Núñez) y su evolución histórica en el sureste (D. Rivera y C. Obón), viticultura y vinificación en el antiguo Oriente Próximo (J. A. Zamora López), ánforas vinarias en la necrópolis de incineración de Águilas (J. de D. Hernández García), la figura del dios *Liber Pater* en los rituales y consumo de vino en Hispania y, en particular, en Segóbriga (M. C. Santapau Pastor), la singularidad del olpe de Alhama de Murcia (J. Baños Serrano), el vino en la religión de los Padres (J. A. Molina Gómez), simbología, tradición y materialidad del vino en al-Andalus (C. Martínez Salvador, J. Bellón Aguilera), el vino en la Baja Edad Media murciana (F. Veas Arteseros), efectos de la filoxera en España y en la Región de Murcia (A. Oestreicher). Igualmente, se estudia el simbolismo de



**Imagen 9.** Monográfico de *Revista Murciana de Antropología* 12 (2005). Publica las actas del congreso de etnoarqueología del vino celebrado en Bullas en 2004.

la cultura del vino en Jumilla Yecla, Monóvar y Villena (S. Fernández Ardanaz), la fiesta como los Caballos del Vino de Caravaca (J. A. Melgares Guerrero) y la fiesta del Raspajo de las Torres de Cotillas (R. Montes). Se tratan también los orígenes de la industria vitivinícola en las comarcas de Yecla (G. Palao Poveda) y Jumilla (E. Hernández Carrión). Se estudia la documentación y las ordenanzas que ha generado el vino: ordenanzas de bodegoneros y mesoneros de Murcia en 1585 (J. Salmerón Juan, M. Caballero González), en la documentación municipal de Bullas (J. L. García Caballero) y el abastecimiento de vino en la ciudad de Murcia en el siglo XVII (M. T. López García). Otras aportaciones tratan el uso del vino en la historia de la cocina (E. González-Blanco García), en la toponimia regional (A. Llorach Asunción) y los nombres de los recipientes de medida (A. Carrillo Ayala). En los siguientes apartados se analiza su plasmación en proverbios y refranes (M. Pallarés Martínez) y en el cuento popular (A. Sánchez Ferra), sus usos ancestrales en la cultura y en la medicina popular murciana (F. Flores Arroyuelo, F. Martínez Costa) y en las comunidades campesinas del alto Segura (J. Jordán). Tres

comunicaciones abordan la plasmación del vino en el arte: la escultura romana del Niño de las Uvas de Bullas (D. Guirado Escámez), las arquitecturas vinícolas (F. J. Sánchez Medrano) y las representaciones de Dioniso/Baco/Liber en la Edad Moderna (C. de la Peña Velasco). Finaliza la publicación una bibliografía del vino desde un punto de vista antropológico (P. Martínez Caveró, D. Beltrán Corbalán) y la sección tradicional sobre los forjadores de la Antropología murciana.

### 13. HOMENAJES

#### 13.1. Homenaje al profesor González Blanco (2006)

El volumen 13 (2006) lleva por título *Homenaje al profesor doctor don Antonino González Blanco, maestro y amigo*. Sus editores son Rafael González Fernández, Juan Jordán Montés y José Antonio Molina Gómez. El profesor González Blanco, catedrático de Historia Antigua y miembro de la Real Academia de Alfonso X el Sabio, no ha sido sólo un profesor destacado de la Universidad de Murcia, ha sido sobre todo la persona que ha marcado la vida académica de muchos alumnos. Como recoge el editorial, merece el venerable título de «maestro», el cual no es un galardón académico sino un reconocimiento democrático por parte de sus discípulos. En lo que respecta a *Revista Murciana de Antropología*, él ha sido su verdadero creador e impulsor, en ocasiones supliendo la falta de recursos económicos.

Este número se compone de veintitrés aportaciones. Los dos primeros artículos se deben a Juan Jordán Montés y analizan la danza del caracol en Semana Santa y los diversos grupos que participan en la liturgia de la Semana Santa española confrontando un aspecto lúdico con el drama de la Pasión: zánganos, asnos, turbos y genaristas. A continuación, se analizan los milagros atribuidos a Santa Eulalia de Totana (P. Martínez Caveró, J. Cánovas Mulero), la devoción a la Cruz de Caravaca en la América hispana (J. A. Melgares), las creencias medicinales relacionadas con el mundo animal en el Campo de Cartagena (G. Rabal), y se realiza una reflexión sobre la gastronomía y la despensa tradicional murciana (B. Muñoz Marín). También se recogen diversos elementos del patrimonio material y social: la antigua posada de Librilla levantada en el siglo XVIII y la almazara de tradición andaluza instalada en este edificio (L. A. García Blánquez, M. Muñoz Clares, J. A. Sánchez Pravia), los conflictos entre molineros y regantes de la huerta de Murcia en los pleitos del siglo XVIII (M. Muñoz Zielinski), el Árbol de Mayo en La Rioja (M. P. Pascual

Mayoral), el ecosistema agrario de la huerta de Murcia y sus paralelismos (A. L. Riquelme Manzanera), el galanteo en el Campo de Cartagena (J. Sánchez Conesa), la leyenda del Campo de La Matanza de Abanilla (F. Flores Arroyuelo), el cuento de los tres pelos del diablo (E. González-Blanco), el mito de las orejas de asno del rey Midas (J. A. González Celdrán) y la construcción de la identidad colectiva a través de la narrativa folklórica (A. Sánchez Ferra). En la sección de teorías, metodología y museos se analiza la obra *Psychedelic Horizons* de Thomas B. Roberts (J. A. González Celdrán), se propone la musealización del yacimiento arqueológico del Estrecho de la Encarnación de Caravaca (I. Pozo, A. Robles, E. Navarro) y se estudia el costumbrismo murciano de finales del siglo XIX (M. Sánchez Martínez). Termina el volumen con una exposición de la obra del homenajeado: la recopilación de su producción científica (M. Luján Ortega, T. García Martínez) y su contribución a la Antropología material e inmaterial de la Región de Murcia (J. A. Molina Gómez): el hábitat en cueva, los pozos de nieve, las almazaras, el vino, la tecnología popular, la tradición, el cuento folklórico, la toponimia, la etnografía del Campo de Cartagena y un largo etcétera, y, como consecuencia de todo lo anterior, la defensa de nuestro patrimonio cultural. El último artículo, de Fulgencio Saura Mira, se centra en la labor del profesor González Blanco en la Cueva Negra de Fortuna, que ha contribuido decisivamente a la rehabilitación de las fiestas patronales de la localidad, llamadas de Sodales ibero-romanos.

Para concluir, hay que mencionar su amplia labor universitaria como profesor de Historia Antigua: docencia, investigación, dirección de tesis doctorales sobre el mundo tardoantiguo y sus excavaciones en la ciudad tardorromana de Begastri. Todos estos contenidos se reúnen en el igualmente merecido homenaje que le rindió la revista *Antigüedad y Cristianismo* (2006), también fundada por el profesor González Blanco.

### 13.2. Homenaje al profesor Flores Arroyuelo (2009)

El número 16 (2009) lleva por título *Homenaje a Francisco J. Flores Arroyuelo*. Flores Arroyuelo ha tenido una larga trayectoria en la Universidad de Murcia como profesor de Literaturas Románicas, además de una destacada labor etnográfica, que inició junto a su maestro Julio Caro Baroja. Ha sido, además, uno de los fundadores de *Revista Murciana de Antropología*. El volumen está editado por J. A. Molina Gómez, J. F. Jordán Montés y E. del C. Tomás Loba, y se compone de veintisiete aportaciones.

Comienza con varios estudios sobre la obra del homenajeado: su vida, modo de trabajo y su producción académica (E. C. Tomás Loba), entrevista



(J. A. Molina) y su papel en la creación de la *Revista Murciana de Antropología* (A. Guerrero Fuster). A continuación, varios estudios abordan los temas tratados por Flores Arroyuelo en sus obras: los auroros (E. C. Tomás Loba), los cuentos (S. Delgado), temas taurinos (J. Barceló Jiménez), el tránsito de las edades (J. Jordán), historia y literatura (F. Carmona Fernández), las *Conversaciones en Itzea* vistas por José Perona (E. D. Tomás Loba) y los molinos murcianos (P. Martínez Caveró). Seguidamente se aborda el presente y el futuro de la Antropología en la Región de Murcia: la Antropología murciana en el siglo XX (A. González Blanco), la Antropología Social en la Universidad de Murcia (F. Antón Hurtado) y perspectivas y proyectos de la Antropología murciana (A. González Blanco, J. Jordán, J. A. Molina, E. C. Tomás Loba). En la siguiente sección se reúnen diez artículos sobre temas de nuestra disciplina: la obtención tradicional del yeso en Murcia (W. Bierhenke), las piedras del rayo en el pensamiento crítico del siglo XVIII (J. M. Pedrosa), los patrimonios invisibles (Modesto García), los remedios populares contra el cólera en el siglo XIX (J. González Castaño), la identidad personal en la Región de Murcia (L. Álvarez Munárriz), la meteorología y astronomía popular (G. Rabal), la presencia del Reino de Murcia en la obra del escritor hellinero Cristóbal Lozano (G. Lozano Jaén), la poesía oral en Casas Blancas, Sucina (P. Pérez Mulero), el diablo en Galicia (M. Mandianes) y carismáticos y alumbrados en el siglo XIX (J. B. Vilar). Termina la obra con las secciones tradicionales de Forjadores de la Antropología murciana y noticiario científico.

#### 14. EL AGUA EN EL SURESTE ESPAÑOL (2015)

El volumen 22 aborda el tema *Agua y cultura en Murcia y Sureste español*, coordinado por Pedro Martínez Caveró. La cultura del agua fue también el argumento del segundo congreso etnográfico del Campo de Cartagena (2007). El agua en el Sureste constituye un tema siempre candente en el imaginario colectivo y un problema sin resolver. Se trata de un recurso social y un patrimonio simbólico, forma parte de la historia, del paisaje y de la identidad, y, en consecuencia, interviene también en los discursos políticos.

Además de la presentación, se han realizado las siguientes aportaciones: La vinculación a las aguas de las encantadas de Murcia (J. Jordán Montés), paisajes socioculturales hidráulicos en la Región (J. Ortín), los usos del agua en Mazarrón, desde el riego por boqueras en el siglo XV hasta las desalinizadoras actuales (M. Guillén Riquelme), el agua en la literatura dialectal mur-



ciana (J. J. Navarro Avilés) y los usos tradicionales del agua en Totana (J. Cánovas Mulero, P. Martínez Caveró). Los profesores Encarna Gil Meseguer, José María Gómez Espín y José Antonio López Fernández realizan dos aportaciones, la primera sobre los proyectos de 1931, 1943 y 1969 para aumentar el caudal en el nacimiento del río Mula y, la segunda, sobre los regadíos de aguas turbias y secanos asistidos procedente de la presa de derivación de la rambla del Zoco en Murcia. Asimismo, se analizan los aprovechamientos hidráulicos tradicionales en La Luz-Fuentsanta-Teatinos (P. Giménez Águila), la historia de los riegos y la cultura del agua en Vélez Blanco (D. Roth) y una inscripción dedicada a las *limphae*, divinidades romanas del agua dulce (X. Ballester). José Manuel Pedrosa cierra la sección con un análisis del mito de las sirenas desde sus orígenes hasta hoy. Termina el número con un recuerdo *in memoriam* por el fallecimiento del profesor Santiago Fernández Ardanaz a cargo de José Antonio Molina Gómez.

## 15. EL FRANQUISMO EN MURCIA DESDE LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA (2016)

El número 23 de la revista se ocupa de *El Franquismo en la Región de Murcia: una aproximación desde la Historia y la Antropología Social* y está coordinado por los profesores Salvador Cayuela Sánchez y Carmen Guillén Lorente. El volumen pretende rescatar la intrahistoria de hombres y mujeres de la Región que vivieron el régimen franquista. El volumen se compone de las siguientes aportaciones: análisis sobre la quinta columna en Cartagena utilizando como eje vertebrador el proceso al capitán Arturo Espa (P. M. Egea Bruno), la situación sociosanitaria del Levante español de la posguerra (S. Cayuela), prostitución y moralidad en la Murcia del primer franquismo y su relación con el Patronato de Protección a la Mujer (C. Guillén), el análisis del «relato de justificación» en los testimonios biográficos de las personas que han vivido el régimen franquista (K. Schriewer, M. Nicolás Meseguer) y la «estrategia de supervivencia» del fotógrafo republicano Gabriel López Hernández en la Murcia de posguerra (G. López Martínez). A continuación, se examina el accidente nuclear de Palomares a través de la actuación a contracorriente de Luisa Isabel Álvarez de Toledo, lo que dio origen a la creación del mito de la Duquesa Roja (P. Martínez Caveró), el ciclo coyuntural ligado a un gobernante y su régimen en el relato folclórico y, en este caso, examinando los chistes políticos sobre Franco (A. Sánchez Ferra), el control del ocio en los teleclubs del Campo de Cartagena (J. Sánchez Conesa), el asociacionismo antifranquis-



Imágenes 10, 11, 12 y 13. Portadas de los números 22 (2015), 23 (2016), 24 (2017) y 25 (2018).

ta en Cartagena en los años previos al final del régimen (J. Sánchez Conesa, F. Henares Díaz) y los relatos de vida como método de análisis de la educación franquista (N. Lagos). También se realiza una reflexión metodológica y didáctica sobre el trabajo realizado en la asignatura «Seminario de Antropología Social. Teoría y Práctica de la Investigación», impartida en el curso 2009-2010 en la Universidad de Murcia (D. O. Martínez). Finaliza el número con dos testimonios biográficos sobre el campo de concentración de Albaterra (I. M. Abellán) y la emigración murciana en Asturias (J. Puerta).

## 16. ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA (2017)

El número 24, coordinado por los profesores Klaus Schriewer y Gabriel López Martínez, lleva por título *Avances de la Antropología Económica*. Aborda la especialización de la disciplina en las últimas décadas y, en consecuencia, aboga por el desarrollo de marcos interpretativos que vayan más allá de los conceptos tradicionales y que puedan contribuir a una revisión de las perspectivas de análisis y la creación de nuevos enfoques en Antropología Económica.

Se han realizado las siguientes aportaciones: evolución en la ideología y en la realidad del trabajador industrial de Dinamarca entre los siglos XIX y XXI, y particularmente los cambios experimentados desde el final de la Guerra Fría (N. J. Nielsen), la industrialización y la cultura del trabajo surgida en los distritos mineros de Cartagena-La Unión y Mazarrón en el siglo XIX (M. Guillén Riquelme), la experiencia, testimonio y propuesta de una tipología de hombres cuidadores de personas adultas (D. Comas d'Argemir, C. Chirinos), los motivos de permanencia o desvinculación de los trabajadores en las organizaciones eclesiales de acción social y, en particular, en el caso de Cáritas Española (R. Gehrig). Desde una perspectiva ecológica y cultural, junto con la propia experiencia etnográfica, se analiza el monocultivo del olivar en Jaén (J. Palacios Ramírez); se propone el análisis de una «Antropología de la Confianza» en el caso de las prácticas de la banca privada a raíz de la crisis de 2008 (T. J. Heid); asimismo, partiendo de experiencias en las sedes de la ONU de Ginebra y Viena, se analizan las estrategias de adaptación corporativa del «*Homo Onuense*», es decir, los mecanismos de adaptación de los funcionarios junior a la cultura de la Organización (L. H. Mülli); a continuación, se plantea un estudio autoetnográfico fruto de una experiencia laboral en el aeropuerto de Oslo (G. López) y un análisis de la cultura como trabajadores autónomos de los inmigrantes chinos en España (M. Jie, K. Schriewer). En la sección miscelánea se presenta un estudio sobre la religión en la era de la glo-

balización (R. Diego, E. Bericat, J. C. Suárez) y una etnografía del ganado porcino en la diputación cartagenera de Perín (J. Ortega Madrid). Finaliza el número con un recuerdo del historiador lorquino Domingo Munuera Rico (M. A. Lafuente Navarro).

## 17. LA ANTROPOLOGÍA Y LOS CÓDIGOS UNESCO (2018)

El número 25 (2018) lleva por título *Actualidad y futuro de la Antropología Social: los códigos UNESCO y la relación con otras disciplinas* y ha sido coordinado por los profesores José Palacios Ramírez y Juan Ignacio Rico Becerra. A partir de la iniciativa de un grupo de antropólogos de Murcia, se plantea la necesidad de confeccionar un catálogo de afinidades entre Antropología y otras disciplinas, y se reflexiona sobre el presente y el futuro de la Antropología en España. El debate se comparte con otros miembros de la comunidad científica mediante un cuestionario dirigido a los departamentos de Antropología de las universidades españolas, en el que se sondea la valoración de los descriptores del Código UNESCO de Antropología, y se reflexiona sobre cuestiones como la identidad de la disciplina y sus perspectivas de futuro. Tras la presentación, sigue un informe titulado «Presente y futuro de la Antropología Social y Cultural española: A partir de las reflexiones sobre niveles de asociación científico-académica entre áreas de conocimiento», firmado por once autores, encabezados por Klaus Schriewer, Juan Ignacio Rico y José Palacios.

En el monográfico encontramos las siguientes aportaciones: un trabajo sobre la necesaria actualización de los Códigos UNESCO en Antropología Social en el siglo XXI (K. Schriewer, J. I. Rico Becerra), un estudio de las opiniones de los profesionales sobre su relación interdisciplinar en el contexto universitario (P. Muñoz Sánchez, J. Rodes García) y un análisis titulado «Los futuros de la Antropología. Las Antropologías del futuro» (J. Palacios Ramírez).

En la sección Miscelánea se estudia el paisaje cultural de las minas de Mazarrón y su abandono por las administraciones públicas (M. Guillén Riquelme); el movimiento por la planificación familiar en Murcia y el acceso de las mujeres a la anticoncepción en los años 70 del siglo XX (R. Castejón Bolea); una aproximación a la comunidad mormona de Sevilla a través de cuatro historias de vida (R. de Diego); un estudio etnográfico centrado en el pavo doméstico en el entorno cartagenero de Perín (J. Ortega Madrid) y un trabajo sobre las características físicas e históricas de la Fuente del Alacrán en

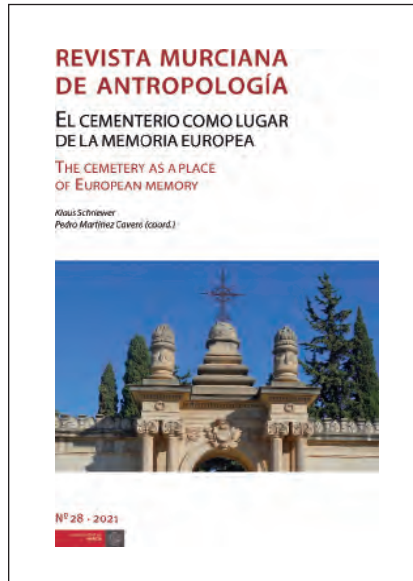
Los Brianes, pedanía murciana de Corvera (G. Castejón Porcel, G. Rabal Saura). Finaliza el número con un estudio del ciclo pictórico dieciochista del Colegio de Teólogos de San Isidoro de Murcia atribuido al pintor de origen valenciano Vicente Inglés (P. Martínez Caveró).

## 18. CULTURAS FUNERARIAS (2019 Y 2021)

### 18.1. Culturas funerarias europeas (2019)

Los números 26 y 28 tienen como tema el cementerio y la cultura funeraria europea. Ambos números están coordinados por Klaus Schriewer y Pedro Martínez Caveró. Son el resultado de sendos simposios internacionales celebrados en la capital murciana, organizados por la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA), el Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Murcia (CEEUM) y el Ayuntamiento de Murcia en 2018 y 2020. Han sido el resultado de la colaboración entre SOMA y el Ayuntamiento de Murcia desde el año 2015, cuyo principal objetivo fue la investigación y divulgación de aspectos patrimoniales de la cultura funeraria del cementerio municipal.

Tras la presentación del número 26, encontramos las siguientes aportaciones: un estudio del pasado y presente de la cultura de los cementerios en Europa (N. Fischer); la profesora Julie Rugg cuestiona que la secularidad haya estado siempre presente en el debate sobre los lugares de enterramiento en la Inglaterra del siglo XIX y cómo las distintas confesiones buscaron asegurar un espacio en el que expresar sus propias creencias. El siguiente artículo analiza la utilización del método histórico-biográfico en Antropología y, a través del estudio de la tumba del comerciante Tomás Erades, su aplicación en el cementerio murciano de Nuestro Padre Jesús (K. Schriewer, P. Martínez Caveró). Este mismo panteón de las familias Erades-Navarro es objeto de un estudio iconográfico a cargo de los profesores María Dolores Palazón Botella y José Antonio Molina Gómez. El siguiente artículo estudia los cambios introducidos en los cementerios desde la perspectiva de la «Arquitectura Emocional» (M. Martínez Vicente). Juan Jordán Montés y Aurora Jordán de la Peña profundizan en las creencias tradicionales sobre la muerte de los niños sin bautizar, los suicidas y las ánimas, abordan los casos liminares de los excluidos del cementerio, sepelios a escondidas, lugares alternativos de enterramiento, exequias infantiles, ritos de eutanasia y la creencia en la visita de los espíritus en la mentalidad rural tradicional española. Finaliza el monográfico con un trabajo sobre la historia del cementerio municipal de Nuestra Señora del



**Imágenes 14 y 15.** Números 26 (2019) y 28 (2021) de *Revista Murciana de Antropología* sobre cementerios y cultura funeraria. Ambos números recogen las comunicaciones a los simposios internacionales celebrados en Murcia en 2018 y 2020 respectivamente.

Carmen de Totana, diseñado por el arquitecto diocesano Justo Millán Espinosa a principios del siglo XIX (J. Cánovas Mulero).

En la sección Miscelánea, que cierra el volumen, encontramos una aportación sobre el origen de los molinos en la Vega Alta del río Segura (J.C. Trigueros Molina, R. Alcaraz Pérez, V. Yelo López).

## 18.2. El cementerio como lugar de la memoria europea (2021)

En los días 6 y 7 de marzo de 2020 se celebró en Murcia el segundo Simposio internacional sobre culturas funerarias, en el que se dieron cita investigadores de Gran Bretaña, Alemania, Países Bajos y España, para abordar la dimensión social y patrimonial de nuestros cementerios como lugares de la memoria europea.

Los artículos que forman parte del presente volumen son los siguientes: Norbert Fischer estudia los cementerios como espacios de la memoria en los que interactúan creencias, relaciones de género, jerarquías sociales y biografías, en particular en los cementerios europeos de época burguesa. La profesora Julie Rugg aborda el debate entre función, conservación, investigación y uso de los



RETROSPECTIVA DE RMA EN SU TRIGÉSIMO ANIVERSARIO



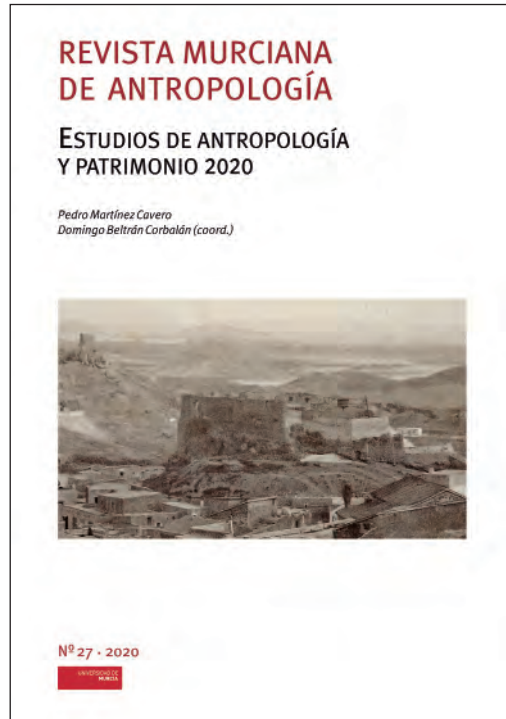
Imágenes 16 y 17. Trípticos de los Simposios internacionales celebrados en Murcia sobre cementerios y cultura funeraria en 2018 y 2020, organizados por SOMA (Sociedad Murciana de Antropología), el CEEUM (Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Murcia) y el Ayuntamiento de Murcia.

cementerios como marco narrativo en tiempos de un creciente interés turístico funerario y los retos éticos que esto plantea, en tanto que los camposantos siguen siendo un «patrimonio vivo». Respecto del cementerio municipal de Murcia, los profesores María Dolores Palazón Botella y José Antonio Molina Gómez estudian la importancia social y artística de determinadas tumbas excepcionales, como la del industrial Francisco Peña Vaquero, en la que refleja su dimensión profesional y sus ideales cristianos. El arquitecto e historiador holandés Jeroen Geurst presenta un estudio sobre el lenguaje arquitectónico y la repercusión de los cementerios militares de la Gran Guerra, diseñados por el arquitecto británico Sir Edwin Lutyens con objeto de crear lugares de conmemoración nacional. Las siguientes aportaciones abordan un estudio de la importancia de los cementerios judíos en la historia europea (J. Jacobs) y una reflexión sobre la relevancia para la historia de la democracia europea del cementerio de la Revolución de 1848 de Berlín y las remodelaciones que ha sufrido en diferentes contextos políticos (S. Kitschun). Cierra el número el artículo de Pablo Jesús Lorite Cruz, que compara los rituales funerarios tradicionales de velación e inhumación, en los que la presencia física del difunto era el elemento central, con los rituales actuales de velación, cremación y depósitos de cenizas, en los que el cadáver se ha desdibujado y la muerte se oculta.

## 19. ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO (2020)

El número 27, coordinado por Pedro Martínez Caveró y Domingo Beltrán Corbalán, tiene un carácter misceláneo. Reúne las siguientes aportaciones: un estudio de la pesca artesanal en la Región de Murcia tras las reformas de la Política de Pesca Común, en el que se destaca el carácter social del trabajador del mar como transmisor de un patrimonio cultural ancestral (G. López-Martínez, P. Espeso-Molinero). Sigue una etnografía de la agricultura y el pastoreo ovino extensivo durante los años 70 del siglo XX en el pueblo soriano de Torrealanduz, calificado como «un mundo en extinción» (A. Mata Romeu). Desde Estonia, Francisco Martínez reflexiona sobre el concepto de «Antropología periférica», qué significa ser periférico en la Antropología europea y sobre los márgenes académicos que ofrece como un espacio epistemológico. A continuación, encontramos un artículo sobre cómo se ha abordado la cultura popular en la Antropología española de la segunda mitad del siglo XX (M. A. Carvajal Contreras), y un estudio sobre las experiencias de victimización de las mujeres sin hogar en la España meridional (A. Alonso Pardo, J.





**Imagen 18.** Número 27 (2020) de *Revista Murciana de Antropología*.

Palacios Ramírez, A. Iniesta Martínez). Finaliza el número con un trabajo sobre los signos grabados sobre los muros del Caño del Barracón y de la Torre de Inchola, situados en Alhama de Murcia, y se propone una tipología y una interpretación de estos grafitos fechados en los inicios de la Edad Moderna (G. Rabal Saura, G. Castejón Porcel).

## **20. TERRITORIOS Y PAISAJES CULTURALES EN PELIGRO (2022 Y 2023)**

### **20.1. Territorios en peligro (2022)**

Los números 29 y 30 de la revista abordan el debate ecológico en la que se encuentra el mundo actual. La sobreexplotación de los recursos naturales afecta a los ecosistemas y a las comunidades humanas en muchas partes del mundo, sacrificando paisajes y modos de vida tradicionales. El número 29, coordinado por David Avilés Conesa, se titula *Territorios en peligro: Perspectivas*

*culturales, sociales, ambientales y jurídicas*, y pretende ser un espacio de reflexión sobre las decisiones y políticas que se están adoptando de manera local y global en pro de conseguir un equilibrio entre el ser humano y la naturaleza.

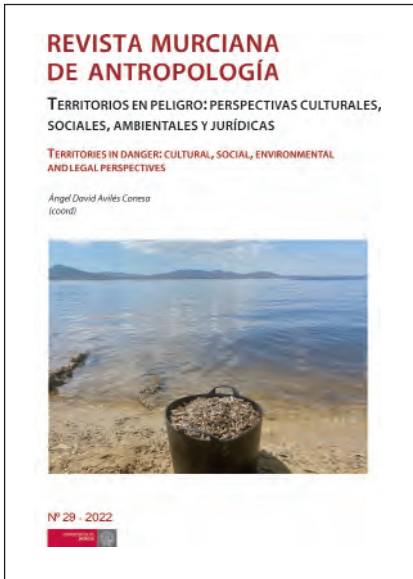
El monográfico se compone de las siguientes aportaciones. En primer lugar, los profesores Teresa Vicente y Eduardo Salazar titulan su artículo «Derechos de la Naturaleza y la ciudadanía: el caso del Mar Menor». Junto con los miembros de la comisión promotora, han impulsado una Iniciativa Legislativa Popular (ILP) para dotar de personalidad jurídica y derechos al Mar Menor, la laguna salada más grande de Europa. En 2024 Teresa Vicente ha sido galardonada con el prestigioso Premio Goldman de Medio Ambiente. A continuación, Paula A. Lucero propone una alternativa ecológica a la producción industrial, que denomina «agronegocio», en el caso concreto de la ciudad argentina de Junín, en la provincia de Buenos Aires. El siguiente trabajo examina el impacto de las actividades extractivistas de mineral en el «Sitio Sagrado Natural de Wirikuta», en el estado mexicano de San Luis Potosí (D. Avilés, M. Guzmán). El cuarto artículo analiza las experiencias y percepciones del riesgo tras el terremoto de Lorca de 2011, entendido no sólo en su dimensión física, sino también personal y social (E. Boschiero).

La sección de Miscelánea cuenta con dos aportaciones: un recorrido por las historias de la Antropología española (E. Sanz Jara) y un estudio de los sistemas de aprovisionamiento de agua de cuatro estratégicas fortificaciones militares de la costa cartagenera (M. B. Bernabé-Crespo).

## 20.2. Paisajes culturales en peligro (2023)

El número 30 (2023) se titula *Paisajes culturales en peligro: procesos de transformación* y está coordinado por Gabriel López-Martínez y David Avilés Conesa. Este volumen trata de contribuir al «debate crítico acerca de estos procesos de intervención humana sobre los territorios» en una época en la que esta reflexión sobre la interacción naturaleza-cultura resulta apremiante.

A la presentación, a cargo de los coordinadores, sigue un estudio sobre los brezales del norte de Alemania, un paisaje cultural amenazado de desaparición al cesar los usos agrícolas que lo originaron y que, paradójicamente, hoy son percibidos como paisajes primarios y originales (N. Fischer, H. Küster). Harld Stahl aborda el conflicto entre naturaleza primitiva y bosque cultural y matiza los límites de la recreación de una «nueva naturaleza salvaje» protegida de la intervención humana. Por su parte, el artículo de Victoria Huszka señala cómo la construcción de la naturaleza se extiende hoy al ámbito digital, tomando la región del Ruhr como ejem-



Imágenes 19 y 20. Números 29 (2022) y 30 (2023) de *Revista Murciana de Antropología* sobre territorios y paisajes en peligro.

plo, y cómo la creación de imágenes fotográficas y su difusión digital produce una comprensión de la naturaleza como espacio de ocio y recurso cultural.

La sección Miscelánea cuenta con dos aportaciones: se rescata la memoria familiar de José Campillo González, represaliado por el franquismo, a través de la entrevista con sus descendientes y los documentos de proceso judicial (P. Lorente Peinado), y termina el número con un estudio sobre el desaparecido Colegio Alemán de Cartagena entre 1931 y 1945 (G. Lang).

## 21. CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo hemos realizado un recorrido de treinta años por la historia de *Revista Murciana de Antropología*. La revista nació como una plataforma para potenciar y promover el patrimonio y la cultura regional y nacional, y hoy está abierta a la producción científica internacional en nuestra disciplina. Han sido tres décadas de trabajo, ideas y reflexiones, en las que hemos tratado de comprender la vida de los hombres y el entorno que nos rodea. Los temas que hemos abordado han sido muy variados: el modo de vida tradicio-

nal, la etnografía, los recursos hídricos y su influencia en la identidad regional, la religiosidad popular, el cuento tradicional, el mundo funerario, los valores medioambientales, y las nuevas perspectivas de la Antropología.

Nos queda la preocupación de haber dejado sin destacar la relevancia de algunos artículos o autores. Los motivos y preocupaciones que condujeron al nacimiento de la revista siguen estando presentes. Por ello, esperamos seguir contribuyendo al debate, la investigación y a la salvaguarda de los valores culturales.

# FROM ENVIRONMENTAL DISASTER TO TOURIST-FREE TOURISM CONTEXT: TRANSFORMATION OF PRACTICES AND DISCOURSES IN PORTMÁN (REGION OF MURCIA, SPAIN)

## DEL DESASTRE MEDIOAMBIENTAL AL CONTEXTO SIN TURISMO: TRANSFORMACIÓN DE LAS PRÁCTICAS Y EL DISCURSO EN PORTMÁN (REGIÓN DE MURCIA, ESPAÑA)

Travé Molero, Raúl \*  
Carmona Zubiri, Daniel \*\*  
Nogués Pedregal, Antonio Miguel \*\*\*

Received: 04/10/2023 • Accepted: 06/05/2024  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.586851>  
Published under CC BY-SA licence

### Abstract

Since the 1970s Portmán, a small town on the coast of Murcia, has been surrounded by a growing tourism sector. While much of Murcia's coastline was being developed for tourism purposes, Portmán made its living from mining. But the town's mining industry began to decline in the 1980s and finally disappeared in 1991, leaving behind a devastated environmental and social landscape; the bay that the town overlooks had been completely filled with mining waste. This paper enquires at the changes in the practices and discourses around tourism development, as displayed by the community's interest groups.

### Key words

Communication, Cultural mediations, Hegemon, Citizenry, Tourism.

---

This article is based on «Discursos periodísticos y prácticas comunicativas alrededor del turismo. El caso de Portmán (Región de Murcia)», published in 2016 in *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*. This version aims to fulfil two objectives: to bring the results of our research to social scientists in the Region of Murcia by publishing it in their reference journal and, at the same time, to make them known outside the Spanish-speaking world.

\* Profesor ayudante doctor de Antropología social. Universidad Complutense de Madrid. Email: [rtrave@ucm.es](mailto:rtrave@ucm.es)

\*\* Profesor Asociado de Antropología social. Universidad Miguel Hernández de Elche. Email: [dcarmona@umh.es](mailto:dcarmona@umh.es)

\*\*\* Catedrático de Antropología social. Universidad Miguel Hernández de Elche. Email: [amnogues@umh.es](mailto:amnogues@umh.es).

**Resumen**

Desde la década de 1970, Portmán, un pueblo minero de la costa de Murcia, vio desarrollarse el turismo de sol y playa en el resto del litoral, mientras su economía seguía basada en la minería. Sin embargo, tras un lento declinar en los años 80, la actividad minera desapareció en 1991, dejando un paisaje medioambiental y social tremendamente impactado, en el que destaca la desaparición de la bahía frente al pueblo, rellena de escorias mineras. Este artículo indaga en los cambios en las prácticas y discursos sobre el desarrollo turístico, tal y como los muestran los grupos de interés comunitarios.

**Palabras clave**

Comunicación, Mediaciones culturales, Hegemonía, Ciudadanía, Turismo.

**1. INTRODUCTION**

For decades Portmán has been an island of mining in a sea of tourism. This town in the Region of Murcia has two additional peculiarities that make it especially interesting for the social sciences in general and communication studies in particular. The first of these peculiarities is that it has captured the attention of the region's written press, both for the dumping of mining waste into the sea –starting in 1958– and for the repeated attempts to regenerate the bay and promote tourism there –starting in 1990–. The second is that it has an active citizen movement (based on local associations of townspeople), something quite exceptional in the region.

According to official population figures, in 2023 Portmán had a population of 952. Located in the administrative district of La Unión in the south-western part of the Region of Murcia, the village lies between the mountain range Sierra Minera de Cartagena-La Unión and the Mediterranean Sea. Geographically it is just about equidistant from the city of Cartagena and La Manga del Mar Menor, and only four kilometres separate it from the oldest (and one of the largest) residential/tourism complexes in the region, «La Manga Club» or, as the residents of Portmán call it, *the golf course*, in operation since 1972 (Figure 1).

Portmán, whose economy depended on mining until 1991, witnessed, from 1958 to 1990, the constant dumping into the sea of almost 70 million tons of mining tailings mixed with chemical reagents (Figure 2) (Conesa; Schulin; Nowack, 2008), (Egea; Vilar, 1994). When the dumping stopped, Portmán's bay had completely disappeared (Figures 3 and 4). During those years the French multinational company *Peñarroya* discharged into the sea, with absolutely no legal impediments, the slurry generated by open-pit



**Figure 1.** Google Maps. The Region of Murcia. Red shows the approximate boundaries of the Sierra Minera de Cartagena-La Unión. Green shows the Manga del Mar Menor.

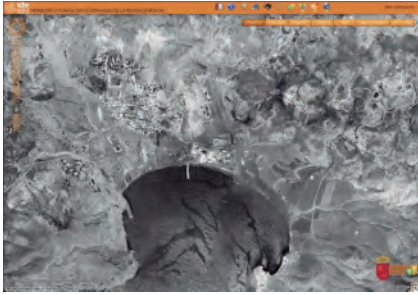


**Figure 2.** Photograph by *La Verdad*: 10/11/2013. Portmán, 1960s. «Los Chorros» where waste was discharged from Lavadero Roberto.

mining operations and the differential flotation processing methods used in the largest facility of its kind in Europe, the *Lavadero Roberto*.

Since the dumping ended in 1990, different levels of government, land owners and the different townspeople associations and environmental groups have all made the development of tourism in Portmán their primary objective, although they have done so with different attitudes and discourses.





**Figure 3.** IDE. CARM. Portmán, 1929. Red indicates village of Portmán, green the fishing port.



**Figure 4.** IDE. CARM. Portmán, 2011. Red delimits area filled with mining waste.

Curiously, the residents of Portmán had begun to think of their town as a tourist destination much earlier.

## 2. METHODOLOGY

This paper describes, from the perspective of anthropology, how a traditional mining village became, in the view of its inhabitants, a tourist destination long before the government thought about it and with no need for infrastructure or tourists (both almost non-existent today).

We look at how the discourses and practices used by the different social agents involved in Portmán's development have changed and how, through the meaningful mediation of tourism space (Nogués-Pedregal, 2005), a development approach based on this activity has come to be pre-eminent. To attain such pre-eminence, however, the approach had to go through the filter of local cultural matrixes (Martín-Barbero, 1987), marked by the associative legacy of the Sierra Minera workers' movement (Vilar, Egea & Victoria, 1987).

To examine this process, we focus on three key socioeconomic moments from the 1960s to today, each of which had its own hegemonizing discourses put forward by the media and the different levels of government, and the corresponding community response. First, however, we must clarify our study's methodological and theoretical perspective.

Our initial hypothesis is that in Portmán the symbolic influence of tourism (in adjacent areas tourism is well established) goes far beyond its real, material influence. While not an important activity in the municipality of La Unión or in the town of Portmán, the meaningful mediation of tourism space



(Nogués-Pedregal, 2005) has transformed the perception its inhabitants have of themselves and their surroundings. In addition, prominent social agents, owners of land in the Sierra Minera and environmental protection groups have all played a role in these processes of change. Their influence has been considerable because of the material and symbolic pressure they exerted over residents of Portmán, who, depending on the moment, have accepted the discourses of these actors to a greater or lesser degree or have drawn elements from them and rearticulated them to suit their own interests.

A major part of our work involved analysing the huge quantity of news items about Portmán appearing in the written press of the Region of Murcia between 1967, when the newspapers began to echo Portmán's environmental problem, and February 2013, when our research ended, so as to compare them with the memories of our informants. We have worked with over 2,000 journalistic pieces from seven different newspapers (*El Noticiero*, *Diario Línea*, *La hoja del lunes*, *La Verdad*, *La Opinión*, *Diario 16* and *El Faro*), while also occasionally making use of publications in other media that have allowed us to reconstruct the history of Portmán, as seen by the press and the discourses the press defended and/or put forward.

Journalistic coverage of Portmán allows us to trace a multitude of discourses, large and small, from political discourses to the environmental discourse, and also the diverse and changing discourses of the different townspeople associations. The latter, along with the environmental discourse, have been expressed with great clarity in manifestos, demands and reports, which we have also studied.

We analyze how different social agents have used and tried to give meaning to different concepts: 'development', 'tourism', 'bay', and how the signification and use of these concepts have changed for each group over time, always in close connection with 'infrastructural' and 'structural' changes.

Ethnographic fieldwork conducted between the summer of 2009 and early 2013 completed the research. During the fieldwork we examined local forms of communication, networks and public places in which communication takes place, thus contemplating communication as a space from which we look at society more than a subject in and of itself (Mandly, 2002: 7).

During our fieldwork, in addition to observation, we conducted in-depth interviews and life histories with neighbors who can be classified as belonging to different groups, former workers at Peñarroya and members of their families, former fishermen and their relatives, neighbors with no direct relationship with Peñarroya and new neighbors who arrived after 1991. Most of them had some kind of relationship with the different neighborhood associations in Portmán.

The ethnographic fieldwork was terminated when we confirmed that the information, we were obtaining no longer contributed anything new to our objectives. In this article we use this information as a basis for our argumentation, although we will only resort to direct quotations in exceptional cases for reasons of space.

### 3. A TOURISM TERRITORY WITHOUT TOURISTS

During our fieldwork we observed that Portmán has become a tourism destination without ever receiving tourists; it has at least for its inhabitants, who see this activity as a necessary and desirable part of their future. This demonstrates the symbolic and material power of tourism and teaches us to approach it as an essential phenomenon in socio-cultural processes, not just in Portmán, but in any area influenced by tourism, as the physical and symbolic presence of tourism has far-reaching effects. In the words of Antonio Miguel Nogués-Pedregal:

«[Tourism] alters the social relationships within and among human groups, gives rise to new forms of production, transforms culture into heritage [...], modifies landscape, creates narratives and metaphors, shapes the ways we see ourselves and others, fractures continuity in the reproduction-production of meaning ... and in short turns *places* into tourism territories and settings through the meaningful mediation of tourism space» (Nogués-Pedregal, 2005: 1).

So tourism appears as a material reality but also as a discourse which, following Foucault (2010), produces truths and ways of understanding, defines the possible and the desirable and, in short, establishes the rules of existence. «This hypothesis explains, for example, that the actual presence of tourists (or their infrastructures) is not necessary to bring about changes in the social rhythms and cultural modes in peripheral and semi-peripheral areas» (Nogués-Pedregal, 2005: 7).

At least during the first decade of the 21st century the hegemonizing discourse on tourism –what Mandly called «the ideology of development» (2008)– took economic growth and social development to be one and the same, while paying little attention to the environmental, cultural and social consequences of its actions and ignoring «the unequal social distribution of the impacts generated by expanding residential tourism» (Aledo, 2012: 156).



**Figure 5.** Photograph by Raúl Travé. Los Alcázares, 2014. Personal archives. The residential complex Nueva Ribera, example of an abandoned resort.

On the coast of Murcia the residential tourism boom occurring at the beginning of the 2000s brought with it a great deal of property speculation. Thousands of houses were built, some of them isolated residential complexes with few services that are currently almost empty, if not totally abandoned (Figure 5). This happened with no significant opposition –save by the platform «Murcia No Se Vende» (Murcia is not for sale) and the coalition formed by the left-wing political parties Izquierda Unida and Los Verdes–. The lack of opposition was likely a consequence of the hegemonizing capacity of a discourse that presented and defended residential tourism as an infallible tool for permanent economic growth and social development in the towns that accepted it. The discourse on tourism thus becomes the most effective economic stimulus in peripheral and semi-peripheral contexts: it makes tourism appear to be the sole possibility for the development of an area and at the same time gives meaning to the practices implemented to this end.

The discourses *around* tourism act as a mechanism for the social construction of reality and signification of the same. Above them, ideologies, along with the socioeconomic structures and their power relations, give shape to and condition the discourses –and, of course, the practices– in an ongoing dialogical relation, configuring identities and social positions in the field of tourism. They also structure the relations between the actors in this field, ultimately contributing

to the creation of knowledge systems, beliefs and values similar to certain ideologies and world visions (Tribe, 2007). In the case of Portmán we will see how each group of actors has deployed and sought to articulate its own discourse around the concept 'development' (mining *vs.* mining-tourism; industrial tourism *vs.* traditional tourism) depending on its interests and with a view to changing the distribution of the positive and negative impacts of the different economic activities. These discourses function as legitimizers of the diverse socio-cultural practices studied. They are also a key feature of the struggles for hegemony –the struggle to become the sanctioned discourse that acts as the backbone of practices– which is ultimately the tool that will permit the negative impacts of the different development options to be accepted and the contrary discourses and practices distrusted.

In Portmán, over the last three decades, there have been heated discussions in the streets, in bars, at association meetings and inside homes, about the type of tourism development that should be promoted (should more or less building intensity be permitted, should it be residential or hotel-based, should it recover traditional fishing activities or focus more on recreational boating, etc.). This battle translates, as indicated above, into an uneven distribution of the positive and negative consequences on the territory and on society, in which agents, forming groups or coalitions, have tried to influence and control the decisions made.

«We turned our backs on the bay even though we knew it was a barbaric thing to do, we defended our work because it was in our interest and it was how we supported our families [...] then they [the company] abandoned us [...] and we finally realized that we had to defend our village» (miner).

In this struggle the sum of capitals of each social agent has been decisive in shaping and controlling the block of practices it hegemonizes. It has been, therefore, a battle at two levels: the discursive level, which seeks to make a given imaginary about tourism development desirable, and the practical level, which seeks ultimately to impose a specific program, which in any case could not be completely opposed to the desired imaginary, because that would risk confrontation with the majority of the population.

This kind of confrontation is a good example of how structures and social agents interact, in what Giddens calls «structuration» (1992). The structures are both the means and the result of action by agents, and agents are neither prisoners totally at the mercy of external forces nor sculptors creating social reality however they wish. This capacity of structuration is what allows agents to take a stand regarding the «development» concept and appropriate it for

themselves, adapting it to their needs and aspirations while trying to reduce its role in strategies of cultural and social domination.

The most recent works published on Portmán after our fieldwork continue to point in these directions. For example, Baños-González et al. (2017) point out the preference of local agents for the development of environmental and cultural tourism in Portmán, as long as it is carried out under terms agreed by the community. In turn, Meseguer (2016) analyses the civil and criminal responsibilities of Peñarroya and Portmán Golf, while agreeing with us on the importance of the social structure and power relations to understand the evolution and changes in the positions of the different social agents in Portmán.

#### 4. TOURISM DISCOURSES AND PRACTICES

The coastline of the Region of Murcia –especially the area of Mar Menor, Europe’s largest salt water lagoon– has seen tremendous expansion in the tourism business since the 1960s, as illustrated by the sector’s economic data.<sup>1</sup> According to *IMPACTUR 2011* tourism accounted for 9.8% of the regional GDP (2,719 million euros), which translates into 55,792 direct and indirect jobs, 10.2% of the total. While these figures are below the national average, where tourism represents 10.8% of the GDP and 12.2% of employment, they must be contextualized. According to the statistics division of Murcia’s regional government (2012) the year 2011 closed with an average of 41,971 persons employed in the tourism sector (direct employment) as indicated by the number of individuals registered with the National Institute of Social Security. This represents an increase of 0.4% over the preceding year, at a time in which the Region was experiencing a general loss of employment of 1.7%. The Mar Menor and La Manga (the strip of land separating the Mar Menor from the Mediterranean) were Murcia’s only tourism references for a long time. Both have a particularly important weight in these figures because according to Spain’s Economic and Social Council (2011: 82) they amount for 47% of the total number of nights spent in the province, and almost 56% if we include the neighbouring city of Cartagena.

<sup>1</sup> We provide the economic data for 2011 and 2012 as an appropriate context for the time when we carried out our fieldwork. The most current data, after the impasse of the pandemic, continue to show a similar picture to the one described, although the tourism sector shows a clear trend of growth in the overall economy of the Region of Murcia, which would reinforce our arguments.

These data give an idea of the economic transformation of an area that in the 1960s had begun to experience structural changes of great magnitude, for two reasons. One was the Tajo-Segura hydraulic project, which made it possible to industrialize agriculture, and the other was the implantation on La Manga (Figures 6 and 7) and the area around the Mar Menor (Martínez, 2002) of tourism practices conducive to the creation of the *masses* to which mass tourism refers. With the arrival of this type of tourism a «destination transformation» took place and a 'tourism context' was generated along the coast of the Mar Menor. To put it another way, not only did tourism become the main economic activity, but the local population began to understand itself, use its environment and find meaning in its practices *through* tourism. That is, tourism has acted and continues to act as a significant mediator of everyday life (Nogués-Pedregal, 2006).



**Figure 6.** Author unknown. La Manga, Early 1960s. Photographic archives of [www.20minutos.es](http://www.20minutos.es).

**Figure 7.** Pedro Armestre. La Manga, beginning of the 21st century. Photographic archives of Greenpeace.





Development ideology, characterized by the depredation, elitization and privatization of landscape and resources (Mandly 2008), has prevailed on the coast of Murcia, like on most of Spain's Mediterranean coast, limiting its population's chances of controlling or directing this process. In the Region of Murcia, La Manga del Mar Menor is the best example of this. Portmán, however, has remained on the margins of these dynamics, like a peculiar exception, initially due to the predominance of mining and, decades later, because of problems related to regenerating the bay and urbanizing the land around it.

This exceptionality combines with several interesting socio-cultural dynamics (Figure 8). First, the confluence and clash of the various mining, tourism and environmental discourses articulated around the concept/signifier «development». Second, the presence of a strong network of associations with an ability to mobilize that has remained steady in recent years. Third, the constant appearance in the regional press of the town, its associations and the protest actions organized by them. Fourth, the recognition by the political institutions of the citizen movement of Portmán as a valid interlocutor in the negotiation regarding plans for regeneration and development. Fifth, the inescapable fact that Portmán has been an island surrounded by a sea of tourism for fifty years.

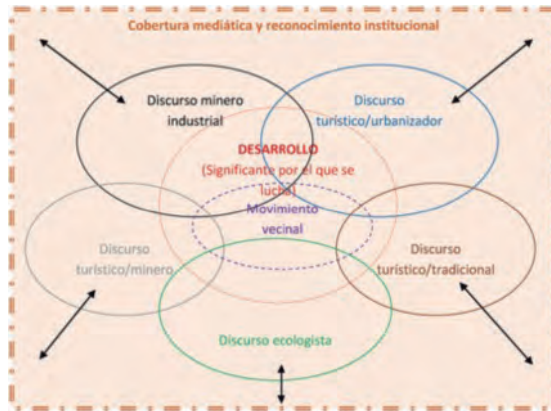


Figure 8. Discourses around the signifier «development» in Portmán.

#### 4.1. Discourses and attitudes over time

To facilitate analysis and comprehension we have divided the socio-cultural continuum since 1967 into three periods defined by economic changes.

##### 4.1.1. 1967-1979: Omnipotence of mining

As the Bay of Portmán disappeared under the tons of waste being emptied into the sea, the Region of Murcia was experiencing a major increase in economic activity connected to tourism. The percentage of the population employed in services rose from 26.31% in 1955 to 50.85% in 1985 while the percentage working in construction rose from 4.21% to 8.19% (Martínez, 2002: 73).

What happened in Portmán in the 1970s cannot be understood without taking into account two factors that determined the reaction of the media and the adoption by some residents of the idea to promote tourism in their town. On the one hand, a new law (the Press Act of 1966) had softened government control of news-related content, suspending prior restraint, or pre-publication censorship. On the other hand, the development of the land on La Manga del Mar Menor and the inauguration of the *La Manga Club* in 1972 brought about an explosion in tourism.

In consonance with what was happening on La Manga and in the towns along the Mar Menor, in 1965 the Town Council of La Unión broached the possibility of bringing tourists to Portmán. With this intention the municipal authorities submitted a request to the Ports of Murcia Administrative Commission, to mark out a section of the coastline that could be used for the construction of a seaside promenade and hotel with which to initiate Portmán's promotion as a tourist destination. The Commission responded that a section of the coast could be set aside for that purpose only if the bay was previously dredged. This condition was accepted by *Peñarroya* and plans were ostensibly made, yet the dredging never took place. However, the guides published during that period began to present Portmán as a tourist destination. For example, the *Guía turística de Murcia y su provincia* (1965), which includes Portmán's beach in the section «List of Beaches», states that: «In the seaside town of Portmán there is a beach of high quality and *good tourism possibilities*, frequently used by residents of La Unión and Cartagena, and by *tourists from other places*» (emphasis added). On the one hand, no mention is made of the already evident contamination caused by the tailings and, on the other hand, the tourism potential of the place is highlighted.



By this time there was talk among Portmán residents and its sporadic visitors of the «wonderful tourism possibilities» that the town and its bay might have, although such talk never questioned the mining activity that employed a large number of the heads of household in Portmán. These discourses laid the foundations of a socially constructed image that the residents have of the bay. A good example is the article «The Cinderella of the Costa Blanca» published in August of 1972 by Carmen Díaz, a retired teacher who had been born in Portmán but now spent only summers there:

«Hugged by its mountains, the beach forms a shell that protects the lovely pearl of this pure diaphanous sea, with its soft dark sands. But this delicious beach is on the verge of disappearing, it is agonizing under the weight of thousands of tons of black slag that are dumped on it every day and are turning into a desert sandpit *something that could be a tourist destination and a positive source of revenue*». (Emphasis added) (Baños, 2004: 35).

In the 1970s fishermen were the most combative group because *a priori* their interests clashed with those of *Peñarroya*. Although the regional press published a series of letters criticizing the dumping of waste signed by fishermen and fishing-related businesses, this group never adopted a position of confrontation or direct denunciation. Their discourse, their attitude –like that of the press– was to point out the evils of excess and advocate the co-existence of the mining and fishing industries. The members of this collective were cognizant of the economic dependence most of their neighbours had on *Peñarroya* and also of the company's power:

«As men of the sea who make a living by fishing in the waters of Portmán, we know the problems afflicting us can be fixed, *with no prejudicial effect whatsoever on the mining industry or the fishing industry, which can and must live together in harmony*». (Emphasis added) (Baños, 2004: 22).

The *Peñarroya Mining Company* tried to counter these veiled attacks by occupying as many pages as they could in the regional press. They found willing pages especially in the daily newspaper *La Verdad* which, for example, on 26 November 1974 published an interview with «Mr Alain de Sagazán, Director of *Peñarroya Mining Company Spain*» in which he highlighted three issues. First, the Spanish authorities had granted the company an administrative concession allowing the release of waste materials that were unexpectedly filling up the bay. Second, the company planned to provide funding and land in Cabo de Palos for the building of a new fishing port to compensate the fishermen. Third, the waste material was innocuous: «the reagents used at the Lavadero oxidize

when they come into contact with air and disappear completely during the transit of the waste to the sea».

During this period two discourses were articulated: the mining discourse, defended openly by *Peñarroya* and backed more or less discreetly by the company's workers and their families; and the one we call the tourism/mining discourse, defended by businesses, fishermen and land owners. This discourse, although it challenged the mining discourse to a certain degree, did not go beyond the limits imposed by it. In this way a hegemonizing discourse was formed and, along with it, practices that did not question the pre-eminence of mining activity or the work of *Peñarroya*. The multinational company, with the economic and social control it had over a large part of the population, ensured social and cultural hegemony, avoiding ruptures or social conflicts of greater magnitude.

The dialogic creation of consensus was forged in large part in the same spaces that are central for local communication today: the town's cafés and bars and, especially, the meeting halls of the *Liga de Vecinos*, the League of Neighbours, which is the most important association in Portmán. The flipside of this consensus was the marginalization of the environmental discourse (which challenged all mining activity), as shown by the long period of exclusion suffered by this discourse and those defending it (Figure 9). This marginality and the practices of isolation and even harassment experienced by the environmental movement are illustrated by an 'anecdote' shared by one of Portman's first environmentalists; after finding his tires slashed several times he decided to live somewhere else.



Figure 9. Alliances: Discursive blocks and actors in Portmán, 1970s.

The rapid development of La Manga laid the structural foundations for the appearance of an environmental movement and discourse in Murcia in the late 1970s. It was promoted by local scientists, activists and thinkers who, in the lively socio-political atmosphere characterizing the final years of the Franco regime and the subsequent transition to democracy, devoted part of their political fervour to protection of the territory. This is how, for example, the *Asociación de Naturalistas del Sureste (ANSE)* had been founded in 1973 and the *Grupo Ecologista Mediterráneo (GEM)* in 1977. These associations started generating a discourse based on the defence of the countryside, that is, the territory and the social, environmental and cultural values of that territory. It began as a minority discourse in Portmán but as time passed it permeated the other discourses and rearticulated them around its principal signifiers (such as sustainable development).

#### 4.1.2. 1980-1991: Decadence of mining

During the 1980s two parallel battles were waged in Portmán: the environmental battle, at times spurred on from the outside but receiving ever greater support inside the town, and the battle of *Peñarroya* workers fighting for the continuity of mining operations and their jobs. Both reached an inflexion point in 1991 when the mines closed and all the workers were laid off. This event resulted in the two battles converging, articulating, in time, a common strategy and discourse.

Seven years before the closing of the mines, in the summer of 1985, the mayor at the time, Andrés Martínez Cánovas, and the Town Councillor for the Environment, Francisco Faraco (both of the Spanish Workers Socialist Party, PSOE), had met with representatives of various townspeople associations to present a project for the partial regeneration of the coast, based on a study funded by *Peñarroya*. The solution proposed consisted of building a breakwater in the eastern part of the bay, a structure long enough to prevent the waste materials from entering and thus allowing for the subsequent recovery of one third of the bay. The corresponding section of land would be equipped with a promenade and garden areas. However, some of those in attendance –identified as local environmentalists– argued that the entire bay needed to be recovered and other citizen concerns were also raised. At the meeting the political authorities promised to incorporate recommendations made by the town's residents and the Portmán Defence Committee was formed. Excluded from the Committee, though, were the individuals connected to the environmental movement, who were viewed as enemies of mining. This event is

illustrative of the period's social instability. During this time discursive possibilities opened up and two blocks with opposing interests took shape (Figure 10), although one of them, the mining/tourism discourse, backed by *Peñarroya*, continued to have greater hegemonizing power thanks to the economic and social control it had over the population.

These discursive blocks had their own practices. Within the mining/tourism block practices of quiescence prevailed (Gaventa, 1980), backed by the consensus generated in Portmán's public areas, while the environmentalist block fomented and engaged in practices of a different nature: protests and events conceived to raise political/environmental awareness, which enjoyed more and more support in the town but were largely organized from the outside. In times of crisis, of instability, clashing social actors sometimes take elements from the rival discourse and try to mould them to their own interests, in an effort to retain or obtain discursive hegemony. This can be seen when *Peñarroya* accepts the compatibility of tourism and mining and even promotes it, having previously opposed it.

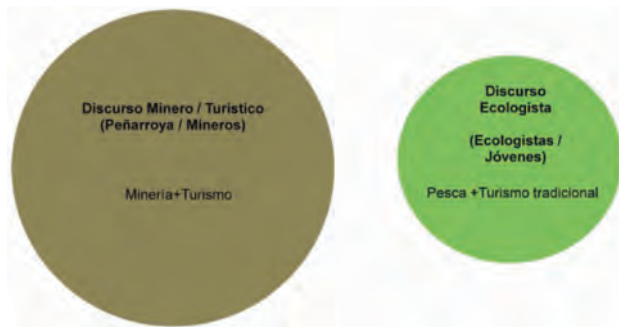


Figure 10. Alliances: Discursive blocks and actors in Portmán, 1980s.

One year after that meeting, on 31 July 1986, the environmental group *Greenpeace* organized an event that would again put Portmán in the national news. Their ship *Sirius* had been in the vicinity of the bay for a few days; the group had informed the company of its intention to block the pipes and the workers had been warned:

«We had been watching the ship for several days and we said to ourselves: ‘something is going to happen; these people are going to do something’. And we could not let them put our jobs at risk. Of course, we didn’t like what had happened with the bay either, but we weren’t going to sit back and let our jobs be lost like that. Later we too showed our disagreement [with the contamination] but obviously it didn’t do any good in the end». (Worker at Lavadero Roberto).



**Figure 11.** Lorette Dorreboom. Portmán, 1986. Photographic archives of Greenpeace. Greenpeace activists watch as the flow of slurry is blocked.

When two activists tried to block the pipes and two others chained themselves to the metal structure that held the pipes (Figure 11) some of the workers at the Lavadero «ran down» and clashes with journalists and environmentalists erupted. Many mine workers consider that moment to be the beginning of the end of mining activity in the area.

In 1987 the association *ANSE* organized a campaign denouncing the situation, another example of protest and awareness-raising practices, aimed at counteracting the generalized passivity. As part of this campaign a report was published: *Problemática de Portmán*, by Isabel González and Pedro Baños. The report's decalogue of conclusions sums up the thinking of one part of the town of Portmán and, more importantly, it puts forward ideas related to the concept of sustainable development that have subsequently been assumed by the great majority of residents. This «sustainable development» should take concrete form in a type of tourism controlled by the community and compatible with other activities, an idea mentioned in point 5 of the decalogue:

«The town is sacrificing the possibilities of a stable future (fishing, farming, tourism, culture...) so as to extract a mineral present in limited amounts in the greatest quantity possible, in the shortest time possible and with the least investment, instead of finding ways to make all the facets compatible». (González & Baños, 1987: 10).

In 1988 *Peñarroya* sold all of its assets and liabilities in the Sierra Minera to a newly-created company based in Cartagena, *Portmán Golf*. From the outset, the new company said its intention was to make mining and tourism/urban development compatible, even while announcing the end of all mining activity in a year and a half's time and the transfer of the employees to construction activities as part of a project for the massive development of the bay's viewshed. The agreement appeared to be good for all parties and the tourism myth constructed over so many years seemed about to become real.

In the beginning, *Portmán Golf* managed, just as *Peñarroya* had, to exert control the majority of Portmán's residents, who believed their interests were aligned with those of «the company». But several different crises and contradictory actions on the part of the new owners put cracks in this capacity, leaving large spaces open and receptive to new influences. When people ceased to believe their interests were the same as those of «the company», environmental discourses began to permeate those of local associations, who gradually came to occupy the hegemonizing role previously performed by *Peñarroya*.

On December 2nd 1991 the mine workers of *Portmán Golf* went to Cartagena to sign their settlement agreement. The company had broken its promise and let its employees go. That day, the company sealed its fate: it was no longer the hegemonizing actor in the area. However, the workers, understanding that mining had come to an end, facilitated the convergence of their interests with those of the other residents and laid the foundations for the network of townspeople associations becoming the agent with the most prestige and the most hegemonizing potential of Portmán.

Portmán's citizen movement, in its role, would not reject all of the previous system, but rather decompose it into its basic elements and select those which, after modifying their content, would be useful for rearticulation in a new system (Gramsci, [1929]1975: 1322). In this case, it was the idea of using tourism as a tool for development, although in terms very different from those proposed by *Portmán Golf*.

#### 4.1.3. 1991-2013: The omnipotence of tourism

After the closing of the mines, the workers' movement slowly integrated with Portmán's townspeople associations –about a third of the approximately three hundred workers at *Portmán Golf* lived in the town–. This integration was conducive to a new discourse taking root among the population in the period from 1992 to 1996. This discourse revolved around the concept of



Figure 12. Some headlines regarding citizen struggles.

«development» articulated with a tourism economy –by that time generally accepted as the central element of national and particularly Mediterranean development– but with elements taken from the environmental protection discourse, such as sustainability.

The citizen movement, with *La Liga de Vecinos* at the forefront, was capable of drawing together most of the population around the vindication of regenerating the bay and reactivating the area economically (Figure 12). This became clearly visible to us during one of our first field visits, which coincided with the demonstration held on 28 June 2009. On this occasion people had mobilized to protest the construction of a container port in the nearby Bay of Gorguel, which would make the regeneration of Portmán more complicated and, especially, would condition its development as a tourist destination. That day we could see the degree of citizen involvement and the importance of local associationism. Not in vain the demonstration ended at the headquarters of the *Liga de Vecinos* with food and musical performances –from flamenco to protest songs– all transmitting the same message.



Almost all the residents of Portmán participate or have participated at some time in the *Liga de Vecinos*, although it is true that most of its executive posts have been occupied traditionally by persons connected to left-wing political parties. The association has received support from groups such as *ANSE* and *Ecologistas en Acción* and from members of the academic community at the Universidad Politécnica de Cartagena and the Universidad de Murcia, all of which have been collaborating actively through the *Fundación Sierra Minera* since 1998.

The associative movement has been working for years to gain more control over the institutional and administrative decisions affecting Portmán. In a way, the citizen movement, having become an agent with hegemonizing capacity at the local level, came to occupy the role formerly held by *Peñarroya*.

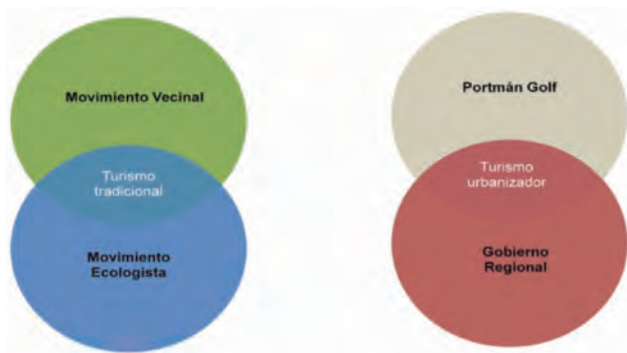
Three main issues have hampered, unfortunately, the possibilities for regeneration and recovery of the bay and mountains. First, the lack of funding with which to undertake any of the projects that have been considered. Second, the difficulties in reaching an agreement about the reclassification of lands. Third, the tense relationship with *Portmán Golf*, another actor in the battle for control over the possible forms of tourism development in the area.

Although land use reclassification and the development of the area for tourism purposes are viewed by all social agents (land owners, residents, politicians and environmentalists) as the best option for the future, the differences among them are also important. The most critical position and discourse regarding land use reclassification were initially headed by the environmental group *ANSE*, while *Portmán Golf* sought the highest possible building-to-land ratios.

During this time the townspeople association movement showed itself to be active and unified. The differences among fishermen, miners and environmentalists gradually lessened and quite a homogenous block of action and discourse took shape (Figure 13). However, different sensibilities showing greater or lesser concordance with environmental demands started to be visible in two of the main townspeople associations, the larger *Liga de Vecinos* (closer to the environmental movement) and the *Asociación de Vecinos Bahía de Portmán*.

While both political discourses (in all their variation) and environmental discourses used (and still use) tourism as a central element, differences between them can certainly be detected. The main difference lies in the content given to the adjective «sustainable», which varies according to the interests of each social actor, with the ultimate goal of influencing the discourses and attitudes of the residents. So, if for most of the residents and environmental groups «sustainable»





**Figure 13.** Alliances: Discursive blocks and actors in Portmán, 1991-2013.

meant being able to control tourism development and combine it with other activities, for *Portmán Golf* and the Regional Government the adjective is more of a marketing label. For example, while the Regional Minister of Tourism, Pedro Alberto Cruz, spoke of «reorganizing regional tourism [...] *in harmony with nature and not at its expense*» (emphasis added) (*La Opinión*: 31/08/11), he proposed a plan that the press called the *Côte d'Azur of Murcia* (*La Opinión*: 01/09/11) and could be summarized as «several luxury hotels, a golf course, fancy homes and a seaside promenade»; the group *Ecologistas en Acción* described such a plan as a return to «the exhausted, damaging and unsustainable model of construction and golf courses» (*La Verdad*: 02/09/11). The residents of the area repeated their intention to stay in control: «Tourists, yes, but in limited numbers [...] the residents of Portmán do not want the Bay to fill up with apartments and hotels» (*La Opinión*: 16/12/11).

The period between 2001 and 2013 can only be understood by taking into account the economic growth occurring in the Region of Murcia, based on property speculation, and the Regional Government's increased prioritization of the tourism economy in the first decade of the 21st century:

«The Land Use Act of 2001 clears the path for the promotion of residential complexes. The same is true of the Guidelines for Territorial Planning in the Tourism Sector, in that it favours broad-based actions in tourism, with a view to heightening demand for quality services, with hotels and complementary offerings, in the understanding that the pillars of the new tourism scene are golf, sailing and outdoor sports» (Vera, 2006: 170-171).

This period in Portmán can be described as a continual barrage of announcements of regeneration and development projects that are «soon to be launched» and «unfortunately delayed»; constant attention in the press; contradictory behaviour by the executives of *Portmán Golf*; and an ever-greater convergence of the environmental positions and discourses and those of the townspeople associations as regards tourism/urban development.

The citizen movement considers regeneration of the bay a much-needed door to tourism development but also a question of historical justice. For this reason, the residents remain vigilant and are unwilling to let tourism turn into a form of domination that takes away (yet again) their control over their town, their land and their future. The acceptance of these basic premises, currently hegemonizing at the local level, is clearly visible in the fact that following the period of conflict and lack of unity (1996-2001), the different resident groups again formed a single block of action and discourse, motivated by the need to find solutions for a question that affected the lives of all residents of Portmán.

When in 2001 the Regional Minister of Public Works, José Pablo Ruiz Abellán, proposed «leaving the deposits of heavy minerals in their current location», that is, not moving the wastes, and beginning «a partial action to control the environmental, visual and marine impact of the submerged tailings» (*El Faro*: 13/11/2001), the inhabitants of Portmán rejected the idea unanimously: «Of course nobody could even conceive of the idea of sealing off the bay and leaving it as is; that was practically an insult to the many struggles and the many people who had worked so hard to see that the bay was recovered» (professor).

Contrasting with the Regional Government's proposal to seal off the bay and build a sporting marina and other facilities, the goal of residents was to recover the original coastline, limit pleasure boat dockage at the new marina and prioritize that of fishing boats. The confrontation shows how different meanings are assigned by these actors to two concepts that both groups tend to put together: «tourism» and «sustainable development». For the Regional Government the priority was to develop the area with the impulse provided by the sporting marina and a few other recreational facilities (promenade, golf courses, etc.) to ensure the investment would bring economic benefits in the surrounding area. As regards sustainability, the elimination of contamination risks was the only action contemplated. However, in the eyes of town residents the tourism project needed to mandate comprehensive environmental regeneration, as a matter of historic justice. For them the central axis of «sustainable development» should be environmental and cultural valorisation,

while urban development should be controlled. For that same reason their main priority was to recover the fishing port and limit the dockage capacity of the potential pleasure boat marina.

At that moment, environmentalists and *Portmán Golf* were facing a paradoxical situation. The former, always strong defenders of the recovery of the bay, actually came to prefer sealing the bay as a quasi-environmental solution to patent government inaction, although they remained opposed to the pleasure boat marina and the urban development plan. The latter tacitly opposed sealing the bay, as it might limit the economic benefits of the urbanizing operation, but supported the urban development plan and the building of recreational facilities, especially the marina.

In the end, the environmental movement joined forces with the resident association movement, opposing the sealing of the bay and advocating a comprehensive regeneration project supervised by local residents; and the Regional Government modified its position to be more in line with that of *Portmán Golf*, to try to maximize the area's economic prospects. So, although they were in agreement about almost nothing, the two blocks converged in the need to recover the bay.

In late 2005 the agreement regarding the regeneration and the development of the area appeared to be imminent. The central government would undertake the bay's regeneration while the Regional Government would be in charge of «drawing up and executing the technical project for a pleasure boat/fishing marina» with no more than 650 moorings (*La Verdad*: 15/11/2005). On November 16th the agreement was signed at a meeting of residents and representatives of the Spanish Ministry of the Environment and of the Region of Murcia. The residents started out defending the coastline of 1957 and the recuperation of fishing activity:

«At the meeting we saw that it was not possible to recover the bay completely, but we couldn't let the opportunity to do something pass us by, so we drew a line more or less down the middle of the old bay, so at least that part would be recovered... Later on, at the meeting with all the town's residents to explain and approve the proposal, it was very hard to convince people. It was like renouncing a historical demand and admitting that never again would the bay be the way it used to be. There were people, the older folks, who cried... but it was accepted» (professor).

The details of the final project were to be decided by means of a design competition, with the hope that the works would be adjudicated in 2006 and completed between 2009 and 2010. But once again almost none of the plan was implemented.

Upon conclusion of the design competition, all of Portmán's townspeople associations presented, jointly, a series of proposals to improve the plan for the recovery of the bay and its environmental uses. In so doing, the groups showed both unity of action and assimilation of their own tourism discourse. In global terms they had a positive assessment of the project but they made suggestions for improvement in some significant areas. They pointed out, for example, that cultural heritage such as the *Lavadero Roberto* facilities should be protected and showcased, that the whole fishing port should be recovered and that the link between the Calblanque Nature Reserve and the beach of Portmán should be re-established.

## 5. CONCLUSIONS

Portmán has become a tourism territory even though it has undergone almost no material transformation in that respect: no hotels or recreational facilities have been built, it is not included in the packages offered by tour operators, it does not receive regular visits by tourists. The transformation has thus occurred in what we can call superstructures.

The ongoing process of construction and reconstruction of hegemony, of «the limits within which ideas and conflicts move and are resolved» (Hall, Jefferson, [1975] 2014: 99) has been mediated by two phenomena that arrived with great force in this community in the 60s; tourism, which began to take root in the town's surrounding area (La Manga and the Mar Menor), and mass communication. The regional newspapers paid close attention and were eager to report whatever happened in this small town. Through these *mediations* society began to understand itself; society and its relations began to be thought of *through* the two phenomena, although not in a direct manner, rather a negotiated one.

In Portmán the disappearance of what had been the hegemonizing agent *par excellence*, the *Sociedad Minero Metalúrgica Peñarroya*, and its replacement by another, *Portmán Golf*, with coercive capacity but no faculties for achieving consensus, enabled the residents of Portmán, as a collective, to move from quiescence to active participation as a political agent. That is, both *Portmán Golf* and the Regional Government expected to be able to impose their plans for tourism/urban development in the same way that *Peñarroya* had seen to it that open cast mining, the dumping of wastes into the sea and the resulting disappearance of the bay were accepted by the population. However, the reality is that, although the vision of Portmán as a tourist destination has prevailed, the

town's inhabitants have found a space in which to build their own discourses about «development». Such discourses do not veer far from the dominant idea of tourism but they are articulated with elements of their own and also elements taken from environmentalist discourses.

The fact that during the Franco regime Portmán's entire population assumed a series of premises does not necessarily mean that political conflict disappeared. In fact the attempts to reconfigure the «hegemony» at the local level never ceased. As shown above, fishermen, businesses and land owners initially, and young people (not miners) with environmental concerns later, attempted to negotiate the discourse and practice of «mining development no matter the cost» by trying to insert the following elements into the discourse: fishing, tourism and sustainability. The social agents making these attempts were those who found themselves somehow on the periphery of society, far from control but also far from the profits derived from mining activity. For them the prevailing discourses and strategies of domination were not as apt or effective, so these agents ended up having the greatest possibilities of articulating new discourses.

Behind what appeared to be a discussion among multiple interests until they reached consensus was in fact a struggle by each to make its own voice heard and be recognized as legitimate interlocutors. Until the early 1990s *Peñarroya*, with the help of its employees, managed to hush these voices which –even if they occasionally acted as interlocutors or found space to express their vindications– were controlled by the combined application of strategies of coercion and consent.

It was when *Peñarroya* disappeared, and then mining, liquidated by *Portmán Golf*, that these voices were able to articulate a new hegemonizing discourse, taking advantage of the vacuum that mining left behind. This new discourse ended up being adopted and defended, in a single block, by those who had previously supported the mining discourse. Its great success, apart from specific vindications, is having managed to become the legitimate interlocutor in conversations with agents adhering to the development ideology in the battle for socio-cultural hegemony at the local level.

In Murcia, where with few exceptions the construction of large residential developments and golf courses has been favourably received, it is particularly interesting to note the attitude of most of Portmán's residents. Since the very hard years that came with the end of mining activity, they have advocated the development of tourism but they have always fought to see that it did not take the same form as in the rest of the region.

Attitudes regarding what is possible and what is desirable have gradually taken shape in Portmán under the influence of the tourism discourse (tourism as the only viable option for the development of peripheral areas) and the influence of the environmentalist discourse present in the area. Because of local cultural patterns, the citizen movement has appropriated both. The result is a tourism discourse rearticulated around elements taken from the environmentalist discourse. This new, combined discourse has been able to take root in the structuration of everyday life because it was articulated around elements taken from the outside but modified from the inside. It is not only a discourse of resistance; it also encourages action at the local level, generating an exceptional degree of activism and citizen participation in decision-making, with participation having been achieved, on many occasions, through protest actions.

In any case, the situation is neither permanent nor stable. The current hegemonizing capacity of the citizen movement and the tourism development discourse is still in progress. In the words of Raymond Williams, «a lived hegemony is always a process [...] It has to be continually renewed, recreated, defended, and modified. It is also continually resisted, limited, altered, challenged by pressures not at all its own» (Williams 1977: 112).

## REFERENCES

- Aledo, A. (2012). Un marco de investigación para la internacionalización del turismo residencial: Espacio, conflicto y poder. In E. Navarro & Y. Romero (eds.), *Cooperación y turismo: intenciones y olvidos. Experiencias de investigación a debate* (pp. 151-184). Málaga: Grupo de Investigación SEJ-402 Turismo y Territorio.
- Baños, F. (2004). *Crónica. Portmán década de los 70*. La Unión: Autoedición.
- Baños-González, I., Baños Páez, P., Pérez-Cutillas, P., & Esteve Selma, M. (2017). Análisis de las propuestas de los actores sociales en la recuperación ambiental de la Bahía de Portmán (Región de Murcia). Nuevas perspectivas para un desarrollo sostenible. *Cuadernos de Turismo*, (40), 135-154. <<https://doi.org/10.6018/turismo.40.309641>>.
- Conesa, H. M., Schulin, R., & Nowack, B. (2008). Mining landscape: a cultural tourist opportunity or an environmental problem? The case of the Cartagena-La Unión Mining District (SE Spain). *Ecological Economics*, (64), 690-700.

- Consejo Económico y Social de la Región de Murcia (2011). *Memoria sobre la situación socioeconómica y laboral de la Región de Murcia en 2010*. Murcia: CES.
- Egea, P. M., & Vilar, J. B. (1994). Minería y ecología en la sierra de Cartagena-La Unión. *Areas. Revista de ciencias sociales*, (16), 233-249.
- Espinosa, S. (1965). *Murcia y su provincia. Guía turística*. Murcia: F. Zambudio.
- Foucault, M. (2010). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Giddens, A. (1992). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gramsci, A. [1929] (1975). *Quaderni del Carcere*. I-IV. Turín: Einaudi.
- Hall, S. & Jefferson, T. (eds.) [1975] (2014). *Rituales de Resistencia*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gaventa, J. (1980). *Power and Powerlessness, Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*. Oxford: Clarendon Press.
- González, I. & Baños, P. (1987). *Problemática de Portmán*. Murcia: ANSE.
- Mandly Robles, A. (2002). Full Monty: transculturación, mediación y comunicación. *Música oral del sur: revista internacional*, (5), 41-52.
- Mandly, A. (2008). Poder y mediaciones. Políticas de turismo y patrimonio en Andalucía. In A. Jorge & M. García (coord.), *Comunicación y poder. Reflexionando para el cambio social* (pp. 165-200). Sevilla: Servicio de publicaciones de la Fundación Unicaja.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martínez, J. M. (2002). *Historia económica de la Región de Murcia. Siglos XIX y XX*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Meseguer, V. (2016). *El control jurídico de la actuación de las empresas transnacionales. Derecho penal y responsabilidad social corporativa*. Murcia: UCAM (Tesis doctoral inédita).
- Nogués-Pedregal, A. M. (2005). Etnografías de la globalización. Cómo pensar el turismo desde la Antropología. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (68), 33-38.
- Nogués-Pedregal, A. M. (2006). Dar valor y poner en valor. Dos estrategias para el desarrollo significativo del patrimonio en contextos turísticos. *Actas del II Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo* (pp. 291-311). Valencia.
- Región de Murcia Turística. Unidad de Estadística (2011). *Ocupación laboral en el sector turístico de la Región de Murcia. Año 2011*. <[http://www.carm.es/web/pagina?IDCONTENIDO=11356&IDTIPO=100&RASTRO=c1335\\$m13833](http://www.carm.es/web/pagina?IDCONTENIDO=11356&IDTIPO=100&RASTRO=c1335$m13833)>. Accessed October 06, 2014.



- Tribe, J. (2007). Critical tourism: Rules and resistance. In I. Ateljevic, A. Pritchard & N. Morgan (eds.), *The critical turn in tourism studies: Innovative research methods* (pp. 29-40). Oxford: Elsevier.
- Vera, J. F. (2006). Agua y modelo de desarrollo turístico: la necesidad de nuevos criterios para la gestión de los recursos. *Boletín de la A.G.E.*, (42), 155-178.
- Vilar, J. B., Egea, P. M., & Victoria D. (1987). *El movimiento obrero en el distrito minero de Cartagena-La Unión. (1840-1930)*. Murcia: Academia Alfonso X El Sabio.
- Williams, R. [1977] (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

# MUSSO, CODORNÍU, MADARIAGA Y MELGARES: CUATRO INGENIEROS DE MONTES EN LA RESTAURACIÓN HIDROLÓGICO-FORESTAL DE SIERRA ESPUÑA (MURCIA)

## MUSSO, CODORNÍU, MADARIAGA AND MELGARES: FOUR FORESTRY ENGINEERS AT THE HYDROLOGICAL-FOREST RESTORATION OF SIERRA ESPUÑA (MURCIA)

Fernando López Azorín \*

Recibido: 25/09/2024 • Aceptado: 17/11/2024

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.630691>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

### Resumen

En cumplimiento del Plan sistemático de repoblación de cuencas hidrográficas para disminuir los daños por inundaciones, en septiembre de 1888 se constituyó la Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura formada por los ingenieros de montes José Musso Moreno (1840-1920), Ricardo Codorníu Stárico (1846-1923) y Juan Ángel de Madariaga Casado (1861-1923). Comenzaron en la Sierra de Espuña (Murcia), que dividieron en tres porciones y en varios perímetros, preparando de cada uno un proyecto de repoblación para su aprobación oficial. La repoblación fue iniciada bajo la dirección de Musso y, desde diciembre de 1895, bajo la dirección de Codorníu con la colaboración de Madariaga. Repoblaron más de 3.256 hectáreas de monte en las que plantaron más de 4.300.000 árboles. En junio de 1901 la Comisión fue sustituida por la División Hidrológico-forestal del Segura y, desde 1903, los trabajos fueron dirigidos por el ingeniero Ramón Melgares Góngora (1868-1943) hasta 1924, llegando a la superficie total repoblada a 4.894 hectáreas. En el presente trabajo se resume el desarrollo de la repoblación, detallando, en la biografía de cada ingeniero, su labor en la restauración hidrológico-forestal de Sierra Espuña.

### Palabras clave

Restauración hidrológico-forestal, Ingenieros de Montes, Sierra Espuña, Musso, Codorníu, Madariaga, Melgares.

### Abstract

In compliance with the Systematic plan for repopulating hydrographic basins to reduce flood damage, in September 1888 the Repopulation Commission of the Segura Basin was established, formed by the forestry engineers José Musso Moreno (1840-1920), Ricardo Codorníu Stárico (1846-1923) and Juan Ángel de Madariaga Casado (1861-1923). They

---

\* Academia de Farmacia «Santa María de España» de la Región de Murcia.

Email: flazorin@gmail.com.

began in the Sierra de Espuña (Murcia), which they divided into three portions and several perimeters, preparing a repopulation project for each one for official approval. The repopulation began under the direction of Musso and, since December 1895, under the direction of Codorníu with the collaboration of Madariaga. They repopulated more than 3,256 hectares of forest in which they planted more than 4,300,000 trees. In June 1901 the Commission was replaced by the Hydrological-Forest Division of Segura and from 1903 the work was directed by the engineer Ramón Melgares Góngora (1868-1943) until 1924, when the total repopulated area to 4,894 hectares. This work summarizes the development of repopulation, detailing in the biography of each engineer their work in the hydrological-forest restoration of Sierra Espuña.

### Key words

Hydrological-forest restoration, Forestry Engineers, Sierra Espuña, Musso, Codorníu, Madariaga, Melgares.

## 1. CREACIÓN DE LA COMISIÓN DE REPOBLACIÓN DE LA CUENCA DEL SEGURA

La creación de las Comisiones de repoblación de las Cuencas hidrográficas fue consecuencia del Congreso contra las inundaciones de la región de Levante de 1885, celebrado en Murcia, para evitar en el futuro las trágicas consecuencias por las inundaciones del río Segura y su afluente Guadalentín durante el siglo XIX, principalmente por los graves daños producidos por la riada del 14 de octubre de 1879, día de Santa Teresa. Su octava conclusión solicitó al Estado la repoblación de las montañas y leyes para fomentar la repoblación de los montes bajos de propiedad particular (Congreso, 1885: 251-261).

Conforme a esa petición, un Real Decreto de 3 de febrero de 1888 del ministerio de Fomento, ordenó a la Junta Facultativa de Montes preparar un Plan Sistemático de repoblación de cuencas hidrográficas. El Plan fue redactado por el ingeniero de montes Lucas de Olazábal y Altuna (1829-1899) para repoblar las cuencas del Júcar, Segura, Lozoya y las dunas de Cádiz y Huelva, aunque en la del Segura se limitaba a la cuenca del Guadalentín, causante de la mayoría de inundaciones. Lo promulgó una Real Orden de 28 de julio, y en septiembre se constituyó la Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura formada por los ingenieros de montes José Musso Moreno (Lorca, 1840-Madrid, 1920] como jefe y, como subalternos, Ricardo Codorníu Stárico (Cartagena, 1846-Murcia, 1923) y Juan Ángel de Madariaga y Casado (Hiendelaencina, Guadalajara, 1861-Madrid, 1923).

## 2. RECONOCIMIENTO DE LA CUENCA DEL GUADALENTÍN, ELECCIÓN DE LA SIERRA DE ESPUÑA Y PREPARACIÓN DE LAS PRIMERAS MEMORIAS DE PROYECTOS

La Comisión debía reconocer la cuenca, dividirla en porciones de menos de 10.000 hectáreas (ha) y, tras su descripción y estudio, seccionarlas en perímetros menores de 1.000 ha. Por último, preparar de cada perímetro un proyecto de repoblación para su aprobación por la Dirección General de Agricultura, Industria y Comercio. Comenzaron sus trabajos en 1889. Entre los tres miembros redactaron la memoria «Reconocimiento de la Cuenca del río Guadalentín», con una extensión de 371.000 ha, la mayor parte en la provincia de Murcia, y 20.294 ha en la cabecera de los afluentes Luchena y Alcaide, en la provincia de Almería, que estaba sometida a un expediente de extinción de dominios entre los municipios de Vélez Blanco y María y el marquesado de los Vélez. Por ello, decidieron comenzar en la Sierra de Espuña, «donde en el más breve tiempo podían emprender las operaciones de repoblación, y en las que por sus condiciones especiales se presentarían y habríamos de resolver cuantos problemas pudiéramos hallar más tarde en el resto de la cuenca, sirviendo de escuela práctica al personal» (Codornú, 1900: 8). Establecieron su división en tres porciones:

Primera porción: Cuenca del Río Espuña y Rambla de los Molinos

Segunda porción: Cuenca de la Rambla de Totana, y

Tercera porción: Cuenca de la Rambla de Lébor

Decidieron comenzar por la primera porción, cuyas aguas movían varios molinos harineros y regaban la huerta de Alhama. La Memoria fue remitida al Ministerio y, una vez aprobada, entre los tres miembros estudiaron la primera porción Cuenca del Río Espuña y Rambla de los Molinos, y remitieron la Memoria en su «Descripción General y división en perímetros», detallando su situación, límites, orografía e hidrografía. Con una superficie total de 3.242 ha, de ellas 1.083 ha eran de propiedad particular, y la dividieron en cinco perímetros:

1º Huerta de Espuña.

2º Cuenca alta del río Espuña.

3º Barranco del Valle.

4º Umbría del río y Solana de las Cuevas.

5º Estrecho y Hoya. (Fig. 1).



**Figura 1.** Plano de la primera porción Cuenca del río Espuña y Rambla de los Molinos dividida en cinco perímetros. Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura. Archivo General de la Región de Murcia (AGRM).

Propusieron comenzar por el perímetro de Huerta Espuña por la facilidad con que Hacienda podía anular su venta al comprador y permitiría disponer de terreno y de un mediano albergue para personal facultativo y obreros. El estudio lo firman los tres ingenieros el 31 de mayo de 1890 (*Sierra de Espuña. 1ª Porción. Cuenca del Río Espuña y de la Rambla de los Molinos. Descripción General y división en perímetros*) y, mientras esperan su aprobación, preparan el proyecto del primer perímetro Huerta Espuña, de 356,9 ha, con casas de labor y terrenos con agua de riego para crear los viveros. Incluyen elección de especies, tipo de plantaciones, ampliación y mejora de la senda que conduce desde Alhama al Collado Bermejo, para que en el futuro sea camino forestal, apertura de nuevas sendas de acceso a los viveros y parcelas de plantación, construcción de diques en barrancos, preparación de terrenos y realización de siembras, y la necesidad de contratar un encargado y dos peones. El estudio fue remitido el 31 de mayo de 1890 y aprobado por Real Orden de 5 de noviembre de 1890, pero deben esperar el libramiento de los fondos presupuestarios, la anulación de la venta de los terrenos y, finalmente, a su entrega al Distrito Forestal en junio de 1891. Mientras aguardan, Musso ordenó preparar los proyectos de los demás perímetros para conseguir su

autorización. Codornú elaboró los proyectos de los perímetros 2º, 5º y, en colaboración con Musso, el 4º, mientras Madariaga preparó para el 3º, uno general del perímetro y otro de construcción de caminos y de diques para corrección de barrancos. En el desarrollo de estos trabajos colaboraron varios ingenieros aspirantes destinados en la Comisión: Adolfo Ramírez Falero, José Vereza de Aguiar, Casto Santa María Cabezón, Gabriel Martín y Perelló y Eustoquio de los Reyes García y Botía.

### **3. JOSÉ MUSSO, PRIMER JEFE DE LA COMISIÓN DE REPOBLACIÓN DE LA CUENCA DEL SEGURA E INICIADOR DE LA REPOBLACIÓN DE SIERRA ESPUÑA**

José Musso fue el primer jefe de la Comisión de Repoblación hasta diciembre de 1895. Inició la repoblación y corrección hidrológico-forestal de Sierra Espuña, dirigiendo personalmente los trabajos de la primera porción. Su experiencia fue esencial para consolidar el Servicio de Repoblaciones forestales del Estado.

José Musso Moreno (Fig. 2) nació en Lorca el 9 de mayo de 1840. Era el hijo mayor de José Musso y Fontes (Lorca, 1813-1886) y Manuela Moreno Rocafull (Lorca, 1816-Madrid, 1873), y tuvo cuatro hermanos, Manuel, Concepción, Juana y Antonia. Su familia era una de las más destacadas de las sociedades lorquina y murciana. Su abuelo paterno, don José Musso y Pérez-Valiente (Lorca, 1785-Madrid, 1838), fue el primer alcalde constitucional de Lorca, subdelegado de Fomento en Murcia (1833-1835), Gobernador Civil de Sevilla (1835), y autor de importantes obras históricas y literarias que le llevaron a ser miembro de las Reales Academias Española, de la Historia, de Bellas Artes de San Fernando, y de las Academias Matritenses Latina y de Ciencias Naturales.

Durante su infancia vivió en Lorca en el palacio de Guevara. Estudió en la Escuela de Montes, en el castillo de Villaviciosa de Odón, y se graduó con el número ocho de la 12ª promoción de 1864. Ingresó en el Cuerpo de Ingenieros de Montes el 15 de septiembre de 1862. Al terminar los estudios fue destinado al Distrito forestal de Murcia, en el que permaneció hasta 1871.

El día 10 de enero de 1866 contrajo matrimonio en Cehegín con Antonia Ruiz de Assín y Álvarez-Castellanos, nacida en dicha localidad el 6 de enero de 1849. Fueron padres de doce hijos: Manuela (Cehegín, 1866), Antonia (Cehegín, 1867), Amancio (Cehegín, 1869), María (Cehegín, 1871), Enriqueta (Cehegín, 1872), Josefa (Cehegín, 1874), Alfonso (Cehegín, 1877), Consuelo

(Cehegín, 1880), Amparo (Ayora, Valencia, 1884), Isabel (Cehegín, 1887), Francisco (Cehegín, 1889) y Fernando, que falleció de corta edad.

Entre 1871 y 1877, Musso presidió el Comité de la Unión Liberal de la villa de Cehegín y por el distrito de Calasparra fue designado Diputado Provincial (Navarro Melenchón, 2004) (*La Paz de Murcia*, 7 de febrero de 1861, n.º 4086: 1), pero en junio de 1872 renunció por incompatibilidad con su puesto como ingeniero.

Desde 1878 estuvo destinado en el distrito forestal de Murcia. En octubre de 1881 ascendió a Ingeniero jefe de primera clase y fue enviado al distrito forestal de Valencia. A finales de 1884 regresó al distrito de Murcia y, en septiembre de 1888, fue nombrado jefe de la Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura, con residencia en Murcia.

En colaboración con los ingenieros subalternos Codornú y Madariaga participó en preparar los primeros proyectos para la repoblación de Sierra Espuña y, tras recibir los terrenos de Huerta Espuña en junio de 1891, Musso dirigió personalmente la repoblación en los cuatro primeros perímetros de la primera porción Cuenca del río Espuña y Rambla de los Molinos, de 356,9 ha. Proyectó y dirigió las obras de restauración y ampliación de la casa de Huerta Espuña para habilitarla como Casa forestal para facultativos, forestales y peones-guarda, y en ella instaló el primer observatorio meteorológico (Fig. 3), y asimismo de las casas del Perdigón y del Peón. Entre 1891 y 1892 dirigió la preparación de los viveros de Huerta Espuña (Fig. 4), El Perdigón y el Barranco de El Chopo, ideando un sistema diferente de los recomendados hasta entonces. Los viveros alcanzaron una extensión mayor de 4 ha, y de ellos se extrajeron para plantaciones 3.456.000 plantas resinosas y 110.700 plantas frondosas.



**Figura 2.** Excmo. Sr. D. José Musso Moreno. Archivo de la familia Aguilera Musso.



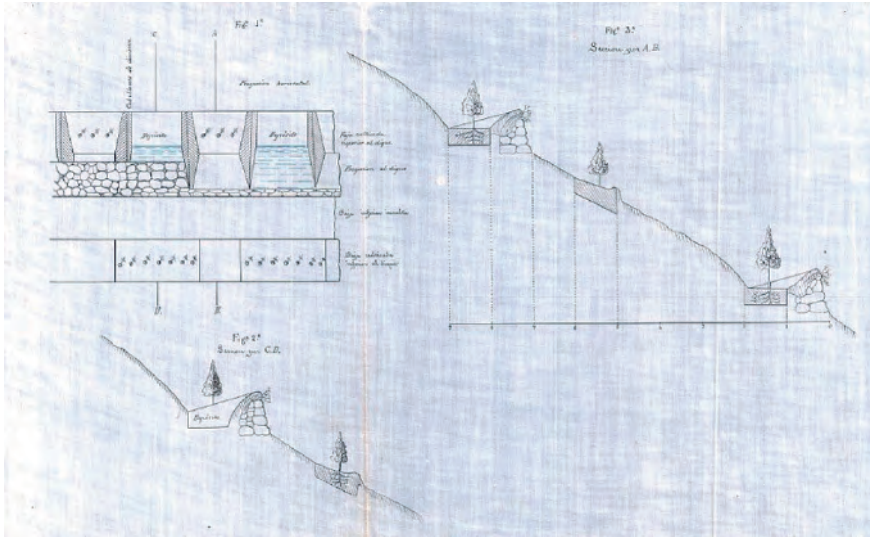
**Figura 3.** Casa forestal de Huerta Espuña en 1895. AGRM.



**Figura 4.** Viveros de Huerta Espuña en agosto de 1895. AGRM.

Para repoblar laderas de barrancos, Musso ideó un método de reconstrucción levantando hormas o muros de piedra de 40 a 80 centímetros de altura siguiendo las curvas de nivel y separados entre sí unos diez metros, cavando entre ellos fajas de tierra de 1 metro de anchura y 0.40 de profundidad, donde efectuaban las siembras y plantaciones en los barrancos de La Cueva, Castillicos y El Marqués (Fig. 5), y demostraron su eficacia en las primeras tormentas al no producirse en ellos riada del agua. Se construyeron 135,5 km de muretes de piedra para cultivar 873.325 m de fajas para siembras.

El pobre resultado de las siembras de semillas, decidió a Musso a plantar pinos crecidos en viveros y abrir una red de 75 km de caminos y sendas para transportar en caballerías las plantas y el agua para regarlas, organizando hasta el mínimo detalle las brigadas de trabajadores mediante instrucciones al peón mayor de cada perímetro. Dirigió la construcción del camino forestal de acce-



**Figura 5.** Esquema de los muretes de reconstitución de laderas de barrancos ideados por José Musso. Memoria de los trabajos ejecutados en 1891. AGRM.

so hasta Huerta Espuña, de 4 metros de ancho y de 10.6 kilómetros de longitud, y del camino forestal del Barranco del Valle, de 1 km.

Para impedir la bajada torrencial del agua en barrancos, proyectó su corrección mediante diques de piedra de mampostería en seco. Se construyeron 952 diques en 51 barrancos, entre ellos los dos mayores diques, para detener los corrimientos del cabezo de la Mezquita, y el dique regulador de las avenidas del río Espuña en el Cabezo del Aire (Fig. 6).



**Figura 6.** Dique del Cabezo del Aire (agosto de 1895). AGRM.

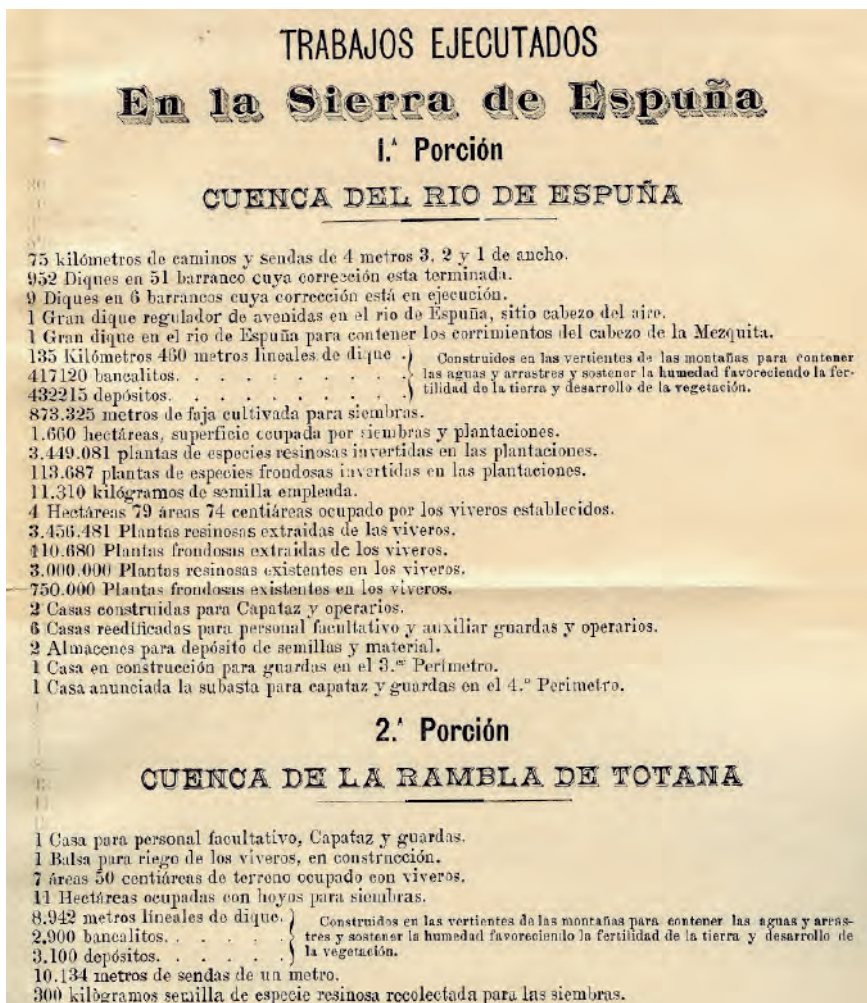


Figura 7. Relación de trabajos ejecutados en Sierra Espuña durante la jefatura de José Musso. Álbum Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura. 1895. Archivo Municipal de Alhama de Murcia.

En 1894 se habían plantado unas 200 ha de monte, principalmente de pinos y también unos 80.000 olmos y comenzó la repoblación del segundo perímetro: Cuenca alta del río Espuña, de 845 ha, y del tercer perímetro Barranco del Valle, de 909 ha; en 1895 del cuarto perímetro: Umbría del río y Solana de las cuevas, de 575 ha. En octubre de 1895 Musso editó a su cargo el primer álbum fotográfico de la repoblación, bajo el título *Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura* (Musso, 1895), donde resumió el conjunto de trabajos realizados (Fig. 7).

Su experiencia en Sierra Espuña le permitió mejorar y consolidar el Servicio hidrológico-forestal del Estado en los destinos posteriores de su carrera. En diciembre de 1895 fue destinado a la Junta Consultiva de Montes. El 12 de julio de 1896 ascendió a Inspector General de segunda clase, siendo destinado a la Sección de Ordenaciones y, en 1901, a la Inspección de Repoblaciones forestales e ictícolas. El 18 de septiembre de 1901 ascendió a Inspector General de primera clase. El 8 de marzo de 1903 fue nombrado jefe del Servicio de Repoblaciones forestales e ictícolas. El 15 de enero de 1904, S. M. el Rey le nombró presidente del Consejo Forestal con categoría de jefe superior de Administración civil, máxima autoridad del Cuerpo de Montes del Estado, que ejerció hasta su jubilación el 7 de junio de 1906.

Musso fue miembro de la Real Sociedad Española de Historia Natural desde 1889. En 1905 el presidente de Francia Émile Loubet le concedió la Gran Cruz de la Orden de Nichan-Ifikhar. Fue vocal de la Junta de Sanidad de Madrid, asistió al Primer Congreso Nacional de Ingeniería (Madrid, 1919) y falleció en esta ciudad el 9 de junio de 1920. Además de sus méritos profesionales, destacó por su carácter bondadoso y su trato amable, contaba con generales simpatías (López Azorín, 2021: 231-247).

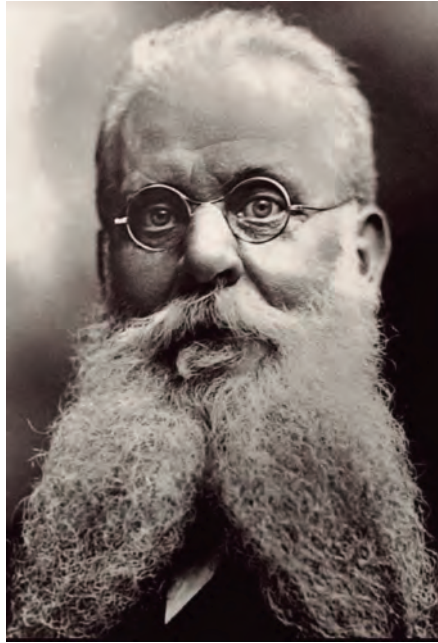
#### **4. RICARDO CODORNÍU, CONTINUADOR Y JEFE DE LA REPOBLACIÓN DE SIERRA ESPUÑA ENTRE 1895 Y 1911**

Codorníu fue el continuador de la restauración hidrológico-forestal de Sierra Espuña y, por sus numerosos artículos y publicaciones, fue el principal publicista de la repoblación, llevando a cabo una extraordinaria labor divulgativa a favor de la cultura forestal.

Ricardo Codorníu nació en Cartagena el 6 de junio de 1846 (Fig. 8). Era hijo del barcelonés Joaquín Codorníu Nieto y la murciana Carmen Stárico Ruiz, descendientes de destacados políticos y terratenientes. Estudió el Bachillerato en el Instituto de San Isidro de Madrid y por su afición por las Ciencias Naturales estudió Ingeniería de Montes, que comenzó en la Escuela en Villaviciosa de Odón y, tras su traslado a la Casa de Oficios de San Lorenzo del Escorial, finalizó en octubre de 1871 con el número nueve de la 19ª promoción.

Ese año, el 11 de diciembre, contrajo matrimonio con Mercedes Bosch Bienert (Cartagena, 1850-Murcia, 1935), formando una relevante familia murciana. Fueron padres de siete hijos, de los cuales tres murieron a corta edad, víctimas de la difteria, Joaquín (1875-1876) y dos de nombre Jaime





**Figura 8.** Excmo. Sr. D. Ricardo Codornú y Stático (AGRM).

(1880-1882), (1885-1891); y vivieron cuatro: Ana (1874-1967), María (1876-1963), Joaquín (1882-1964) y Carolina (1891-1985). Su hija María se casó en 1894 con el abogado y destacado político conservador murciano Juan de la Cierva Peñafiel y fueron padres de Juan, Ingeniero de Caminos e inventor del autogiro, y Ricardo, abogado.

Ingresó en el Cuerpo de Ingenieros de Montes el 1 de abril de 1871 y fue destinado al Distrito forestal de Murcia, pero unos meses después quedó exento de servicio, aunque con el grado de Ingeniero segundo. En 1881 ascendió a Ingeniero primero y pasó a supernumerario. En enero de 1887 fue trasladado a la Dirección General de Propiedades y Derechos del Estado del Ministerio de Hacienda para resolver expedientes de desamortización de montes, ascendió a Ingeniero jefe de segunda clase, y en septiembre de 1888 fue trasladado a la Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura.

En la Comisión, inicialmente colaboró con su jefe Musso y con Madariaga en preparar los proyectos de repoblación. En 1891 preparó el proyecto del perímetro segundo Cuenca Alta del Barranco del río Espuña. En 1892 el del perímetro quinto, Estrecho y Hoya y, en colaboración con su jefe Musso, el del perímetro cuarto Umbría del río y Solana de las cuevas. En

1893 redactó la Descripción general y división en perímetros de la segunda porción Cuenca de la Rambla de Totana y, con ayuda del ingeniero aspirante Adolfo Ramírez Falero, el estudio del primer perímetro, Cuenca de Alquerías. En este periodo publicó en la *Revista de Montes*: «Atocha: notas sobre su germinación y desarrollo» (1890); «Notas relativas a la germinación del *Pinus halepensis*» (1892), y, además, dos importantes libros técnicos: *Tablas gráficas logarítmicas y de líneas trigonométricas naturales*» (Cartagena, 1890) y *Construcción de tablas gráficas para operaciones abreviadas*, que apareció en 1894 en la *Revista de Montes*, y como libro en Madrid.

En marzo de 1895 José Musso le encargó la repoblación del perímetro de la cuenca de Alquerías. Proyectó la casa forestal con la explanada para secadero de piñas (Fig. 9), dirigió la preparación de los viveros de 7 áreas y balsa de riegos, la construcción de 9.075 m de muretes en laderas del coto de la Casilla y del barranco de la Balsa, y se prepararon 11 ha de terrenos con hoyos para siembras de piñones y bellotas de encina. Fueron abiertos 12,8 km de sendas y construyeron 11 diques en el barranco de los Ballesteros y 6 diques de las sendas.



**Figura 9.** Casa forestal de Alquerías con la explanada para secadero de piñas proyectada por Ricardo Codornú (AGRM).

Codornú, tras ser destinado Musso a Madrid, fue nombrado jefe de la Comisión el 15 de diciembre de 1895. Con la colaboración de los ingenieros Madariaga y Eustoquio de los Reyes García y Botía (Fig.10), continuó los trabajos en la primera porción, y comenzó los del quinto perímetro Estrecho y Hoya. En la segunda porción, Cuenca de la Rambla de Totana, comenzó la repoblación del primer perímetro Cuenca de Alquerías, aplicando la metodología establecida por Musso en cuanto a reconstitución de terrenos, construcción de diques para corrección de barrancos y organiza-



**Figura 10.** Los ingenieros Codornú, Madariaga y Eustoquio de los Reyes acompañados de un guarda forestal en el Salto de «El Molinico». AGRM.

ción de tareas de siembras. En 1896 completó la expropiación de 1.183 ha de terreno, dirigió la construcción de la casa forestal de Alquerías (Fig. 9) y de 525 diques con 4.060 m<sup>3</sup> de mampostería en seco. Levantaron 2.971 metros lineales de muretes para reconstitución de terrenos. Abrieron 26,5 km de nuevas vías de comunicación. Sobre estos trabajos publicó el artículo «La Sierra de Espuña y su repoblación forestal» en la *Revista de Montes* entre 1897 y 1898, donde explicó su clima, datos obtenidos en los observatorios, obtención, crecimiento y ensayos de los piñones de las distintas especies. En junio de 1899 presentó el proyecto de repoblación del perímetro segundo, Cuenca de la Santa.

En 1895, según los datos de la Dirección General de Agricultura, de las 3.603 ha repobladas entre todas las Comisiones, 2.157 ha (82.8%) fueron repobladas por la Comisión del Segura en Sierra Espuña, y las restantes 446 ha (17.2 %) por las demás Comisiones (Pemán, Iriarte y Lario, 2017: 55, Tabla I). En 1899 se habían repoblado 3.256 ha con más de 4.300.000 árboles (Codornú, 1899: 127).





**Figura 11.** Portada del libro *Apuntes relativos a la repoblación forestal de la Sierra de España* presentados al Congreso Agrícola de Murcia por Ricardo Codornú (1900).

Ante la protesta elevada al ministro de Fomento por un numeroso grupo de vecinos de Totana pidiendo la supresión de la Comisión de Repoblación, Codornú rebatió sus críticas, y, en el Senado, el ministro de Fomento defendió y elogió los trabajos y actuaciones de los miembros de la Comisión, lo que produjo gran satisfacción en todo el Cuerpo de Ingenieros de Montes. El conjunto de su actividad lo demostró en la memoria sobre la Relación de trabajos ejecutados durante el año forestal de 1898 a 1899, con un cuadro resumen de todo lo repoblado hasta entonces en Sierra España. En la Exposición Agrícola, Industrial, Minera y de Bellas Artes de Murcia de 1900, preparó una muestra sobre los trabajos de la Comisión de repoblación demostrando su importancia y magnitud y por su alta calidad científica, la Jefatura de la Comisión fue premiada con el Gran Diploma de Honor de la sección de Agricultura. Además, en el Congreso Agrícola celebrado en Murcia tras la Exposición, presentó su monografía *Apuntes relativos a la repoblación forestal de la Sierra de España* (Fig. 11).



**Figura 12.** Ricardo Codornú supervisando las plantaciones de la Tenganera en 1903. Fotografía de Ramón Melgares. AGRM.

En junio de 1901 al crearse el Servicio Hidrológico-forestal, la Comisión de Repoblación pasó a denominarse División Hidrológico-forestal del Segura, amplió sus competencias a todas las cuencas desde el cabo de Tarifa hasta el de la Nao, y se le asignó la repoblación de las dunas de Guardamar. Codornú ejerció su Jefatura hasta 1911. En este periodo continuó la repoblación de las tres porciones de Sierra Espuña (Fig. 12), se expropiaron y repoblaron la cuenca de La Santa y la cuenca de la rambla de Lébor. En esa etapa Codornú elogió la excelente colaboración del ingeniero Juan Ángel de Madariaga como director de los trabajos. En 1903 encargó de la dirección de los trabajos en Sierra Espuña al Ingeniero Ramón Melgares.

En las dunas de Guardamar, al pasar a depender de la División del Segura, Codornú apoyó y asesoró al ingeniero Francisco Mira Botella, autor del proyecto de fijación y repoblación y director de los trabajos desde el año 1900. En agradecimiento, «por su valiosa intervención en estos trabajos», en 1924 Mira le dedicó a su memoria un frondoso pino en el parque Alfonso XIII.

Sobre la repoblación, Codornú publicó en la *Revista de Montes*: «Sierra Espuña: Datos relativos a la vegetación y a los crecimientos de algunas plantas

en 1899 a 1900» (1901); «División hidrológico-forestal del Segura» (1904); Consejos prácticos para siembras y plantaciones forestales en la cuenca del Segura (1906); «Lluvias en septiembre de 1906, en la División Hidrológico-Forestal del Segura» (1907). En el Primer Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias de 1908, en Zaragoza, presentó «Crecimiento y fructificación de algunas especies arbóreas empleadas en la repoblación forestal de la Sierra de Espuña» y en el de Valencia de 1910 «Distribución de las lluvias en la Sierra de Espuña».

Excepcionalmente y durante un año, entre febrero de 1907 y febrero de 1908, Codorníu tuvo que hacerse cargo también de la jefatura del Distrito forestal de Murcia y Alicante. En ese año, para impulsar la comunicación y el intercambio de opiniones y experiencias entre los ingenieros de las siete Divisiones Hidrológico-forestales, puso en marcha sus *Cartas forestales* y apoyó la realización de las Asambleas de Repoblaciones. En las *Cartas* colaboraron catorce ingenieros de toda España, entre ellos sus compañeros en Murcia Madariaga, Benito García Biedma, Francisco Mira y Ramón Melgares, y su resultado lo presentó en tres series en las Asambleas forestales de Murcia en octubre de 1908, la segunda en la Asamblea de 1909 en Valencia, y la tercera en Zaragoza en 1911, donde agradeció la colaboración de los ingenieros participantes.

En Murcia colaboró en la creación de diversas sociedades agrícolas, benéficas, sanitarias y para difusión del esperanto. Comenzó la divulgación forestal mediante conferencias y la celebración anual de la Fiesta del Árbol, desde 1903 en el Campo de Tiro de Espinardo y, desde 1908, en la inauguración del Parque de Ruiz Hidalgo, en cuya creación y diseño había participado. En ese año también fue uno de los fundadores de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias e ingresó como correspondiente en la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona.

En septiembre de 1909 fue nombrado Inspector de Repoblaciones forestales y piscícolas, pero continuó como responsable de la Jefatura de la División hasta que, en enero de 1910, al ascender a Inspector general de primera clase y ser nombrado jefe de la Inspección de Repoblaciones forestales y piscícolas, debió residir en Madrid, desde donde impulsó la política forestal española.

En Madrid promovió la elección de San Francisco de Asís como patrono de los forestales españoles. Para implicar a todos los sectores sociales en la conservación y repoblación de los montes, en 1910 fundó la Sociedad Española de los Amigos del Árbol y dirigió la publicación de su *Boletín*, en el que publicó numerosos artículos, al igual que en las revistas *Madrid Científico e Ibérica*.

Fue miembro del Instituto Internacional de Bruselas e intentó adaptar su Clasificación Decimal Universal a la bibliografía forestal española. Presidió la Asociación de Ingenieros de Montes (1911), la Real Sociedad Española de Historia Natural (1912) y la Sociedad Entomológica de España (1920).

Tras su jubilación en junio de 1913, continuó su labor propagandista a favor del árbol participando en Asambleas de Repoblaciones, impartiendo conferencias y publicando folletos y libros divulgativos. Continuó su labor publicista en revistas científicas y fundó en 1915 la revista *España forestal*, de la que fue su primer director. Participó en los Campamentos de Exploradores que se celebraban todos los veranos en Sierra Espuña, publicando numerosos artículos en su periódico *España*. Recibió las Grandes Cruces de la Orden de Isabel la Católica y de la Orden del Mérito Agrícola. Fue nombrado Socio honorario de la Canadian Society of Forest Engineers y de la Asociación de Ingenieros de Montes de España.

Ricardo Codornú falleció en Murcia el 26 de septiembre de 1923 y para perpetuar su memoria fueron erigidos tres monumentos, un busto en el madrileño Parque del Retiro en junio de 1926, otro en la Plaza de Santo Domingo de Murcia en septiembre y otro frente a la casa forestal de Huerta Espuña en julio de 1927 (López Azorín, 2021: 249-286. López Azorín, 2023).

## 5. JUAN ÁNGEL DE MADARIAGA, UN EXCELENTE COLABORADOR EN LA RESTAURACIÓN HIDROLÓGICO-FORESTAL DE SIERRA ESPUÑA

Juan Ángel de Madariaga y Casado (Fig. 13) fue el principal colaborador de Codornú dirigiendo los trabajos en varias porciones y perímetros de Espuña. Miembro de una familia de destacados ingenieros, estudió Bachillerato en los institutos de Ciudad Real y de Lorca (Murcia) e Ingeniería de Montes en la Escuela en El Escorial, terminando en 1885 con el número 6 de la 31ª promoción. Contrajo matrimonio con Ana Orozco Albarracín (Garrucha, Almería, 1871-Murcia, 1901) y fueron padres de seis hijos, todos nacidos en Murcia, Clara, Juan María (ingeniero de montes), Tomasa (posteriormente como religiosa carmelita descalza María Teresa del Sagrado Corazón), Modesto que murió en 1894, Modesto María y Ana. Su esposa Ana Orozco falleció en Murcia a la edad de 30 años el día 19 de marzo de 1901. Años después, Madariaga casó en segundas nupcias con Amalia de Castro y Menéndez.



**Figura 13.** Ilmo. Sr. D. Juan Ángel de Madariaga y Casado. Fototeca INIA.

Ingresó en el Cuerpo de Ingenieros de Montes el 8 de agosto de 1885. En julio de 1887 ascendió a Ingeniero Primero. Estuvo destinado en el Distrito forestal de Ciudad Real y en septiembre de 1888 fue destinado a la Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura. Junto con su jefe José Musso y con Ricardo Codornú, participó en redactar las primeras Memorias de reconocimiento de la cuenca y la descripción y división en perímetros de la primera porción de Sierra Espuña. En 1893 presentó la memoria de su Descripción y división en perímetros de la tercera porción Cuenca de la rambla de Lébor y preparó los proyectos de repoblación del primer perímetro, Carrasca y Barranco de En Medio. En 1894 preparó un proyecto de caminos y corrección de barrancos del tercer perímetro Barranco del Valle con el ingeniero aspirante José Vereá de Aguiar, que resumieron en el artículo «Proyecto de corrección de barrancos en la Sierra de Espuña» en la *Revista de Montes*. También preparó el proyecto de la porción de las cuencas de los ríos Alcaide y Luchena y una parte de la Sierra de María, en la cabecera del Guadalentín, con una extensión de 9.800 ha en la provincia de Almería.

En el año forestal 1895-96, dirigió con Codornú la repoblación en la segunda porción Cuenca de la rambla de Totana. En los años 1896 a 1899 dirigió los trabajos de Cuenca de la rambla de Lébor, comenzando en el primer perímetro Carrasca y barranco de En Medio. En este barranco, entre enero de 1897 y enero de 1900 dirigió la construcción del camino forestal, de cinco kilómetros y medio y tres metros de ancho, más medio a cada lado para cunetas (Fig. 14), que debía salvar una diferencia de nivel de 364 metros con una pendiente media del 6,6 %, y se reflejó en la Memoria *Relación de trabajos ejecutados durante el año forestal 1896-97*. En ella, Codornú elogió que las obras dirigidas por Madariaga podían «considerarse los diques y la parte construida del camino, como modelos de esta clase de obras, siendo en todo digno de la mayor alabanza la economía y esmero con que se ejecutaron, lo que cumplidamente demuestra el talento práctico y organizador de este Ingeniero» (Codornú, 1897: 32). En 1906 Madariaga describió esa obra en el artículo «Recuerdos de Espuña. Detalles del camino forestal del barranco de En Medio» en la *Revista de Montes*.

El 18 de agosto de 1898 fue nombrado jefe de sección de la Comisión y, además de los de las porciones segunda y tercera, se encargó también de dirigir la continuación de los trabajos de repoblación de la primera porción. En



**Figura 14.** Juan Ángel de Madariaga supervisando la construcción del camino de la Cuesta de las Raíces en 1897. AGRM.



1898 publicó el artículo «Datos de las avenidas de los ríos Segura y Guadalentín con motivo de los temporales de enero de 1898» en la *Revista de Montes*. En 1899 presentó el proyecto de repoblación del segundo perímetro Barranco del Infierno, en el que proyectó la casa forestal para facultativos y peón mayor y las garitas de pernoctación y vigilancia.

En enero de 1902 fue trasladado a la División Hidrológico-forestal del Tajo, de la que fue nombrado jefe en enero de 1911. En ella su principal realización fue la corrección y repoblación entre 1904 y 1913 de la zona de turbias rojas del Cerro de los Alcabenos en la cuenca alta del Lozoya, logrando evitar el arrastre de tierras arcillosas por lluvias, que contaminaban las aguas del Lozoya, ocasionando molestias en las poblaciones que abastecía de Madrid. Tras las inundaciones de 1907 causadas por el río Guadalmedina en Málaga, el gobierno le encargó el estudio de la repoblación de su cuenca. En abril de 1922 fue nombrado vocal del Consejo Forestal y consejero Inspector General. Estuvo encargado de la 6ª inspección hasta su muerte. Realizó una gran labor divulgadora compartiendo su experiencia en numerosos artículos técnicos o de ámbito ecológico y mediante la traducción de libros y artículos de autores extranjeros. Fue condecorado con la Encomienda del Mérito Agrícola.

Su fallecimiento en Madrid el 10 de diciembre de 1923 fue muy sentido por el gran aprecio y simpatía de que gozaba, tanto en el cuerpo de Montes, como en Murcia por el gran recuerdo que dejó (López Azorín, 2021: 287-315).

## 6. RAMÓN MELGARES, INGENIERO DE LA DIVISIÓN HIDROLÓGICO-FORESTAL DEL SEGURA DESDE 1903 HASTA 1923 Y JEFE DE LA DIVISIÓN DESDE 1925 HASTA 1933

En la División Hidrológico-forestal del Segura Melgares trabajó veinte años, encargado de la segunda sección correspondiente a Sierra Espuña, primero a las órdenes de Codornú, y después de Francisco Mira. Al incorporarse, en agosto de 1903, expresó su inquietud y su esperanza, en el *Libro de visitas de sierra Espuña*:

«Si consigo proseguir con acierto la magna obra emprendida en esta Sierra por los distinguidos compañeros que me han precedido, me consideraré muy dichoso por haber prestado mi modesta cooperación en el indiscutible beneficio social que se persigue con la repoblación» (*Libro de visitas de Sierra Espuña*, Libro 1, fol. 6v).





**Figura 15.** Ramón Melgares de Aguilar y Góngora hacia 1900. Archivo de la familia Melgares de Aguilar.

Por su importante labor, fue un dignísimo continuador de los Ingenieros que le habían precedido y logró cumplir ese objetivo.

Ramón Melgares Góngora (Fig. 15) nació en Cehegín (Murcia) el 17 de septiembre de 1868. Era hijo de Diego María Melgares Ambel y de Ana María Góngora y López, y tuvo dos hermanos, Pedro Alfonso –que fue alcalde de Cehegín– y María Pastora. Cursó el bachillerato en el Instituto de Murcia entre los años 1878 y 1883 con buenas calificaciones, e Ingeniería de Montes en El Escorial. Se graduó el 30 de septiembre de 1895 con el número cinco de la 41ª promoción y calificación de «Bueno».

Contrajo matrimonio con Purificación López Ruiz y tuvieron cinco hijos: Diego (1915-1932), Francisco (1917-2010), Ana, Josefina y Purificación.

Estuvo en expectativa de destino hasta noviembre de 1897 en que fue nombrado ingeniero aspirante y destinado al Distrito forestal de Badajoz hasta abril de 1898, en que lo fue al de Albacete. Ingresó en el Cuerpo de Ingenieros de Montes el 21 de agosto de 1898. En febrero de 1901 fue destinado al Distrito forestal de Castellón y Tarragona, un año después al Distrito forestal de Murcia y Alicante. En julio de 1902 ascendió a ingeniero segundo. El 11 de febrero de 1903 fue trasladado a la División Hidrológico-forestal del Segura, en la que permaneció hasta el 11 de junio de 1923.

En Sierra Espuña, su continuidad permitió un nuevo impulso a los trabajos, pudiendo controlar la evolución de siembras, plantaciones y la reposi-

ción de cultivos. El temporal de nieve y lluvias el 22 de enero de 1904 le permitió valorar la eficacia de la protección por las repoblaciones y los diques, en las tres ramblas de Los Molinos, de Totana y de Lébor. Lo describió en su primer artículo «Efectos del temporal de nieve y lluvias del 22 de enero último en la Sierra de Espuña» en la *Revista de Montes*. Al año siguiente, en la misma revista, detalló los trabajos en las tres cuencas durante 1904, reflejando el mejor resultado de las plantaciones de plantas en maceta respecto a siembra de semillas. Sus datos se complementaban con los publicados ese año por Codornú, donde destacó: «El Sr. Melgares, que dirige los trabajos que se ejecutan en esta sierra, los ha llevado a cabo con gran actividad y acierto...». De los injertos de coníferas realizados en 1905 por Melgares, los crecimientos obtenidos en 1907 fueron descritos por Codornú en sus *Cartas forestales de los años 1907 a 1908*. Asistió a las asambleas forestales que se celebraron en Murcia en 1908 y 1915 y en Valencia en 1909. En ésta presentó un trabajo sobre la reposición de marras publicado con el título: «Sierra Espuña. Datos relativos al repoblado obtenidos de 1904-1908». El estado de los trabajos a finales de 1907, lo publicó en 1909 en la *Revista de Montes*. Como aficionado a la fotografía, realizó muchas de las que se conservan de los trabajos de corrección y repoblación. Participó activamente en la preparación y celebración anual de las Fiestas del Árbol, recibiendo el agradecimiento oficial por Real Orden de las celebradas en los años 1905-1907.

Del conjunto de su actividad en Sierra Espuña, se aseguraron las 5.000 ha repobladas anteriormente; se repoblaron con arbolado unas 2.000 ha nuevas en la parte alta y difícil; se expropió la Cuenca de la Santa, de 469 ha, completó su repoblación y se construyó una casa forestal; dirigió la recolección de semillas en la sequería de Cehegín; impulsó el cultivo de los viveros y ensayó el cultivo de algunas plantas exóticas; proyectó la construcción y reforma de varias viviendas, cortafuegos y la línea telefónica con Alhama de Murcia mediante cuatro estaciones; mejoró el trazado de varios caminos y sendas; realizó los deslindes de siete de los montes de la sierra, además de los montes de propios número 80 de Alhama y números 81 y 84 de Totana, éste especialmente laborioso, por lo que Codornú destacó el meritorio y penoso trabajo realizado por Melgares, y en la Real Orden que lo aprobó se hizo constar: «Que se signifique al Ingeniero Don Ramón Melgares, la satisfacción de la Dirección General por el celo e inteligencia que ha puesto dicho Ingeniero en la tramitación del expediente de este deslinde».

Un objetivo importante fue mejorar las condiciones de acceso y comunicación de la sierra de Espuña. En 1914 presentó el proyecto de la carretera de acceso desde la que une Alhama con Pliego hasta Huerta Espuña y dirigió su

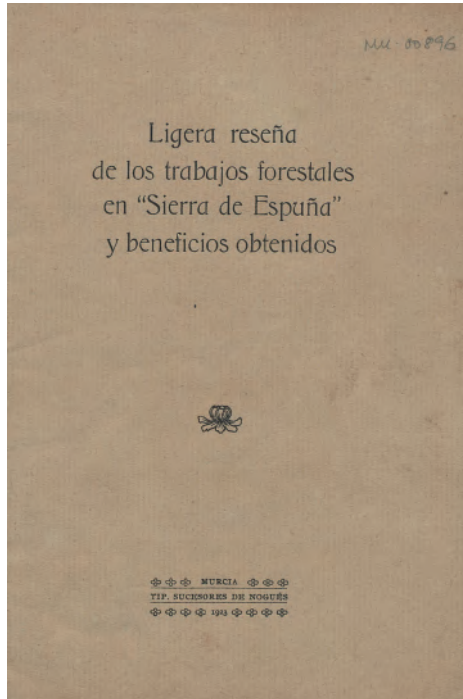
ejecución. También la carretera desde Huerta Espuña hasta la Casa de Alquerías, que permitía cruzar toda la sierra inaugurada el 2 de julio de 1923. En 1918 proyectó el camino forestal para sacar los productos maderables entre los montes Carrasca y Barranco de En Medio y la Cuenca alta del río Espuña. En 1919 preparó el proyecto de una carretera forestal del Collado de la Cuesta de los Cojos a la carretera forestal de Alquerías.

Melgares proyectó la reforma y ampliación de la casa forestal de Huerta Espuña, y la Casa forestal-albergue para alojamiento de turistas, cuyo presupuesto de 35.535 pesetas, lo firmó el 18 de mayo de 1921, para ejecutar en dos años.

De toda su labor publicó *Ligera reseña de los trabajos forestales en Sierra de Espuña y beneficios obtenidos* (Fig. 16), que firmó en Cehegín el 18 de mayo de 1923. En ella cuantificó la superficie total repoblada en 4.894 ha de pinos carrasco, negral y salgareños, y también encinas y robles, según la altitud entre 260 y 1.500 metros, con fijación de terrenos mediante muretes de piedra en laderas de fuerte pendiente y diques triangulares de piedra en seco en torrenteras y barrancos, siete viveros que producen anualmente entre 500.000 y 1.500.000 plantas, más de 200 kilómetros de sendas para cruzar toda la extensión repoblada y tres casas nuevas para alojamiento de personal facultativo y guardías, habilitación de algunas casas de labranza expropiadas para alojamiento del personal de vigilancia y, por último, indica que está en construcción una nueva. Estimó el valor de toda la plantación repoblada en 4.754.888 pesetas, sumando el gasto en las tres cuencas en 2.055.543 pesetas, deduciendo un beneficio para el Estado de 2.699.345 pesetas. También calculó el valor de la madera y otros productos de aprovechamiento en 55 años en 11.782.600 pesetas, estimando un gasto en guardería y conservación de 2.750.000 pesetas, de lo que resultaría un beneficio de 9.032.600 pesetas. Finalizó dedicando un «carinoso recuerdo» a Codornú, que «me alentó y enseñó con sus sabios consejos y oportunas observaciones, y si algún éxito obtuvo, solo fue resultado de sus enseñanzas».

Ramón Melgares también dirigió la repoblación en las secciones tercera de los montes de Lorca, en las vertientes al pantano de Valdeinfierno, proyectó y dirigió la construcción de dos casas forestales; y, consiguió la expropiación por el Estado de parte de los montes de propios 67 y 69 del Catálogo. Proyectó y realizó los deslindes de varios montes de Ricote, Blanca, Cieza, Cehegín, Totana, y Murcia.

El 18 de mayo de 1923 ascendió a ingeniero jefe de segunda clase y fue nombrado jefe del Distrito forestal de Badajoz. En mayo de 1924 fue trasladado a la jefatura del Distrito forestal de Almería, y en abril de 1925,



**Figura 16.** Portada del folleto *Ligera reseña de los trabajos forestales en Sierra Espuña y beneficios obtenidos* (1923) de Ramón Melgares.

mediante concurso, obtuvo la Jefatura de la División Hidrológico-forestal del Segura.

De la Jefatura de la División tomó posesión el 14 de mayo y tuvo como Ingenieros subalternos a Juan Campmany Llorent, Marcos Pérez de la Cuesta, Juan Antonio Delgado Montoya, Francisco Gea Perona, Francisco Montiel Pinilla y Jenaro Brun Arque. Planteó las actuaciones más convenientes en las secciones de Espuña, Ricote, Cieza, pantano de Valdeinfierno y los montes de los Vélez. Ordenó preparar las memorias de proyectos de las cuencas de los ríos Quipar, Argos y la Rambla Mayor del Guadalentín, y se remitieron a Madrid las correspondientes a Argos y Rambla Mayor. En los montes de Vélez Blanco y María modificó el procedimiento de repoblación que se estaba realizando. Para futuras actuaciones estudió las cuencas de la Rambla Salada, del río Mula y, en la cabecera del Segura, consideró de especial interés la del río Taibilla, cerca de Nerpio (Albacete). También terminó los proyectos de repoblación de los montes de Murcia para tramitar su expropiación.

En mayo de 1926 asistió al Primer Congreso Internacional de Selvicultura en Roma. Como jefe de la División tuvo la satisfacción de terminar e inaugurar algunas de las obras que proyectó y comenzó en su anterior etapa. El 15 de julio de 1928 el director general de Agricultura Emilio Vellando inauguró la carretera que continuaba desde Huerta Espuña, y, un año después, el 17 de junio de 1929, el senador Isidoro de la Cierva inauguró el Hotel-Albergue de Huerta Espuña, para la promoción y revitalización turística de la sierra. Su esfuerzo se vio recompensado cuando Sierra Espuña en 1931 fue declarada Sitio Natural de Interés Nacional.

El 3 de enero de 1931 ascendió a Ingeniero jefe de primera clase y el 12 de enero de 1933 a Inspector General y fue destinado al Consejo forestal, inicialmente a cargo de la Inspección primera (de Galicia, Oviedo y León), y por Orden de 20 de julio se encargó de la Inspección cuarta (de Valencia, Alicante, Murcia, Albacete y Almería). Por Decreto de 29 de agosto de 1934 fue nombrado presidente de sección del Consejo Forestal, y se encargó de la sección primera. Aunque cumplió la edad reglamentaria el 17 de septiembre de 1937, fue jubilado después de finalizar la guerra civil por Decreto de 31 de julio de 1939.

Falleció en Murcia el 23 de mayo de 1943 (López Azorín, 2021: 369-380).

\* \* \*

Estos cuatro ingenieros demostraron en Sierra Espuña que era posible realizar la restauración hidrológico-forestal venciendo condiciones ecológicas y climatológicas tan adversas. De esta forma germinó la semilla que se desarrolló en las décadas siguientes cuando, dentro de las actuaciones del Patrimonio Forestal del Estado y bajo la dirección del ingeniero Juan Antonio Pérez-Urruti Villalobos (1884-1955), continuaron los trabajos para completar la repoblación de toda la sierra.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (7 de febrero de 1861). *La Paz de Murcia*, núm. 4086, 1.  
 Anónimo (1889). La Comisión de repoblación de la Cuenca del Segura. *Revista de Montes*, XIII (296), 259-261.  
 Codorníu, R. (1897). *Memoria de relación de trabajos ejecutados durante el año forestal de 1896-1897*. (Ms).

- Codorníu, R. (1899). *Memoria de la relación de trabajos ejecutados durante el año forestal de 1898 a 1899*. (Ms).
- Codorníu, R. (1900). *Apuntes relativos a la repoblación forestal de la Sierra de España presentados al Congreso Agrícola de Murcia*. Murcia: Tipografía de Las Provincias de Levante.
- Congreso contra las inundaciones de la región de Levante celebrado en Murcia durante la tercera semana de marzo de 1885* (1885). Murcia: Tipografía de Anselmo Arqués.
- López Azorín, F. (2021). *Naturaleza, medio ambiente y repoblación forestal en la Región de Murcia. Ingenieros de Montes en Sierra España (1879-1936)*. Murcia: Fundación Centro de Estudios Históricos e Investigaciones Locales Región de Murcia.
- López Azorín, F. (2023). *Ricardo Codorníu y Stárico (1846-1923). Vida y obra de un apasionado Ingeniero de Montes*. Murcia: Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia.
- Melgares Góngora, R. (1923). *Ligera reseña de los trabajos forestales en «Sierra de España» y beneficios obtenidos*. Murcia: Tip. Sucesores de Nogués.
- Musso, J., Codorníu, R. y Madariaga, J. A. (1890). *Sierra de España. 1ª Porción. Cuenca del Río España y de la Rambla de los Molinos. Descripción General y división en perímetros*. (Ms).
- Musso, J. (1895). *Comisión de Repoblación de la Cuenca del Segura*. Octubre 1895. (Álbum fotográfico del comienzo de la repoblación de Sierra España).
- Navarro Melenchón, J. (2004). *Organización social y sistemas políticos en Murcia durante la Primera República*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Pemán García, J., Iriarte Goñi, I., & Lario Leza, F. J. (eds.). (2017). *La restauración forestal de España: 75 años de una ilusión*. Madrid: Ministerio de Agricultura y Pesca, Alimentación y Medio Ambiente.

# RITUALES DE FUEGO EN LA CIUDAD: LA FIESTA DE SAN JUAN EN MURCIA

## FIRE RITUALS IN THE CITY. THE FEAST OF SAN JUAN IN MURCIA

José Alberto Fernández Sánchez \*

Recibido: 26/06/2024 • Aceptado: 30/07/2024

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.620101>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

### Resumen

La celebración del solsticio de verano por medio de las acostumbradas hogueras es una práctica arraigada en Murcia desde tiempo inmemorial. Su persistencia en los últimos siglos, junto a la incorporación de elementos figurativos para ser quemados ha dotado a su desarrollo en el casco urbano de un significado especial. Si bien las fuentes más lejanas asocian esta práctica a los antiguos barrios de la morería, ha sido el de San Juan el que ha aportado un marco específico para estos rituales populares. En sintonía con las fiestas patronales, encontró allí especial acomodo en el siglo XX, alcanzando hacia la mitad de la centuria un desarrollo inusitado a través de la incorporación de *fallas* al estilo valenciano. La problemática que emana de estos usos es analizada en este trabajo en el que se estudia también la decadencia del festejo en paralelo a la destrucción del marco urbano y la dispersión del vecindario en el que el festejo adquirió carta de naturaleza.

### Palabras clave

Solsticio, San Juan Bautista, hogueras, cachondos, fallas, ninots, Murcia.

### Abstract

The celebration of the summer solstice through the customary bonfires is a practice rooted in Murcia since time immemorial. Its persistence in recent centuries, together with the incorporation of figurative elements to be burned, has given its development in the urban area a special meaning. Although the most distant sources associate this practice with the old Moorish neighbourhoods, it has been the San Juan neighbourhood that has provided a specific framework for these popular rituals. In tune with the patron saint's festivities, it

---

\* Academia Andaluza de la Historia. Dr. en Historia del Arte.

Email: [josealberto.fernandez2@murciaeduca.es](mailto:josealberto.fernandez2@murciaeduca.es).



found a special place there in the 20th century, reaching an unusual development towards the middle of the century through the incorporation of *fallas* in the Valencian style. The problems that arise from these uses are analyzed in this work, which also studies the decline of the celebration in parallel to the destruction of the urban framework and the dispersion of the neighbourhood in which the celebration had its origin.

**Key words**

Solstice, Saint John the Baptist, bonfires, cachondos, fallas, ninots, Murcia.

## 1. INTRODUCCIÓN

Dentro del mundo mediterráneo los rituales relacionados con el fuego juegan un protagonismo indiscutible. El simbolismo religioso y el alarde lúdico lo han constituido en elemento esencial. A lo largo del año se jalonan –en un riguroso calendario a la vez sincrético y sagrado– toda una serie de celebraciones que lo tienen por argumento insustituible y consustancial a sus festejos. El espacio correspondiente al antiguo Reino de Murcia no ha sido una excepción contando, aún en la actualidad, con un número significativo de fiestas en los que adquiere carta de naturaleza. El carácter variopinto de estas prácticas expresa una dualidad significativa materializando tanto una serie de actividades con una organización institucional bien definida como otras fundadas sobre un carácter improvisado y cíclico.

Pese a esta envergadura no se ha estudiado hasta ahora en profundidad el tema. En esta ocasión se pretende observar esta problemática en relación con los rituales de fuego desarrollados en el ámbito de la capital murciana: medio urbano tradicionalmente caracterizado por la influencia del mundo rural colindante y enmarcado, durante las últimas décadas, en un notable proceso de urbanización que ha condicionado la práctica aludida. Habrá de considerarse, a modo de preámbulo, la índole recesiva de tales fórmulas en un medio urbano determinado –como es palpable– por el carácter restrictivo de la normativa municipal que rige su funcionamiento.

No debe, sin embargo, condicionar esta circunstancia la pertinencia del análisis. Es evidente la dificultad para el desarrollo actual de estos rituales en

la trama urbana lo que no resta para que, hasta hace unas pocas décadas, constituyesen expresión principal del alarde festivo popular. Es cierto que el fuego juega un papel importante en celebraciones de considerable repercusión como el *Entierro de la Sardina* (cuya apoteosis depende decisivamente de este elemento) si bien se han perdido en los últimos tiempos fórmulas celebrativas en las que gozaba, si cabe, de una trascendencia cívica acaso mayor.

Bastará para comprender esta resonancia lo apuntado al respecto por Julio Caro Baroja. En su conocida obra *La estación de Amor* (1979), reivindica el antropólogo la significación de las manifestaciones ígneas vinculadas a Murcia con especial atención a la celebración de la noche de San Juan. De este modo, las encuadra junto a las –también desaparecidas– hogueras de la celebración de la *Cruz de Mayo*, perseverando en la inserción de una serie de elementos paralelos –uso de pólvora, quema de peles, etc.– que le conferían especial atractivo (Caro, 1992: 185).

Detalle interesante aportado por Baroja es el florecimiento de estas prácticas en barrios «como la Morería, San Diego, etc.», apunte que, lejos de resultar impreciso, revela una información jugosa; aludiendo –sin que el estudio aporte mayor aval documental– al espacio correspondiente con el histórico barrio de *La Arrixaca* donde, en efecto, quedó confinada, en un primer lugar, la población islámica tras la conquista cristiana de la urbe. Esta asociación reitera la persistente tendencia a considerar muchas de estas diversiones como prácticas morunas; inclinación que hunde sus raíces, cautelosamente, en interpretaciones de sesgo romántico. Pese a lo dilatado de esta exégesis no parece procedente abundar en esta línea por cuanto los materiales recopilados permitirán obtener conclusiones bien distantes.

Aspecto igualmente sugerente es la localización de representaciones figurativas en la puesta en escena de las hogueras. Evidentemente, esta creatividad destinada a la cremación manifiesta la inclusión de un ritual crítico, jocoso y social que resulta de inequívoco valor antropológico. Debe detenerse el estudio en ello para abordar una problemática –la del pelele– que, aunque trata en otros contextos rituales del espacio regional, ocupa aquí un papel central. Uno de los rasgos que Baroja asocia a las hogueras netamente murcianas es, precisamente, el correspondiente a la impronta de estos estafermos; insistiendo, de hecho, en el cariz esencialmente local de estos personajes dentro de las prácticas públicas del festejo joanino (Caro, 1992: 185).

Joan Amades atribuyó esta injerencia del pelele a una práctica cuaresmal que, sintomáticamente, aún se conserva en lugares próximos como Elche. El antropólogo catalán documentó múltiples casos en el área geográfica alicantina señalando –por la inmediatez ocasional en el calendario del *Domingo*

*Laetare* en que se fechan— su asociación con las famosas *Fallas* de Valencia (Amades, 2005: 262-263). En efecto, los *parots* cuaresmales de Alcoy eran quemados al igual que los «ninots» de San José. Sin embargo, la incorporación de estas representaciones figurativas en los rituales del solsticio de verano resultaba —según la opinión de Baroja— una especificidad propia de la capital murciana con anterioridad a la irrupción de lo figurativo en las más recientes *Fogueres d'Alacant*; cuya implantación a partir de 1927 está, por otra parte, rigurosamente documentada (Monferrer, 2000: 107-111).

De forma que, como marco idóneo para el desarrollo de este análisis, parece de sustancial aliciente centrarse en este vínculo entre el pelele satírico y las hogueras de San Juan en el ámbito de la ciudad de Murcia.<sup>1</sup> Es cierto que estas costumbres —posteriormente asociadas al barrio del mismo nombre— no gozan ya del desarrollo que tuvieron hasta comienzos de la década de los 80 del pasado siglo. Sin embargo, resulta oportuno advertir como buena parte de las hogueras que aún se realizan con este sentido —preferentemente, en el medio rural circundante— no son sino consecuencia del esplendor que gozaron en aquella colación durante buena parte de la última centuria. Cabrá insistir en ello aportando, resolutivamente, la documentación concerniente.

## 2. LAS PAREJAS DE «PELELES» DE LAS HOGUERAS DE SAN JUAN: «LOS CACHONDOS»

El fundamento principal de las fiestas del barrio de San Juan es, junto a la procesión religiosa del santo (Bonet, 1990:23–26), el fuego. Desde los últimos años del XIX el desarrollo de hogueras en el entramado urbano de la ciudad es un hecho constatado; pervivencia que, además, contará en esta demarcación con unos matices peculiares dada la naturaleza patronal que revisten sus celebraciones.<sup>2</sup> Aunque el programa lúdico incluía una variada serie de regocijos (sumados a las solemnidades sagradas) el protagonismo del elemento ígneo constituyó un argumento esencial para su desarrollo.

<sup>1</sup> Archivo Municipal de Murcia (AMM). Hemeroteca. *La Paz de Murcia*. 23/6/1883. Esta referencia, una de las más antiguas que se ha podido localizar, muestra la extensión de las hogueras por toda la ciudad, así como su improvisación más allá de las licencias municipales al respecto.

<sup>2</sup> AMM. Hemeroteca. *Las Provincias de Levante*. 24/6/1891.

Confluyen en este aspecto la pervivencia de las habituales luminarias propias de la víspera del santo con la arraigada costumbre de desplegar parejas de peles por las diferentes calles de la colación. Como avalan los relatos periodísticos, no se trataba de un único fuego representativo focalizado ante la fachada del templo sino, en realidad, de un cúmulo de ellos que configuraba –junto a su cremación final– la catarsis festiva<sup>3</sup>. Hay que acudir a las fuentes de la nueva centuria para encontrar –de mano de las crónicas de la prensa– el apelativo de «cachondos» con el que el acervo popular quiso designar tales representaciones humanas figuradas.<sup>4</sup>

El sustantivo expresa –es evidente– el sentido jocoso de la práctica pues, junto al recurrente simulacro de hombre y mujer (viejo y vieja con frecuencia) se suma la inserción de carteles alusivos con versos satíricos: no pocas veces centrados en acontecimientos sociales y políticos del momento (Fernández, 2023: 19-21). Resuenan en esta organización ecos de la cultura carnavalesca constituyendo esta mordacidad popular la válvula de escape para una población –sobre todo en ciertos espacios del barrio– ciertamente humilde. Igualmente, la remembranza de la edad vetusta como pretexto chistoso subraya la matriz primaveral de un recurso (la quema de la «vieja cuaresmera») que, en fecha ignota, acabó asociándose a estos fastos propios del solsticio (Caro, 2006: 138-151).

La disposición dual de los peles resulta, pues, coincidente con múltiples manifestaciones extendidas por todo el país: desde «los judas» andaluces a los inmediatos «mayos» alhameños. La cercanía con los más famosos *ninots* valencianos testimonia la existencia de un caldo de cultivo contextual que hubo de ser esencial para su irrupción dentro del rito sanjuanero: acaso desplazando –al inicio del estío– la fórmula de los *perots* o *pallassos* marceños típicos de la huerta del Turia, Alcoy y otras localidades próximas como la, ya citada, Elche (Amades, 2005: 262–263; Gascón, 2006: 116). La inclusión de rótulos explicativos –el sarcástico edicto– es otro rasgo común que evoca los ajusticiamientos de las «imágenes infamantes» propias de la Edad Moderna con sus célebres *sambenitos* de índole inquisitorial (Freedberg, 1992: 285-292).

Esta singularidad de «los cachondos» del barrio murciano merece, en efecto, una oportuna valoración antropológica. Como sugiere Amades, se subrayaría la dependencia de tales peles respecto de aquellos otros ligados a la celebración del *Laetare* cuaresmal: momento prefijado en este periodo de

<sup>3</sup> AMM. Hemeroteca. *El Tiempo*. 24/6/1932.

<sup>4</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 26/6/1925.

rigor religioso para un oportuno descanso y «relajación» en su dinámica penitencial. Como en el caso murciano, también se trataba ocasionalmente de personajes ancianos de ambos sexos con la sustancial diferencia de que no eran quemados –al menos en el caso catalán– sino serrados o quebrados en su base: «partir la vieja» (Amades, 2005: 263).

Resulta sintomático que estas parejas de muñecos también figurasen en festejos análogos desarrollados en el ámbito del valle de Ricote, recientemente recuperados, si bien es cierto que también se encuentran representados en tradiciones festivas levantinas en las que, volviendo oportunamente al tema del fuego, sí que resultan finalmente sacrificados. Los «pallassos» de Torrent, Picasent, Alcoy, Llíria, Xixona o Castalla refieren un ritual de parejas de hombre y mujer ataviados de forma mordaz que –tras ser expuestos en la víspera colgados de ramas de árboles o cables tendidos entre las calles– eran acometidos y, posteriormente, quemados (Caro, 2006: 138-151).

De modo que puede observarse el mimetismo entre estas prácticas y los singulares «cachondos» del barrio de la capital segureña, donde se repetía esta duplicidad. Dada la excepcionalidad que Caro Baroja atribuye a su presencia lúdica conviene notar el pertinente uso de una práctica festiva inequívocamente cuaresmal desvinculada de su origen y trasladada temporalmente al marco de la entrada del verano. No hay forma, por ahora, de documentar el motivo por el que se produjo su trasvase, aunque evidentemente supone un argumento recurrente en este tipo de celebraciones festivas procaces: recuérdese, al respecto, el concurso de los célebres «mayos» cuya impronta figurativa es también análoga a esta usanza (Caro, 1992: 59-67).

De las fuentes periodísticas de la década de los veinte cabe extraer, empero, que su instalación respondía a un impulso vecinal. Aunque van a figurar ocasionalmente artesanos asociados con el desarrollo del trabajo del «cartón piedra» en el barrio, se presupone la acentuada esencia improvisada y casera de «los cachondos» que resultan, pues, fruto de la inventiva popular. Se ha abundado sobre su analogía con el medio valenciano y, en efecto, sus consideraciones deben ser igualmente tenidas en cuenta en las versiones murcianas. La diferencia inequívoca es que, mientras el *ninot* fallero acabará dando pie a un oficio profesionalizado –ya a comienzos del novecientos– en Murcia perdurará el papel originario de la instalación asignada a la iniciativa del vecindario.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> AMM. Hemeroteca. *Levante Agrario*. 23/6/1926. Esta fuente aporta un matiz diferenciado al respecto de los peleles: lejos, ciertamente, del carácter satírico repetido anteriormente: «esos muñecos satíricos que producen temor y algo más, inexplicable».

Rasgo idéntico supone, además, la disposición de estas figuras durante la madrugada previa –con nocturnidad– a la «noche de San Juan» incidiendo en la faceta anónima desde la que se vertía la crítica. Esta ubicación en las calles, pues, de forma clandestina en unos espacios aún deficientemente iluminados señala como –al igual que sucedió en Valencia y otros lugares– la costumbre vino precedida de un intento por burlar el control de las autoridades. La permisividad oficial forma parte, pues, de una fórmula burlesca consentida cuyas raíces, naturalmente, se hunden en la noche de los tiempos (Ariño, 1993: 80-82). La circunstancia de que en el barrio de San Juan ya existiesen personajes directamente vinculados con su realización advierte, sin embargo, de un tono menor en la sátira, derivada, acaso, del apego por lo costumbrista, así como de una naturaleza más lúdica –folclórica– que socialmente comprometida.

Un último rasgo a considerar es la ausencia de referencias a los frecuentes carteles explicativos –relatos jocosos– donde se expresaba el sentido explícito de la burla. La denominación de «cachondos» parece sugerir, de hecho, que la finalidad era desatar sin disimulo la jocosidad de los participantes en la fiesta de lo que cabe deducir que, de algún modo, las alusiones referían el motivo de la sátira. Estos rótulos, generalizados en los «ninots» valencianos –derivados de los anteriores, en opinión de Amades– constituyen la trama representativa de su escenografía (Amades, 2005: 262). Esta variante poética e irónica amalgama tal creatividad con fórmulas netamente carnavalescas como el sainete; evidenciando la dependencia de una retórica expresiva donde el «pelele» adquiere el papel de actor según una visión teatralizada.

En Murcia, sugerentemente, esta modalidad –en el *Carnaval* de Cádiz derivada hacia el concepto musical de «la chirigota» y en Extremadura a las letras de «las murgas»– ofrece una semántica genuina en el desarrollo –también tardío– del *Bando de la Huerta*. En efecto, las «soflamas» son la expresión verbalizada en dialecto local («panocho») de un relato satírico cuya difusión es eminentemente lúdica (Pérez, 1998: 45-50). Así pues, no parece extraño que aquellos «cachondos» de los festejos de San Juan contasen originariamente con letrillas análogas que permitiesen ironizar activando, efectivamente, el humor como ingrediente expreso de la fiesta.

Será, precisamente, la fama creciente de los rituales falleros la que impulse, finalmente, la propia evolución de esta práctica. El nombre de «cachondos» dejará paso –o convivirá, para ser más preciso– en las décadas centrales del siglo a la nomenclatura de *ninot* que acabará adoptándose. Esta apropiación coincidirá con la expansión de la fiesta del barrio y su conversión, acaso, en una de las más participativas de la ciudad. Esta circunstancia, que se abordará posteriormente, marcará el devenir de unas hogueras que verán aumen-



Imágenes 1 y 2. Pelele, «juanillo». Patiño. Murcia, 2024. Autor: Nicolás Fructuoso.

tar, a partir de 1940, su estructura hacia los valores monumentales asociados a las célebres fallas o a las, más recientes, construcciones figurativas de las «fogueres» de Alicante.<sup>6</sup>

Es por eso, a decir de algunos cronistas de la década, que se desdibujan las «características fiestas» adoptándose fórmulas constructivas más complejas con un evidente mimetismo.<sup>7</sup> Pese a ello, perduró la disposición improvisada y satírica de aquellos «muñecos» de trapo y estopa realizados por los propios vecinos hasta los años 80 del último siglo. Al igual que había sucedido en la centuria decimonónica con el canto de *los auroros* y otras costumbres genuinas de la cultura popular autóctona, la presión urbana y la profundidad de los cambios sociales operados determinará la «expulsión» de estas fórmulas al entorno rural circundante. Los «juanillos» de Patiño (curiosamente denominados de forma análoga a los peleles gaditanos quemados en esta misma

<sup>6</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 25/6/1942.

<sup>7</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 24/6/1944.



noche) refieren la pervivencia de un uso que acabó desapareciendo en el ámbito originario que le dio vida (Imágenes 1 y 2).

No obstante, el detallado elenco de datos y, aún, la renombrada celebridad de los perdidos festejos –a los que cabe sumar el concurso de múltiples «mantones» de Manila lucidos en las calles por las mujeres, carros con orgánicos, arcos efímero de papel de colores, conciertos nocturnos de las bandas locales– permite restituir la identidad a un espacio que, pese a las drásticas cicatrices urbanas (con la paulatina pérdida de identidad), se resiste a entregar el último aliento de unas fiestas, verbenas, procesiones y hogueras que, antaño, le dieron fama.

### 3. EL IMPACTO DE LA FIESTA VALENCIANA EN EL MEDIO LOCAL: LAS «FALLAS ILUSORIAS» DE 1934

Pueden resultar intrincadas las motivaciones que llevaron a la implantación del festejo de las fallas en Murcia. El contexto de los años finales de la década de los veinte puede aportar, no obstante, alguna precisión al respecto: las aspiraciones regionalistas que dieron frutos abundantes en capitales como Valencia o Sevilla auspiciaron el deseo local por promover una ambiciosa región levantina (Fernández, 2017). Este pretexto subyace debajo de iniciativas de calado sociocultural como la instauración definitiva de la universidad (1915) o el esbozo del anhelado Museo Salzillo (cuya apertura no se produce hasta un tardío 1941). El ámbito festivo, ciertamente, había de coadyuvar con la constitución de un calendario específico que llenase la ciudad de eventos singulares y representativos.

Dentro de estos anhelos, sólo el horizonte ligado a las celebraciones de la Semana Santa ofrecía un panorama afianzado. A la integridad del legado escultórico barroco –al que se habían sumado las aportaciones estéticas de las últimas décadas del siglo XIX– se sumaba la persistencia de un bagaje autóctono donde, a lo puramente penitencial, se agregaban un conjunto costumbrista y otra serie de particularidades (Fernández, 2014: 272-275). Sin embargo, la presencia de las fiestas de Carnaval, implantadas en 1851, arrastraba una problemática comprometida. El coste organizativo del *Bando de la Huerta* y los posteriores *Testamento* y *Entierro de la Sardina* respondía a aportaciones particulares. La necesidad de afianzarlos condujo a su traslado a los días siguientes a las solemnidades y procesiones religiosas. Tras la evocación huertana iniciada a mediodía de Domingo de Resurrección, se sumaban los fastos profanos de las dos jornadas inmediatas. La respuesta popular y el aprovechamiento de los visi-

tantes llegados para contemplar los cortejos pasionarios –cuyas pernoctaciones y consumos se incrementaban con la extensión del calendario festivo– resultó idónea para el desarrollo del comercio local (Pérez, 1998: 381).<sup>8</sup>

La organización de sus cabalgatas –argumento festivo principal– se ligaba exclusivamente a unos cuantos grupos juveniles de la élite burguesa (Pérez, 1998: 310-317). La llegada de la Segunda República en marzo de 1931 alteró el marco político municipal desapareciendo –debido a la crisis económica arrastrada desde 1929 (como en el resto del país)– las aportaciones municipales que resultaban esenciales para su sostenimiento. Al año siguiente se ausentaron del programa primaveral sin recuperarse a lo largo del período republicano. El comercio fue consciente de la merma –dados los beneficios que aportaban a su negocio– dándose la paradoja de adquirir conciencia la población del coste que suponía su sustento.<sup>9</sup>

En este ambiente, sólo las procesiones de la Semana Santa continuaron su actividad con altibajos dada la creciente tensión anticlerical alentada desde los gobiernos republicanos (recuérdense los funestos disturbios de 1931 que destruyeron la famosa Purísima de Salzillo).<sup>10</sup> Desaparecieron, ciertamente, las procesiones de Viernes de Dolores y Domingo de Resurrección, aunque se mantuvieron el resto. Sin embargo, quedó el vacío de los festejos seculares cuya insostenibilidad generó una crítica creciente. La comparativa con las cercanas Valencia y Alicante con sus atractivos turísticos ligados a los rituales de fuego no hizo sino acrecentarse.<sup>11</sup> La imitación de estas celebraciones a partir de 1932 en la cercana Orihuela (Galiano, 1982: 67-87) y los intentos de tentativas análogas en Cartagena en 1934,<sup>12</sup> bajo pretexto de una atracción turística que generase ingresos, animó a ciertos murcianos a realizar proclamas que estimulasen la introducción de eventos semejantes.

Las notas de prensa no dejan duda sobre la desazón existente respecto a la organización poco solvente de las *Fiestas de Primavera*. Tales discursos ponen el acento en la representatividad de las *Fallas y Fogueres* que tanto

<sup>8</sup> Tras la riada de Santa Teresa en 1879 estas cabalgatas cívicas no se reimplantaron hasta 1899 ya con el formato actual de Fiestas de Primavera. Aun así, lo harán de forma intermitente.

<sup>9</sup> AMM. Hemeroteca. *Levante Agrario*. 7/2/1932.

<sup>10</sup> AMM. Hemeroteca. *Levante Agrario*. 13/5/1931.

<sup>11</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 15/7/1934.

<sup>12</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 5/7/1934. Las «fallas acuáticas» de Cartagena constituyen un episodio de inventiva fallera regional condenada al fracaso.



**Imagen 3.** Hoguera de la plaza de Santa Teresa. Alicante, ca. 1929. Colección del autor.

renombre alcanzaban en aquellas ciudades mediterráneas.<sup>13</sup> Si bien el ritual valenciano contaba con una antigüedad contrastada, los correspondientes a Alicante apenas gozaban de unos pocos años de trayectoria (Imagen 3). Esto no había sido inconveniente para que sus habitantes se animasen a participar con entusiasmo en ellos (Monferrer, 2000: 107-111). El éxito transitorio

<sup>13</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 15/7/1934.



Imagen 4. Programa Feria de Septiembre. Murcia, 1934. Fuente: AMM.

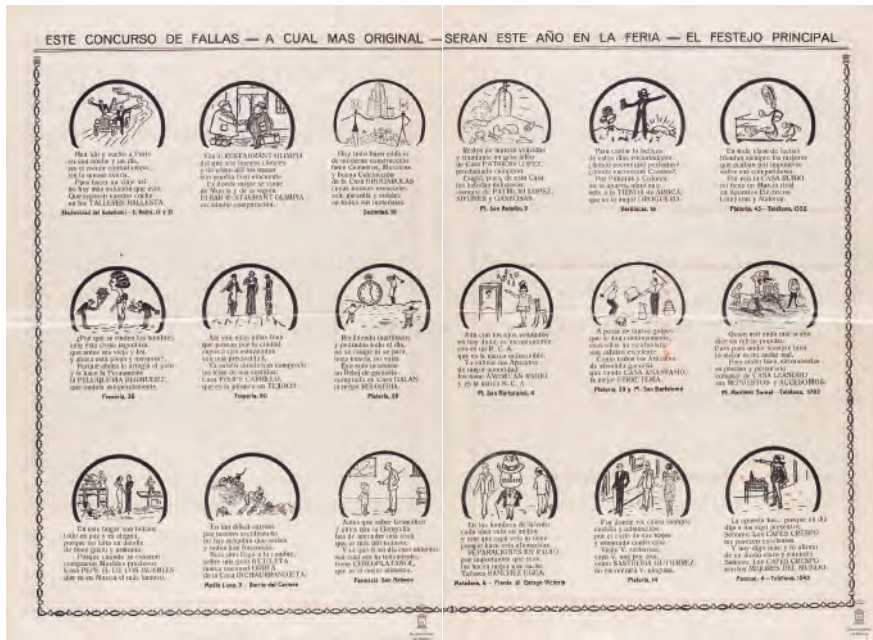
obtenido por el aludido festejo oriolano –las llamadas «Fallas de la Reconquista» (Galiano, 1982: 67-128)– o las puestas en marcha en la más lejana Alcoy un año después –todas ellas ampliamente difundidas en la prensa local– se antojan determinantes en el proceso imitativo.<sup>14</sup>

En Murcia, los días de la Feria de Septiembre, secularmente celebrada desde la Edad Media, se encontraban carentes de una actividad que estimulase las visitas. Sólo los festivales taurinos concitaban el interés evidenciando la dejadez del Ayuntamiento a la hora de auspiciar un programa lúdico más ambicioso. Las diatribas vertidas al respecto certifican un panorama deseoso de nuevas propuestas.<sup>15</sup> El vacío fue reclamado por algunos comerciantes del

<sup>14</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 15/7/1934.

<sup>15</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 14/8/1934.

RITUALES DE FUEGO EN LA CIUDAD: LA FIESTA DE SAN JUAN EN MURCIA



Imágenes 5 y 6. Programa Feria de Septiembre. Concurso Fallas ficticias. Murcia, 1934. AMM.

centro urbano como espacio idóneo para el despliegue de una actividad fallera que completase los días próximos a la conmemoración de la Virgen de la Fuensanta. La ausencia de respuesta institucional condujo a una iniciativa curiosa: la edición de un bosquejo de «Fallas ilusorias» que, amén de insertar el programa oficial, se completaban con una quimérica trama fallera (Imágenes 4, 5 y 6).<sup>16</sup>

La pretensión no pasó de la publicación del cronograma publicitario en el que cada comercio inscrito auspiciaba la instalación de un monumento efímero en cartón piedra para ser quemado. El documento ha pasado desapercibido hasta ahora, pero ilustra las dificultades para concretar eventos festivos populares a lo largo del periodo republicano. La inequívoca respuesta de la burguesía mercantil inscrita señala el deseo de contar con unas jornadas que

<sup>16</sup>AMM. Murcia. Feria de Septiembre (1934). Visto el 31 de mayo de 2024 de [https://www.archivodemurcia.es/p\\_pandora4/viewer.vm?id=1440418&view=todo&lang=es](https://www.archivodemurcia.es/p_pandora4/viewer.vm?id=1440418&view=todo&lang=es).

alentasen el pretexto necesario para atraer visitantes a la ciudad. Por ello, se aportaban dibujos a modo de boceto –según el modelo característico de Valencia– de lo que habría de ser la configuración de cada una de las piras efímeras erigidas.

La publicación carece, paradójicamente, de figura legal o ente representativo que lo amparase. Ello evidencia que, pese a resultar expresivo de los negocios integrados, ninguno de ellos se hacía cargo del liderazgo en la iniciativa. Eso sí, la inserción del escudo municipal y la programación oficial en la portada otorgaba la apariencia de una propuesta formal que, por lo demás, constituía una invectiva sobre la inacción festiva murciana. Una forma de criticar, en efecto, la ausencia de empuje local frente a las otras capitales adyacentes, incorporando comentarios jocosos que ilustraban el sentir irónico de la iniciativa.

El eventual «concurso de fallas» incorpora un total de dieciocho dibujos correspondientes a los bocetos, ligando su temática a la propia actividad profesional del comercio que lo estimulaba. Este rasgo resulta determinante para comprender el carácter arquetípico de los festejos falleros preexistentes. En efecto, insertan el espíritu crítico dentro del planteamiento de bocetos cual era habitual en Valencia (Ariño, 1996: 21-30).<sup>17</sup> Así, se indica en uno de los titulares la pertinente originalidad de los monumentos, así como su carácter de «festejo principal» dentro del contexto de la Feria. Ello sugiere la necesidad –a juicio de los promotores– de unas efemérides sugestivas que resultasen interesantes para esos días festivos.

Evidentemente, no hay la menor evidencia que indique que se materializase tal propuesta. De haber sido así, la prensa no habría omitido detalle. Sin embargo, en aquellos días los rotativos, más allá de las críticas, abundaron en la carencia de interés del programa festivo auspiciado desde el Ayuntamiento.<sup>18</sup> De modo que el sentido sarcástico de la iniciativa iba dirigido, inequívocamente, contra las autoridades locales del momento y su falta de capacidad a la hora de plantear alicientes que concitasen el interés y, como consecuencia, las visitas turísticas a Murcia.

Más allá del carácter anecdótico el documento revela un conocimiento palpable de los ingredientes clásicos de las *Fallas*. Los datos insertos en la prensa a lo largo de las décadas previas son prolijos y debieron estimular a un

<sup>17</sup> Parece evidenciarse, de hecho, el conocimiento directo de los autores sobre la organización habitual de las fiestas valencianas de *Las Fallas*.

<sup>18</sup> AMM. Hemeroteca. *Levante Agrario*. 5/8/1934; y *El Liberal*. 14/8/1934.



cierto número de murcianos a conocerlas. El panorama de visitantes y masas concurriendo en derredor de calles y plazas en busca de los entramados efímeros excitó el deseo de contar con una celebración análoga, observándose en los dibujos el detalle de materializar croquis similares a los que se incluían en el concurso oficial valenciano. La diversidad de los negocios implicados, por su parte, evita caer en la consideración de que se tratase de individuos procedentes de aquella ciudad. De modo que la cita a negocios tan populares como los de Restaurante Olimpia, Pepe el de los muebles, Casa Rubio, Droguería Aroca, Cafés Crespo o Ferretería Casa Anastasio, entre otros, delata el cariz local del esbozo.

Por muy aventurada que hoy en día parezca la empresa no debe de perderse de vista un hecho inequívoco: algunas poblaciones costeras de la región —como Cartagena, Los Nietos y, más tarde, San Pedro del Pinatar— habían organizado fiestas falleras según este modelo. No se trataba, pues, de las características hogueras de San Juan sino de la elaboración de monumentos figurativos complejos alzados al objeto de realzar las fiestas patronales o, llanamente, atraer turistas al litoral murciano.<sup>19</sup> Incluso localidades del interior como Archena —nótese aquí el atractivo negocio termal—<sup>20</sup> o Lorquí harán lo propio años más tarde.<sup>21</sup> Ello ratifica la fama del festejo valenciano y su aprehensión como activo económico.

Además, la cercanía a Orihuela suponía un acicate claro. La publicidad de sus fallas iba dirigida mayoritariamente a los habitantes de Murcia y, la más lejana, Alicante.<sup>22</sup> Incluso, algunos de los monumentos que allí se entregaban a las llamas eran realizados por artesanos murcianos consagrados al trabajo del cartón, ofreciendo salida a aquellos profesionales dedicados al sector del juguete y a la realización de las carrozas del *Entierro de la Sardina* que —debe recordarse— habían quedado sin ocupación durante estos años (Galiano, 1982: 108). De modo que concurrían circunstancias de peso que invitaban a ansiar la organización de fiestas que tuviesen las fallas como argumento.

Y sorprenderá en junio de 1936 como, frente la inacción institucional, sean vecinos de las zonas más populares de Murcia los que estimulasen el primer festejo fallero. Lo hará de mano de la centenaria costumbre de encender

<sup>19</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 30/8/1933.

<sup>20</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 25/6/1936.

<sup>21</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 10/10/1940.

<sup>22</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 22/6/1932; 13/7/1933; y 14/7/1933.



hogueras en la víspera de San Juan, dando cuerpo a la incorporación de los característicos monumentos figurativos levantinos con su estimulante trama alegórica y su espíritu mordaz.

#### 4. LAS FALLAS MURCIANAS DE SAN JUAN DE 1936

Uno de los argumentos más reveladores sobre los que hay que llamar la atención a la hora de estudiar las fallas murcianas es la cercanía con los festejos análogos alicantinos. En efecto, la exitosa fórmula ensayada allí por José María Pi y Ramírez de Cartagena en 1927 era bien conocida por la prensa de Murcia que se había referido encomiásticamente a ellas en diferentes ocasiones.<sup>23</sup> Incluso, se había deparado el apoyo de festeros sardineros murcianos a esta iniciativa de la localidad vecina quienes habían participado en su desarrollo durante los años previos.<sup>24</sup>

Sin embargo, el contexto republicano en el que se desarrolla la primera celebración ígnea murciana de este tipo es radicalmente diferente. Un entorno de calles y plazuelas eminentemente populares, sin ningún afán turístico y con el único pretexto de contribuir al espectáculo secular de la víspera de San Juan. Se desconoce, incluso, la causa real que condujo a sincronizar en tres barrios alejados un mismo rito. La prensa no aporta la menor indicación del evento con antelación, haciéndose eco sólo a posteriori. Allí, en efecto, se identifican las fallas instaladas y sus ubicaciones en puntos diferenciados de los barrios del Carmen, Santa Eulalia y San Antolín, respectivamente.<sup>25</sup>

Tres días más tarde, incluso, *La Verdad* incorpora sucinta reseña agregando fotografía de la erigida en la calle Mateos de la colación carmelitana, aunque por desgracia sin precisar más datos al respecto (Imagen 7). Al parecer, los promotores se tomaron la molestia de requerir un fotógrafo que documentase la escena; el acento popular recogido es inequívoco y viene afectado por la presentación grupal de los vecinos –posando ante la cámara– y una pareja de «peleles» ataviados, según se desprende, con atuendos populares. Ello evidencia que los organizadores quisieron difundir al evento, aunque ciertamente sin encontrar demasiado eco en las páginas del diario.<sup>26</sup> De hecho, la celebración

<sup>23</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 10/5/1928.

<sup>24</sup> AMM. Hemeroteca. *Ambiente*. 15/6/1936.

<sup>25</sup> AMM. Hemeroteca. *El Tiempo*. 25/6/1936.

<sup>26</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 26/6/1936.



Imagen 7. Falla calle Mateos. Murcia, 1936. Fuente: *La Verdad*. 26/6/1936. AMM.

podría pasar por un simple hito aislado de no ser por las crónicas, algo más completas, publicadas posteriormente.

En estas postreras reseñas se documenta la instalación de hasta tres fallas levantadas al efecto en dicha jornada contando con una descripción argumental de las mismas. Se sabe que, mientras la de la calle Mateos se denominaba «María de la O» –popular sainete lírico de Ernesto Lecuona estrenado en La Habana en 1930–<sup>27</sup> la de San Antolín –instalada en la plaza Sandoval– representaba una escena costumbrista con «un molino y una campesina que iba a moler con una mula».<sup>28</sup> Se omite, por contra, la temática de la alzada en la plazuela de Amores del barrio de Santa Eulalia. La crónica –inserta en un

<sup>27</sup> AMM. Hemeroteca. *El Tiempo*. 25/6/1936.

<sup>28</sup> Salta a la vista el paralelismo con la popular figura de barro habitual en el repertorio de los barristas murcianos, algunos de ellos presentes entonces en San Antolín y acostumbrados en su quehacer escultórico humilde a la realización de juguetes de cartón idóneos para la práctica fallera.

apartado de tribuna libre— evidencia la pretensión exegética de los autores que, identificados como Vicente Luna Guzmán, V. Piqueras y C. Molina, alentaban en sus párrafos sobre la conveniencia del ritual fallero.

Los titulares empleados en el encabezado —«Fallas en Murcia» y «¡Paso a las Fallas!»— vienen seguidos de una argumentación favorable a la persistencia de la iniciativa. De hecho, se evidencia como el deseo de promoverlas responde a la carencia de aliciente local para sostener los habituales festejos de primavera, loando a los autores de las fallas, además, por ser jóvenes. De hecho, se exalta que esta decisión haya correspondido a éstos frente a la falta de iniciativa de los adultos: en clara alusión a la indiferencia cívica para preservar el ambiente lúdico. Además, se abunda en los hipotéticos beneficios que la perseverancia en años sucesivos tendría en la economía local abordándose, por tanto, todos los elementos que subyacían en las reflexiones periodísticas precedentes.<sup>29</sup>

El texto argumenta —acertadamente— el carácter secular de la celebración de hogueras en Murcia. Parten de ello para justificar que una ciudad de esta entidad debería esforzarse por competir con las correspondientes —y famosas— de Valencia o Alicante. Enaltece, además, el matiz elaborado de sus componentes estéticos, es decir, abandonando la costumbre improvisada sostenida desde tiempo atrás en las hogueras y consistente en la acumulación de trastos o restos del desbroce de la huerta circundante. La ingenuidad de la traza de estos primeros monumentos, por lo demás, subraya aquella identificación de «infantiles» reconociéndose con ello el carácter espontáneo y cándido de su puesta en escena.<sup>30</sup>

Obvia llamativamente el relato, empero, como décadas antes las parejas de «cachondos» habían irrumpido en las acostumbradas hogueras del barrio de San Juan. Este detalle puede parecer secundario, pero obedece a un interés manifiesto: desligar la naciente celebración de una demarcación concreta en cuyo marco se reduciría el festejo, únicamente, a un carácter vecinal. De hecho, el discurso pretende abordar la irrupción de un modelo idóneo para su aplicación en toda la urbe independientemente del pretexto y arraigo popular de los fuegos dedicados al santo en su colación. Debíó pesar en ello, acaso, un contexto republicano —el del Frente Popular— poco proclive a celebraciones religiosas, aunque desde luego sin eludir la naturaleza hagiográfica de su onomástica. Pese a la arraigada alusión al «precursor», se alienta un espíritu acorde al sentido cívico de la fiesta popular.

<sup>29</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 27/6/1936.

<sup>30</sup> *Idem*.

Lamentablemente para este análisis, el inicio inmediato de los acontecimientos bélicos, apenas unas semanas más tarde, obstaculizará la continuidad. De modo que la anhelada persistencia de la invención se frustrase prematuramente. Pese a ello, antes de que las noticias de la contienda lo inundasen todo, la prensa acreditó una pronta y hostil oposición al entusiasmo fallero. *El Liberal* se hace eco de una carta remitida por V. Brugarolas advirtiendo de la impropiedad de tal evento en la capital del Segura. Reclama, para más señas, la entidad genuina de los festejos primaverales alertando sobre la intromisión bajo la anti-tética proclama de «Ni “Fallas” ni “Fogueres”». Como puede imaginarse se apela a un entusiasmo –entonces dormido– que resucitase el *Bando de la Huerta* y el *Entierro de la Sardina*. Se abunda en que, partiendo de esta base, habría que tomar únicamente de Valencia y Alicante el entusiasmo colectivo para exaltar «lo propio», relegando los motivos falleros a una presencia anecdótica.

Refiere, además, un hecho que no se ha podido contrastar: la existencia de una serie más amplia de artículos partidarios de la adopción de las fallas dentro del calendario lúdico murciano. Acusa a sus autores de ser desconocedores de la realidad local tildándolos de foráneos. No cabe, por ahora, extraer más conclusiones al respecto dada la insuficiencia del material recuperado, aunque se evidencia la presencia de dos tendencias enfrentadas: los prosélitos de los festejos carnavalescos de corte decimonónica y los adeptos al ritual levantino del fuego. Sin embargo, el sentido popular y el hecho de partir estas fallas de localizaciones humildes dentro de la urbe pueden ser suficientes para ilustrar esta cuestión.<sup>31</sup>

En efecto, al contrario que las *Fogueres* alicantinas, no se debe la iniciativa a un impulso de las élites burguesas locales. Se vincula, más bien, con una iniciativa juvenil y popular que habría materializado, *motu proprio*, la realización de las modestas instalaciones falleras. La participación adulta, pues, se habría limitado al relato encomiástico asociando al festejo su capacidad estimulante para una ciudad abúllica: sin reparar excesivamente en su elogio en la deficiente calidad estética de sus tramoyas. Ello revela un sustrato ajeno a las corrientes intelectuales del momento –preocupadas entonces en la deriva política del país– y, por tanto, indiferente ante la problemática festiva de la ciudad. Es manifiesto que su formato obedece al modelo generalizado en las tierras vecinas materializado con una modestia material elocuente.

De modo que este sustrato dista de ser un auténtico aglutinante festivo. Poco o nada parece que tengan que ver en los acontecimientos falleros que se

<sup>31</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 28/6/1936.

desarrollarán tras la contienda en el ámbito del barrio de San Juan. Parece reproducirse —como en las imágenes aludidas de la calle Mateos— el formato preexistente de «los cachondos» ensalzados puntualmente con la inserción de pequeños cadalsos a modo de tarima. Sin embargo, marca una pauta en la que Murcia, finalmente, se ve adherida a un formato festivo extensivo que ya afectaba desde hacía algunos años a la región y sus áreas colindantes. Ello es, pues, fruto de la fama de las *Fallas* de Valencia que se significan como modelo a emular (Coll, 1996: 149-162).<sup>32</sup> Representatividad que es seguida a nivel popular con absoluto desconocimiento de que, precisamente, este origen vecinal había sido el germen, siglos atrás, de la celebración en la ciudad del Turia (Ariño, 1996:16-17). Reproduce, pues, un impulso celebrativo en un contexto sumamente empobrecido y tensionado con las disputas ideológicas candentes. Se omite, por ello, cualquier temática política constatando como el deseo vecinal anhelaba, simplemente, «hacer fiesta».<sup>33</sup>

Se trata, pues, de un condimento que poco tiene que ver con aquella propuesta ilusoria de 1934 y, menos aún, con la proyección inmediata de las fallas oriolanas «de la Reconquista» o las más pujantes *Fogueres* alicantinas. Se comparte con ellas tiempo y fórmula, pero en un tono mucho menor. La elección de la víspera de San Juan reformula la secular costumbre de las hogueras: hábito arraigado en la ciudad y, por tanto, idóneo para el lenguaje fogoso que estimulaba este tipo de manifestaciones.

## 5. SAN JUAN: BARRIO «FALLERO»

La colación de San Juan, con su ancestral nexa con las luminarias y el desarrollo —al menos desde los albores del siglo XX— de la costumbre figurativa de los «cachondos», brindaba un caldo de cultivo apropiado para la desenvoltura del ritual fallero. Sin embargo, por motivos desconocidos, perma-

---

<sup>32</sup> El autor ha puesto sobre la mesa la existencia de dos grandes periodos de proyección exterior e imitación de las fiestas valencianas de San José: uno primero, iniciado en 1864 y que terminaría en la primera década del siglo XX (correspondiente al ámbito periférico la ciudad de Valencia); otro posterior, a partir de 1928 (que contaría con la creación de las *Fogueres* de Alicante o las desaparecidas «Fallas de la Reconquista» de Orihuela como principales hitos).

<sup>33</sup> AMM. Hemeroteca. *El Liberal*. 4/7/1936. Origen marginal que, sin embargo, aún ofrece material literario sugerente como el poema denominado *La cuestión de las fiestas* que evidencia, en las semanas siguientes, un debate público persistente propiciado ante la falta de perseverancia de los festejos cívicos decimonónicos.

neció ajena a aquella singular convocatoria de 1936. En los años de la República, de hecho, había menguado el aliento festivo de sus parroquianos limitándose los fastos a las habituales solemnidades religiosas.<sup>34</sup> No se carecía de una base, pero las difíciles circunstancias religiosas del momento acaso mermaron el habitual entusiasmo cívico de su vecindario.

Es por ello que la efervescencia en esta demarcación urbana no volviera a hacerse palpable hasta concluida la contienda civil. Será entonces cuando, en 1942, las anteriores hogueras darían paso a las fallas monumentales con la característica impronta de los pueblos levantinos ya reseñados. Y lo hace de mano del nuevo orden social y de una paradójica impronta festejante: en efecto, pese al rigor y la seriedad que el régimen franquista asocia al fenómeno religioso el estruendoso estallido de estas conmemoraciones sorprende por un despliegue jubiloso incuestionable.<sup>35</sup>

Y dentro de esa nueva caracterización van a ser, precisamente, las fallas las que asuman el protagonismo. Lógicamente, el espíritu irónico que ya tuvieron aquellos peleles precedentes ofrecía una semántica consonante con la revitalización del aspecto jocoso pretendido. Al parecer aquel relato vecinal permaneció vigente de forma paralela a las innovaciones ígneas. Los ideólogos de tal reconversión surgieron de entre los dirigentes locales del régimen siendo el alcalde de la ciudad, Agustín Virgili Quintanilla, quien asumiese la presidencia de los fastos en su condición de vecino prominente. Además, la preclara presencia parroquial –como antaño– destaca en la iniciativa uniendo sus efectivos al sector juvenil de *Falange* que formará parte sustancial del organigrama de los populares festejos.<sup>36</sup>

Por tanto, el proyecto contó con el preceptivo aval de la oficialidad constituyéndose, de facto, en festejo claramente remozado según el nuevo orden social y el talante tradicionalista que impregnaba la sociedad de posguerra. Sorprende, por tanto, la adhesión a un lenguaje satírico consustancial a las

<sup>34</sup> AMM. Hemeroteca. *El Tiempo*. 24/6/1936.

<sup>35</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 25/6/1942.

<sup>36</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 20/6/1943: «organizados por la Junta Parroquial de este barrio que preside el señor Alcalde de Murcia, don Agustín Virgili Quintanilla [...] y el Segundo Distrito de Falange». En AMM. Hemeroteca. *Hoja del Lunes*. 22/6/1953, se añade una amplia nómina de personajes como encargados de la organización de las fiestas del barrio de San Juan: «los Virgili, Moya-Angeler, Ortega, Bermúdez, Luna, Durán García, Viguera, Solano, Estrada, García Andújar, Romero Zaplana, Monserrat, Egea, Jódar, Portillo, González, Plaza y tantísimo feligrés que en unión del virtuosísimo párroco don José Pérez Abellán, son prenda de todo éxito en fiesta tan murciana».

fallas que, de hecho, centraba en la crítica parte esencial de su éxito (Panea, 2005: 51-70).<sup>37</sup> De modo idéntico, los monumentos no obviaron el reproche sobre el despiadado urbanismo local que arrasaría, a la postre, todo este distrito. Lo reseñado, pues, actúa de contrapeso frente al rigor represivo ligado al régimen y que se explica, al parecer, en el deseo de convertir la fiesta en acicate mediante el cual recuperar la normalidad preexistente; en una época ciertamente marcada por el racionamiento y una crisis económica sin paliativos.

De modo que las celebraciones vinieron a convertirse en atenuante social dando rienda suelta a la sátira cómica en un claro intento de evocar, sin ningún tipo de complejo, la orientación expresiva de las *Fallas*. De modo que, al menos a priori, deba excluirse la iniciativa popular en la clara vinculación con aquellas celebraciones afamadas. No obstante, entre la nómina de anunciantes del programa festivo abundan los talleres que, como los del tallista Gómez Sandoval, el barrista González Sabré, el pintor-decorador Apolonio Carbacho, el vendedor de juguetes de cartón, Solano Hillán estaban asociados directamente al trabajo del cartón piedra en la zona.<sup>38</sup> Labores de impronta popular que se asociaron al liderazgo ejercido por los miembros de aquellas facciones citadas del régimen y que garantizaban, pues, un marco sugestivo para la iniciativa festiva.

Antes de reproducir los pormenores de aquellas primeras celebraciones cabrá sumar, en honor a la realidad, otras causas que explican la notoriedad alcanzada vertiginosamente por este nuevo organigrama. Así, entran de lleno en su institución familias del arrabal originarias de Valencia y que alcanzarán un liderazgo decisivo. La prensa sacará a relucir –más allá del protagonismo de Virgili– el trabajo anónimo de vecinos entusiasmados con la configuración de algunos de los monumentos levantados en las diferentes calles del barrio. Por ello, junto al palpable apoyo institucional, sale a relucir una colaboración comunitaria esencial para comprender el renombre de la iniciativa y su alcance público.

En 1942 se produce, por ejemplo, un auténtico ímpetu marcado por la recuperación de costumbres preexistentes desde los años finales del XIX junto a los nuevos componentes falleros. Las fuentes recogen la persistencia de las

---

<sup>37</sup> La autora ha analizado la correspondencia del lenguaje fallero y su uso a nivel antagónico durante la Guerra Civil dentro de los dos bandos enfrentados. El contexto, pese a la disparidad, permite abordar la disparidad ideológica dentro de los organizadores de este tipo de festejos.

<sup>38</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 20/6/1942.



colgaduras de papelillos, los engalanados de fachadas con su concurso, la presencia variada de verbenas musicales en las plazas (a cargo de diferentes bandas de la ciudad) y la típica concurrencia de mantones lucidos por las mujeres, señas de identidad de las animadas veladas sanjuaneras.<sup>39</sup>

El paralelo interés por la explosión de pólvora es consustancial al nuevo talante. Tales estruendos ya habían sido empleados anteriormente, aunque ahora se reivindican con el cierre artificioso de la «monumental traca final». La misma había de recorrer todo el perímetro del barrio llegando –en los años siguientes– incluso a la demarcación ribereña de Vistabella. Su inclusión recuerda sobremanera las características *cordás* que daban paso, en Valencia, a la quema de las fallas (precedentes de las actuales «masclétás») o la clausura de las –menos conocidas– fiestas de la Magdalena de Castellón. Parece claro, pues, que los organizadores conocían de primera mano los detalles de aquellas fiestas valencianas, resultando palpables las concomitancias.<sup>40</sup>

Al respecto de las fallas de 1943 se limitan las noticias, por ahora, a la instalada en la plaza de Ceballos que incluía un desarrollo inequívocamente monumental. La misma reproducía el popular arco de San Juan junto a los organillos (acaso como vestigio de los festejos de antaño) y escenas de estraperlo (ligadas, claramente, a la situación social del momento marcada por el racionamiento alimentario). La prensa es algo ambigua al respecto pues el programa da a entender, primeramente, la existencia de distintos monumentos en las calles, aunque omitiendo cualquier descripción que no fuese la de aquel situado frente al antiguo palacio del conde de Floridablanca.<sup>41</sup>

Circunstancia relevante es la cuestión vinculada a las fechas de la quema de estas fallas. Ya desde estos primeros años se da a entender que sirven como «final de fiesta», es decir, en lugar de las acostumbradas hogueras de la víspera del santo. Puede deberse esta disparidad a que se mantuviese la quema de aquellas –acaso también los «cachondos»– en el prelude acostumbrado adquiriendo las fallas un sentido oficial de clausura de los fastos. Esta circunstancia parece razonable dado que se acostumbraba –en otras fiestas patronales de la época– relegar este momento de catarsis al culmen de las festividades. Ello advierte inequívocamente sobre el potencial catalizador del nuevo componente capaz de procurar el interés lúdico hasta su ocaso.

<sup>39</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 25/6/1942: «Como final de tan simpática fiesta, a la una se prendió fuego a la falla de la plaza de Ceballos, quemándose una monumental traca».

<sup>40</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 20/6/1942.

<sup>41</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 20/6/1943.

En 1943 la prensa ilustra cómo «se instalarán graciosos grupos para su cremación en los días finales de la fiesta» abundándose en este «final de todos los actos [en que] se quemarán las fallas instaladas en varios puntos del barrio, disparándose también una monumental traca». <sup>42</sup> Se hace notable, asimismo, el interés por demostrar la ubicación de múltiples monumentos diseminados por la geografía del barrio que sanciona la naturaleza fallera del barrio. Parece razonable la alteridad respecto al panorama precedente mostrando la consumada duplicidad hoguera/falla la posible persistencia de la cremación característica de la víspera. Como en los consabidos casos de Valencia y Alicante se emplaza la quema al final de la celebración con premeditado interés: allí con fines turísticos –sumando un día de fiesta– aquí garantizando el atractivo tras la solemne procesión del santo (Ariño, 1993: 84). <sup>43</sup>

Sin embargo, la duda sobre el genuino sentido creativo de la iniciativa pronto generó controversia. La mimesis con los festejos levantinos saltó a la palestra dando continuidad a aquellas críticas vehementes de 1936. Luis Esteve Fuertes, remitió a *La Verdad* una crónica de las fiestas del barrio en las que señala que, según su criterio, «mal hacen quienes introducen novedades a estas fiestas de fuego con importaciones de otras regiones que borran la fisonomía característica de la murcianísima noche de San Juan». Aunque se omita la denominación específica es evidente que se refiere a las fallas. <sup>44</sup> La argumentación, empero, se realiza en un marco alejado de aquella conmemoración improvisada republicana y sin atentar, pues, contra el carácter principal de las fiestas primaverales. Ahora el problema se acota únicamente, pues, al marco urbano de San Juan. No obstante, parece obvio como la inclusión de los «ninots» –con su propia semántica y caracterización– distaba de aquellos «cachondos» nacidos tiempos atrás en las propias entrañas del barrio. <sup>45</sup>

De modo que lo que aquí se evidencia es el apego a aquella modalidad de comienzos de centuria frente a la clara transición artística –con la lógica variación estética– que constituían las fallas realizadas según la fórmula valen-

---

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> En Valencia se perdió el sentido de la «cremá» como víspera de San José, sentido originario de las «luminarias», pasando en 1890 el epílogo festivo a la conclusión de la propia onomástica. En este cambio prevaleció el interés comercial por propiciar una ampliación de la fiesta y, en consecuencia, del negocio ligado a la misma.

<sup>44</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 24/6/1944.

<sup>45</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 21/6/1953. La nomenclatura específica de las *Fallas* valencianas irá calando en los medios locales de modo que, en apenas una década, las alusiones al «ninot indultado» o a la «plantá» resultarán cotidianos.

ciana. Nada de ello impide, sin embargo, que en 1945 volviesen a instalarse fallas y, además, en un número creciente. La novedad estriba ahora en poder acotar los lugares precisos en que hacían acto de presencia: «instaladas en la avenida de la Plaza de Toros y plaza de Ceballos, en medio del contento general de la inmensa muchedumbre».<sup>46</sup> Lo que no pudo la crítica en los años previos lo podrán en los siguientes los estragos de la riada de 1946 que afectarán especialmente a la zona.

Pese a ello, al año siguiente, se retomará fervientemente la práctica fallera llevando a la instalación –junto a un número ignoto de hogueras convencionales diseminadas por el vecindario– de hasta cinco fallas. Las referencias ayudan a comprender la extensión de la corografía fallera que encontraba puntos neurálgicos para la instalación de sus estructuras efímeras en Ronda Garay, la habitual plaza de Ceballos, en las populares calles de Isabel la Católica, Mariano Padilla y San José. Se precisa cómo, frente a las dos de carácter profesional dependientes de la comisión festera, las restantes se materializaban gracias a la propia iniciativa de «vecinos entusiastas».<sup>47</sup>

Es notorio como aquel carácter inicial, que había llevado a la implicación vecinal dentro del montaje de los peleles como elemento asociado inequívocamente al fuego en la víspera de San Juan, condujo también tiempos después a la realización de estos monumentos falleros. No hay que olvidar la inmediatez de afamados talleres locales dedicados al cartón que, como los de Antonio González Conte o Carlos Gómez Sandoval, ofrecían el conocimiento técnico oportuno para la realización de las esculturas que iban a ser pasto de las llamas. Dato interesante que también avala su despliegue –esta vez fomentado oficialmente– es la organización «como en años anteriores [de] premios para la mejor calle, la mejor fachada y la mejor pareja de muñecos».<sup>48</sup>

Se insiste, pues, en la complementariedad de todos aquellos elementos tradicionales junto a los novedosos en un propósito por articular una amalgama extrañamente asociada, genuinamente, al territorio del barrio. Las fallas constituyen, pues, sólo un festejo más dentro de las fiestas. No obstante, como se corrobora en las décadas siguientes, el interés por ellas va a generalizarse llevando a su extensión a otras celebraciones patronales de distintas zonas de la capital. Ello evidencia la popularidad adquirida y la puja entre grupos vecinales bien diferenciados por imitarlas. En esta propagación parece

<sup>46</sup> AMM. Hemeroteca. *Hoja del Lunes*. 25/6/1945.

<sup>47</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 4/6/1947.

<sup>48</sup> *Ídem*.



**Imagen 8.** Falla avenida Ronda de Garay. Murcia, 1947. Fuente: *Hoja del Lunes*. 23/6/1947. AMM.

mediar el ímpetu divulgativo creciente de unos medios locales interesados progresivamente en el tema.

En 1947, la *Hoja del Lunes*—prensa afín al Sindicato Nacional de Prensa y Artes Gráficas— reproduce por vez primera la impronta de las fallas del barrio de San Juan deteniéndose, concretamente, en la instalada en Ronda Garay (Imagen 8). Se reproducen en su estructura las características de los catafalcos valencianos de las décadas previas a la Guerra Civil mostrando, consecuentemente, ingenuidad y gracia compositiva para escenas de corte popular y grotesco. El talante figurativo remite a tales rasgos sin reparar en la monumentalidad agigantada que iba a acabar imperando en aquella capital—la falla «artística»— y que, ya entonces, despuntaba (Ariño, 1996: 18–31). Como en anteriores ediciones, la quema de «una traca monumental de 5.000 metros, que recorrerá las principales calles del barrio [inició la] quema de las fallas instaladas» en la barriada.<sup>49</sup>

En este mismo formato se abundará en 1948 otorgándose mayor relevancia «al jurado calificador de las fallas instaladas en el barrio de San Juan con motivo de la fiesta de su Patrono». Gracias a ello se conoce que fue premiada

<sup>49</sup> AMM. Hemeroteca. *La Verdad*. 24/6/1947.

la denominada «Fiesta en el aire» [instalada] en la calle de Buenavista por doña Fuensanta Montoya Marín, realizando el trabajo artístico y montaje el joven artesano Ángel Rus Olmos, que dedica normalmente sus actividades a la fabricación de juguetería de cartón». Se trata de una reseña esencial para comprender la organización festiva pues cita de forma inédita el mecenazgo de una particular –presumiblemente, de familia acomodada– que asumía iniciativa y financiación para el trabajo artesanal resultante.<sup>50</sup> Además, se ratifica la inclusión activa de profesionales del barrio dedicados a la juguetería de cartón corroborando –como, por otra parte, ya era sabido– la presencia local de oficios artesanales apropiados para la materialización del ritual fallero.

Al año siguiente, se afirma la continuidad de la acostumbrada falla de la plaza de Ceballos que, en aquel 1950, se dedicó a la remembranza «de un antiguo figaro murciano» siendo –a tenor de lo expresado por las fuentes– «celebradísima por el sentido irónico que en todas sus escenas presidían». Dato sugerente –también recogido– es la persistencia junto a las fallas de aquellas «parejas de ninots tan peculiares [en] estos festejos» bajo los que se evoca la perseverancia de los genuinos «cachondos» de apariencia improvisada y vecinal.<sup>51</sup>

Ya en 1953, el diario *Línea* incorporó un plano general del reiterado monumento fallero de Ceballos con unas prominentes envergadura y dimensiones (Imagen 9). Sin perder el tono figurativo habitual, se manifiesta el deseo de exhibir piras de mayor vigor y una escenografía más intrincada. En esta ocasión, se acogía en su temática una sátira sobre el derribo de edificios singulares del barrio reivindicándose, de este modo, el talante mordaz del festejo.<sup>52</sup> Además –en una nueva seña imitativa del ceremonial valenciano– se introdujo la innovación de indultar un ninot característico de entre todas las fallas instaladas. De modo que parecía afianzarse la celebración abundándose en una porfía que, al parecer, era consecuencia de la implicación entusiasta de los moradores del barrio.<sup>53</sup>

Aunque en los años siguientes las noticias inciden en los mismos ingredientes, cabe añadir la circunstancial mimesis que de la fórmula harán otras

<sup>50</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 27/6/1948.

<sup>51</sup> AMM. Hemeroteca. *Hoja del Lunes*. 26/6/1950.

<sup>52</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 24/6/1953. Concretamente, los temas abordaban el derribo de las casas del Castillejo y la problemática de la cercana «isla de las ratas» en el aldeaño río Segura.

<sup>53</sup> AMM. Hemeroteca. *Hoja del Lunes*. 22/6/1953.



Imagen 9. Falla plaza de Ceballos. Murcia, 1953. Fuente: *Línea*. 24/6/1953. AMM.

colaciones, como la del Carmen (1952) o la de San Pedro (1954).<sup>54</sup> Sin embargo, esta expansión no será un signo de la definitiva asimilación de las fallas como argumento celebrativo preeminente. De hecho, aunque persistan en la década siguiente, se hará manifiesta la existencia de un rechazo creciente. Además, los efectos urbanísticos sobre el barrio —con la demolición de bloques enteros de edificios y la construcción de fórmulas habitacionales nuevas, como el polígono del Castillejo— llevarán a la dispersión de los vecinos por el resto de la capital. Muchos de ellos, como resultado, marcharán a vivir en los años siguientes a los barrios de Santa María de Gracia o al posterior Polígono de la Paz llevando consigo la práctica fallera aprehendida.<sup>55</sup>

No obstante, con altibajos, la barriada de San Juan continuará celebrando con fuego la celebración patronal. Pese a ello, la prensa local va a ir dando cabida al rechazo creciente hacia las fallas. El artesano Eloy Moreno —dedicado a la construcción de carrozas para el *Bando de la Huerta*, el *Entierro de la*

<sup>54</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 17/7/1952; y *Línea*. 29/6/1954. Para las fallas instaladas con objeto de las fiestas del barrio del Carmen y de las de San Pedro, respectivamente.

<sup>55</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 22/6/1962.



*Sardina* y la *Batalla de las Flores*— mostrará su indiferencia al respecto exhibiendo la predilección de estos artesanos hacia otras tipologías lúdicas.<sup>56</sup> Más tajante, incluso, se mostrará Conrado Abellán quien, al hacerse cargo en 1959 de la comisión festiva del barrio, mostrará su deseo de erradicar las fallas omitiendo, incluso, su nomenclatura del programa organizado.<sup>57</sup>

Parte de aquí una evidente disyuntiva que va a marcar el apego de parte de la población hacia las recientemente implantadas fallas —deparando su persistencia hasta finales de la década de los 80— y otro sector «tradicionalista» proclive a su supresión en favor de las «figuras a secas».<sup>58</sup> Jugó, inicialmente, a favor de los primeros el cariz popular y la propia persistencia de las tradicionales hogueras donde, de hecho, la presencia figurativa proyectaría el *ninot* importado como suerte de consecuencia de los antiguos «cachondos». Sin embargo, la falta de iniciativa oficial de la comisión al respecto mitigará el fervor fallero mantenido a lo largo de casi dos décadas.<sup>59</sup>

Aunque este enfrentamiento reviste un interés antropológico inequívoco, extrapolable a otros festejos de ámbito local y comarcal (bien al contrario de lo acontecido en la tierra limítrofe de Alicante), debe relegarse a un trabajo posterior de mayor calado. Ahora basta reseñar como, entre los citados 1942 y 1959 —en este último accedió a la presidencia el referido Abellán— se desarrollaron con evidente éxito los montajes falleros. Su dispersión y número por el barrio ilustran el interés por reivindicar la naturaleza festiva del fuego y marcará, de hecho, el canto del cisne de un tipo de conmemoración ritual que acabará desapareciendo del casco urbano. La falta de arraigo generalizado de los nuevos moradores y la dispersión de los que ocupaban las edificaciones demolidas —quienes vivieron de lleno aquellas festividades de la posguerra— deparó el debilitamiento de la estructura comunitaria que las sostenía.

El montaje de las fallas quedará vinculado, únicamente, a los últimos vecinos del Castillejo que, no obstante, vivirán el final de esta tipología a comienzos de la década de los noventa. El desarraigo y la falta de interés conllevarán el olvido de una fórmula festiva vigente en esta área algo menos de medio siglo. Su supresión —bajo aquella apelación a lo genuino— no evitará la

<sup>56</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 31/3/1954.

<sup>57</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 24/6/1959.

<sup>58</sup> *Ídem*.

<sup>59</sup> A partir de 1965 cesan las referencias directas a las fallas del barrio de San Juan, fenómeno paralelo a la propia decadencia del programa festivo que irá desapareciendo progresivamente.



coetánea pérdida de los célebres «cachondos» así como de las propias fiestas cívicas dedicadas a San Juan: limitadas desde entonces, con altibajos, a las solemnidades religiosas de la parroquia y la procesión que, muy mermada, alcanza nuestros días.

## 6. DECADENCIA Y OLVIDO

A la luz de los elocuentes comentarios vertidos en la prensa por el citado Abellán –a modo de premonición–, se hace patente como el aprecio por los montajes falleros en las fiestas de San Juan no fue unánime. En realidad, algunos artistas especializados en las labores del cartón se expresaron de forma semejante. En la misma línea se había expresado Eloy Moreno al ser cuestionado sobre el hipotético mayor mérito de la realización de las fallas.<sup>60</sup> La adopción de este elemento genuino de la fiesta valenciana se antojaba problemática en determinados sectores de la sociedad murciana.

Paradójicamente, este modelo se encontraba en plena expansión. Abundan las alusiones sobre su implantación en localidades costeras a fin de aumentar los atractivos turísticos de la zona. De este modo, desde San Pedro del Pinatar a Cartagena, pasando por Santiago de la Ribera o Los Alcázares– no son extrañas las referencias a las fallas.<sup>61</sup> En la capital, la rivalidad sostenida entre los barrios de San Juan y San Pedro –dada la inmediatez entre sus fiestas en el calendario– revela como, en el primero, entre las «novedades de primer orden» se habían encontrado «la plantá y quema de fallas, amén de concursos de mantones y otros números del máximo aliciente».<sup>62</sup> De hecho, las alusiones al ritual en su demarcación, como se ha abordado, fueron persistentes.

Más sintomática es la extensión del modelo a los nuevos barrios surgidos entonces. En efecto, buena parte del vecindario del barrio de La Paz y del de Santa María de Gracia procedían del ámbito sanjuanero y reprodujeron en aquellos lugares la instalación de fallas en la víspera del santo. Sin embargo, el proceso urbano que conllevó este desplazamiento de la población originaria hacia esos espacios vino marcado por la propia demolición de extensas zonas

<sup>60</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 31/3/1954.

<sup>61</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 20/6/1954; 29/7/1954; 24/6/1956; y 18/6/1958. Las referencias se corresponden a las celebraciones correspondientes a San Pedro del Pinatar, Santiago de la Ribera y Los Alcázares (las dos últimas).

<sup>62</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 24/6/1947.



**Imagen 10.** *Falla San José.* Plaza González Conde. Murcia, 1958. Fuente: *Hoja del Lunes.* 24/3/1958. AMM.

de San Juan. Lógicamente, el planteamiento urbanístico —con la llegada de nuevos moradores— suponía un punto de inflexión que, de hecho, acabaría condicionando el porvenir de la fiesta.

Por ello, el festejo fallero continuó su inserción en el panorama local adoptando formas diferentes. Como se advirtió, en 1952, el barrio del Carmen festejó a su patrona en el mes de julio con la erección de fallas. Poco después, tras la célebre riada del Turia, Murcia volcó su ayuda hacia Valencia convirtiéndose «el Barrio» en muestra del agradecimiento de las *Fallas* de aquella ciudad: fruto de aquella inusitada generosidad a los damnificados, la Comisión de la Plaza del Ángel regaló, en 1958, su propio monumento a la ciudad de Murcia trasladando hasta aquí los actos que, de ordinario, se desarrollaban en su lugar originario. La elección de esta zona como ubicación tendrá consecuencias en las décadas siguientes si bien la principal novedad



**Imagen 11.** *Falla San José.* Plaza del Rollo. Murcia, 1971. Fuente: *Línea.* 19/3/1971. AMM.

radicará, naturalmente, en su desarrollo durante las jornadas dedicadas a San José (Imágenes 10 y 11).<sup>63</sup>

De este modo, la colonia valenciana en Murcia consumaba el anhelo de evocar fidedignamente el ceremonial de su tierra de origen entrando en clara oposición al tiempo cuaresmal de tanto calado en el acervo cultural local ante la inmediatez de las famosas procesiones de Semana Santa. Igualmente, el peso que se va a otorgar a esta propuesta y a su continuidad en los años siguientes deparará la dispersión de los fondos que ya algunas de las familias de este origen invertían en el tradicional festejo sanjuanero. Por ello, lejos de acrecentar su presencia las fallas murcianas iban a entrar en un período crucial del que saldrían debilitadas.

El papel ejercido en este proceso por Francisco Martínez, inspector regional del Banco Vitalicio de España y «cónsul general de Valencia en nuestra ciudad», se antoja determinante. La ambición por abordar la erección de un monumento fallero de características análogas a los de la capital del Turia encarecía el proyecto, aspecto que no era ajeno al comitente.<sup>64</sup> Sin embargo,

<sup>63</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea.* 16/1/1958.

<sup>64</sup> *Idem.*

el furor de aquella celebración –inserta, en realidad, en un «brillante festival» en homenaje a Valencia– ejerció una fuerza decisiva para la continuidad de esta práctica en los años siguientes. Aspecto esencial en su éxito será la constatación de los «millares de personas» que –a decir de la prensa– «presenciaron la cremá de la falla instalada en el Carmen». <sup>65</sup>

El propio Manuel Massotti –conocido músico que desarrolló su trayectoria en Murcia– pregonaba la persistencia del anhelo solventando la falta de medios para sustentarlo. A su decir, más que falta de entusiasmo, era la ausencia de dinero la que podría perjudicar su perseverancia en el futuro. De su relato se comprende, además, que el gasto del traslado de la falla valenciana a Murcia corrió por cuenta de esta ciudad, así como el sufragio del resto del evento. Igualmente, se evoca la existencia de un organigrama improvisado al efecto que habría de servir de base para asegurar en ediciones posteriores las fallas murcianas de San José. <sup>66</sup>

En este panorama, en el que la colonia valenciana desarrollará consecutivamente la erección de su falla josefina hasta, prácticamente, la década de los ochenta <sup>67</sup>, se asiste al progresivo declive de las celebraciones del barrio de San Juan. El primer síntoma de decadencia es el traslado de la estructura fallera al ámbito del Castillejo, olvidándose las ubicaciones originarias en que se les había otorgado carta de naturaleza. En segundo lugar, según detalla la prensa, la eferescencia desde 1958 de la Cofradía de San Juan bajo el liderazgo de Úbeda Romero, también presidente de la Cofradía del Resucitado en la vecina parroquia de Santa Eulalia. <sup>68</sup>

La práctica religiosa, mantenida constante como núcleo de las fiestas, revivió a partir de este año a través de la inclusión de las principales devociones de su templo. De hecho, la salida procesional de las imágenes de la Virgen de la Estrella, San Isidro labrador, Santa María de la Cabeza y la Virgen del Carmen acompañando a la patronal de San Juan Bautista, perpetuaba una práctica anclada en el seno de la barriada desde tiempos del propio Floridablanca. <sup>69</sup> Será esta última solemnidad la que perviva sucesivamente y la que –pese a la persistencia de la falla como remate del feste-

<sup>65</sup> AMM. Hemeroteca. *Hoja del Lunes*. 24/3/1958.

<sup>66</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 11/5/1958.

<sup>67</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 19/3/1971; 12/3/1972; y 22/3/1978.

<sup>68</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 25/6/1958.

<sup>69</sup> AMM. Hemeroteca. *Diario de Murcia*. 4/6/1885. Y materializada, hasta 1900, como forma de procesión particular de Corpus Christi de que tuvo privilegio este templo.

jo— se continúe desarrollando con normalidad hasta la década de los ochenta. Será entonces cuando todo el festejo popular sucumba hasta su práctica desaparición.<sup>70</sup>

Atrás quedará el concurso de los satíricos peeles, aquellos «cachondos» que fundamentaron la fiesta a comienzos de centuria y que tanto interesaron a Caro Baroja. Estos personajes —también calificados como «muñecos» dado el material de relleno obtenido de la fábrica de trapos de la colación— mantendrán su suerte unida a la de las fallas. Cuando se publiquen los artículos de Saura Mira y Díaz Párraga —delatores de la irreversible situación— podrá constatarse el extraño olvido de aquellas fallas; como si nunca hubieran existido. Se citan las hogueras, los mantones, los organillos, incluso los peeles, pero nada se refiere al elemento ígneo tomado de la fiesta valenciana.<sup>71</sup>

Señal, acaso, de cómo el deseo de depurar la fiesta de San Juan en base a elementos tenidos por genuinos se cobró su víctima pacientemente, aguardando que la decadencia del entusiasmo fallero tendiera un discurso de olvido. Es palpable que la continuidad de los talleres del cartón —que aún realizarán en el colindante barrio de Santa Eulalia las carrozas del *Entierro de la Sardina* durante la década siguiente— no fue suficiente para arraigar la costumbre. Transcurridos unos pocos lustros es indiscutible una postergación que contrasta con la efervescencia festiva de las décadas anteriores y aquel destello innegable de los monumentos de cartón piedra sacrificados al rito purificador del fuego (Imágenes 12 y 13).

## 7. CONCLUSIONES

Seguramente, mucho se podrá continuar aportando al respecto en los años próximos. Este estudio no supone sino una puesta de largo de un tema hasta ahora inédito en los estudios antropológicos dedicados a la cultura festiva murciana. A partir de ahora tocará contrastar y aportar nuevos materiales procurando profundizar en los aspectos que atañen a las profundas formas de identidad que arraigan en el ser humano.

<sup>70</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 24/6/1972. La prensa recoge este declive con cierta antelación.

<sup>71</sup> AMM. Hemeroteca. *Hoja del Lunes*. 23/6/1969; *Línea*. 7/7/1978; y 20/6/1979. Sorprende, particularmente, el olvido del primero por cuanto tan solo mediaba una década de la proscripción del alarde fallero. Las dos últimas referencias se corresponden a la autora sanjuanera.





Imágenes 12 y 13. *Hoguera*. Patiño. Murcia, 2022. Autor: Nicolás Fructuoso.

Aún resta conocer con certeza el arraigo del empleo de las hogueras como parte fundamental de esta fiesta local. Ha quedado claro como a finales del XIX era una práctica generalizada en todo el casco urbano y que no fue hasta el siglo siguiente cuando se convirtió en elemento genuino y prácticamente exclusivo del barrio de San Juan. Allí parecieron florecer aquellos «peleles» bautizados con el apelativo popular y satírico de «cachondos». También allí irrumpió poco tiempo después la moda fallera como consecuencia del éxito turístico innegable de la fiesta valenciana y su difusión a través de los medios.

También se ha demostrado con rigor como fue el desarraigo de la población de este barrio el que provocó el traslado de la práctica festiva a nuevas localizaciones como los barrios de La Paz –donde perdura– y el de Santa María de Gracia. Igualmente, como el desmantelamiento urbano del añejo arrabal deparó la imparable decadencia de las fiestas urbanas de San Juan hasta encasillarse, únicamente, en la plaza del Castillejo. Allí entroncó, evidentemente, con la población gitana del lugar que la adoptó como propia palideciendo su desarrollo en las restantes áreas de la colación. Todavía en el *Boletín de Información del Ayuntamiento* de Murcia puede advertirse, en efec-

to, la demarcación de «un solar en la calle López Puigcerver» como propia para la instalación de una falla en la noche de San Juan.<sup>72</sup>

Finalmente, la progresiva decadencia del barrio conllevó también la erradicación de este tipo de hogueras, luminarias y, ocasionalmente, fallas en pleno casco urbano de la ciudad. Como refiere Segado del Olmo en uno de sus artículos sobre la huerta de Murcia fue allí donde fue a parar todo el ímpetu festivo.<sup>73</sup> Y allí, décadas más tarde, aún siguen desarrollándose pese a las crecientes restricciones de la normativa municipal. Aún pueden verse las llamaradas encenderse en la víspera del 24 de junio alumbrando zonas alejadas de Patiño, San José de la Montaña, Beniaján, Torreagüera o Puente Tocinos.

Hasta hace unas pocas décadas también las inmediaciones del naciente barrio de La Flota desarrollaba este mismo formato festivo.<sup>73</sup> El desarrollo urbano y la desaparición de los solares que había dejado la roturación del área huertana acabó deparando su definitiva erradicación también aquí. En los últimos años, por su parte, la Cofradía de la Virgen de la Cabeza con sede en la iglesia parroquial de San Juan ha recuperado las fiestas del barrio con la significativa presencia de la hoguera como cierre de esta noche ritual. Sin embargo, el evidente desarraigo y la falta de impulso institucional impiden que puedan reverdecerse los antiguos lauros que hicieron famosa a esta colación, precisamente, por el modo catárquico y entusiasta de vivir esta fiesta.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMM. Archivo Municipal de Murcia. Disponible en: [https://www.archivodemurcia.es/p\\_pandora4/viewer.vm?id=1440418&view=todo&lang=es](https://www.archivodemurcia.es/p_pandora4/viewer.vm?id=1440418&view=todo&lang=es).
- AA.VV. (1996). *La festa de les Falles*. Valencia: Generalitat.
- Amades, J. (2005). *Costumari Català. Carnestoltes-La Quaresma*. Barcelona: Edicions 62.
- Ariño Villarroya, A. (1993), *El calendari festiu a la València contemporània (1750-1936)*. Valencia: Generalitat.
- Ariño Villarroya, A. (1996). Del naixement a la consolidació. *La festa de les Falles*, 21-30.

<sup>72</sup> AMM. *Boletín de Información del Ayuntamiento de Murcia*, 1/4/1980. Lo indica en plural porque, acaso, fuera allí donde se agruparán varias de las últimas piras de este tipo.

<sup>73</sup> AMM. Hemeroteca. *Línea*. 23/6/1968.



- Bonet Correa, A. (1990). *Fiesta, poder y arquitectura*. Madrid: Akal.
- Caro Baroja, J. (1992). *La estación de Amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Caro Baroja, J. (2006). *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza.
- Coll, J. J. (1996). Las fallas a les comarques. *La festa de les Falles*, 149-162.
- Fernández Sánchez, J. A. (2014). *Estética y Retórica de la Semana Santa Murciana: el Periodo de La Restauración como Fundamento de las Procesiones Contemporáneas*. Murcia: Editum.
- Fernández Sánchez, J. A. (2023). Los Cachondos: la esencia satírica de las fiestas de San Juan. *Sanjuaneros*, (9), 19-21.
- Fernández Sánchez, P. (2017). *La Región de Levante ¿Un ensayo regionalista?* Madrid: UNED.
- Freedberg, D. (1992). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Galiano Pérez, A. L. (1982). *Historia de las Fallas en Orihuela*. Orihuela: Zerón.
- Gascón, M. Á. (2006). Els pallassos: antecedents de les falles en l'Horta. *El Turista Fallero*, 65, 116.
- Monferrer i Monfort, A. (2000). *La nit de Sant Joan*. Valencia: Generalitat.
- Panea, L. (2005). Les fallas i la Guerra Civil. La utilizació d'una mateixa tècnica discursiva en dues falles del 1937 d'ideologies radicalment oposades. *Revista d'estudis fallers. Quaderns d'investigació social de la festa*, (10), 51-70.
- Pérez Crespo, A. (1998). *El Entierro de la Sardina y el Bando de la Huerta en el siglo XIX. (Una investigación sobre el origen y evolución de las mascaradas murcianas)*. Murcia: Almadí.



# CENOTAFIOS IMPROVISADOS EN LAS MONTAÑAS. EXCURSIONES ETNOGRÁFICAS EN LA REGIÓN DE MURCIA

## IMPROVISED CENOTAPHS IN THE MOUNTAINS. ETHNOGRAPHIC EXCURSIONS IN THE REGION OF MURCIA

Juan Francisco Jordán Montés \*  
Aurora Jordán De la Peña \*\*

Recibido: 09/10/2023 • Aceptado: 06/05/2024  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.587681>  
Publicado bajo licencia CC BY-SA

### Resumen

Análisis de algunos cenotafios espontáneos y populares hallados en las montañas de Albacete y Murcia (España), de sus significados etnográficos y de sus paralelos. Los cenotafios son un monumento funerario singular destinado a recordar la memoria de un particular o de un personaje. Además de los cenotafios solemnes, de larga tradición histórica, también encontramos expresiones populares que, de forma más o menos efímera, evocan la memoria de los fallecidos.

### Palabras clave

Cenotafios, tradiciones funerarias, culto a las almas, temor a los difuntos.

### Abstract

Analysis of some spontaneous and popular cenotaphs found in the mountains of Albacete and Murcia (Spain), their ethnographic meanings and their parallels. Cenotaphs are a unique funerary monument intended to commemorate the memory of a particular person or a character. In addition to solemn cenotaphs, with a long historical tradition, we also find popular expressions that, in a more or less ephemeral way, evoke the memory of the deceased.

### Key words

Cenotaphs, funerary traditions, cult of the souls, fear of the deceased.

---

\* Instituto de Estudios Albacetenses. Email: [juanfrancisco.jordan00@gmail.com](mailto:juanfrancisco.jordan00@gmail.com).

\*\* Investigadora. Email: [aurorajordan@regmurcia.com](mailto:aurorajordan@regmurcia.com).

## 1. INTRODUCCIÓN

Los cementerios oficiales cristianos (Sorries, 2009), los lugares del sueño, o las necrópolis colectivas en general de cualquier religión, no han sido los únicos espacios establecidos por el ser humano para depositar los cadáveres de sus seres amados o donde establecer la memoria de la existencia de familiares y amigos o personas singulares (Ariès, 1977, 2000; Ragon, 1981), hábito cultural que se remonta al mundo de los neandertales (Arsuaga y Martínez, 1998: 258ss). Por el contrario, las gentes buscaban sus mañás para sepultar a sus seres amados donde consideraban que existía un espacio digno de recibir una sepultura, hierofánico en ocasiones, y capaz siempre de evocar al finado.

Es verdad que las regulaciones de los ilustrados de Europa (Fischer, 2001; Koslofsky, 2001) y las normas higiénicas decretadas por José II de Austria, por Carlos III de España (Real Orden del 3 de agosto de 1784 y Real Cédula del día 3 de abril de 1787) (Saguar, 1988; Santoja, 1998-99) o por Napoleón Bonaparte en Francia (*Décret impérial sur les sépultures. Collection des lois, senatus-consultes, décrets impériaux et avis du Conseil d'État relatifs aux cultes*, I-V, 1813: 180-184), por ejemplo, determinaron la reubicación forzosa de los restos mortales de los ciudadanos en los camposantos, ya desde entonces emplazados en el exterior de las murallas, y quedando en consecuencia excluidos del seno del entramado urbano (Etlin, 1984; Bertrand, 2016).

También se produjo un destierro de lo macabro, a fines del XVIII, con el estilo Neoclásico, del ámbito de las iglesias y de las ciudades en expansión. Una nueva sensibilidad y mentalidad, además de la incipiente laicización de la sociedad, exiliaba las ideas del Barroco (González, 1970).

No hemos de olvidar el intenso crecimiento demográfico de las urbes europeas con la industrialización del XIX y la lógica e irremediable saturación de los espacios funerarios disponibles en el interior de los templos con el transcurso de los siglos. Todo ello en conjunto comenzaba a alterar la hegemonía de los camposantos como lugar de reposo eterno de los difuntos.

Recordemos que ya había surgido una nueva mentalidad con la Reforma centroeuropea en el XVI (Sieber, 2018), opuesta a las indulgencias o a la existencia del Purgatorio, ya que la salvación se producía únicamente por la fe, según Lutero. En consecuencia, todo el conjunto de rituales funerarios católicos era prescindible para obtener la salud del alma.

Pero, pese a las beneficiosas innovaciones en higiene y en creencias acaecidas, sin olvidar la resistencia de la iglesia de Roma para no perder ingresos derivados de óbitos y sepelios (donaciones, testamentos, confesiones, dádivas...) (Fischer, 2019), tales cambios de conducta y costumbres nunca satisfi-

cieron del todo los sentimientos de los vivos, en sus anhelos de conservar los restos materiales o mortales de aquellos con quienes compartieron tiempo y espacio en vida (Bondar, 2016), y reacios también los feligreses a que sus difuntos quedaron sin el benéfico y salutífero amparo espiritual de la arquitectura religiosa de las iglesias (Calatrava, 1991). Las tensiones sobre el control de los ingresos derivados de los cementerios y sus sepelios, o por los modos de las exequias, no solo afectaba a la iglesia católica, sino también a las protestantes (Kselman, 1988; Malone, 2014; De Spiegeleer, 2017; Martorell, 2017; Rigg, 2019).

Por otra parte, en el siglo XXI han brotado, y se han consolidado, nuevas tendencias y alternativas para depositar en su último descanso a los seres queridos: conversión de los huesos en diamantes que portan y lucen los familiares; la conservación en los hogares de urnas con las cenizas de los difuntos; la dispersión de las cenizas en la mar o en la montaña; el sepelio en bosques, etc. (Sörries, 2008). A ello hay que sumar las inevitables ampliaciones espaciales de los cementerios, las mutaciones en los rituales tradicionales de las exequias, la aparición de los tanatorios, la divulgación de la incineración y, en consecuencia, de las urnas funerarias para las cenizas de los cadáveres, la aparición de los columbarios, en oposición a las antiguas fosas y panteones familiares, etc. (Martínez, 2019). Todo ello significa nuevos ambientes, necesidades y costumbres.

Los cenotafios son una expresión funeraria singular,<sup>1</sup> no necesariamente al margen de los cementerios tradicionales y oficiales (Fischer, 2021) y que se caracterizan por ser una iniciativa privada ante la memoria de un ser querido desaparecido, mas también pública y oficial cuando la evocación de los ausentes es colectiva. Recordemos que una de las primeras referencias literarias a los cenotafios la encontramos cuando Andrómaca le erige un cenotafio a su esposo Héctor, desde la distancia del tiempo y del espacio de su exilio, y donde depositaba periódicamente ofrendas.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La Real Academia Española define cenotafio como: «Monumento funerario en el cual no está el cadáver del personaje a quien se dedica». La ausencia del cuerpo se imbrica en la propia etimología griega de la palabra: kenos (vacío) y taphos (tumba).

<sup>2</sup> Virgilio: *Eneida*, III, 303-305: «estaba Andrómaca libando a la ceniza y a sus Manes llamaba junto al túmulo de Héctor que con verde hierba consagrara vacío y dos altares...». Consultar el artículo de F. Martínez Sánchez. La apropiación del mito y de los héroes de Troya: breve reflexión histórica. «[https://www.academia.edu/31408929/La\\_apropiaci%C3%B3n\\_del\\_mito\\_y\\_de\\_los\\_h%C3%A9roes\\_de\\_Troya\\_breve\\_reflexi%C3%B3n\\_hist%C3%B3rica](https://www.academia.edu/31408929/La_apropiaci%C3%B3n_del_mito_y_de_los_h%C3%A9roes_de_Troya_breve_reflexi%C3%B3n_hist%C3%B3rica)», 1-32.

Los cenotafios populares, y más si son efímeros, en cierto modo podrían recordar o guardar, pese a su modestia, semejanzas formales y funcionales con los capelardentes o catafalcos del Barroco y túmulos, además de solemnes ornamentaciones provisionales, con cirios, candelabros e incensarios, que se erigían en el interior de las iglesias durante las exequias y ceremonias fúnebres de personas ilustres o cortesanas durante el Antiguo Régimen (Allo, 2004), sin obviar el período de la Ilustración en el XVIII (Salazar, 1992).

Advertir, por último, que también son susceptibles de ser considerados cenotafios determinadas composiciones poéticas, cuando rememoran a los fallecidos (Derrick, 2013). No habrá tumba vacía, pero sí emotivo vacío del alma del recitador o del poeta improvisado; o del auditorio que asiste a la evocación y conmemoración de la persona fallecida.

## 2. CENOTAFIOS ANTERIORES A 1950 EN EL TERRITORIO DEL SURESTE PENINSULAR

En nuestras prospecciones arqueológicas y etnográficas, mientras entrevistábamos a ancianos de las diferentes comarcas del ángulo SE de la Península Ibérica o fotografiábamos paisajes, ya en la provincia de Albacete o en la región de Murcia, hemos ido encontrando diferentes cenotafios de incalculable valor, tanto por la espontaneidad de los gestos inherentes a su erección, como por los valores simbólicos que de ellos emanaban; pero también por las prácticas y ritos etnográficos que se realizaban junto a ellos por los naturales.

### 2.1. ¿Cenotafio o tumba real fuera del cementerio en Navas de Leza (Hellín, Albacete), 1884? (Imágenes 1 y 2)

En su día anotamos como cenotafio un espectacular monumento turriforme en Hellín (Albacete), en las inmediaciones del pueblo nuevo de colonización de Nava de Campana, en el paraje de Navas de Leza (Iniesta & Jordán, 1986; Jordán & Iniesta, 1996). Es un ejemplo de arquitectura funeraria externa a los cementerios, que recuerda monumentos semejantes del mundo romano, como el de la Torre Ciega de Cartagena (Murcia) (Ramallo & Ros, 2010), el de Daimuz (Valencia) o el de Villajoyosa (Alicante) (Abad & Bendala, 1985), o incluso la Torre de los Escipiones de Tarragona (Cid, 1947-48; Hauschild, Mariner & Niemeyer, 1966; Gamer, 1981; Rovira & Dasca, 1993; Ferrán & Ruiz, 2015, 2018), que acaso pudieron servir de inspiración, muy modesta la imitación, a sus autores modernos de finales del siglo XIX.





Imágenes 1 y 2. Cenotafio, o probable tumba, de Navas de Leza (Hellín, Albacete). Fotografías de Alberto Jordán Montés.

El aparente cenotafio hellinense, con una altura de 6 m y una base cuadrada de 280 cm, se construyó con sillares de arenisca de la inmediata sierra de Cabeza Llana. Presenta una serie de sucesivos y decrecientes cuerpos troncocónicos, separados por molduras de aristas o por entablamentos, y coronados por una cruz latina de piedra, a la que se le añadió otra de hierro forjado, con veleta incorporada. En la placa de mármol que se instaló en una de sus caras, se lee la siguiente inscripción (Jordán, 1996-97; 1997):

RESTOS DE D<sup>a</sup> MARÍA GALERA.  
FALLECIÓ DEL CÓLERA<sup>3</sup> EN ESTA  
HEREDAD EL DÍA 4 DE AGOSTO DEL AÑO 1834.

<sup>3</sup> El investigador Alfredo Losada Azorín aporta diferentes datos sobre esa epidemia de cólera y de cómo afectó a la población de Hellín: en 1834 fallecieron en el término municipal por esa epidemia unas 250 personas, cuando en ningún caso en el siglo XIX superó los 10.000 habitantes. Sebastián Miñano, en 1826, en su *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal* (Madrid, 1826), indica que la población de Hellín era de 8.829 habitantes, mientras que Fermín Caballero, en 1844, en su *Manual geográfico-administrativo de la monarquía española* (Madrid, 1844), declara que ya son 8.850 moradores para Hellín.

A MI MADRE:  
ÁTROPOS ROBÓ ENVIDIOSA  
LA FLOR MÁS BELLA DEL CNIDO  
CON SU ALIENTO CORROMPIDO;  
SEGÓ LA PLANTA OLOSOSA.  
SU PROLE DESFALLECIERA  
Y SU ESPOSO CONMOVIDO,  
VIVIÓ EXÁNIME, AFLIGIDO.  
¡VED UN ROBO LO QUE HICIERA!  
Hellín, 4 de agosto de 1884  
Su hijo Ricardo Mateo-Guerrero Galera<sup>4</sup>

Pero la oportuna observación del viajero y fotógrafo Alberto Jordán, nos advirtió de otra posibilidad, ya que él anduvo entrevistando a los ancianos de la antigua casa de labor de Navas de Leza y éstos le indicaron que ellos mismos habían observado restos humanos óseos que buscadores de tesoros clandestinos habían desenterrado de la base misma del monumento. Esta apreciación no es extraña y corrobora otras entrevistas nuestras mantenidas en la huerta de Murcia, en concreto en las poblaciones de El Palmar y de Sangonera la Verde, en las que se nos informaba que «antiguamente los ricos se enterraban en lo suyo, en sus casas de campo», con el fin de evitar compartir espacio y duelo «con los pobres».

En consecuencia, es probable que en realidad no estemos ante un cenotafio, sino ante una verdadera tumba por privilegio social, fuera y aún lejos del perímetro del cementerio municipal.

## 2.2. El mojón de Madax (Cancarix, Hellín, Albacete): un falso cenotafio (Imagen 3)

En las creencias populares y de algunos eruditos locales (Preciado, 1952) se consideró que un mojón que delimita la frontera entre las antiguas provincias de Albacete y de Murcia, y que habría que fechar hacia 1833, cuando se establecen los límites actuales de las provincias españolas por Javier de Burgos, en el paraje de Madax (aldea de Cancarix, Hellín, Albacete), también fue una señal y monumento funerario en recuerdo del oficial isabelino Rafael Rodríguez Valcárcel, muerto allí en una escaramuza sostenida el día 17 de

---

<sup>4</sup> Ricardo Mateo-Guerrero Galera fue capitán de infantería y un intelectual de Hellín. Redactó un interesante *Proyecto de Ordenanzas de campo y huerta del término municipal de la Villa de Hellín, y reseña histórica de dicha villa*. Hellín: Tipografía de José María de Paredes, 1883.



**Imagen 3.** Mojón entre provincias en el paraje de Madax, en Cancarix (Hellín, Albacete), considerado como cenotafio por las leyendas. Fotografía cortesía del investigador y cronista Antonio Moreno García.

abril de 1840, contra una partida de carlistas, en la Primera Guerra Carlista, comandada por el guerrillero El Peliciego (Moreno, 1982: 87-88).

El mojón mide algo más de tres metros de altura y se emplaza sobre una grada con tres escalones, cuya basa cuadrada más amplia es de 240 cm. Sobre las gradas se levantó un basamento y sobre éste una columna lisa formada por cuatro tambores, rematada por una cruz metálica.

La existencia de otro mojón gemelo a escasos centenares de metros, invalida su adscripción como cenotafio o monumento conmemorativo, y les avala a ambos como jalones de referencia, si no de límites interprovinciales, sí como la expresión del dominio de un latifundio local.

### **2.3. Cenotafio del arcipreste Mamerto Carchano (1876-1936) (Elche de la Sierra, Albacete) (Imagen 4)**

El arcipreste Mamerto Carchano, párroco de Molinicos, fue fusilado el 28 de agosto de 1936 por milicianos en su pueblo natal, Elche de la Sierra, donde se había refugiado. Su cenotafio (Jordán y de la Peña, 2018: 1030-31;

**Imagen 4.** Cenotafio del arcipreste Mamerto Carchano en Elche de la Sierra (Albacete). Fotografía de los autores.



Carrión, 2004: 98-99), ubicado en una cuneta de la carretera CM-412, al sur y a la altura del Peñón de la Trinidad, consiste en una cruz de piedra emplazada sobre una peana, la cual contiene una cartela con esta inscripción grabada:

D. MAMERTO CARCHANO  
Y CARCHANO  
ARCIPRESTE  
28 – 8 – 1936

Las gentes de Elche de la Sierra en la actualidad depositan de manera ocasional piedras pequeñas en las molduras del monumento, como testimonio de sus oraciones e impetraciones al sacerdote. Según nos contaron los ancianos de la localidad, por cada padrenuestro allí rezado, se depositaba una piedra. Este gesto se encuentra en sintonía con el que también recogimos en su día entre los campesinos del sureste peninsular. Cuando se producía una muerte accidental o natural en la montaña o en un campo de cultivo, los familiares y los viajeros que transitaban por allí (pastores, recoveros, chalanes, segadores...), por temor a las apariciones de las ánimas y para conjurar todo daño o

mal que allí se pudiera haber enraizado, sacralizaban y santificaban el paraje mediante oraciones, a la vez que depositaban piedras en el lugar concreto del óbito. Con el transcurso del tiempo se llegaban a formar pequeños montículos de guijarros, los cuales eran coronados por una cruz de madera. De este modo, cualquier merodeo del alma del fallecido quedaba eclipsado y no perturbaba ni los viajes ni las labores cotidianas de las gentes de las aldeas. Recordemos el vínculo existente entre los pequeños túmulos de piedra con las ánimas y hasta con los espíritus demoníacos (Jordán y Pérez, 2005).

En el pueblo natal del arcipreste, Molinicos, unas vecinas nos mostraron una pequeña fotografía del clérigo clavada en una puerta que permitía el acceso a un corral trasero de la vivienda en la que sus padres y el sacerdote vivieron unas semanas durante la Guerra Civil. Y nos explicaron que allí se estuvo escondiendo Mamerto Carchano cuando merodeaban los milicianos por la calle en su búsqueda; así escapaba por el corral y ascendía entre unos peñascales y se ocultaba en la maleza (Jordán y de la Peña, 2018: 1030-1031).

Existe un monumento, de mucha menor entidad, mas semejante en el significado, en la localidad de Yeste, y mediante el cual se recuerda el ajusticiamiento público (nov. 1936) de Apolonia Guerrero Milán,<sup>5</sup> por parte de una serie de viudas, cuyos maridos e hijos habían muerto en los llamados Sucesos de Yeste (Requena, 1983).

#### **2.4. Cenotafio del beato Fortunato Arias (1891-1936) (Hellín, Albacete)** (Imágenes 5, 6 y 7)

El sacerdote Fortunato Arias (Jiménez, 2001; Campoy, 2002; Carrión, 2004: 88-92; Belmonte, 2007; Martínez, 2021) fue ajusticiado al poco tiempo de iniciarse la Guerra Civil Española (Montero, 1961; Sánchez, 1988; Cárcel, 1995), el 12 de septiembre de 1936, en el paraje Cañada de los Pozos (Carrión, 2004: 372ss).<sup>6</sup> Durante décadas el muy modesto cenotafio en memoria del sacerdote ecónomo de la iglesia de la Asunción de Hellín, apenas fue advertido o recordado por los naturales de la ciudad, hasta que en las últimas décadas el paraje donde se ubica el monumento funerario se ha convertido en un punto de tránsito y encuentro de paseantes. El ayuntamiento de Hellín sembró algunos árboles y palmeras que han crecido y proporcionan

<sup>5</sup> Fue una mujer que pertenecía a la Tercera Orden Franciscana. <https://464martires.es/index.php/464-martires/34-albacete/laicos/151-guerrero-milan-apolonia>.

<sup>6</sup> Fue beatificado el 28 de octubre de 2007 por Benedicto XVI.



Imágenes 5, 6 y 7. Cenotafio de Fortunato Arias y lugar donde fue fusilado por milicianos. Fotografías de los autores.

sombra a la estela, fotografía del sacerdote y cruz metálica, mientras que los devotos, además de orar allí, depositan flores, macetas y cintas de colores o pequeños objetos para testificar y agradecer al beato que ha intercedido por ellos ante sus peticiones de ayuda y gracias.

## 2.5. Cenotafios por los fusilados en la Guerra Civil Española

Consideramos cenotafios los monumentos que en su día analizamos y se conservan en diferentes carreteras de la Sierra del Segura. Están dedicados a los ajusticiados durante la Guerra Civil española, en la retaguardia. Nos referimos, por caso, al monumento cruciforme de la carretera CM-3212, que une



Elche de la Sierra con Yeste, en el Puerto del Entredicho (Jordán y Pérez, 2005: 248). En uno de los márgenes, cuando ya se ha iniciado el descenso hacia la aldea de Peñarubia, leemos esta inscripción, cuyo contenido ha sido comentado en diferentes ocasiones al analizar la obra literaria de Juan Goytisolo (Polet, 2005: 42 *passim*).

RIP  
AQUÍ FUERON ASESINADOS  
POR LA CANA  
LLA ROJA DE YESTE  
CINCO CABALLEROS  
ESPAÑOLES  
UN RECUERDO Y UNA O  
RACIÓN POR SUS ALMAS

Todavía hemos visto nosotros piedras y guijarros depositados sobre el pedestal de la cruz, como recuerdo de las oraciones que los viajeros recitaban en aquel paraje.

## 2.6. Un ejemplo en la provincia de Alicante

Recordamos un singular caso de cenotafios dedicado a Elías Nadal Santacruz (Belmonte *et alii*, 2018), constituido por una inscripción sobre una losa de roca inclinada en el collado Ortigues, en la cabecera del Barranc Fort, en el extremo oriental de la sierra de Crevillente. Elías fue un guarda rural asesinado en aquel paraje en el año 1876, bien por bandoleros o por carlistas, acaso por pastores trashumantes que se excedían en la explotación de los pastos.

Según los autores del muy pormenorizado trabajo, la epigrafía permite leer lo siguiente:

R. C. I.  
EL DIA 9 DE FEBRERO DE 1876  
Aquí se encontró horrorosamente  
asesinado el guarda de campo  
ELIAS NADAL SANTACRUZ  
El cumplimiento de su deber  
fue la causa de su muerte.  
¡Loor y gloria a los mártires!



Sobre la inscripción, coronando el texto, fue tallado un signo estrellado o solar, con ocho cilios radiales.

Este tipo de expresiones epigráficas, ya sean espontáneas u oficiales en cierto modo, según los investigadores mencionados, ha sido recurrente en los paisajes españoles, ya que hacen referencia a otros epitafios de semejantes características en las provincias de Castellón (alusivos a soldados carlistas muertos) y Huesca (vinculado a un joven fallecido en accidente de montaña).

## **2.7. En el altiplano de Jumilla-Yecla (Murcia)**

En ocasiones, una leyenda bélica que rememora una batalla, seguramente inexistente, es capaz de generar un deseo de contención de los espíritus de los guerreros caídos y muertos en la escaramuza. Así lo narran Cayetano y Jacobo Herrero en el denominado Rincón de la Matanza (Jumilla) (Herrero, 2022: 340ss), paraje de la sierra de La Pedrera, en el que alguien, en algún momento impreciso (los autores la sitúan alrededor del siglo XVII), grabó una cruz latina sobre calvario, evocando acaso a los difuntos cristianos y conjurando el regreso de las almas de los musulmanes que allí perecieron. En suma, purificando y cristianizando el lugar.

## **2.8. En el cementerio y en memoria de las ánimas benditas**

En verdad es posible estimar como un singular cenotafio un espacio circular, circunscrito por una verja, que existe en el cementerio de Nuestro Padre Jesús, al norte de la capital murciana, llamado el lugar de los «olvidaos» y donde las gentes oran a las ánimas benditas, todas anónimas, y depositan flores, velas y diversas ofrendas (García, 2023: 115). A cambio de esa devoción y presentes entregados, las gentes entendían que las ánimas «desconocidas», les reportarían un intercambio de favores, como la concesión de una petición, la salud de un familiar, la suerte... Dicho espacio circular, enrejado, presenta similitudes formales con los cenotafios de montaña que luego veremos, e incluso con las tumbas dedicadas a los soldados desconocidos o con las cruces en memoria de los ajusticiados durante la contienda civil española. Al fin y al cabo, se trata de proponer un intercambio de servicios, en un rincón en apariencia desapercibido, discreto.

### 3. LA PERVIVENCIA DE LOS SENTIMIENTOS: DESDE EL SOLDADO DESCONOCIDO HASTA EL MOVIMIENTO FEMINISTA ACTUAL

#### 3.1. En recuerdo de los seres queridos, de camaradas y otros compañeros en Europa

En suma, este comportamiento tan humano de evocar mediante un monumento a los compañeros de armas o a los personajes insignes, lo encontramos desde la remota Antigüedad. Sirva por ejemplo la inscripción funeraria dedicada a los hoplitas espartanos muertos en combate defendiendo el angosto camino de las Termópilas.<sup>7</sup>

Según narra Heródoto (*Historia* VII: 228), fue Simónides de Ceos quien compuso un dístico elegíaco que se grabó en piedra, en el desfiladero de las Termópilas, situada sobre un montículo, espacio en el que se honraba a los soldados espartanos que perecieron en la batalla (480 a. C.) contra los persas del rey Jerjes, en el inicio de la Segunda Guerra Médica.

El cenotafio contenía estos versos: *ὦ ζεῖν, ἀγγελλεῖν Λακεδαιμονιοῖς ὅτι τῆδε κειῶθα τοῖς κεινῶν ῥῆσασι πειθοῦμενοι νομοῖσις*, que en español sería: «Extranjero, ve y di a los lacedemonios que yacemos aquí, obedeciendo sus leyes».

No solo los antiguos griegos, sino los franceses tras la I Guerra Mundial, en el Arco del Triunfo, levantaron el cenotafio de la Tumba del Soldado Desconocido (1920), que representa a los cientos de miles y millones de franceses muertos en combate y cuyo texto es: «Ici repose un soldat français mort pour la patrie. 1914-1918» (Hanson, 2005; Jagielski; Julien, 2010; Cochet & Grandhomme, 2012).<sup>8</sup> Es un monumento mucho más espectacular que el sobrio cenotafio británico de Whitehall, en Londres, con la inscripción «The

<sup>7</sup> El monumento actual, erigido en memoria del rey espartano, consiste en una escultura en bronce que representa al monarca desnudo y en pie, blandiendo una lanza y un escudo con cabeza de Gorgona, y que se emplaza en el centro y sobre un muro con bajorrelieves de hoplitas en batalla y yacentes, situados en los extremos. Todo el conjunto está rodeado por un sobrio jardín. En 1997 el gobierno griego inauguró también oficialmente un segundo monumento, esta vez dedicado a los 700 tespios que también lucharon con los espartanos hasta la muerte en las Termópilas. Se pueden ver numerosas fotografías del cenotafio en [https://www.tripadvisor.es/Attraction\\_Review-g189412-d282022-Reviews-Leonidas\\_Monument-Thermopylae\\_Phthiotis\\_Region-Central\\_Greece.html](https://www.tripadvisor.es/Attraction_Review-g189412-d282022-Reviews-Leonidas_Monument-Thermopylae_Phthiotis_Region-Central_Greece.html).

<sup>8</sup> [www.patrimoinecognac87.ovh/wa\\_files/Tombe\\_Soldat\\_inconnu.pdf](http://www.patrimoinecognac87.ovh/wa_files/Tombe_Soldat_inconnu.pdf).

glorious dead», levantado por las mismas razones que el galo: los soldados que perecieron en la I Guerra Mundial.

Del mismo modo, los soldados soviéticos, muertos durante la Segunda Guerra Mundial, en especial los caídos durante la batalla de Berlín, disponen de un cenotafio semicircular,<sup>9</sup> una suerte de estoa curva, que fue erigido en el sector británico de la capital alemana, en el *Großer Tiergarten*, con piedra procedente de la cancillería nazi del III Reich. Sin duda, era una doble afrenta al pueblo alemán: levantar un monumento evocativo de las tropas ocupantes y reutilizar los materiales y mármoles del derribo y destrucción de su centro político durante la contienda. Además, guardias de honor soviéticos se desplazaban desde el sector soviético al británico para custodiarlo y para acompañar simbólicamente a los varios miles de soldados rusos que yacen en sus tumbas tras la edificación. La inscripción, situada bajo la columna que mantiene la figura en bronce de un soldado ruso, reza así: «Gloria eterna a los héroes que lucharon contra los invasores fascistas alemanes por la libertad y la independencia de la Unión Soviética». No es para nada tan emotiva ni libertadora como la que idearon los aguerridos espartanos, en un arrebato de auténtico lirismo. Eran griegos. Ni siquiera alcanza la aséptica expresión conmovedora del monumento francés, donde se omite toda alusión y ofensa al enemigo alemán. Para el análisis de este tipo de monumentos conmemorativos es muy útil la lectura de Keith Lowe (2020).

Recordemos, como último de los cientos de posibles ejemplos, el Memorial de la Paz en la ciudad de Hiroshima (1995), en el *Parque de la Paz*, diseñado por el arquitecto Kenzo Tange, levantado para rememorar a las víctimas del bombardeo atómico en Nagasaki e Hiroshima.

### 3.2. Evocaciones de espíritus y almas en la tradición cultural española

Este tipo de tradición se mantuvo incólume en España, en el mundo rural, tal y como nos lo describe Miguel Delibes en su obra *Viejas historias de Castilla La Vieja*.<sup>10</sup> El escritor nos relata el asesinato de una joven, Sisinia, por un psicópata violador. El sacerdote del pueblo y los vecinos le levantaron un improvisado cenotafio con una cruz de madera, el cual se convirtió en un centro espiritual donde se acudía a rezar y a depositar ofrendas de flores y velas,

<sup>9</sup> La autoría del monumento es del arquitecto Mikhail Gorvits, a la vez que la estatua del soldado del ejército rojo salió del taller de los escultores Vladimir Tsigal y Lev Kerbel.

<sup>10</sup> La obra fue escrita en 1964. Hemos consultado la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1976, 54-55. Capítulo VIII.

pero donde también comenzaron a producirse pequeños milagros. Desde el heroísmo hasta el martirio, desde la muerte por accidente o por infarto hasta el homicidio. Cualquiera circunstancia era, para el pueblo sencillo, proclive para levantar un cenotafio, a menudo asociado a altarcillos.

### 3.3. Cenotafio por las mujeres asesinadas por violencia de género en Totana (Murcia) (Imágenes 8 y 9)

Pero a menudo el modelo antiguo se reitera en los tiempos presentes, mientras que lo nuevo rememora lo de antaño. En la localidad murciana de Totana, se levantó un monumento conmemorativo en memoria de las mujeres víctimas de la violencia de género, situado en una pequeña plazoleta, cerca del Colegio de la Milagrosa, en la Plaza del Santo Cristo. En realidad, constituye en esencia un cenotafio, donde los ciudadanos de cualquier edad cuelgan o pegan en un sector del muro blanco un folio, con la imagen de una flor y en él escrito una dedicatoria (y que los cerriles vandalizan enseguida, arrancando los papeles).<sup>11</sup> Un mural, creado por la artista Virginia Martínez,<sup>12</sup> se complementa con un monolito cilíndrico decorado con piezas de cerámica esmaltadas donde se representan flores de jacarandas y libélulas. La artista, a modo de escuela funeraria, escribió esto:

CIENTOS DE FLORES,  
TODAS DIFERENTES E IGUALES A LA VEZ,  
SIMBOLIZAN A TODAS LAS MUJERES,  
VÍCTIMAS Y SUPERVIVIENTES  
QUE HAN ENFRENTADO VIOLENCIA DE GÉNERO.  
EN RECUERDO A TODAS ELLAS,  
HERMOSAS Y MEREDEDORAS DE TODA VIDA.

<sup>11</sup> Este tipo de ataques contra estos monumentos conmemorativos es frecuente, unas veces por odio racial o de género y otras por ignominiosa ignorancia, no exenta por completo de responsabilidad. Recordemos los actos vandálicos realizados contra otro monumento evocativo y cenotafio, como el de *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, en memoria del holocausto de los judíos exterminados en el Viejo Mundo, emplazado en Berlín, cerca de la puerta de Brandenburgo, diseñado por el arquitecto Peter Eisenman y el ingeniero Buro Happold. Fue concluido en el año 2004. La impulsora de la idea fue la periodista alemana Lea Rosh y el proyecto fue aprobado por el Bundestag.

<sup>12</sup> También participaron los usuarios de los Centros de Día para Personas con Discapacidad de Totana. El monumento fue realizado en memoria de Claudia Abigail, una de las víctimas de la violencia machista. Es interesante el proceso de creación del cenotafio, filmado por la propia artista Virginia Martínez, y el cual se puede seguir en este enlace: <[https://youtu.be/76YEdu8Ew\\_M](https://youtu.be/76YEdu8Ew_M)>.

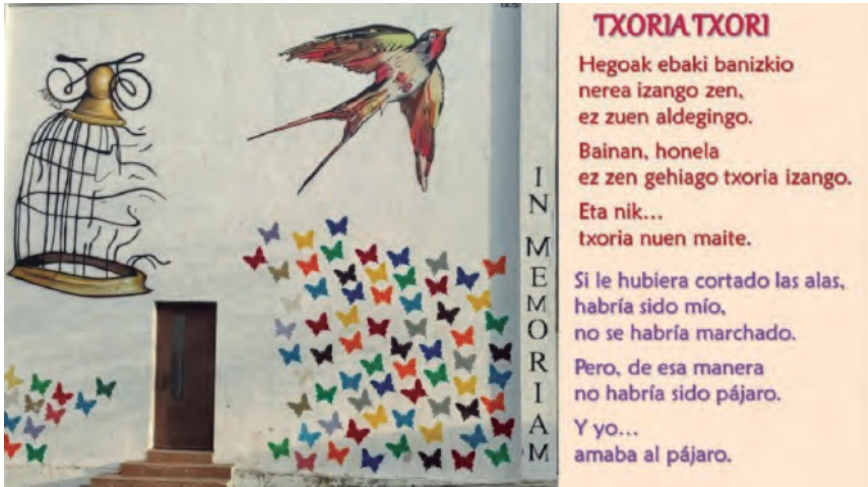


Imágenes 8 y 9. Monumento cenotáfico de Totana. Artista autora: Virginia Martínez. @virginiamartinez.art. Fotografías de los autores.

### 3.4. Cenotafio escolar por la profesora Ana Etxeberria Zarautz (Imagen 10)

Fallecida en su bicicleta en un paso de cebra por imprudencia de un automovilista, siendo ella Orientadora en Centros Educativo Gobierno de Navarra, sus alumnos y compañeros le dedicaron un emotivo y cautivador cenotafio en el centro educativo en el que Ana Etxeberria impartía clase.<sup>13</sup> El

<sup>13</sup> Su esposo, Enrique Martínez Lozano, escribió en su memoria, y como ayuda a otras personas que hayan transitado por semejantes circunstancias, el libro *Cuando muere la persona amada*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2024.



**Imagen 10.** Mural pictórico de carácter cenotáfico y conmemorativo en el CIP Huarte (Huarte, Navarra) en homenaje a la profesora Ana Etxeberria Zarautz.

panel pintado se compone de una jaula rota, de la cual emprende el vuelo una golondrina, rodeada por mariposas, alegoría de la resurrección. La bicicleta retorcida sobre la jaula, lógicamente, alude al accidente.

#### 4. CENOTAFIOS RECIENTES EN LA MONTAÑA. CULTO A LAS ALMAS EN TUMBAS VACÍAS

Hemos seleccionado solo tres pequeños ejemplos. Uno situado en el municipio de Bullas (Murcia), de un maestro local; el otro en el de Orihuela (Alicante), de un personaje anónimo y el último en el paraje del Reloj, en la cordillera sur de la ciudad de Murcia, en el conocido parque natural del Valle.

Levantar un monumento funerario en un espacio silvestre, lejos del ámbito doméstico de una población, ya fuera en memoria de una persona, bien por un crimen cometido en las soledades de un paraje o por una muerte accidental en un campo o en una carretera, ya fuera en remembranza de un conjunto de individuos, no necesariamente familiares, como los erigidos en recuerdo de los fusilados durante la Guerra Civil Española en numerosas cunetas de nuestra red vial, es posible leerlo desde diferentes perspectivas.

Sin duda existe una evocación amorosa o laudatoria de la persona o personas desaparecidas, porque los sentimientos, ya los emanados de la casa hogareña, ya los surgidos de la política, son innegables y espontáneos, tanto

si se trata de afectos y sensibilidades convergentes hacia los obituados, los del *oikos* con los de la polis, como de aspiraciones y afectos distintos y alejados en sus propósitos, los de la familia y los del partido político.

Pero al margen del amor familiar, brotaba también de manera innata un miedo atávico a los espíritus de aquellos que habían muerto en un lugar solitario de manera súbita o violenta, tanto porque habían fallecido sin confesión y vagaban en un limbo espacial, como porque habían perecido sin otorgar perdón a sus homicidas. Eran por tanto almas potencialmente peligrosas, no solo para los criminales, terror lógico, sino incluso para los parientes próximos, ya que las gentes de las aldeas creían que las ánimas en pena, «semejas» o «videnzas», se podían aparecer a los vivos para reclamar oraciones o el cumplimiento de promesas que, por haber sido cercenado prematuramente su tiempo en la existencia terrenal, los fallecidos no habían podido satisfacer o culminar (Jordán y de la Peña, 1992). Su apaciguamiento era inexcusable, en idéntica medida que la protección del vivo mediante la entrega de ofrendas, gestos u objetos profilácticos o actos de piedad ante su inquietante presencia (Jordán & Iniesta, 1996; Alonso-Fernández, 2019).

Esta prevención y cautela por los fallecidos, y especialmente por los que no fueron sepultados o incinerados con dignidad, es ancestral. Es suficiente recordar lo que nos cuenta Plinio el Joven en sus *Cartas* (VII, 27), cuando nos explica cómo un fantasma que habitaba una casa, tan solo pudo ser aplacado tras descubrir sus nuevos moradores, y enterrar decorosamente, sus huesos, hallados en una estancia de su antiguo domicilio. Del mismo modo, Ovidio (*Fastos* II, 547-557) rememora una serie de apariciones de larvas o difuntos en Roma cuando, por causa de las ocupaciones en conflictos bélicos, los ciudadanos vivos habían olvidado presentar ofrendas a los parientes fallecidos: «Nuestros antepasados salieron de sus tumbas y comenzaron a gemir en medio del silencio de la noche», reclamando los honores y todo lo que les era debido por tradición y por piedad filial o conyugal. Y añade el poeta: «A través de las calles de la ciudad y por los extensos campos anduvieron los espíritus sin forma (larvas), una muchedumbre de fantasmas».

Sin embargo, y por otra parte, el mismo Ovidio (*Fastos* II, 533-547) nos comenta que los manes se conforman con ofrendas sencillas depositadas en las tumbas que se les han erigido: coronas de flores votivas, semillas, granos de sal, tortas con vino... Por ello, las rudas y discretas piedras del camino bastaban a nuestros campesinos españoles para demostrar la piedad por el difunto muerto por accidente o asesinato y la devoción de sus vecinos.



Es, en suma, en este contexto y cosmovisión donde se ubican los cenotafios populares y espontáneos que surgen por doquier, en la montaña o en el llano, en las calles o en el campo, y que suelen pasar desapercibidos para el viandante. No se trata de simples caprichos o meras curiosidades, sino una expresión intensa de amor y de dolor de las gentes de nuestras aldeas, no solo en la España preindustrial, sino en los habitantes de las ciudades del presente. Ni las redes sociales, la informática, la urbanización intensa y el ocio consumista de nuestro siglo y mundo han sido capaces de erradicar esa manifestación del alma humana. Pensemos, por emotivo ejemplo, en los monumentos espontáneos de bicicletas blancas, acompañadas de sus ramos de flores, que erigen sus familiares y amigos en el lugar donde un ciclista ha sido arrollado en un accidente de tráfico.

#### 4.1. Cenotafio de Bullas (Murcia) (Imágenes 11 y 12)

Su ubicación es 38° 00' 39" Norte; 1° 40' 32", unos metros antes de alcanzar la cima del Castellar, en un bosque de pinos situado en un pequeño altozano. Los constructores del monumento conmemorativo establecieron un perímetro cordiforme con rocas del entorno y depositaron macizos de flores artificiales al pie de un tronco. Entre los ramos de flores aparece una cartela metálica donde se lee:

Patio  
Maestro  
Mateo Caballero.  
27 noviembre 2013.

Según la hemeroteca del periódico *La Verdad*, se recoge un accidente de tráfico en el que se relata el fallecimiento de Mateo Caballero, profesor de Educación Física, en el CEIP Artero de Bullas, por atropello el 4 de julio de 2013.

En una de las ramas suspendieron un instrumento de jardinero, una suerte de pala, sujeta con pleita de esparto.

Las noticias de sucesos locales encomiaban siempre la alegría del docente y su calidad como maestro.



Imágenes 11 y 12. Cenotafio en la cima del Castellar, Bullas (Murcia). Fotografías de los autores.

#### 4.2. Cenotafio de Orihuela (Alicante) (Imágenes 13 y 14)

Se encuentra en la vertiente meridional de la sierra de Orihuela, en el tramo del sendero de montaña que existe entre el paraje de El Recorral al Este y el Quijar de la Vieja al Oeste, al sureste del piramidal Pico del Águila (605 m.s.n.m.): 38° 09' 13" Norte; 1° 01' 43" Oeste.

Los elementos que integran el cenotafio, colocados sobre un montículo de piedras, son los siguientes:

- a. Cruz de hierro blanca.
- b. Pañuelo o banderola blanca enrollada en torno al eje de la cruz, acaso, y por creencias ancestrales, una manera de vincular al difunto con el lugar.
- c. Frontal nocturno para marchas en la montaña.
- d. Ratón y cable de ordenador.
- e. Gafas oscuras de montañero.
- f. Claveles de plástico blancos.
- g. Taza blanca y de loza para el café.

Es decir, elementos que usó en su vida cotidiana el personaje o en sus aficiones favoritas: la montaña, el trabajo informático, la paz en torno a una taza de café... No subsiste ninguna cartela que identifique a la persona por la cual se realiza este anónimo monumento funerario.



Imágenes 13 y 14. Cenotafio espontáneo en la sierra de Orihuela: cruz, flores artificiales y otros utensilios ¿del difunto? Fotografías de los autores.

#### 4.3. Cenotafio a un ciclista en la Cordillera Sur de Murcia

Tras sufrir una parada cardiorrespiratoria en el ejercicio de su deporte preferido (2014), los compañeros ciclistas del fallecido levantaron en un cruce de pistas forestales, cerca de la cima que popularmente se llama El Relojero, en el Parque Regional de El Valle, un espontáneo y sencillo cenotafio con placa conmemorativa, ya desaparecida y vandalizada. Allí, los practicantes del deporte de la bicicleta también depositaban flores o frases de ánimo. Localización: 37° 55' 04" Norte; 1° 06' 54" Oeste.

### 5. CONCLUSIONES

Es evidente que estos pequeños cenotafios, con peligro real de convertirse en efímeros y de caer pronto en el olvido, no son comparables a los de los príncipes de la cristiandad, como los de Carlos I de España (Pérez de Tudela, 2012), en bronce dorado, emplazado en la basílica del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, y cuya autoría es de Pompeo Leoni; o al mausoleo de su hijo Felipe II en Sevilla, elogiado, en apariencia con cinismo, por el mismo Cervantes (Collado, 1869; Osterc, 1999); o al cenotafio del siglo XVII dedicado al apóstol Santiago (Taín, 2012). No olvidemos los cenotafios, ya en el siglo XVIII en honor a Felipe V, Luis XV o el Papa Benedicto XIII, por ejemplo (Salazar, 1992).

Existe una multitud de monumentos cenotáficos. Pensemos en las bicicletas blancas que señalan los puntos trágicos de ciclistas fallecidos en accidentes de tráfico, arrollados por vehículos de motor, corriente que se inició en

EE.UU., en el año 2003, cuando un ciudadano de la ciudad de San Luis, Patrick van der Tuin, presenció el atropello y muerte de un ciclista y erigió ese tipo de monumento conmemorativo, efímero.

O pensemos en las capillas, cruces, placas o pequeños monumentos que rememoran la muerte violenta de jóvenes, en carreteras o en otros espacios, en Latinoamérica, ya sea por el narcotráfico, la represión policial o la delincuencia (Ivan & Olmedo, 2014; Gaytán, 2020; De la Cruz, 2023).

Pero el valor y el significado de todos ellos es casi idéntico: preservar sacralizada, santificada, la memoria del personaje, sea «histórico» o anónimo, casi anónimo en el devenir de la especie humana. Es posible que en los cenotafios egregios esté ausente el miedo ancestral a los difuntos, porque se trata de glorificar la figura de un emperador, de un papa, de un alto dignatario; o bien el esplendor y origen mítico de una dinastía. Así el cenotafio de Maximiliano I de Austria en la iglesia de la corte (*Hofkirche*) de Innsbruck (Hidacher & Diemer, 2004; Martínez, 2013).

Los monumentos cenotáficos, por otra parte, presenta una portentosa antigüedad en España, como lo demuestran ciertos monumentos ibéricos sin restos humanos, levantados en memoria de príncipes o de guerreros valerosos (García-Gelabert & García, 1997).

Esta costumbre, no necesariamente de influencia griega en Hispania, ya se encontraba en el ámbito de los helenos, quienes manifestaban como tradición cultural erigir cenotafios tras naufragios, en los cuales no había sido posible recuperar los cadáveres y cuya existencia, la de esos sepulcros vacíos que conmemoraban a héroes o marineros, se conoce a través de epigramas funerarios y de fuentes literarias (Labiano *et alii*, 2013). El mismo Virgilio nos lo recuerda en *Las Metamorfosis*, cuando Alcíone se lamenta del viaje en navío de su amado Céix: «Hace poco he visto en la playa tablones destrozados y muchas veces he leído nombres sobre tumbas sin cuerpo» (XII, 428-429).

En el mundo rural tradicional español, con evidentes y tremendas penurias económicas y limitaciones genealógicas de elevadas alcurnias, era imposible la emulación en metales o en maderas nobles de los cenotafios de los monarcas europeos, porque las preocupaciones eran otras: alimentación, vestido, calor en los inviernos, seguridad... Supervivencia y pobreza. Pero, en cambio, los sentimientos humanos eran semejantes, tan sublimes como los imperiales.

Es interesante constatar que la frontera entre lo sagrado y lo profano se diluye y casi extingue en la erección de los cenotafios populares, ya que se levantan, desarrollan y sostienen al margen del clero católico y de cualquier autoridad civil o administrativa.

Sobre estos asuntos, y sobre cenotafios y altares erigidos en Latinoamérica, entre ellos en favor de las víctimas del narcotráfico, en recuerdo de la represión policial, en memoria de crímenes o de la violencia de género, consultar las aportaciones de Laura Garella (2015).

Estos cenotafios que aquí hemos analizado, sin duda guardan paralelismo con la creación de monumentos vegetales apotropaicos o erigidos con sencillos cantos rodados de río o con piedras. Nos referimos a una serie de estructuras sumamente sencillas que los campesinos españoles de la España rural y preindustrial levantaban para protegerse de las ánimas en pena o de los espíritus de caminantes, viajeros, vecinos o hasta familiares que habían fallecido de manera inesperada o accidental, alguna vez por un homicidio, en una huerta, en una senda, en la montaña... Entonces recurrían a varios modelos protectores para los habitantes del entorno que además servían como avisos visibles para los transeúntes y para erradicar todo mal del paraje (Jordán & Iniesta, 1996), porque cómo es posible que una cosa sea dónde reposa el cuerpo del difunto (en el cementerio) y otra dónde todavía permanece el espíritu del fallecido, ya sea por homicidio o por accidente:

- a. Realizar nudos en las atochas de esparto o en las ramas de las retamas en el lugar donde había muerto o perecido una persona.
- b. Crear una cruz con ramas de romero.<sup>14</sup>
- c. Acumular guijarros en ese sitio fatídico. Por cada piedra o risco depositada, el caminante y oferente rezaba un padrenuestro.

Es evidente que se trataba de instalar una suerte de objeto o de remedio protector; pero también la intención era depositar todo el mal que emanaba de ese fallecimiento y toda la ira o desconcierto de la persona difunta, en un vegetal, en una roca. El ánima del muerto, en ocasiones atada simbólicamente con un nudo vegetal, un verdadero laberinto, no erraba peligrosamente, no molestaba al ganado, no perjudicaba las cosechas, no se aparecía a los viandantes y no perturbaba a los moradores de las aldeas. El romero, además, y lo hemos recogido en diferentes leyendas folklóricas, interviene protegiendo a la Virgen María y al Niño, durante su huida a Egipto, ocultando a la Sagrada

---

<sup>14</sup> Es interesante el uso de las cruces, talladas en la roca, para bendecir y tornar potables las aguas pluviales acumuladas en los calderones, naturales o artificiales a modo de petroglifos, y que usaban los pastores y campesinos en el altiplano de Jumilla-Yecla (Murcia) para su propio mantenimiento (Herrero González y Herrero Santos, 2022: 382ss).

Familia de sus perseguidores, de los homicidas de los Santos Inocentes (Jordán y De la Peña, 1992: 327-328). Algo similar entendemos que albergan, al menos parcialmente, los cenotafios espontáneos y populares estudiados y analizados en este trabajo.

Es verdad que pudo existir por tanto un temor atávico a los restos mortales que rememoran esos cenotafios, pese a que fueron amados, queridos y respetados. Sin embargo, no parece ser esta la circunstancia principal en los cenotafios espontáneos que hemos detectado en las montañas de Murcia o de Alicante, ya que por lo que hemos leído y hablado con los naturales, predomina el afecto y los sentimientos de evocación y de rememoración de sus dueños espirituales. Pero es cierto que una ancestral reverencia y respeto por los númenes, por las presencias de amigos y familiares fallecidos ha debido de existir. Casi era una deuda moral y ética levantar un túmulo o un monumento funerario en honor de la persona finada, indistintamente que hubiera sido en vida un clérigo ajusticiado durante una contienda civil o un deportista o un leal amigo. Entre la nostalgia y el amor caben numerosos sentimientos de temor, de inquietud, de deuda, de desasosiego... Y una infinidad de rituales y ceremonias profilácticas y de devoción, ya sea con el cadáver, entre los familiares y amigos del difunto, con el féretro, en el itinerario del cortejo fúnebre, o en el lugar del sepelio y sepultura. Sirva como ejemplo el estudio de Labeaga (2001).

Y también surgen sentimientos de felicidad y agradecimiento. Pausanias nos relata cómo los griegos, cuando acudían al bosque sagrado y al templo del santuario de Asclepio, erigían unas estelas en las que grababan «los nombres de hombres y mujeres curados por Asclepio, y además también la enfermedad que cada uno padeció y cómo se curó» (*Descripción de Grecia* II 27, 1-2).<sup>15</sup> No eran cenotafios, es evidente, pero reflejan el anhelo de conservar en la memoria colectiva, mediante ofrendas e inscripciones breves, los cotidianos sucesos o los acontecimientos excepcionales en las vidas de miles de personas sencillas, comunes.

---

<sup>15</sup> Traducción del Grupo Tempe (2008). *El reino de la noche en la Antigüedad*, Madrid: Alianza Editorial, 122, apartado 159.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abad Casal, L., & Bendala Galán, M. (1985). Los sepulcros turriformes de Daimuz y Villajoyosa: dos monumentos romanos olvidados. *Lucentum*, (4), 147-184
- Alonso-Fernández, C. (2019). Platos y cuencos con sal: un ritual funerario de la Edad Moderna y Contemporánea en la Península Ibérica. *MUNIBE Antropología-Arkeologia*, (70), 335-349.
- Allo Manero, M. A., & Esteban Lorente, J. F. (2004). El estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII. *Artigrama*, (19), 39-94.
- Ariès, Ph. (1977). *L'homme devant la mort*. París: Editions du Seuil (Traducción en *El hombre ante la muerte. Una mirada antropológica*. Madrid: Taurus).
- Ariès, Ph. (2000). *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Hidalgo.
- Arsuaga, J. L., & Martínez, I. (1998). *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy.
- Belmonte Mas, D., Molina Hernández, F. J., Satorre Pérez, A.: Belmonte Mas, F. J., Pérez i Navarro, V. J., & Palazón Martínez, J. L. (2018). La inscripción dedicada a Elías Nadal Santacruz: Un ejemplo de epigrafía rupestre funeraria del siglo XIX en la sierra de Crevillent (Alicante). *Crevillent, la etnografía de un pueblo*, (4), 51-78.
- Belmonte Rubio, J. (2007). *Fortunato Arias Sánchez. Mártir de Jesucristo. Forjador de apóstoles y pastor bueno*. El Palmar (Murcia): Parroquia de La Purísima Concepción.
- Bertrand, R., & Carol A. (eds.) (2016). *Aux origines des cimetières contemporains: les réformes funéraires de l'Europe occidentale, XVIIIe-XIXe siècles*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
- Bondar, C. I. (2016). La muerte visitada: relevancia de los espacios funerarios. *Boletín Antropológico*, 34 (92), 89-112.
- Calatrava, J. A. (1991). El debate sobre la ubicación de los cementerios en la España de las Luces. La contribución de Benito Balls. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, Historia del Arte, (4), 349-366.
- Campoy Gómez, J. L. (2002). D. Fortunato Arias Sánchez y la cara norte de la diócesis de Guadix. *Boletín del Instituto de Estudios Pedro Suárez*, (15), 273-287.
- Cárcel Ortí, V. (1995). *Mártires españoles del siglo XX*, Madrid: BAC, Madrid.



- Carrión Íñiguez, J. D. (2004). *La persecución religiosa en la provincia de Albacete (1936-1939)*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Cid Priego, C. (1947-48). El monumento conocido por “Torre de los Escipiones” en las cercanías de Tarragona. *Ampurias*, (9-10), 137-169.
- Cochet, F., & Grandhomme, J.-N. (2012). *Les soldats inconnus de la Grande Guerre. La mort, le deuil, la mémoire*. Paris: Soteca.
- Collado, F. (1869). *Descripción del Túmulo y relación de las Exequias que hizo la ciudad de Sevilla en la muerte del Rey D. Felipe Segundo*. Sevilla.
- De la Cruz Villanueva, C. (2023). Recuerdo y muerte en las carreteras del Perú. Observación histórica a los cenotafios en la Panamericana Norte entre Lima y Trujillo 2021. *Páginas*, (39). <<http://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas>>.
- De Spiegeleer, C. (2017). Secularisation, Anticlericalism and Funerary Culture in Late Modern Europe. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 95 (4), 835-847.
- Derrick, P. S. (2013). Morir en el mar. Cenotafios en la poesía griega antigua. *Liburna* (6), 161-175. [Introducción y traducción de Mikel Labiano].
- Etlin, R. A. (1984). *The Architecture of death: The transformation of the cemetery in Eighteenth-Century*. Paris: Mit Press.
- Ferran Gris, J., & Ruiz de Arbulo Bayona, J. (2015). Torre de los Escipiones: de la interpretación a la divulgación del patrimonio. *Virtual Archaeology Review*, 6 (12), 38-50.
- Ferran Gris, J., & Ruiz de Arbulo Bayona, J. (2018): El sepulcro turriforme conocido como la Torre de los Escipiones (Tárraco, Hispania citerior). Una nueva restitución con propuesta sobre su dedicante. *Revista d'arqueologia de Ponent*, (28), 145-163.
- Fischer, N. (2001). *Geschichte des Todes in der Neuzeit*. Erfurt: Sutto Verlag.
- Fischer, N. (2019). La cultura europea de los cementerios: pasado y presente. *Revista Murciana de Antropología*, (26), 17-32.
- Fischer, N. (2021). Los cementerios en Europa como lugares de recuerdo y paisajes de la memoria. *Revista Murciana de Antropología*, (28), 17-30.
- Gamer, G. (1981). La “Torre de los Escipiones” y otros monumentos funerarios sucesores del Mausoleo de Halicarnaso. *Boletín Del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, (47), 71-94.
- García-Gelabert Pérez, M. P., & García Díaz, M. (1997). La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotáficos. *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló*, (18), 405-416.
- García Lorca, S. (2023). *Cementerios insólitos*. Murcia. Navarra: Cursiva Books.

- Garella, L. (2015). *El cenotafio de Gilda en Villa Paranacito, Entre Ríos. Cruces, tensiones e interacciones entre imáginerías religiosas, estéticas devocionales populares atravesadas por los productos y los medios masivos*. Trabajo final en Posgrado Internacional Gestión y política en cultura y comunicación, FLACSO, Buenos Aires.
- Gaytán Alcalá, F. (2020). En la senda de las tinieblas: humilladeros y cenotafios religiosos frente a la maldad en la ciudad. *Sociedad y Religión*, 30 (54), 155-174.
- González Díaz, A. (1970). El cementerio español en los siglos XVIII y XIX. *Archivo Español de Arte*, (171), 289-320.
- Hanson, Neil (2005). *The Unknown Soldier. The story of the missing of the Great War*, Londres: Doubleday.
- Hauschild, T., Mariner Bigorra, S., & Niemeyer, H. G. (1966). Torre de los Escipiones. Ein römischer Grabturm bei Tarragona. *Madridener Mitteilungen*, (7), 162-188.
- Herrero González, C., & Herrero Santos, J. (2022). *Petroglifos, eremitorios y santuarios rupestres del término municipal de Jumilla*. Jumilla: Región de Murcia y Ayuntamiento de Jumilla.
- Hidacher, C., & Diemer, D. (2004). *Maximilian I. Der Kenotaph in der Hofkirche zu Innsbruck*. Innsbruck-Vienna: Haymon.
- Iniesta Villanueva, J. A., & Jordán Montés, J. F. (1986). Monumentos menores de Hellín y costumbres de su entorno. *Zahora*, (10), 35-43.
- Iván Bondar, C., & Olmedo, T. (2014). Cenotafios: culto al alma. Caso de las cruces y capillitas. De Ituzaingó (Corrientes) a Posadas (Misiones). Ruta Nacional N° 12. *La Rivada*, 2 (3), 2-15.
- Jagielski, J.-F. (2005). *Le soldat inconnu. Invention et postérité d'un symbole*, Paris: Imago.
- Jiménez Pérez, F. (2001). *Vida y obra del Siervo de Dios Fortunato Arias Sánchez*. Murcia: Ediciones Laborum.
- Jordán Montés, J. F. (1996-97). Los viejos panteones, mausoleos y cenotafios del cementerio y campo de Hellín (Albacete). Sus programas iconográficos y artísticos. *Imafronte*, (12-13), 163-178.
- Jordán Montés, J. F. (1997). Inscripciones e iconografía en los cementerios de Hellín y Tobarra. *Revista Murciana de Antropología*, (2), 189-227.
- Jordán Montés, J. F., & De la Peña Asencio, A. (1992). *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Jordán Montes, J. F., & De la Peña Asencio, A (2018). *Sierra, llanura y río. Oficios en la serranía de los ríos Segura y Mundo y otras vivencias en el bos-*

- que y en la montaña*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel».
- Jordán Montés, J. F., & Iniesta Villanueva, J. A. (1996). Costumbres funerarias en la serranía de Albacete (Curso bajo del río Mundo y Sierra del Segura). *Albasit*, (39), 317-345.
- Jordán Montés, J. F., & Pérez Blesa, J. (2005). Albórbolas en los toros, kerkur en los parajes malditos y teofagias lunares. Etnografía en Ayna, Liétor y Elche de la Sierra. *Al-Basit*, (49), 205-256.
- Julien, É. (2010). *Paris, Berlin, La mémoire de la guerre, 1914-1933*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Koslofsky, C. (2001). *The reformations of the dead: dead and ritual in early modern Germany, 1450-1700*. Nueva York: MacMillan-St-Martin's.
- Kselman, T. (1988). Funeral conflicts in nineteenth century France. *Comparative Studies in Society and History*, (30), 312-332.
- Labeaga Mendiola, Juan Cruz (2001). Ritos funerarios en Viana. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, (76), 65-116.
- Lowe, Keith (2020). *Prisioneros de la historia. Monumentos y Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Malone, H. (2014). Secularisation, anti-clericalism and cremation within Italian cemeteries of the nineteenth century. *Modern Italy*, 19 (4), 385-403.
- Martínez López, R. (2013). El cenotafio de Maximiliano I: La memoria dinástica, política y territorial a través de los monumentos funerarios reales. En *Los lugares de la historia* (pp. 481-509). Salamanca: Hergar Ediciones Antema.
- Martínez Riquelme, A. (2021). D. Fortunato Arias Sánchez. Fulgentino, santo y sabio. *Scripta Fulgentina*, (61-62), 317-347.
- Martínez Vicente, M. (2019). Una mirada al futuro próximo en la transformación de los cementerios desde la perspectiva de la arquitectura emocional. *Revista Murciana de Antropología*, (19), 95-110.
- Martorell Linares, M. (2017). The cruellest of all forms of coercion: The Catholic Church and conflicts around death and burial in Spain during the Restoration (1874-1923). *European History Quarterly*, (47) 4, 657-678.
- Montero Moreno, A (1961). *Historia de la persecución religiosa en España: 1936-1939*. Madrid: BAC.
- Moreno García, A. (1982). *Gente de Hellín*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Osterc, L. (1999). Cervantes y Felipe II. *Verba Hispanica*, (8), 61-70.

- Pérez de Tudela, A. (2012). El cenotafio de Carlos V en la basílica del Escorial. En *Leone & Pompeo Leoni* (pp. 132-148). Actas del Congreso Internacional del Prado, 2011. Madrid: Museo Nacional del Prado.
- Polet, G. (2005). *Prácticas intertextuales y perspectiva trascendente: lecturas de Juan Goytisolo y José Ángel Valente*. Tesis, UCLouvain.
- Preciado, T. (1952). Notas para la biografía de D. Rafael Rodríguez Valcárcel, héroe de la guerra carlista. *Macanaz*, (2), 59-63.
- Ragon, M. (1981). *L'espace de la mort*. Paris: Editions Albin Michel.
- Ramallo Asensio, S., & Ros Sala, M<sup>a</sup> M. (2010). Aportación inicial a una relectura integral de la necrópolis romana de Torre Ciega (Cartagena). *Mastia*, (9), 269-317.
- Requena Gallego, M. (1983). *Los Sucesos de Yeste (mayo 1936)*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Rovira Soriano, J., & Dasca Roigé, A. (1993). *La Torre dels Escipions*. Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.
- Rugg, J. (2019). Secularidad y espacios de enterramiento en la Inglaterra del siglo XIX. *Revista Murciana de Antropología*, (26), 33-54.
- Saguar Quer, C. (1988). Carlos III y el restablecimiento de los cementerios fuera de poblado. *Fragmentos*, (12-14), 240-259.
- Salazar Fernández, R. M. (1992). El grabado y las arquitecturas efímeras. Cinco ejemplos de cenotafios sevillanos del siglo XVIII. *Laboratorio de Arte*, 5 (2). 77-100.
- Sánchez Baeza, E. (1988). *La persecución religiosa en la Diócesis de Cartagena*. Madrid: Industrias Gráficas Getafe.
- Santoja Cardona, J. L. (1998-99). La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha de la mortalidad en el Antiguo Régimen. *Revista de Historia Moderna*, (17), 33-44.
- Sieber, D. (2018). *Der konfessionelle Gottesacker: katholische und protestantische Sepulkralkultur un den oberschwäbischen Reichsstädten in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sörries, R. (2008). *Alternative Bestattungen. Formen und Folgen. Ein Wegweiser*. Frankfurt: Fachhochschulverlag.
- Sörries, R. (2009). *Ruhe sanft: Kulturgeschichte des Friedhofs*. Kevelaer: Butzon und Bercker Verlag.
- Taín Guzmán, M. (2012). El cenotafio del Apóstol de la Catedral de Santiago de Compostela. De los modelos romanos a los camarines castellanos y los sarcófagos reales de El Escorial. *Studi di Storia dell'Arte*, (23), 127-138.



# RITUALES Y PROCESOS DE IDENTIDAD EN EL MEDIO RURAL. UNA ETNOGRAFÍA EN LA MANCHA CENTRAL

## RITUALS AND IDENTITY PROCESSES IN RURAL AREAS. AN ETHNOGRAPHY IN THE CENTRAL MANCHA

Alejandro de Haro Honrubia \*

Recibido: 04/07/2024 • Aceptado: 28/10/2024

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu.621181>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

### Resumen

Las siguientes páginas recogen los resultados de un trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2009 y 2024, en una localidad de la provincia de Ciudad Real, de nombre Tomelloso, conocida a nivel nacional e internacional por ser tierra de viñedos y por tener la mayor Cooperativa de vinos de Europa y una de las más grandes del mundo: La Cooperativa vitivinícola Virgen de las Viñas. En Tomelloso todo gira en torno a la vid como elemento que confiere identidad a los habitantes del lugar y cuyo cultivo se ha convertido en la actividad económica principal representada por la Patrona celestial de la localidad: La Stma. Virgen de las Viñas que adquiere un protagonismo estelar en romería. Una festividad que se celebra en plena estación primaveral y donde podemos observar diferentes rituales, como el ritual romero de comensalidad o los ritos simbólicos de solicitudión, también denominados ruegos en modalidad peticional y de conjuro (*rogativas*).

### Palabras clave

Tomelloso, etnografía, identidad, rituales, símbolos, cultura.

### Abstract

The following pages collect the results of ethnographic field work carried out between 2009 and 2024 in a town in the province of Ciudad Real called Tomelloso, known nationally and internationally for being a land of vineyards and for having the largest Cooperative of wines from Europe and one of the largest in the world: The Virgen de las Viñas wine cooperative. In Tomelloso everything revolves around the vine as an element that gives identity to the inhabitants of the place and whose cultivation has become the main economic activity

---

\* Universidad de Castilla-La Mancha. Email: [Alejandro.Haro@uclm.es](mailto:Alejandro.Haro@uclm.es)

Este trabajo se inserta en las actividades que desarrolla el Grupo de Investigación *Filosofía y Antropología: Cosmopolitismo, Globalización y Derechos Humanos* (Universidad de Castilla-La Mancha), que dirige el profesor Dr. Alejandro de Haro Honrubia.

represented by the celestial Patroness of the town: La Stma. Virgen de las Viñas that takes on a starring role in the Pilgrimage. A festival that is celebrated in the middle of the spring season and where we can observe different rituals, such as the pilgrimage ritual of commensality or the symbolic rites of solicitation, also called prayers in petitional and incantation modality (rogations).

### Key words

Tomelloso, ethnography, identity, rural, rituals, symbols, culture.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las siguientes páginas versan sobre rituales y procesos de identidad en el medio rural en la Mancha central. Exponemos algunos de los resultados de un trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2009 y 2024 en una localidad situada al noreste de la provincia de Ciudad Real, cuyo nombre es Tomelloso. Se trata de un municipio que desde el año 1927 atesora el título de ciudad. Aun siendo administrativamente ciudad, no ha perdido su vínculo con el mundo rural. No puede hacerlo, porque de este depende la actividad económica principal de la localidad: el cultivo de la vid.

La ciudad de Tomelloso cuenta con 36.304 habitantes (INE, 2023) y es conocida a nivel nacional e internacional por ser tierra de viñedos y por tener la mayor Cooperativa de vinos de Europa y una de las más grandes del mundo: La Cooperativa vitivinícola Virgen de las Viñas fundada en 1961, «famosa por su embotellado y su capacidad de envase», como afirma el lugareño Santos López Navarro.

A mediados del siglo XIX se produce el gran despegue económico y demográfico de Tomelloso, momento en que entra en el periodo de expansión del cultivo de la vid, iniciando su gran actividad vitícola. Sin embargo, cuando más evolucionó fue en el último lustro del siglo XIX, al aprovechar la coyuntura de la caída de las viñas francesas a causa de la maligna enfermedad de la filoxera.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La enfermedad de la filoxera y sus repercusiones en territorio nacional ha llamado la atención de otros autores, como Enrique Montañés al estudiar las relaciones entre la viticultura y la industria portadora del Jerez (Montañés, 2017: 145).



Entonces los tomelloseros se dedicaron de lleno a plantar viñas en sus tierras, tanto en su propio término municipal como en los de los pueblos colindantes. En el siglo XX su crecimiento llegó a ser el más acelerado de la provincia. Testigos de su pasado inmediato son la multitud de cuevas-bodegas existentes en la casi totalidad de sus casas. Cuevas que son una seña de identidad de esta localidad.

Antiguamente la mayor parte de los agricultores de Tomelloso, antes de fundarse la Cooperativa y los Grupos Vitivinícolas en el siglo pasado, elaboraban el vino en sus propios domicilios, en las conocidas como cuevas, cavidades subterráneas que hoy en día se han convertido en un importante foco de atracción turístico a nivel nacional con visitas guiadas. Un informante, de oficio agricultor y de 68 años me dijo en el año 2020:

«Antes los carros de uvas llenos iban directamente al jaraíz que estaba en las casas y el carro lo descargaban a mano, y en el jaraíz se molía la uva y se pasaba a las cuevas a las tinajas. El vino se vendía a bodegas; todas las chimeneas esas que ves por ahí son alcoholeras... Eran bodegas, fábricas de alcohol, porque el vino, el vino aquí en Tomelloso siempre se ha destinado a fabricar alcohol, entonces, tú tenías el vino en tu casa y lo vendías a una alcoholera, de ahí sacabas tú un jarro para beber y era vino mejor que ahora» (informante, comunicación personal).

También afirmó lo siguiente:

«El vino pasaba desde el jaraíz, donde se elaboraba, a las cuevas con sus tinajas. En el jaraíz se producía el vino pues es donde se molía la uva y por el tubo ese que ves pasaba a la cueva a las tinajas y se llenaba una tinaja y luego otro, había que dejar las tinajas casi a medio pues el mosto al fermentar hierve y no se podían llenar hasta arriba, pues cuando fermenta desprende un tufo que es peligroso, y por eso están las lumbreras, porque cuando había tufo que se le decía bajaban gavillas encendías por ahí porque y conseguían del tufo quitarlo, pero cuando hay mucho tufo una gavilla ardiendo es que se apagaba, porque es que como no hay oxígeno ninguno. Mi padre, yo me acuerdo de que cuando bajaba a la cueva siempre iba así con un candil por delante, un candil de aceite, si se apagaba el candil vuelta pa atrás que te quedas ahí, había mucho peligro pues hay gente que se ha quedao ahí... La gente que no lo sabe o desprevenía o lo que sea no lo sabe han bajao y han caído».<sup>2</sup>

Otro informante natural de Tomelloso, agricultor de 66 años, me dijo en una entrevista de campo:

---

<sup>2</sup> Cuando este informante se refiere a que han caído, lo que quiere decir lógicamente es que han muerto, como consecuencia de una negligencia.



**Imagen 1.** Entrada a una cueva donde se elaboraba el vino. Se encuentra en la casa de la familia de los «Boneros» de Tomelloso. Fotografía del autor.

«Según las viñas que tuvieras, así hacías la cueva de grande, según calculabas tú la cosecha que ibas a tener hacías la cueva... El vino lo vendías si veías que había alguna buena oferta de vino; si veías que estaba barato el vino y no te corría mucha prisa, lo tenías hasta que lo tenías que echar afuera a la fuerza porque tenías que meter otra cosecha, pero normalmente aprovechaban la coyuntura de que estuviera caro el vino pa venderlo o si te precisaba el dinero lo vendías pronto, pero la mayoría... Según lo que te precisara. Los métodos para hacer el vino lo conocían todo el mundo, en su misma casa, echar el mosto que fermentara y los encascaban para que no subiera mucho, le echaban la casca arriba de la tinaja... En las cuevas encontramos las tinajas donde se produce el acto de encascar: echar la piel o casca (piel de la uva) arriba de la tinaja para hacer el vino».

En el año 2022, la Asociación Española de Ciudades del Vino (ACEVIN) distinguió a Tomelloso como «Mejor Municipio Enoturístico» en los VI Premios de Enoturismo «Rutas del Vino de España». Junto a las antiguas chimeneas de las alcoholeras, los bombos y las quinterías que servían como refugio al agricultor que iba de semana al campo a trabajar, las cuevas-bodega de Tomelloso, siendo 2203 las que aún se conservan en el subsuelo de muchas de sus calles, y donde, como decimos, antiguamente se elaboraba el vino, constituyen un magnífico ejemplo de patrimonio etnográfico o etnológico.

No es casualidad que Tomelloso destaque por el cultivo de la vid, toda vez que se encuentra inmersa en la región vitivinícola más grande del mundo por su extensión de viña. Castilla-La Mancha aglutina el 7% del viñedo mun-

dial, 14% del europeo y 49% del español. Tomelloso concentra en sus tierras buena parte de ese viñedo.

Como dice Lorenzo Sánchez, cronista de Tomelloso y antiguo profesor de la Universidad de Castilla-La Mancha, su característica esencial es la de ser la mayor, «ciudad vitivinícola y la mayor de todas las agro-ciudades de la región, aunque también una de las más contradictorias en su tipología de crecimiento». El viñedo es el cultivo que mejor define «su actual morfología rural, paisaje que en su día me atreví a adjetivarlo como el desierto verde, mar de viñas, manantial del vino y un largo etc.» (Sánchez López, 2001: 27-28).

La ciudad de Tomelloso, ciudad del vino, así se anuncia en una de las principales entradas al municipio, también es conocida internacionalmente por ser tierra de ilustres pintores como Antonio López Torres, a quien en 1969 se le concedió la Medalla de Oro de la ciudad (en 1986 fue inaugurado el Museo que lleva su nombre: El Museo *Antonio López Torres*), así como de poetas y escritores como Félix Grande, Francisco García Pavón o Eladio Cabañero. Todos ellos han dejado huella en sus respectivas profesiones y no han dejado de mencionar o referir en sus obras las características del entorno en que nacieron y que forma parte de ellos. Un entorno donde sobresale la vid, símbolo de la actividad económica principal de esta localidad de la provincia de Ciudad Real.

## 2. METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICAS

Este trabajo de campo etnográfico se ha llevado a cabo en Tomelloso, una localidad que forma parte del ámbito rural de la Mancha central. La investigación se ha extendido desde el año 2009 hasta el año 2024. Se trata de una tierra de la que soy originario, por lo que podríamos hablar de una antropología «hecha en casa» o *anthropology at home* (Peirano y Mariza, 1998), lo cual no es incompatible con la denominada *vigilancia epistemológica* y el proceso de extrañamiento que requiere cualquier trabajo de investigación de campo con independencia del lugar donde se lleve a cabo.

Puesto que se trata de una *etnografía*, no podemos dejar de aclarar lo siguiente: 1. Por un lado nos referimos a una estrategia de investigación, a un modo de investigar propio de los antropólogos, a lo que también podemos denominar etnografía de campo; y 2., por otro lado, a unos resultados, presentados habitualmente en forma de monografía o informe escrito (aunque, evidentemente, puede tener otros soportes, como el audiovisual). De modo, que el término etnografía, no se restringe a lo segundo, a los resultados de la

investigación que realizan los antropólogos. Podemos resumir diciendo que la etnografía es: 1. El resultado de un determinado proceso/estrategia de investigación. 2. Ese proceso/estrategia de investigación, que a su vez: No es lo mismo que (sino que incluye) el trabajo de campo. No es lo mismo que (sino que incluye) la observación participante (Véase Strauss, 1987; Delgado y Gutiérrez 1995: 141-173; Prat, 1991; López-Barajas, 1998; Jociles, 2018).

La observación participante la podemos entender también, como hace Manuel Delgado citando a Colette Pétonnet, como *observación flotante*, «estrategia para la captación de la actividad social en espacios públicos, consistente en estar atento y abierto a los avatares de una actividad social que no hace otra cosa que fluir». O también podemos entender la observación como una «captación práctica y apenas formulada de un mundo entendido como actividad: el mundo acción» (Delgado, 2007: 110-111).

Nuestro objeto de estudio no ha sido otro que estudiar algunos de los rituales y procesos de identidad de este lugar de la Mancha central, «una tierra de alta luz y ocho puntos cardinales», «ese gran obrador de simultáneas anchuras que es el paisaje llano de La Mancha», al decir del escritor Eladio Cabañero (Cabañero, 2007: 68).

Desde el comienzo de la investigación de campo, ésta se ha basado en la realización de observación directa y participante, así como se han llevado a cabo entrevistas semiestructuradas abiertas y conversaciones informales. Se han realizado 40 entrevistas de campo en profundidad a actores sociales o informantes clave. Nos referimos a aquellos sujetos que nos pueden proporcionar una información más completa o útil sobre aspectos particulares del lugar; «se trata de los *informantes privilegiados*» (Kottak, 2006: 48).

No se han continuado realizando entrevistas de campo ya que con la información obtenida cubríamos nuestros objetivos, así como también pudimos observar que en muchas de las entrevistas realizadas se repetía la misma información. Es lo que se conoce como «saturación teórica» (Maxwell, 2005: 154; Strauss, 1987). Como dice Michael Agar de la Universidad de Maryland, citando a Moerman (1969), a medida que se progresa en el trabajo de campo, «el etnógrafo se vuelve menos reflexivo sobre los encuentros, mientras que los informantes se vuelven menos informativos porque presuponen que el etnógrafo sabe más» (Agar, 2008: 125-126).

Pero para la realización de este trabajo de campo también se han utilizado una cámara de video y una cámara fotográfica, así como una grabadora de apoyo. La grabación proporciona unos registros más completos, concretos y detallados que las notas de campo, aunque los aspectos no verbales

y las características físicas de la situación quedan fuera de la grabación. Lo que se registra y cómo se registra dependerá en gran medida de los propósitos y prioridades de la investigación etnográfica de campo y de las condiciones en que ésta se lleve a cabo. Las técnicas de registro pueden producir efectos no deseados en los actores sociales y por ello debemos estar preparados para modificar las estrategias (Hammersley y Atkinson, 2009: 221). Lo ideal es complementar la grabación con las notas de campo, que es lo que aquí hemos hecho. Hammersley y Atkinson refieren la importancia de la observación, las notas de campo y la grabación etnográfica (documento) (Hammersley y Atkinson, 2009: 205).

Observaba y posteriormente reflexionaba sobre lo observado y descrito sobre el papel (mi cuaderno de campo es una libreta azul que yo llevo siempre, ese es mi cuaderno de anotaciones que vengo utilizando desde que realizara mi primer trabajo de campo bajo la tutela de Maribel Jociles, profesora de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid). Siempre es necesario reservar tiempo para redactar las notas de campo. No se saca ningún provecho observando la acción y prácticas sociales durante extensos periodos si no se dedica el tiempo adecuado a la redacción de las notas de campo. Así nos lo recuerdan nuevamente Hammersley y Atkinson en el capítulo de su libro *Etnografía* que dedican a «Registrar y organizar la información» (Hammersley y Atkinson, 2009: 193-222), quienes siguiendo a su vez a Spradley, dicen que se trata de prestar atención a lo siguiente:

- 1) Espacio: el lugar o los lugares físicos.
- 2) Actor social: la gente implicada (nativos o informantes).
- 3) Actividad: una serie de acciones relacionadas entre sí que las personas realizan.
- 4) Objeto: las cosas físicas que están presentes.
- 5) Acto: una determinada acción.
- 6) Acontecimiento: una serie de actividades relacionadas entre sí que la gente lleva a cabo.
- 7) Tiempo: las secuencias que se desarrollan en el transcurso del tiempo.
- 8) Fines: las metas que la gente intenta cumplir.
- 9) Sentimiento: las emociones sentidas y expresadas.

Las listas de este tipo son muy rudimentarias y están basadas en clasificaciones arbitrarias. Sin embargo, indican una serie de características relevantes «del contexto que nos proponemos observar» (Hammersley y Atkinson, 2009: 203).



**Imagen 2.** Reata de mulas en la romería de 2024. Mulas vestidas de sencillo o diario en que sobresalen los colores blanco y negro de los arreos o guarniciones. Colores de los arreos que simbolizan la manera en que las mulas iban a trabajar al campo antaño. Fotografía del autor.

En cuanto a los espacios de observación, se han seleccionado en función de nuestro objeto de estudio: La plaza de España en el centro del pueblo, donde el domingo de Romería a las 9:30h de la mañana –hasta que ha sido remodelada en el año 2009, convirtiéndose en un espacio peatonal con estatuas y fuentes– se reúnen todas las asociaciones de carreros –junto a autoridades, romeros, carrozas– para proceder a modo de ritual al desfile de las reatas de mulas de seda o lujo y de sencillo o diario.

Según me dijo en una entrevista de campo un informante de 71 años de oficio agricultor, pero que también elabora los arreos o guarniciones de sus propias mulas:

«En romería salían de seda y de sencillo, de sencillo comenzaron a salir al contao que trajeron la Virgen en 1944, desde la primera romería salían de sencillo, porque claro como el sencillo eran los trastos que se usaban para ir a trabajar, no sabes, pues no había problemas. Las mulas de seda se ven por los colores. En romería las mulas de reata que van de negro y blanco son de sencillo no de seda, el negro y blanco es de sencillo, el negro que veas tú y veas el material, si quieres poner la guarnición que llevan puesta del material, sabes, guarnición de material que se llama sencillo y que son negras, negras el material».

La plaza de España de la localidad de Tomelloso es también el espacio donde concluye la romería el domingo por la tarde con el ritual de la ofrenda floral y la misa de recibimiento en honor a la Virgen. Como me dijo un informante en 2015:

«A la plaza llega la Virgen sobre las 7 de la tarde y entonces es el desfile que es larguísimo, eso dura dos horas y pico, pasan todas las carrozas, remolques, reatas de mulas enjaezadas de seda y diario..., y después hay baile de un grupo folklórico o varios. Es muy bonito una vez en Tomelloso ver el desfile desde la calle, desde un balcón también, van muchos niños vestidos de manchegos y manchegas, grupos folklóricos, bandas de corneta, va muchísima gente, es muy bonito, mucha gente en procesión. La Virgen se recibe ya oficialmente en el cuartel de la Guardia Civil donde espera toda la gente y ahí se le canta la salve, o el himno y se conduce a la plaza con todo el desfile o procesión detrás (gente, reatas, remolques, carrozas...), viene la Virgen y mucha gente con ella con las reatas y remolques detrás. Cada remolque lleva un ramo de flores a la Virgen. Hay bailes folklóricos en la plaza cuando llega la Virgen y luego hay una traca y finalmente pasan a la Virgen a la Iglesia y se le da una misa, la misa de la tarde del domingo, con la patrona puesta al lado del altar. Y ahí concluye la romería».

Otro espacio de observación es el paraje de Pinilla, un paraje/arboleda a cuatro kilómetros de Tomelloso. Se trata del lugar donde se celebra la romería y donde se encuentra el Museo y el Santuario de la Stma. Virgen de las Viñas. Es el lugar donde se reúnen los lugareños para celebrar la romería, así como también acuden a él las diferentes asociaciones con las reatas de mulas enjaezadas o vestidas. El Paraje de Pinilla es uno de los altozanos más bellos de toda Castilla-La Mancha (España). Se trata de un lugar triplemente simbólico, como diría el antropólogo Marc Augé, en el sentido en que el símbolo (Colby *et al.* 1981, Sperber, 1988; Turner, 1975, 1990) establece una relación de complementariedad entre dos seres o realidades: «el lugar simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con los demás ocupantes y con su historia común» (Augé, 2006: 147-148).

Otros espacios de observación fueron las diferentes asociaciones culturales de Tomelloso: «Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso», «Asociación Cultural de Carreros y Costumbres de Castilla-La Mancha», «Mulass y Carreros de Tomelloso» y «Asociación de Carreros de Tomelloso», «Carreros de la Mancha», y «*Reatas de las Tierras de Don Quijote*, que va con las mulas en seda o lujo». Las mulas, me dijo un informante de 55 años en el año 2016, «están en posesión de Asociaciones privadas que no son asociaciones de carácter oficial, son grupos de amigos que han creado asociaciones culturales sin ánimo de lucro que de alguna forma están siendo ligeramente protegidas y subvencionadas con algunas ayudas municipales».

Asociaciones estrechamente vinculadas al mundo rural, donde sobresale la mula como animal de tiro (aunque actualmente ya no se trabaja con ellas, son más «de capricho», en términos de los propios lugareños) y la vid de la que viven buena parte de los habitantes de Tomelloso, así como también de otras muchas localidades de la Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha.



### 3. RITUALES FESTIVOS EN TORNO A LA PATRONA DEL LUGAR: LA STMA. VIRGEN DE LAS VIÑAS

La vid no solamente se vincula en Tomelloso a la economía, sino también al ámbito religioso, pues el fruto de la vid es simbolizado por la patrona celestial del lugar, la Stma. Virgen de las Viñas que, como hemos visto, da nombre a la Cooperativa conocida a nivel internacional. Se eligió con acierto a esta advocación de la Virgen María que llegó a la localidad en el año 1942, procedente de Valencia, donde fue esculpida, inspirándose el escultor José Romero Tena, valenciano, en una imagen de la Virgen de las Viñas que ya existía como patrona en Aranda de Duero (Burgos), de donde copiaron el modelo, pudiéndose hablar de un préstamo cultural.

El haberla tomado prestada de aquel lugar, aunque la imagen no sea exactamente igual, imposibilita de alguna manera que se pueda cumplir con la tradición de que se le apareció a un pastor que es precisamente lo que suele ocurrir en este tipo de casos y es lo que ocurrió en Aranda de Duero según cuenta la leyenda. El antropólogo Honorio Velasco nos habla de «las apariciones marianas en España: el pastor puro y sencillo, creíble, como descubridor de la imagen de la Virgen» (Velasco, 1996: 83-114).<sup>3</sup> Y ¿Por qué esa predilección celeste por el pastor? Porque representa la persona sencilla, pero de fe profunda.

La primera romería en honor de la Virgen de las Viñas se celebró el día 7 de mayo de 1944, en plena estación primaveral, y fue llamada romería *del Agua*, pues llovió a cantaros, lo que se atribuyó a la acción mediadora de la Virgen, por los ruegos hacia ella con el fin de que lloviera en una zona afectada por grandes sequías.

Dice el antropólogo Joan Prat, que «hay vírgenes especialmente abogadas y protectoras de las embarazadas y parteras, otras lo son de los cojos y tullidos, ciegos, mudos o enfermos en general, unas terceras son protectoras específicas de los cereales o del ganado y tampoco faltan las imágenes que protegen a sus devotos de los vientos huracanados, de la nieve, de los pedriscos, etc.» (Prat i Carós, 1989: 227). Como me dijo uno de mis informantes en el año 2018:

«La salida de la Virgen fue nada más y nada menos que para pedir la lluvia, ese es el motivo. Los tomelloseros se dice que a la Virgen la sacaron para pedir la lluvia, porque hay muchos pueblos en España..., el sacarla, el traerla y sacarla al campo era

<sup>3</sup> En otro trabajo Honorio Velasco también nos descubre la importancia de las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes en la construcción de los espacios y en la definición de una religiosidad local (Velasco, 1989: 401-410).

para pedir la lluvia y se dice que la Virgen atendió la petición del pueblo y rara es la romería que no llueve. Entonces cuando llueve dicen los de Argamasilla, cuando llega la romería, pues es el mismo día la romería de Argamasilla y la romería de Tomelloso, es el mismo día, los argamasilleros, los de Argamasilla, cuando sacan a la Virgen y normalmente muchos años llueve, ellos dicen *ya han sacao a la borra-cha*, porque se llama la Virgen de las Viñas, lo dicen de broma, la borracha significa que ya habían sacao a la Virgen... la petición era esa, llevarla y traerla, y sacarla por el campo con ese fin, pedir la lluvia para los campos» (informante de 65 años, comunicación personal).

Podemos hablar de la existencia de una fe común en la acción benefactora de la Virgen en base a una serie de creencias religiosas muy extendidas por diferentes lugares sobre los poderes extraordinarios de Vírgenes y Santos para hacer frente a determinados males de la naturaleza, como son las sequías, reclamando la lluvia necesaria para el crecimiento y germinación de los sembrados que son la base de la economía. Las creencias propiamente religiosas son, como afirma el sociólogo Émile Durkheim en su conocida obra, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1992), siempre comunes a una colectividad determinada que «hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que le son solidarios», siendo estos últimos, «los medios destinados a permitir que el hombre imponga su voluntad sobre el mundo» (Durkheim, 1992: 39 y 79).

El culto en origen a esta advocación mariana de la Virgen María contemplaba como principal petición/solicitud la protección de sus «hijos» y de sus tierras, regándolas con el agua caída del cielo benefactor. Son los llamados *ritos simbólicos de solicitud* que se focalizan en torno a una imagen que es la representación material de la divinidad en un «contexto ritual» y que está contagiada por una aureola de santidad que, en un principio, «pertenece sólo al concepto metafísico de la mente» (Leach, 1978: 52).<sup>4</sup>

Manuel Delgado afirma que, «como se sabe, un rito es un acto o secuencia de actos simbólicos, altamente pautados, repetitivos en concordancia con determinadas circunstancias, en relación con las cuales adquiere un carácter que los participantes perciben como obligatorio y de cuya ejecución se derivan consecuencias que total o parcialmente son también de orden simbólico, entendiendo en todos los casos simbólico como más bien expresivo y no explícitamente instrumental. El ritual –siempre según las teorías canónicas al

<sup>4</sup> Más recientemente Pascal Boyer ha afirmado que «la gente realiza rituales para obtener resultados particulares, como recibir la protección de los dioses, pero la conexión entre las acciones requeridas y los resultados esperados es a menudo algo oscura» (Boyer, 2014: 370-371).

respecto— configura una jerarquía de valores que afecta a las personas, los lugares, los momentos y los objetos que involucra y a los que dota de un valor singular» (Delgado, 2007: 158-159).<sup>5</sup>

Rituales o ritos que en el caso de la Virgen de las Viñas y las peticiones hacia ella se transforman en ruegos en modalidad peticional y de conjuro (*rogativas*). La variable de las rogativas es muy antigua y la causa que las originó fue, como dice el antropólogo Joan Prat, la sequía (Prat i Carós, 1989: 226 y 230).

El cultivo o cosecha de la vid, que a modo de ritual se lleva a cabo de forma anual, se hacía depender de la acción benefactora de la Virgen, vinculando así las dimensiones económica y religiosa como representativas de la cultura autóctona. Los aspectos simbólico-religiosos y económicos giraban —y todavía lo hacen— en torno a la vid. Y como parte de esta cultura de la vid, encontramos la vendimia que es una de las actividades más importantes del lugar. En Tomelloso, la imagen de la Stma. Virgen de las Viñas simboliza la riqueza de la vid que se obtiene a través de la actividad de la vendimia. De hecho, la Virgen sostiene un racimo de uvas blancas y el Niño —o «Niñete»,<sup>6</sup> como le llaman cariñosamente los tomelloseros— que la acompaña un racimo de uvas negras.

Un informante de 54 años, Félix Godoy, mayordomo de la Virgen y encargado del Museo que lleva su nombre en el paraje/arboleda de Pinilla en las afueras de la localidad, donde también se encuentra el santuario de la patrona y donde se celebra anualmente la romería, me dijo en una entrevista de campo en el año 2009, que todas las imágenes de la Virgen de las Viñas que aparecen en el museo portan un racimo de uvas: «En todas, en todas, símbolo distintivo del pueblo, pues es la patrona de la vid, puede cambiar el color, pero lo lleva en todas».

La imagen de la Virgen reside la mayor parte del año en su santuario, en las afueras de la localidad. El santuario es símbolo de la vida cristiana y establece un puente entre lo material y lo espiritual. Un lugar, como dice A. Christian William «donde hay una imagen o reliquia que recibe una devoción

<sup>5</sup> V. también el trabajo de Honorio Velasco: «Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas» (1986).

<sup>6</sup> ¿Por qué un niño suele acompañar la imagen de la Virgen? En los Evangelios, los niños simbolizan los auténticos discípulos. En el Nuevo Testamento la figura del niño adquiere su mayor importancia simbólica. De ellos dice Cristo: «De los que son como éstos es el Reino de los Cielos» (Mt 19, 14). Simbolizan la fe y la inocencia del cristiano sencillo, como dice Mariño Ferro (v. Mariño Ferro, 1987).



**Imagen 3.** Interior de la Ermita/Santuario de la Stma. Virgen de las Viñas de Tomelloso (Ciudad Real). Fotografía del autor.

particular» (Christian, 1976: 87) y al que se llega en peregrinación, cuyo propósito es hacer penitencia, la cual «conduce a un estado de purificación y expiación» (Turner, 1978: 129; también Prat, 1989; Velasco, 1996).

En el Museo de la Virgen encontramos el nombramiento de la imagen de la Stma. Virgen de las Viñas como patrona del Sindicato Nacional de la Vid y la Cerveza que se encontraba en Barcelona, lugar al que fue trasladada en septiembre de 1956, siendo homenajeada en la plaza de Cataluña donde se celebró la fiesta de la vendimia.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> La Virgen de las Viñas fue Patrona de este Sindicato hasta 1976. La Virgen también ostenta desde 1970 el título de alcaldesa de Honor, con los atributos que le corresponden como tal: la medalla corporativa, banda de raso carmesí y bastón de mando.

Tan importante es la vendimia que tiene su propia fiesta —o tiempo de fiesta—,<sup>8</sup> la conocida como «Fiesta de la vendimia» que a modo de ritual se celebra en Tomelloso cada 24 de agosto dando comienzo a la feria de la localidad, y donde se recrea la manera tradicional de vendimiar con carros y mulas que son dos señas de identidad de esta localidad mencionada por Cervantes en su obra universal.

Un informante de 55 años me dijo en 2023: «El primer día de feria es el día de la fiesta de la vendimia, el día 24 de agosto, el primer día, en la plaza de España, que es la ofrenda de los primeros mostos a la patrona, la Stma. Virgen de las Viñas. Se hace el acto simbólico y todas las madrinas llevan la canasta con uvas y esos mostos son ofrecidos a la Virgen». A través de esta actividad festiva tradicional se pone en valor la importancia de la vendimia en la economía del lugar.<sup>9</sup> Al celebrarse de forma anual podemos entender esta festividad como un proceso ritual. Y «los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente» (Durkheim, 1992: 360). Rituales y tradiciones —festivas, en este caso— vienen a ser sinónimos. Los rituales son tradicionalizadores en el mismo sentido que «son procesos de identidad» (Velasco 1991: 725). Es también *tradicional* la propia razón «por la que se celebra la fiesta», pues «la razón de las razones que las gentes tienen para celebrar una fiesta es por *tradición*» (Velasco, 1991: 724).

Otro informante natural de Tomelloso de 59 años, presidente de la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones, me dijo en una entrevista etnográfica que «la fiesta de la vendimia es una fiesta tradicional en que se representa lo que es la vendimia y también se hace con los carros cargados de uvas y se vendimia de forma tradicional y se llevan las uvas al pueblo en los carros tirados por mulas». Y también me dijo este informante:

«La vendimia en Tomelloso, cuna del vino, en donde los campos son un mar de pámpanas verdes con racimos de uvas en un color dorado que luce bajo el sol, caminos con el trasiego de los carros cargados como en ningún otro punto de nuestra geografía, en donde la reata de mulas los llevan al tiro continuo a la piqueta de la bodega de donde salen los caldos que nos hacen sentirnos orgullosos, Tomillar Tradiciones es la pionera de la celebración y fiesta de la vendimia en la que desde el año 2002 viene cargando de uvas el carro como testimonio y homenaje a los carros de Tomelloso».

<sup>8</sup> En relación con el tiempo de fiesta en el ámbito rural y desde el ejemplo etnográfico, Velasco, 1982. Véase también Caro Baroja, 1991; 1984; 1979.

<sup>9</sup> En noviembre se celebra el Día de Oración de Gracias en honor a la vendimia.

La fiesta de la vendimia es una actividad que recrea de forma festiva la manera tradicional de vendimiarse, recordando lo laborioso de esta actividad tan importante en esta localidad, así como en otras de la provincia de Ciudad Real, como Valdepeñas o Alcázar de San Juan que también celebran sus respectivas fiestas de la vendimia honorando con sus caldos al dios romano del vino: Baco, o Dionisio para los griegos que también eran grandes aficionados a esta bebida como puso de relieve Platón en algunos de sus diálogos más conocidos.

La fiesta de la vendimia es un tiempo de fiesta o extraordinario en homenaje a los vendimiadores y a la propia actividad de vendimiarse tal y como esta labor se realizaba tiempo atrás.<sup>10</sup> El antropólogo Salvador Rodríguez Becerra afirma que en contextos rurales las fiestas juegan un papel decisivo, ya que «rompen la monotonía diaria hasta el punto de que las fiestas son señales de referencia en el calendario para fijar los hechos en el recuerdo» (Rodríguez Becerra, 1978: 922). En el recuerdo de los lugareños de Tomelloso está la manera tradicional de vendimiarse que es lo que recrean con la tradicional fiesta de la vendimia que, como dijimos más atrás, celebran de forma anual a modo de ritual.

En esta celebración, tan importante es el fruto de la vid, como aquello que permitía su acarreo: carros y mulas, los cuales también forman parte de la identidad cultural de los habitantes de esta localidad de la provincia de Ciudad Real. Un informante, miembro de la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso, me dijo en una entrevista de campo que le realicé en el año 2015 que: «Las mulas se sacan en romería, en la feria y en la fiesta de la vendimia en reatas engalanadas».

Las mulas se visten o decoran con arreos, atalajes y guarniciones donde sobresalen los colores rojos y amarillo albero. Una de las prendas más llamativas es -junto a los penachos y los cabezones- la mantilla. Juegos de mantillas que elaboraban las mujeres. El carro de época también se decora o enjaeza para la ocasión, transformándose a modo de ritual, en un carro romero. Es un auténtico espectáculo el desfile de reatas acompañando a la Virgen el día grande de romería, en feria o en la fiesta de la vendimia.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> El sociólogo y antropólogo Edgar Morin, en referencia a ambas dimensiones del tiempo, nos habla de dos estados de la existencia humana, el prosaico y el poético que se corresponden con los quehaceres de la vida diaria el primero y con los momentos más placenteros y distendidos el segundo, simbolizando estos últimos los tiempos festivos (Morin, 2008: 153-154), como son los que aquí describimos.

<sup>11</sup> Un informante de 60 años, natural de Tomelloso, me dijo: «A nivel de turismo, a nivel de representación de las tradiciones en un pueblo esto, las mulas, las reatas, es muy importante darle la importancia que tiene». Se puede contemplar esta situación en términos de espectacularización de una tradición, y «no son pocas las desvirtuaciones de este tipo de fiestas al convertirse en espectáculos turísticos» (Velasco, 2000: 126).





**Imagen 4.** Desfile de una reata de mulas en romería en honor a la Stma. Virgen de las Viñas. Reata perteneciente a la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso, cuyo presidente es Alejandro Serna. Fotografía del autor.

No obstante, hay voces contrarias a la utilización de las mulas en la fiesta de la vendimia, por lo peligroso que puede resultar para el animal. Un miembro de la Asociación de Carreros de Tomelloso de 68 años me dijo en 2015 que han participado varios años en la fiesta de la vendimia, pero que finalmente han desistido y lo argumenta como sigue:

«Sí lo hemos estado haciendo, pero ya no lo hacemos, nosotros ya no lo hacemos porque es mucha pelea. Hemos cargado un carro y un remolque varios años pero ya no lo cargamos porque es mucha pelea, la cooperativa está adaptada a lo que es la vendimia, los remolques y a los tractores, entonces llegar con un carro con mulas a la báscula es un problema, es un problema porque las básculas están adaptas a los tractores, los animales como las básculas son de chapa se escurren, se caen y es un problema para nosotros y entonces..., el último año penamos mucho, estuvimos cerca de matar una mula y dijimos que ya no lo haríamos más y ya no lo hemos hecho más».

#### **4. CARROS Y MULAS. UNA SEÑA DE IDENTIDAD DE TOMELLOSO EN LA MANCHA CENTRAL**

En el mundo rural en la Mancha central, desde comienzos del pasado siglo veinte, dos han sido los protagonistas en las tareas agrícolas: carros y mulas que se utilizaban para arar y acarrear. Como me dijo un informante de 59 años en el año 2009, carrero de profesión, tanto los carros como las mulas



«son la representación de la historia y la tradición, el significado es la representación de la historia, de las raíces de los pueblos de labriegos y esta es la tradición, una tradición que indudablemente si no estuviésemos aquí Asociaciones no podríamos hablar de ellos, porque se habla del pasado, pero nada puede estar tan vivo en estos momentos en Tomelloso como la tradición en el entorno rural gracias a Asociaciones y a personas que echamos muchas horas por este fin».

En Tomelloso el número tanto de carros como de mulas ha sido especialmente significativo. Un informante de profesión vaquero de 65 años me dijo en una entrevista etnográfica lo siguiente: «En 1955 habría en Tomelloso unos 3.000 carros aproximadamente». Y el presidente del museo del carro y aperos de labranza de esta localidad manchega también me dijo que, para esa época, segunda mitad del siglo XX, «carros habría unos 3.000 o por ahí, y había siempre el triple de mulas que de carros». Y otro informante, de profesión gañán, me dijo que «El que tenía una mula o muleja ya tenía un carro, chico o más grande».

Un informante de 91 años, de oficio mulero o muletero [dice que es lo mismo], que se ha dedicado a la compraventa de mulas, me dijo durante una entrevista de campo en el año 2009 lo siguiente:

«Aquí [se refiere a Tomelloso] el golpe gordo de las mulas fue en el año 60, realmente cuando más mulas había fue en el 55 al 65, porque luego ya en el 70 empezaron a bajar un poco también. Del 55 al 65 es cuando más mulas había aquí y en los pueblos de por aquí, agricultores de verdad, puedes poner en Tomelloso, en Socuéllamos, Pedro Muñoz, Campo de Criptana también un poco menos, pero también y Valdepeñas y Manzanares y Alcázar de San Juan, y en la provincia de Toledo el Toboso mismo, en Villarrubia de los Ojos en Ciudad Real capital, y en Almagro, pero como foco principal de mulas Tomelloso, ha sido el pueblo que más mulas ha tenido, aparte de Socuéllamos», y añadió este informante que «con la llegada del tractor con la mecanización las mulas comenzaron a desaparecer aquí en el pueblo entre el año 65 y el 70, desaparecieron lo que no quiere decir que no quedara alguna mula por aquí, todavía hay mulas pero de capricho, las que hay ahora son de capricho, las mulas ya son de capricho aquí en Tomelloso».

Así me lo hizo saber otro lugareño de 70 años, quien habla de capricho hacia la tradición de las mulas: «Esto es tradición y les ayuda el Ayuntamiento para que mantengan todo esto, tienen el capricho. Si ahora hay mulas, pero eso es ya, los cuatro que quedan que ya no las tienen ya para trabajar, es un capricho que tienen como el que tiene por ejemplo otro capricho».

La situación ha cambiado completamente, pues, como me dijo otro informante de oficio agricultor y de 68 años, «el que tiene mulas ahora no es



**Imágenes 5 y 6.** Fotografía superior: Alejandro Serna. Presidente de la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones bordando a punta de tijera la grupa de una de sus mulas en lo que él mismo denomina el arte del bordado. Fotografía inferior. Una mula con la grupa o parte trasera con el bordado *tradición romera*. Fotografía del autor.

para trabajo, sí de lujo. Es capricho con la tradición. Cualquier asociación quiere obviamente tener prestigio y lucimiento también, pero sobre todo son amantes de la tradición, quien tiene mulas ahora ama la tradición». Este mismo informante también me dijo que antes todo el mundo tenía mulas,

pues todo el mundo era agricultor «y el carro en su porche, unos tenían una mula, otros dos... y otros seis pares de mulas..., según la potencia económica del agricultor. En aquella época era lo normal tener mulas, gasto normal del desenvolvimiento del negocio agrícola. Ahora es en plan de lujo, para trabajo no hay nadie aquí que trabaje con mulas, ya exclusivamente tractores. Esto es ahora exclusivamente un capricho con la tradición, en plan de lujo».

En Tomelloso quedarán actualmente unas 45-50 mulas, según me han comentado varios informantes, pero llegó a haber miles. Otro informante de 71 años, Ramón Coronado, el «Delicao», natural de Tomelloso y de oficio agricultor, y al que realicé dos entrevistas de campo en su casa en el año 2014, me dijo:

«Aquí había 14 mil mulas censás, más luego las que hubiera de extranjis, porque al acabar la guerra..., cuando yo tenía 7 u 8 años que me acuerdo bien, vino aquí al pueblo, vendría a toa España, sabes, vino un censo y hubo que censarlas, el censo yo no sé si lo tendrás pero te lo explico, el censo era declararlas, llegar y decir, pues te avisaba la Guardia Civil o te avisaba el Ayuntamiento, entonces había allí un señor que las veía y te las apuntaba. Unos las llevaban toas, otros decían esto pa qué será, a lo mejor esto es pa quitárnoslas, entonces la gente tenía miedo, por eso te digo que censás llegó a haber 14 mil mulas, 14 mil censás».

Otro informante natural de Tomelloso, de 65 años, me dijo en el año 2014 que la mula tenía una doble función, era para exhibición y además para



**Imagen 7.** Una mula con arcos de sencillo o diario en la cuadra de la Asociación cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso. Fotografía del autor.

el trabajo, primero para el trabajo porque ha sido la base de la economía, «como ahora son los tractores, antes eran las mulas... Pero además de eso es que adoraban las mulas».



Imágenes 8 y 9. Mulas enjaezadas o vestidas para exhibición en la romería de 2024 con mantillas, cabezones, penachos y con motivos decorativos alusivos al alugar: La Virgen de las Viñas, un bombo, un carro cargado de mies. Fotografía del autor.

Y añadió este informante: «aquí había familias en este pueblo que se sacrificaban todos ellos, toda la familia, si había que hacer una economía [se refiere a si tenían que reducir gastos] la hacían ellos, pero para la mula no faltaba, a la mula no le faltaba de comer..., apreciaban mucho a la mula». Las mulas fueron la base de la economía en Tomelloso, la mula, como me dijo el anterior informante:

«Es la que ha levantaos los capitales de Tomelloso, eso es matemático, porque era el único medio que había para el trabajo, eso es realidad pura, sin las mulas no se hacía nada, nada..., no se podría hacer nada y Tomelloso es que era agricultor al cien por cien, ahora no, ahora es agricultor, industrial y comerciante, pero por los años 50 y 60 era eminentemente agricultor, fue cuando empezaron las cooperativas y todo eso y era agricultor al cien por cien».

Otro lugareño, agricultor de profesión de 72 años, también me dijo que la mula era lo que movía a Tomelloso, «si es que eran vitales, si es que vivías de ellas, mulas y carros. La mula ha sido el levantamiento del pueblo. El pueblo se levantó pues a fuerza de trabajar mucho con las mulas, luego claro se modernizó con los tractores y las mulas desaparecieron, y ahora se tienen pues eso, de lujo, para el capricho nuestro». Otro informante, de 71 años, antiguo agricultor de Tomelloso incidió en lo mismo:

«La mula de Tomelloso fue la que levantó el pueblo, pues con ellas se hacían todas las faenas de labranzas, se araban las viñas, se hacían los barbechos, se sembraba, se traían las uvas, se traía la mies, se trillaba, se encerraba la paja, se hacía to con ellas, si es que vivíamos con ellas. Mira en esta cocinilla de mi casa en que estás, desde la mitad pa allá es cuadra, to aquello es cuadra, ahora hay muchos trastos, to aquello es cuadra, mira a donde están los pesebres, sabes..., ahí estaban las mulas, donde aquí ves una ventana había una puerta y vivíamos con ellas, sabes, nosotros estábamos aquí y ellas allí, nosotros nos acostábamos aquí, sabes, no decías que te ibas, no no, tú te acostabas aquí, aquí había unos poyos, unas bancas, los trastos y vivías con ellas, aquí estaban mis padres, y aquí vivía tu padre, tu madre, y aquí vivían tus hermanos y vivían tos, sabes, lo que era la vida del agricultor. Es que eran un miembro más de la familia».<sup>12</sup>

Y continuó diciéndome lo siguiente:

«Por eso yo me río ahora, me río, pues dicen que si enfermedades, que si las mulas no pueden estar en el pueblo..., ande beba una mula agua, tú bebe que no te va a pasar na siquiera, no te vas a envenenar, ahora: donde una mula llegue y bufe y no

<sup>12</sup> Otro informante me dijo en el Casino de Tomelloso, ubicado en la calle Don Víctor, que cuando una mula se moría se le daba el pésame a toda la familia.



beba agua, tú arrímalas un cubo de agua mala a una mula y verás cómo lo huele y bufá, como llegues a beber te mueres..., es el animal más curioso que hay, de hecho ellas comen pan, comen cebá, grano, to el grano se lo comen, sabes, paja..., el animal no es un perro que se come toas las guarrerías, el animal va al campo y como vea una mata de hierba grande donde se ha meao un perro, ahí no come, es lo más curioso que hay, una mula es lo más curioso que hay».

Junto a la mula, formando un binomio inseparable y necesario para las labores del campo, encontramos el carro. Los primeros carros que llegaron a Tomelloso procedían de Levante, como me dijo uno de mis informantes, el presidente de la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso:

«Los carros de Tomelloso son especiales, son carros que nosotros copiamos de alguna forma..., los primeros carros que vienen a Tomelloso son los carros de levante, los llamados carros valencianos, los tomelloseros los consideraban carros esbeltos y muy bien pero aquí se empieza a pensar en hacer un carro más potente, más fuerte, aquí se hace un carro más tosco de alguna forma, más vasto que el valenciano y aquí es donde aparece un poco el carro de Tomelloso, aunque similar al carro valenciano», quien también añadió que: «los carros que salen en la romería son los carros antiguos que tenía aquí la gente».



**Imagen 10.** Típico carro de época de los que se utilizaban antaño en las labores del campo. Pertenece a la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso. Fotografía del autor.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Este carro pertenece a la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso, que es donde inicié en el año 2009 mi trabajo de campo etnográfico. El carro de la fotografía aparece cargado con costales nuevos, algo que solamente se hace en Romería.

El carro de Tomelloso es un símbolo de la vida rural al que también se homenajea en romería al vestirlos de forma especial a modo de ritual (Imagen 5), siendo esta una labor que realizan los hombres, principalmente por lo pesados que resultan los costales llenos de grano: «Los carros en ese día –me dijo un informante– se cargan de una forma especial, para romería se visten de forma especial, pero sobre todo se cargan de una forma especial, se bajan los tableros al máximo y se les ponen en los picos costales con trigo o con cebada». <sup>14</sup>

Otro de mis principales informantes, un hombre natural de Tomelloso, de 62 años, miembro de la Asociación de Amigos del Museo del Carro y Aperos de Labranza de Tomelloso, me dijo que los carros «empezaron a venir de Valencia en el 1910 o por ahí, es que venían de Valencia todos, antes de esto lo que había era carros pequeños, pues había menos viñas, eran carros de 1000 kilos, decían un carro de una mula que era de 1000 kilos y además es que le echaban 10 serillas que eran los 1000 kilos».

También resulta llamativo el número de carros que había en Tomelloso a mediados del siglo pasado –en su momento más álgido–, cantidad de ellos que solo podemos conocer recurriendo al relato oral, pues no se encuentran, al menos que yo sepa, censos al respecto. Un hombre, natural de Tomelloso y al que ya nos hemos referido, siendo su oficio vaquero, me dijo en el año 2014 en una de las conversaciones que mantuve con él, lo siguiente: «En 1955 habría en Tomelloso unos 3.000 carros aproximadamente». Lo que no debe extrañar, pues un antiguo gañán de Tomelloso de 80 años –también citado con anterioridad–, me dijo en el año 2009 lo siguiente: «El que tenía una mula o muleja ya tenía un carro, chico o más grande».

Los lugareños recuerdan que, por ejemplo, los agricultores de aquella época, si tenían que comentar o precisar en conversaciones la producción de sus viñas, no hablaban en kilos, hablaban de carros: «*la viña tal me ha salido a tres carros, la cual, a cuatro, la otra a cinco*, y así sucesivamente explicaban la producción de sus viñas» (López Navarro, 1996: 80). Así lo recuerda uno de mis principales informantes, un hombre de 62 años:

«En las viñas cuando hablaban de cuantos kilos de uvas habían cogido en la viña pues decían 9 carros o 10 carros, se media en carros pues los carros eran de mil kilos, entonces si decían 30 carros entonces sabías que habías tenido 30.000 kilos».

<sup>14</sup> Los costales del carro, me dijo este informante, deben su nombre al hecho de que se llevaban a cuestras, «era una mercancía que se llevaba a cuestras, trigo o cereal».





**Imagen 11.** Carro de época de diario o sencillo, perteneciente a la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso. Fotografía del autor.

El carro era un instrumento de medida para valorar la producción. Sin embargo, y como recuerdan muchos otros lugareños con los que he conversado o entrevistado, con el paso de los años y la mecanización del campo en torno a los años 60 del pasado siglo XX, el carro fue desplazado primero por el remolque y, posteriormente, por el tractor que permitían transportar una mayor producción. Un hombre natural de Tomelloso, de 68 años y de oficio agricultor me dijo en una conversación que mantuve con él en el año 2015 en su domicilio de Tomelloso lo siguiente:

«Un carro de esos, aunque lo ves tan grande, si trae 4.000 kilos de uvas va que chuta y ahora en un remolque es que te traes 15.000 kilos de una tirada o en los remolques un poco más corrientes te traes 8 o 10 mil kilos con un tractor».

Pero no solamente la producción se vio beneficiada con la llegada de la modernidad, también se consiguió una mayor comodidad, como me dijo un lugareño de 70 años: «Cuando se quitaron los carros vinieron remolques tiraos por mulas también como los carros anteriormente y luego tractores. Con los remolques el carrero ya iba sentao y ya fue un avance, sabes, ya fue un avance..., yo carros no he llegao a usarlos, el remolque con mulas sí». Otro informante de 65 años también me dijo que «todo lo trajo la maquinaria y la industria, luego empezaron a venir los tractores y era más cómodo salir subio y arar y los animales y los carros por eso fueron desapareciendo».

El escritor tomellosero Francisco García Pavón nos dice que con la llegada del tractor muchos de esos carros fueron quemados. Una tarde, dice el pro-

pio literato que observó lo siguiente sobre las piedras menudas de una era en las afueras del pueblo al caer la tarde:

«*Están quemando carros* que desde tiempos remotos hasta ayer mismo fueron transporte de la agricultura. Ya irán quemados en este pueblo muy cerca de los cuatro mil carros. Yo pensaba que casi todos los habitantes de mi pueblo cupieron en aquellos 4000 carros». La quema de carros fue un espectáculo que «significaba el fin de una edad» (1996: 599ss).

## 5. RESULTADOS/CONCLUSIONES. LA GASTRONOMÍA DE TOMELLOSO O LAS COMIDAS DEL MEDIO RURAL COMO SÍMBOLO DE IDENTIDAD. A PROPÓSITO DEL «RITUAL ROMERO DE COMENSALIDAD»

Con este artículo de investigación hemos dado a conocer algunos de los resultados de un trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2009 y 2024 en Tomelloso, una localidad de la provincia de Ciudad Real. Se trata de un municipio que es conocido a nivel nacional e internacional por ser tierra de viñedos y por tener la mayor Cooperativa de vinos de Europa y una de las más grandes del mundo: La Cooperativa vitivinícola Virgen de las Viñas.

En Tomelloso todo gira en torno a la vid como elemento que confiere identidad a los habitantes del lugar y cuyo cultivo se ha convertido en la actividad económica principal representada por la Patrona de la localidad: La Stma. Virgen de las Viñas que adquiere un protagonismo estelar en romería que se celebra el último fin de semana de cada mes de abril, es decir, en plena estación primaveral. La festividad de la romería reúne no solamente a miles de lugareños sino también a una gran cantidad de visitantes de fuera de la localidad, ya que fue declarada en el año 2014 Fiesta de Interés Turístico Regional, y ahora aspira a ser declarada Fiesta de Interés Turístico Nacional, reconocimiento que, en mi opinión, merece.

En romería podemos observar diferentes ritos, principalmente religiosos, que se llevan a cabo en torno a la imagen de la Virgen a la que se le pide que interfiere en beneficio de sus «hijos» y sus tierras, pudiéndose hablar de ritos simbólicos de sollicitación o ruegos en modalidad peticional y de conjuro (*rogativas*). Entre esos ritos encontramos la Procesión de las Antorchas que se lleva a cabo la noche del sábado anterior al día grande de romería y que consiste en una procesión en torno al Santuario detrás de la imagen de la patrona del lugar, cantando el Santo Rosario. Procesión que encabeza el párroco de la parroquia de la Asunción de Nuestra Señora de Tomelloso que hace las veces de consiliario de la Hermandad de la Virgen de las Viñas, portando,

como líder ceremonial en el proceso ritual –cuya vestimenta es símbolo o marca distintiva de su condición ritual, de su estado ritual de pureza–, un micrófono y un altavoz. Los fieles romeros se sitúan en fila detrás del párroco llevando consigo una antorcha.

Como decimos, en esta actividad ritual, como suele ser costumbre en este tipo de celebraciones, hay un director, un maestro de ceremonias, un sacerdote principal, un protagonista central cuyas acciones, como diría E. Leach, «proporcionan los marcadores temporales para todos los demás. Pero no hay un auditorio separado de oyentes. Los que actúan y los que escuchan son las mismas personas. Participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos» (1978:112).

Siguiendo las indicaciones rituales del párroco, la multitud de romeros reza el Santo Rosario en la Procesión de las Antorchas.<sup>15</sup> El párroco reza: «Santa María madre de Dios ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte, amén». Y todos los fieles repiten, siguiendo al párroco, la oración. Se reza también por todos los congregados esta otra oración:

«Dios te salve María; llena eres de gracia; el Señor es contigo; bendita tu eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte, amén. Señor ten piedad, Cristo ten piedad, Señor ten piedad, Cristo óyenos, Cristo escúchanos, Dios Padre Celestial, Dios Hijo Redentor del Mundo, Dios Espíritu Santo... Este es el misterio del nacimiento de Jesús... Vivir el don y regalo que supone el nacimiento de Jesús. Se pide por todos los niños recién nacidos».

Se trata de enunciados religiosos, cuyo sentido, como afirma E. Leach, se refiere a una realidad metafísica, en tanto que los enunciados lógicos corrientes tienen un sentido que se refiere a la realidad física. El mismo carácter «no lógico de los enunciados religiosos es parte del código, es un indicador de sobre qué versan tales enunciados, nos dice que nos encontramos ante una realidad metafísica en vez de una realidad física, ante una creencia en vez de un conocimiento». Cuando formulamos enunciados religiosos, invocamos, dice E. Leach, el concepto de creencia, «*Creo* en Dios Padre... El empleo de la fórmula *creo en...*, viene a ser una advertencia; es equivalente a: las reglas de la lógica ordinaria no se aplican a lo que sigue» (1978: 96-97).

<sup>15</sup> La gente adquiere indicaciones rituales observando «lo que hacen otras personas y cuando se le dice que ciertas recetas rituales son apropiadas en contextos específicos. Los requerimientos para los rituales se dan como reglas específicas» (Boyer, 2014: 378).

También podemos observar la misa de campaña el domingo de romería en honor a la Stma. Virgen de las Viñas. Una actividad litúrgica que se lleva a cabo enfrente del Santuario en un altar de campaña. Pero como ocurre en toda romería, la dimensión religiosa va acompañada de una no menos importante parte dimensión lúdico-festiva asociada a la comida y la bebida, lo que nos permite hablar de un «ritual romero de comensalidad». Y es que la gastronomía, las recetas o productos típicos del lugar hacen acto de presencia en tiempo de fiesta.

En fiestas tan señaladas como la romería, el último fin de semana de cada mes de abril, se pueden degustar las que fueran las comidas o platos típicos de esta localidad del medio rural en la Mancha central. Comidas que conformaban el menú de todos aquellos lugareños, labriegos o agricultores, que los lunes bien temprano se «iban de semana» a trabajar al campo.<sup>16</sup> Algo a que hace mención el escritor tomellosero Francisco García Pavón, quien en su *Historia de Tomelloso* de 1955 dice que en Tomelloso «más de la mitad de sus habitantes sale por la mañana de los lunes camino del *corte*, donde permanecerán hasta el sábado próximo» (García Pavón, 1981: 17). En un capítulo de su trabajo *Nuevos artículos de costumbres (Obras completas, IV. Temas Diversos)* titulado «Del campo. Ir de semana», García Pavón narra de forma literario-etnográfica en qué consiste «ir de semana»:

«La única manera de aprovechar el tiempo y de que cundiese el trabajo era permanecer en el haza, barbecho, viña u olivar, de lunes a sábado. El labrantín manchego que yo frecuenté, hasta ayer mismo, el lunes muy de mañana emprendía su viaje de seis días. El carro era su transporte y su hogar, su cacho de pueblo llevado hasta el quión o el barbecho. En él llevaba los útiles de labranza metidos en una bolsa de pleita que llamaban el *herramental*. En la parte trasera, el ubio y el garabato atado a los tendales. A veces, también añadía en esta popa la bicicleta por si surgía viaje o retozo. En la varja, especie de cofre de madera sin pintar o con dudoso tinte, en cajuelas y compartimentos se distribuían: la talega de la sal, la pimienta, los ajos, el bacalao, el queso, las sardinas saladas –que por lo tiesas y firmes allí llaman *los civiles*–, el tocino veteadado, la harina de titos y el cucharón. Otro cobijo de bastimentos era la alforja. En ella embutía las naranjas, el pan, pimientos y tomates. Los líquidos iban en tres clases de recipientes: el agua, para remediarse en los cortes sin pozo ni aljibe, en la cuba. El vino del año, en tonel con pitorro de caña cortado a sagita. En las aguaderas colgadas en la escalera del carro, la redina del aceite. Para beborrear a gusto durante la caminata, agua en un botijo de castaña. A esto llamaban en mi tierra *ir de semana*» (García Pavón, 1996: 597s).

<sup>16</sup> Según el diccionario tomellosero, se puede decir «ir de semana» o también «ir de quintería», es decir, «estar en el campo sin volver a casa toda la semana o quincena» (Cuartero, 2011: 140). Las quinterías eran un tipo de casa/refugio en medio del campo, donde los agricultores descansaban de sus labores cuando iban *de semana* a trabajar a destajo. Junto a las quinterías también encontramos, por ejemplo, los bombos, que eran refugios en el campo de labor en caso de tormenta.

Nos interesan especialmente los productos y comidas que el labrador o gañán degustaba durante la semana en el campo de labor. Algunos de estos productos han sido señalados Francisco García Pavón. Productos que hoy en día se degustan en romería, bien al aire libre o en cocinillas, que son espacios que encontramos en las propias viviendas, pero que también se alquilan y que sirven para cocinar en compañía de familiares y amigos en días tan señalados como son los días festivos de romería. Lo que reúne a la gente en romería en el paraje de Pinilla año tras año es especialmente el ambiente de fiesta y jolgorio en comunidad (Arensberg y Kimball, 1965) en torno a la comida y la bebida, lo que nos permite hablar de «ritual romero de comensalidad». La comensalidad aldeana, como dice el antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, no deja de ser otro ritual definidor de los límites geográfico-morales y respondería a aquellos alimentos que se comparten y que son típicos del día de romería (1976: 24). La profesora Celeste Jiménez de Madariaga en un trabajo sobre romerías también hace referencia al «ritual romero de comensalidad», y así dice que «la comensalidad es algo intrínseco al desarrollo de las romerías y otra de las características básicas. Sería incomprensible una romería sin la presencia de la comida y sin el acto de compartir los alimentos, tanto durante el camino como, una vez que se llega, en torno al santuario. La fiesta promueve una actitud de evidente generosidad, materializada en las invitaciones con la finalidad de reafirmar posiciones sociales o conseguirlas, lo cual es motivo de ostentación pública de derroche con excesos de comidas y bebidas» (2006: 92-93). De ahí que en este tipo de fiestas se imponga hasta cierto punto un espíritu dionisiaco, de desmesura u orgiástico que es prácticamente consustancial a toda fiesta. El deseo del dionisiaco, en la experiencia personal o en el rito, es, afirma la antropóloga Ruth Benedict en *Patterns of culture* (1971), «perseguir hasta el fin un cierto estado psicológico: alcanzar el exceso. La más estrecha analogía para las emociones que busca es la embriaguez, y valoriza las iluminaciones del frenesí» (Benedict, 1971: 90).

Y ¿cuáles son las comidas típicas de romería y en qué lugares se toman en la finca/arboleda de Pinilla, en las afueras de la ciudad, donde aquella festividad se celebra anualmente con gran jolgorio y alegría? Volviendo nuevamente al dato etnográfico:

«Lo típico, me dijo uno de mis informantes, es alquilar una cocinilla en la misma Pinilla, y hacer guisos de, calderetas de cordero, y otros guisos del tipo de gachas manchegas,<sup>17</sup> o guisos cordero de gazpachos, migas de pan, gazpachos (galianos),

<sup>17</sup>Las gachas es una de las comidas más populares de la Mancha. Se trata de una comida típica hecha con grasa y harina de trigos (Pérez Cuartero, 2011: 123).

guisos de arroz caldoso con pollo y algo con lo que la gente se complica menos son parrilladas de carne, parrilladas de chorizos, morcillas, chuletillas» (hombre de 35 años, informante, comunicación personal, 2024).



**Imagen 12.** Típica cocinilla, de las que se alquilan, y que podemos encontrar expuesta en el Museo del Carro y Aperos de Labranza de Tomelloso. Fotografía del autor.



**Imagen 13.** Cocinilla ubicada en la casa de Ramón Coronado, «El Deliciao», de oficio agricultor y que fue uno de mis principales informantes. Fotografía del autor.



En la romería de Tomelloso del año 2015 se hicieron en una gran sartén gachas para aproximadamente 2000 personas. Esto ocurrió el domingo de romería. En la crónica de ese día se dice que, con el motivo del 50 aniversario de la creación del grupo folclórico-musical Virgen de las Viñas, sus componentes –con la ayuda de la Hermandad de la Stma. Virgen de las Viñas–, con Antonio Andújar a la cabeza, elaboraron unas gachas tomelloseras para más de 2000 personas. Centenares de tomelloseros y visitantes de la romería fueron invitados ese día a gachas con su correspondiente tocino, pan y vino. Las gachas con harina de titos forman parte del elenco de comidas que podemos degustar en la romería de Tomelloso año tras año. La mayoría de estas comidas, así como otros muchos productos que se consumen en romería se consumían antaño en el campo.

Cuenta Santos López Navarro, cronista de la ciudad, que los agricultores que iban a trabajar al campo de semana llevaban en la barja o el tradicional cajón de tablas de madera, entre otras cosas, «el Tocino y las Patatas, Cebollas, Ajos, Bacalao, Sardinias saladas y el Postre. Las comidas que cocinaban eran siempre las mismas. Gachas, patatas fritas, Caldo de patatas con Arroz y Bacalao, y por la noche dos sardinias saladas fritas y mojar unas sopas de pan en el aceite. Algunas mañanas también hacían migas ruleras, las llamadas *Migas de Gañam*» (1997: 92).



**Imagen 14.** Cocinilla ubicada en la Asociación cultural Tomillar tradiciones de Tomelloso. Fotografía del autor.





**Imagen 15.** En la fotografía observamos parte de una típica cocinilla perteneciente a la Asociación Cultural de Tomillar Tradiciones de Tomelloso. En ella aparecen dos de sus miembros: Lucinio de 65 años y Eloísa, de 62 años. Ambos están cocinando una caldereta de cordero, plato típico manchego y romero tomellosero. Fotografía del autor.

En romería, como decimos, se cocinan algunas de estas comidas típicas del campo y que permitían soportar las duras jornadas de trabajo. En Tomelloso, me dijo otra lugareña durante una entrevista en el año 2021, una comida típica del campo «que se hace en romería es el arroz caldoso con pollo de corral, típico de Tomelloso y caldereta de cordero».

Una mujer de 63 años, natural de Tomelloso, me habló este año 2024 durante una entrevista de campo todo aquello que la gente lleva al paraje/arboleda de Pinilla donde se celebra la romería:

«Tortilla se lleva la gente..., las tortillas, la caldereta, las migas de pan, nosotros hacemos muchas migas, no mucho más, no muchas más cosas..., lo típico es la caldereta, la tortilla de patata, la tortilla española, y las migas, y de dulce, los rosquillos de la pascua que todavía han sobrao, las hojuelas, mantecados de aquí de los hechos en la Mancha, cosillas de esas».<sup>18</sup>

<sup>18</sup> «Echar o poner la lumbre» para hacer, por ejemplo, una caldereta de cordero es todo un ritual por los ingredientes que se utilizan y por el cuidado que se pone para que la carne no se pase y quede en su punto. Lo típico de este lugar en romería es la caldereta de cordero en sartén.

En una de las romerías conversé con tres mujeres que se encontraban en la Asociación Cultural Tomillar Tradiciones de Tomelloso. Una de ellas me dijo: «Lo típico de aquí es la caldereta y la tortilla en romería» (mujer de 67 años, informante, comunicación personal). En romería, me dice otra, «hacen sartenás de migas de gañanes que se le dicen. La carne de cordero siempre ha estado en romería, antes se hacían mucho las patatas con bacalao, en el campo era lo más corriente, cuando te ibas a las viñas. Bacalao, pimientos son típicos». También se hacen en romería, me dice esta mujer, «unos repentes –creo que escribí bien la expresión en mi cuaderno de campo–, que son patatas sin nada, un tomate... aunque eso era típico en Socuéllamos» (mujer de 65 años, informante, comunicación personal). Y también es típico el ajo de temblaeras, me dijo la tercera de ellas, una mujer de 69 años, que como aquéllas también es natural de Tomelloso:

«Un ajo de temblaeras lleva bacalao, tomate y pimiento y un chorreón de aceite virgen crudo y un poco de pimienta y todo un crudo y eso lo dejabas dos días, eso lo hacíamos aquí en Tomelloso en el campo, lo hacíamos en la lumbre, lo hacíamos en el campo porque estábamos trabajando y es comida barata porque éramos pobres, era típico después de la guerra civil, era típico del campo, se llamaba ajo de temblaeras porque llevaba solo un poco de aceite crudo hecho en la lumbre, estaba muy buena, trabajábamos y llegábamos a mediodía con un hambre negra y llegabas con temblaeras por eso lo de ajo de temblaeras».

Y también me dijo esta última informante lo siguiente:

«Esto lo hacíamos en el campo que estábamos trabajando. Era comida típica del campo: ajo de temblaeras, con un poco de aceite crudo y se hacía en sartén de rabo de lumbre y lo bueno que estaba, llegabas de trabajar con un hambre» (mujer de 69 años, informante, comunicación personal).

Estas comidas típicas del campo formaban parte del día a día de los agricultores o labriegos tomelloseros y también se pueden degustar en la fiesta de la romería. Eran, como decimos, las típicas comidas de antaño en el campo. Comidas de agricultor o gañán. Los agricultores, me dijo otro informante, «el ato que llevaban, la merienda era el pan, los higos, sardinas saladas, harina titos para hacer gachas, patatas, naranjas...» (hombre natural de Tomelloso de 54 años).

Como dice Santos López Navarro, en un libro lleno de emotividad y reconocimiento a la vida rural, los agricultores o simplemente trabajadores del campo, «de piel curtida, manos ásperas y grandes, hombres que trabajaron la tierra y que con su esfuerzo, el sudor, la tenacidad y la economía hicieron que

esta Ciudad fuera lo que es», salían a trabajar antes de hacerse el día, «después de haber almorzado unas Gachas con poco aceite, una tajada de tocino gordo, el postre, unos tragos de vino, y haberse fumado un cigarro» (1997: 86).

Son comidas representativas de una forma de vida y de una época que ya hemos dejado atrás, pero que se rememora en momentos tan significativos como los tiempos festivos. Son parte de la herencia material (patrimonio etno-gastronómico) que sigue, como apuntaría el profesor Honorio Velasco (1991: 724), la línea de la transmisión familiar.

Hablando del preparado y cocinado de los alimentos, el antropólogo Edmund Leach recuerda que, con gran penetración, Levi-Strauss (1980) ha observado que «estos comportamientos son expresivos, así como técnicos». En primer lugar, sugiere que cocinamos nuestros alimentos para demostrar «que somos hombres civilizados y no animales salvajes, y después, que distinguimos estilos de cocinar y preparar los alimentos como distintivos de acontecimientos sociales». Hacemos uso de la consumición de diferentes clases de comida y bebida, especialmente preparadas y servidas, «como distintivos prototípicos de acontecimientos sociales particulares, y la manera de realizar esto en cualquier contexto cultural determinado se estructura naturalmente de una manera sistemática. Casi cualquier clase de ceremonial en cualquier lugar implica comer y/o beber en algún momento de la ceremonia, y la clase de comida y bebida exigidas nunca es casual» (1978: 83).

Esto es exactamente lo que acontece en Tomelloso en tiempo de romería tal y como hemos narrado recurriendo al ejemplo etnográfico a través del cual hemos mencionado todas aquellas comidas de antaño que se degustaban en el campo y de entre las que destacaban la caldereta de cordero, las gachas o las migas de gañanes que son platos especiales que, como diría Edmund Leach «tienen asociaciones especiales, fácilmente reconocidas, con acontecimientos particulares» (1978, 83).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agar, M. (2008). Hacia un lenguaje etnográfico. En C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 117-137). Barcelona: Gedisa.
- Arensberg, C. M., & Kimball, S. T. (1965). *The fringe community, Culture and community*. Nueva York: Harcourt, Brace & World.
- Augé, M. (2006). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Benedict, R. (1971). *El hombre y la cultura: Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Prólogo de Franz Boas. Barcelona: Edhasa.
- Boyer, P. (2014). *¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso*. Madrid: Taurus.
- Cabañero, E. (2007). Pueblo, paisaje y otras varias cosas de la Mancha (1968). En S. Arroyo Serrano (ed.), *Pensar la Mancha. Antología de textos* (pp. 68-69). Ciudad Real: Empresa Pública Don Quijote de la Mancha 2005.
- Caro Baroja, J. (1991). *Fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: CSIC.
- Caro Baroja, J. (1979). *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid: Taurus.
- Caro Baroja, J. (1984). *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus.
- Christian, W. A. (1976). De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. En C. Lisón Tolosana (ed.), *Temas de antropología española* (pp. 49-106). Madrid: Akal.
- Clifford, J. (1991). Sobre la alegoría etnográfica. En J. Clifford y G. Marcus (coord.), *Retóricas de la antropología* (pp. 151-182). Madrid: Júcar.
- Colby, B. et al. (1981). Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology. *American Ethnologist*, 8, 422-450.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, J. M., & Gutiérrez, J. (1995). Teoría de la observación. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 141-176). Madrid: Editorial Síntesis.
- Dolgin, J. L., David S. K., & Scheneider, D. M. (1977). *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- García Castaño, F. J. (Coord.). (2000). *Fiesta, tradición y cambio*. Granada: Proyecto Sur Ediciones.
- García Pavón, F. (1981). *Historia de Tomelloso*. Madrid: imprenta de Tordesillas, Organización Gráfica. 2ª edición.
- García Pavón, F. (1996). *Obras completas*. Tomelloso: Ediciones Soubriet.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2009). *Etnografía. Métodos de investigación*, 2ª edición revisada y ampliada. Barcelona: Paidós.

- Jiménez Madariaga, C. (2006). Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías. *Zainak*, 28, 85-113.
- Jociles, M. (2018). La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 121-150.
- Kottak, C. P. (2006). *Antropología cultural*. Madrid: McGraw-Hill, 11ª edición.
- Leach, E. (1978). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1980 [1958]). *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lévi-Strauss, C. (1987). El análisis estructural en lingüística y antropología. En *Antropología estructural* (pp. 75-95). Barcelona: Paidós.
- Lisón Tolosana, C. (1976). Aspectos del *pathos* y el *ethos* de la comunidad rural. En AA.VV. *Expresiones actuales de la cultura del pueblo* (pp. 13-37). Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos.
- López-Barajas Zayas, E. (1998). *La observación participante*. Madrid: UNED.
- López Navarro, S. (1997). *Aperos del campo que hicieron historia*. Tomelloso: Ediciones Soubriet.
- Mariño Ferro, X. R. (1987). *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicions Xerais de Galicia.
- Maxwell, J. A. (2005). *Qualitative Research Design. An Interactive Approach. Second Edition. Applied Social Research Methods Series*. London: Sage Publications, vol. 41.
- Montañés, E. (2017). La industria vinícola del Jerez y la replantación del viñedo, 1894-1914: una aportación de historia empresarial. *Historia agraria*, 71, 143-173.
- Morin, E. (2008). *El Método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Catedra.
- Peirano, M. G. S. (1998). When Anthropology is at home: The different contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27, 105-28.
- Pérez Cuartero, J. (2011). *Diccionario tomellosero*. Tomelloso: Soubriet.
- Prat i Carós, J. (1989). Los santuarios marianos en Cataluña. Una aproximación desde la etnografía. En L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó Rey & S. Rodríguez Becerra (coords.), *La Religiosidad popular III. Hermandades, Romerías y Santuarios* (pp. 211-252). Barcelona: Anthropos.
- Prat y Carós, J. (1991). Teoría-Methodología. En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras & I. Moreno (coords.). *Antropología de los Pueblos de España* (pp. 113-140). Madrid: Taurus Universitaria Ciencias Sociales.

- Redfield, R. (1960 [1956]). *The little community. Peasant society and culture*. Chicago: Phoenix Books y The University of Chicago Press.
- Rodríguez Becerra, S. (1978) Las fiestas populares: Perspectivas socio-antropológicas. En AAVV, *Homenaje a Julio Caro Baroja* (pp. 915-929). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Sánchez López, L. (2001). *Los cambios de paisaje en Tomelloso: estudio de geografía histórica del territorio como estrategia didáctica*. Tesis doctoral. Toledo: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Sperber, D. (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropolos.
- Strauss, A. L. (1987). *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1975). Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*, 4, 145-161.
- Turner, V. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: Columbia Univer. Press.
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Velasco, H. (1991). Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad. En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras & I. Moreno (eds.), *Antropología de los pueblos de España* (pp. 719-728). Madrid: Taurus.
- Velasco, H., & Rodríguez Becerra, S. (eds.). (1982). *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Asociación Madrileña de Antropología, Editorial Tres-Catorce-Diecisiete.
- Velasco, H. (1986). Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas. *Revista de Occidente*, 56, 65-75.
- Velasco, H. (2000). Tiempos modernos para fiestas tradicionales. En F. J. García Castaño (coord.), *Fiesta, tradición y cambio* (pp. 97-128). Granada: Proyecto Sur Ediciones.
- Velasco, H. (1996). La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII). *Revista de Antropología Social*, 5, 83-114.

**RESEÑAS**

**NOTICES**







SANTIAGO FUENTES, Omar: *La Décima del Encanto. Una tradición viva en el siglo XXI. Pasado, presente y futuro, desde la perspectiva del trovador.*

Puerto Rico: Autoedición • Año: 2022, primera edición • Año: 2023, segunda edición • ISBN: 979-8-218-02046-0

Publicado bajo licencia CC BY-SA

## UN TRATADO DE LA HISTORIA Y CONVENCIONES DE LA POESÍA ORAL IMPROVISADA DESDE PUERTO RICO PARA TODO EL HISPANISMO. OMAR SANTIAGO FUENTES Y LA DÉCIMA DEL ENCANTO

El repentismo está de enhorabuena de unos años para esta parte. Eso es evidente por la cantidad de publicaciones al uso que, en este campo, está viéndose últimamente por lo que se abre y amplía un hermoso espectro de aplicaciones en torno a las competencias que desarrolla este arte tradicional-oral. Existe una conciencia colectiva desde hace un tiempo en toda la extensión del hispanismo acorde con el valor de lo intangible a través de la oralidad como vestigio inmaterial y su literatura como bien preservado por la escritura: bien a través de la expresión literaria de tradición oral que, de generación en generación, es transmitida, fosilizada y adaptada a la circunstancia que le toca vivir en el espacio diacrónico y sincrónico; o bien a través de un proceso constructivo, coagulador de ideas, que se fundamenta en la comunicación a través de patrones poéticos clásicos de arte menor, con el octosílabo como extensión silábica genérica común a todos los países de habla hispana, o latinoamericana si queremos agrandar más el espacio cultural, y que recibe muchos nombres, aunque el vocablo más común y que a su vez sirve de conexión interterritorial es Repentismo o también Improvisación.

En el caso del repentismo, y a diferencia de la literatura de tradición oral cuya fuente es la memoria popular con el reinado productivo del anonimato, la figura del repentista o improvisador-hacedor de versos es tan importante como la literatura oral improvisada «de repente», al instante, según los diferentes contextos dialógicos expresivos a los que esté el trovador sometido. Ese repentista ha tenido muchas caras y nombres a lo largo y ancho del espacio y del tiempo, incluso hoy en día, pero el referente o nominativo adquirido sea cual fuere, tiene que ver con la disciplina en la que se enmarca, el tipo de verso e incluso la música, configurando un maravilloso mundo asociativo de nominativos determinado por la acción de repentizar, la improvisación de versos, acorde a unas músicas definidas... siempre hacia un público-oyente diligente.

Todas estas pautas la encontramos aquí, con la obra *La décima del Encanto. Una tradición viva en el siglo XXI. Pasado, presente y futuro de la Décima puertorriqueña desde la perspectiva del trovador* (2023<sup>2</sup>) de Omar Santiago Fuentes.

Atendiendo a su nutrida contraportada, nos encontramos con un autor que posee el grado de Maestría en Artes con especialidad en Historia-Estudios Puertorriqueños y del Caribe (2016) y grado de Doctorado en Filosofía y Letras con especialidad en Literatura Puertorriqueña y del Caribe (2019), cuya tesis doctoral lleva por título *La décima y la espinela, en la obra de Luis Llorens Torres y Juan Antonio Corretjer Montes*. Omar Santiago Fuentes, además de profesor e investigador de la décima espinela en Puerto Rico, es trovador o improvisador de versos. Desde pequeño se vinculó a la trova isleña dado su interés por la tradición musical folklórica, para luego adentrarse por el mundo de la improvisación en décimas y participar en múltiples concursos, ganando hasta en cuatro ocasiones *El Concurso Nacional de Trovadores del Instituto de Cultura Puertorriqueña*. Con todo lo mencionado, hemos de añadir que es gestor cultural, fundador y director de *Decimanía* de Puerto Rico, entidad musical que ha aportado muchísimo a la trova y cultura puertorriqueña. Con *Decimanía* ha grabado decenas de trabajos musicales destacando el disco *Mapeyé en las Islas Canarias*, obra con la que optaron a *Los Latin Grammys Awards* en Las Vegas (Nevada, USA), en el año 2016.

Es así que, desde Puerto Rico, el repentista trovador y profesor universitario Santiago Fuentes nos ilustra con una obra necesaria en el ámbito de la literatura, en el marco de la oralidad, en el campo de la tradición por una historiografía, etnografía, antropología y etnología inherentes, subrayando las expresiones que, procedentes de las múltiples expresiones hispanas, rodean y configuran los estamentos identitarios puertorriqueños en su multidisciplinariedad literaria y posibilidades o combinatoria: constructiva, creativa y expresiva.

Prologado por el gran maestro repentista, el trovador puertorriqueño Roberto Silva Gómez, el libro, en la introducción, nos orienta acerca del recorrido propuesto para el lector, curioso o investigador, coagulando así varios pilares estructurales en forma de grandes capítulos en un trayecto que conforma un todo unitario muy bien traído al caso a tenor de sus propuestas temáticas: la historia, el cotejo histórico-etnológico en otras dimensiones territoriales, la literatura, la música y la tradición como forma de expresión.

Retomando de nuevo la introducción de *La Décima del Encanto*, nos dice Santiago Fuentes acerca del repentismo, la improvisación, o como es designado este arte en el sureste español o antiguo reino de Murcia, el Trovo:

«Entendemos que un arte vivo como el que ilustramos debe contar con modelos literarios y tradicionales que permitan visualizar una apreciación no sólo por parte de los cultores, sino también por parte de los receptores y oyentes y en esa dirección este escrito hace una importante contribución. Otra de las mayores riquezas que tiene este libro es que está redactado desde la perspectiva del trovador y aborda temas internos que tradicionalmente son parte de la discusión en el argot trovadoresco».

Con libros que sigan esta línea, situados en la perspectiva del trovero o trovador como bien apostilla la cita del autor, nos encontramos en el mundo del repentismo y la investigación con las tesis doctorales del versador canario Yacpi Bienes Pérez y el trovero murciano Emilio del Carmelo Tomás Loba (este último visualizado en el libro *Introducción a la poesía popular repentizada o Trovo en el sureste español*), así como también el gran tratado del gran maestro repentista cubano Alexis Díaz-Pimienta: *Teoría de la Improvisación Poética*, y el no menos importante *Trovadores de repente* del antropólogo Alberto del Campo Tejedor (que aunque no ejerza como repentista, durante un tiempo estuvo aprendiendo y practicando el verso repentizado, conociendo su vitalidad «desde dentro»)... y es que aquí, el interés de este libro puertorriqueño radica en que el investigador no solo es historiador del repentismo local y analista de la literatura que conlleva este arte, sino que es también individuo que forma parte de un bien inmaterial a través de la improvisación poética y participa de su ser y estar, de su etnografía y antropología, de su devenir y repercusión social... otorgando a esta obra una perspectiva concienzuda y meticulosa, honda y trabajada, basada en el conocimiento desde el prisma interior, como parte de ese tesoro vivo que constituye la figura y el movimiento cultural del trovador: como hemos señalado al comienzo, oficio, santo y seña también del perfil de Omar Santiago Fuentes.

Adentrándonos en *La Décima del Encanto*, atendemos a un primer bloque donde es tratado el asunto del origen de tan afamada estrofa, la décima

espinela, la cual toma el nombre por Vicente Martínez Espinel, aunque ciertamente ya existiera con anterioridad, para de esta forma caminar por sus orígenes y arraigo popular, así como su asentamiento en Puerto Rico, dando final a este recorrido con el poeta que más ha aportado a la décima espinela, Luis Llorens Torres, el Espinel Borincano.

El segundo bloque dirime el recorrido donde lo había dejado la propuesta anterior para mostrar a la décima como la estrofa reina del siglo XX en Puerto Rico, advirtiendo también el cultivo de su forma en la figura de Juan Antonio Corretjer Montes como sucesor del mencionado Luis Llorens, para introducirnos a continuación desde la tierra boricua hacia el mundo iberoamericano. Para ello, *La Décima del Encanto*, en este amplio capítulo cuenta con colaboraciones de repentistas, algunos de ellos también profesores e/o investigadores como en el caso del autor, venidos de todas las vertientes de la cultura iberoamericana: Marta Schwindt, para la payada (el canto del payador o también el contrapunto, competencia o enfrentamiento entre dos o más payadores –o troveros, como se diría en el sureste español–) y espinela argentina; José Silvio Curbelo, para la payada y espinela uruguaya; Juan Carlos Bustamante para el canto a lo poeta en Chile; Diego Ortega Madrid para el Trovo de Cartagena (Murcia, España); Emilio del Carmelo Tomás Loba, para la décima en el sureste español o la región cultural de Murcia (España); Ernesto Da Silva para la tradición de la décima en Venezuela; Luis Paz Esquivel, para el punto cubano y la décima espinela; Guillermo Velázquez Benavides, con la décima en algunas regiones de México; José Augusto Broce, para el canto de mejorana (instrumento panameño) y la décima en Panamá; Ricardo Olea Hernández, donde nos acerca con apuntes puntuales de la décima en Colombia; José Yeray Rodríguez Quintana, la décima en las islas Canarias (España); Luis F. David Alarco Hinostraza, con la décima como canto tradicional en Perú; y, por último, Paulo de Freitas Mendoza, con la décima espinela en Brasil.

En lo referente al tercer bloque, el autor nos conduce por la décima espinela en sus vericuetos literarios para hablarnos de su clasificación, su estructura, la fase de la primera redondilla, la fase del puente que enlaza con la tercera fase de la segunda redondilla, el hilo conductor, la construcción octosilábica, las pautas en lo referente a las reglas métricas y de acentuación con los versos agudos, llanos y esdrújulos, la importancia de los hiatos y diptongos, las licencias poéticas más usadas: la sinalefa, la sinéresis y la diéresis, para adentrarnos por el espacio de la rima, advirtiendo las familias de la rima, las rimas prohibidas, aquellas que son escasas, el uso de diminutivos en la consonancia, las rimas imperfectas o asonantes, los plurales con singulares, la caco-

fonía, las incoherencias y los versos extranjeros, los versos más usados, y, finalmente, las figuras retóricas en la décima: símil, hipérbole, metáfora, imagen, ironía, personificación o anáfora.

Para el cuarto bloque, Omar Santiago Fuentes nos descubre la décima a través del folclore y la multidisciplinariedad de cantores, poetas, trovadores, improvisadores o repentistas, para conocer el denominado *Conjunto Típico* o la relación organológica de una agrupación –lo que en el sureste español tiene su correspondencia con el denominado concepto de Cuadrilla musical o Rondalla–, para centrarnos en la forma musical que ha acompañado a la décima en Puerto Rico, en más de un siglo: el Seis Puertorriqueño. El autor, además, nos muestra variantes de esta melodía acompañante en sus múltiples ramificaciones: desde el Seis Español al Seis Pampero, pasando por el Seis Fajardeño o el Seis Milonguero, así como también la expresión del «*le lo lai*» implícito en estilos como del Seis *Chorrao*, el Seis del Comerío o el Seis *Cantejondo* de Vieques... atendiendo a la conexión que existe entre la variedad armónica musical con la tendencia o intencionalidad del contenido literario, en no pocos casos, expresado por el repentista. También nos dice el autor en este bloque de las disciplinas a las que se enfrenta el creador de versos cuando tiene que establecer una composición: con décimas libres, con un pie forzado o décimas glosadas (o la décima cuarenta y cuatro) o con la costumbre de crear obras poéticas consistente en cuatro estrofas.

Del gran maestro Roberto Silva, prologuista de este libro, recoge el profesor Santiago Pérez la siguiente décima con el pie forzado «*Los gritos de la madera*».

A un árbol el griterío  
se le escapa por los tajos  
mucho antes de que sus gajos  
se estrellen en el vacío.  
Ante su tronco el impío  
que lo cortó ni se entera;  
Y debe ser por sordera,  
porque el que un árbol serrucha  
es un sordo si no escucha  
*los gritos de la madera.*

Grita el árbol que caído  
solloza triste y sediento  
llorando el desmembramiento  
de cada trozo partido.  
Lo sorprende adolorido  
su propia luz en la hoguera,

y al arder la carbonera  
 por el calor que la enfoga  
 suelta un humental que ahoga  
*los gritos de la madera.*

Gritos oye un artesano  
 cada vez que ahueca un tronco  
 y escucha el quejido ronco  
 de la madera en su mano.  
 Su soplo creador humano  
 la voz del quejido altera,  
 cuando el tronco recupera  
 algunos signos vitales  
 se hacen notas musicales  
*los gritos de la madera.*

En vano gritó el madero  
 en donde extendió sus brazos  
 recibiendo latigazos  
 El Hijo del Carpintero.  
 Sus gritos no oyó el Cordero  
 que sacrificado era,  
 ni el pueblo que gritó muera  
 ni los otros que morían,  
 solo tres clavos oían  
*los gritos de la madera.*

Para concluir este bloque, el autor descansa en un patrón expresivo como es el del humor para, a continuación, discernir entre la décima escrita frente a la oral improvisada, y a pesar de que existen unas reglas comunes para evitar repeticiones, asonancias... cierto es que la oralidad cuenta con un plus de complejidad al tener que amoldarse el poeta repentista al ritmo musical, y por lo tanto al compás, haciendo frente a la espontaneidad, al turno de espera, respetando por descontado la consonancia evitando la asonancia, la repetición de rimas en una misma estrofa, versos trillados... inmerso siempre en la situación que le toque vivir en el momento de expresión, de ahí la importancia del carisma ante el público y la retórica del trovador.

Además del comportamiento histórico y social de la décima, el autor nos describe al final de este bloque el método de construcción de la estrofa, con su lógica interna a través de cuatro hilos de construcción como buen conocedor de la misma, como ya hiciera el repentista cubano Alexis Díaz Pimienta con la obra *El Método Pimienta*, o los españoles murcianos Iván López Navarro y Pablo Díaz Moreno con el *Manual del Buen Trovero*.



El quinto bloque está dedicado al mundo del hexasílabo, una realidad literaria y social en plenitud en Puerto Rico, tal y como lo demuestran manifestaciones tan importantes como el Aguinaldo puertorriqueño, la expresión musical de la Navidad, al igual que en España, aunque aquí en el territorio boricua con otra forma de expresión musical y estrófica respecto a la Península Ibérica. Lo curioso es que el hexasílabo es utilizado con la forma u ordenación de la décima, adquiriendo el nombre de decimilla, con todas las posibilidades constructivas: decimillas glosadas y decimillas de pie forzado antes señaladas para la décima octosilábica. Citamos decimillas con el pie «*Felicitaciones*» recogidas para este libro (p. 422), procedentes del poemario *Mil cien versos y un poema*, del propio Omar Santiago Fuentes:

Cuando el año nuevo  
renueva sus días  
yo las metas más  
también las renuevo.  
Las penas que llevo  
las hago canciones,  
y por los balcones  
regalo cantíos  
dándole a los míos  
*Felicitaciones.*

Salgo bien temprano  
mis viejos visito  
y los felicito  
con guitarra en mano.  
Para cada hermano  
echo bendiciones,  
y le doy bombones  
a todo el que veo  
mientras le deseo  
*Felicitaciones.*

Y en el barrio entero  
no queda un amigo  
que no esté conmigo  
siempre los espero.  
Me quito el sombrero  
por sus expresiones,  
y siento emociones  
de la amistad linda  
de aquel que me brinda  
*Felicitaciones.*

Llamo al que está afuera  
 loco por venir  
 y lo hago sentir  
 como si estuviera.  
 Mi gente ya espera  
 comunicaciones,  
 y esos corazones  
 se sienten acá  
 cuando alguien les da  
*Felicitaciones.*

El sexto y último bloque complementa a todo este recorrido, bien nutrido de versos, en su forma y en su contenido, para así culminar un libro repleto de oralidad desde el marco de la investigación en el plano de la historia, de la literatura y la música. Es así que tres ensayos más dan cuenta de un libro imprescindible en su totalidad: la décima espinela en Cuba y Puerto Rico y sus interrelaciones, la décima espinela en la obra de Sor Juan Inés de la Cruz, y la figura de don Cándido Silva Parrilla con aportaciones traídas al papel de su memoria sobre la historia del repentismo local con importantes descripciones que ayudan a visionar un pasado no tan lejano.

Como es normal, el corpus bibliográfico justifica trabajo tan proceloso al que se le suma, a modo de *addenda*, una serie de cuadros temporales que muestran la ubicación sincrónica de las figuras más relevantes de la décima espinela en el mundo hispano peninsular o ibérico, figuras de relevancia en Puerto Rico, así como también otro ciclo historiográfico de la decimilla y el aguinaldo de decimilla en Puerto Rico, para terminar con otro cuadro temporal sobre las publicaciones relacionadas con la tradición de la décima en el terreno boricua.

¿Qué nos queda de todo este paseo formativo? Un libro de vital relevancia en el hispanismo oral, literario y repentista, que nos dice de la palabra viva, heredada de una tradición escrita y de una tradición ritual, social y dinámica, como también nos dice de una estrofa, la décima, no solo sobreviviente en el siglo XXI sino fortalecida en Puerto Rico en su dimensión del octosílabo y del hexasílabo. Así, trasladando los patrones del musicólogo Bruno Nettl, podríamos asumir que este bien patrimonial está interiorizado por el pueblo como un bien que es parte del pueblo, adaptado y adoptado por él sincrónica y diacrónicamente como bien tradicional, donde el sesgo constructivo que origina su esqueleto proporciona una comunicación a través de diversos contenidos capaces de portar valores ideológicos en función a su inserción en ritos acordes a la idiosincrasia comunitaria, donde su estatus de bien colectivo es asumido por un pueblo que ve, escucha, oye, participa, conservando su ser dinámico, y ante todo, que se alza como un bien funcional, constatado por una vitalidad plausible ante una respuesta social.

Puerto Rico porta todo un conglomerado inmaterial del que da buena cuenta esta obra. Congratulándonos por el trabajo desarrollado por Santiago Fuentes, obra que habla por sí sola, sabemos que la iluminación que porta esta obra servirá para encauzar opiniones, estudios y propuestas pedagógicas con el fin de que el lector pueda adquirir o ampliar conocimientos. De esta forma, queremos acabar de una forma bimembre: primero con unas líneas del prologuista, Roberto Silva Gómez, alguien sobresaliente en el mundo del repentismo, un trovador y/o improvisador querido en todo el mundo, del que extraemos este párrafo muy acorde a las palabras de Bruno Nettl:

«No hablamos de escombros, hablamos de una tradición viva, que está disponible, a la mano del investigador y a la vista del pueblo, donde nace y se manifiesta. Que tiene en su jardín capullos nuevos y flores abiertas. Que se acompañan con hermosos acordes [...]».

Y en segundo término y no menos importante, todo lo contrario, con el autor Omar Santiago Fuentes, profesor, poeta, ensayista y, al fin y al cabo, comunicador de la palabra a través de la palabra en sus diferentes estadios y expresiones: el prisma más culto y el más popular y/o tradicional, para lo cual escogemos una décima procedente de una glosa partiendo de una redondilla cuyo verso forzado es «El sol en el horizonte» (p. 340), publicada en su poemario *Mil cien versos y un poema*, y que incluye en este compendio.

Ya la noche silenciosa  
quiere desaparecer  
y otro nuevo amanecer  
sobre las cañas se posa.  
El árbol de pomarrosa  
le abre un espacio al sinsonte  
y para que el campo afronte  
el tibio de la mañana  
levanta una resolana  
*el sol en el horizonte.*

Pues bien, sabiendo que este libro ha llegado, llega y seguirá llegando a lugares distantes del hispanismo... dejemos que *La Décima del Encanto* proponga un horizonte, un sol y una mañana fresca, más allá, a través del tiempo.

Emilio del Carmelo Tomás Loba  
*Universidad de Murcia*  
*Sociedad Murciana de Antropología*

## REFERENCIAS

- Bienes Pérez, Y. (2022). *Estudio, diacrónico, inmersivo y comparado del arte de los versadores canarios: Rama atlántica del repentismo panhispánico*. Tesis doctoral dirigida por Francisco Checa y Olmos. Universidad de Almería.
- Del Campo Tejedor, A. (2006). *Trovadores de repente. Una etnografía de la tradición burlesca en los improvisadores de La Alpujarra*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril, Diputación Provincial de Salamanca.
- Díaz-Pimienta, A. (2014<sup>3</sup>). *Teoría de la Improvisación Poética*. Prólogo de M. Trapero. Almería: Scripta Manent Ediciones.
- Díaz-Pimienta, A. (2019). *Método Pimienta para la enseñanza de la improvisación poética*. Almería: Scripta Manent Ediciones.
- López Navarro, I., y Díaz Moreno, P. (2010<sup>1</sup>, 2013<sup>2</sup> edición corregida y aumentada). *Manual del Buen Trovero*. Murcia: Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de Santa Cruz (Murcia).
- Nettl, B. (1985). *Música Folklórica y tradicional de los continentes occidentales*. Madrid: Alianza.
- Santiago Fuentes, O. (2007). *En diez tiempos*. Puerto Rico: Omar Santiago. CD.
- Santiago Fuentes, O. (2013). *Mil cien versos y un poema*. Quebradillas: Decimania de Puerto Rico.
- Santiago Fuentes, O. (2014). *Tradición del Alma junto a Edwin Colón Zayas y su Taller Campesino*. Puerto Rico: Omar Santiago. CD.
- Santiago Fuentes, O. (2015). *Mi Navidad*. Puerto Rico: Omar Santiago. CD.
- Santiago Fuentes, O. (2023<sup>2</sup>). *La décima del Encanto. Una tradición viva en el siglo XXI. Pasado, presente y futuro de la Décima puertorriqueña desde la perspectiva del trovador*. Medellín: autoedición.
- Tomás Loba, E. del C. (2016). *El Trovo murciano. Historia y antigüedad del verso repentizado: propuesta didáctica para la Educación Secundaria Obligatoria*. Tesis doctoral dirigida por María Dolores Adsuar Fernández. Universidad de Murcia.
- Tomás Loba, E. del C. (2018). *Introducción a la poesía popular repentizada o Trovo en el sureste español. Historia y antigüedad del verso improvisado en la Región de Murcia y sus tierras aleñañas*. Murcia: Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de Santa Cruz (Murcia).



SÁNCHEZ CONESA, José: *Una historia de la Aurora de Pozo Estrecho 1817-2021*. Archicofradía del Santísimo Rosario de la Parroquia de Pozo Estrecho.

Cartagena: Excmo. Ayuntamiento de Cartagena • Año: 2021 • Páginas: 222 • DL: MU 912-2021 • ISBN: 978-84-09-34281-5

Publicado bajo licencia CC BY-SA

## EL MUNDO DE LOS AUROROS DESDE LA PERSPECTIVA GALILEA

El canto de la Aurora en la región de Murcia representa un Bien de Interés Cultural Inmaterial que lucha, al día de hoy, por obtener otras catalogaciones incluso a nivel internacional o mundial. Sea como fuere, la gran lucha del mundo de los Auroros está o radica en la carestía humana cada vez más presente en esta sociedad globalizada rica en falta de valores identitarios de cualquier índole tradicional, así como también la preservación a través de publicaciones musicales o escritas, virtuales o físicas, que atestigüen el pasado de un mundo que, otrora, copaba la vida de un pueblo en todos los órdenes sociales y religiosos alzándose, de esta forma, como compendios vivos de carácter antropológico, catecumenico o dogmático, etnográfico, etnológico, literario, etc.

Los Auroros, aquellos miembros pertenecientes a una hermandad de carácter piadosa, petitoria e incluso penitencial (que no pasional), siguiendo las pautas establecidas fundamentalmente por Manuel Luna Samperio en materia de cofradías o hermandades en los denominados grupos para el ritual festivo y religioso, eran los hermanos-socios, miembros de tarja o *entarjados*, encargados de Despertar o llamar al devoto para que madrugara y participara en el Rezo del Rosario que impuso Alain de la Roche a partir de 1470 en la cristiandad,

como ya señalara el profesor Francisco J. Flores Arroyuelo en su trabajo sobre los auroros recogido en la revista *Narria* (1988) de la Universidad Complutense de Madrid, y más tarde en el compendio *Fiestas de Murcia* (1994).

Como bien ha señalado el musicólogo Salvador Martínez García en numerosas conferencias, el Auroro es el intermediario entre Dios y el devoto a través de la palabra hecha canto porque, como afirmaba San Agustín, el que canta rezando, reza dos veces. De esta forma, el Hermano Cantor-Auroro cantaba rezando o rezaba cantando al alba para convocar al pueblo en la participación de los misterios de la fe a través de la implicación directa en el rezo del Rosario.

Por todo ello, el sentido primigenio de la salida ritual del hermano cantor o auroro ha ido evolucionando hasta perder, incluso, el sentido primigenio que lo hacía un despertador o *dispertador* en el mes de octubre, mes conocido también como el mes de la Aurora, mes de conmemoración de la Virgen del Rosario.

¿Por qué decimos esto? Pues porque en la región de Murcia nos encontramos hermandades de Auroros, algunas más antiguas, otras posteriores en el tiempo, otras recuperadas recientemente siendo su antigüedad notable... cuya advocación no es precisamente la Virgen del Rosario (antaoño Virgen de la Victoria tras la Batalla de Lepanto, hecho que determinó la historia de esta corriente cofrade), sino la Virgen del Carmen, las Ánimas Benditas, e incluso tenemos constancia de Hermandades de la Aurora ya desaparecidas bajo advocaciones como la Virgen de los Dolores, por poner un ejemplo.

Además, este ritual, determinado por el mundo dominico, pronto acampó en el mundo franciscano para desarrollar el culto al amanecer, de tal forma que entrambas órdenes empezaron a reflejar cultos de la otra. El mundo franciscano se vinculó al culto de la Cruz para asumir el patronazgo de la Virgen del Carmen como protectora de las ánimas benditas, y el mundo dominico hacía suyo el mes del Rosario como señalábamos anteriormente con la Virgen María, guía y portadora del Santo Rosario invitando a la participación seglar. Pero claro, la delimitación de territorios y obtenciones de dádivas hizo de estas hermandades entidades no solo portadoras de un culto, sino que llegaron a funcionar también como verdaderas empresas para conceder a sus socios cultos tanáticos: entierro digno, misas, velas y asistencia espiritual a los familiares afectados, llegando incluso a alzarse, fuera ya de los preceptos religiosos, como aseguradoras agrícolas. Por eso no es de extrañar que los Auroros de la huerta de Murcia salieran (o salgan) el mes del Rosario, así como también en noviembre, para efectuar en este último caso la tradicional visita al cementerio o camposanto (un acto o culto que, por lógica, sería propio del mundo de

las Ánimas), un espacio donde cantaban rezando y rezaban cantando, rindiendo así los debidos respetos a antiguos socios desaparecidos; o situándonos en otro periodo, recogieran dádivas en el ciclo de Navidad tras el culto petitorio de visitar las casas con el cántico del Aguilando, para obtener el estipendio o Aguilando.

Existe un mestizaje ritual inequívoco en el perfil de las Hermandades Auroras bajo la advocación que fuere... pero lo cierto es que existen Hermandades como los Auroros y Animeros de La Copa de Bullas (noroeste murciano) donde, siendo los mismos integrantes en la formación religiosa, delimitan perfectamente las actuaciones de cada rito y procedencia cofrade, de ahí su nomenclatura religiosa. Los Auroros de Villanueva del Río Segura, en el Valle de Ricote, también acotan su ritual perfectamente al mes del Rosario únicamente, distinguiéndose de esta forma de la Hermandad de Ánimas local, como también tiene lugar en Blanca, también en el Valle de Ricote. Y lo mismo sucede con los Auroros que nos reúnen en este libro, fruto de la publicación realizada por el historiador y cronista de Cartagena, José Sánchez Conesa.

De esta forma, en el año 2021, en Cartagena, auspiciado por su Ayuntamiento, salió a la luz el trabajo: *Una historia de la Aurora de Pozo Estrecho 1817-2021*, escrito por su Cronista Oficial, el palmesano José Sánchez Conesa, historiador, autor de libros como *Ritos, leyendas y tradiciones del Campo de Cartagena*, *25 años de flamenco en Lo Ferro*, *Historia del movimiento vecinal de Cartagena y comarca*. *Vecinos en movimiento*, entre otras publicaciones, además de formar parte de obras colectivas como *Itinerarios didácticos por Fuente Álamo*, o la coordinación de eventos celebrados en Cartagena que acabaron en publicaciones como el *II Congreso Internacional del Trovo*, o *La mujer a lo largo de la historia en la Región de Murcia*.

De esta forma, si nos adentramos en la obra *Una historia de la Aurora de Pozo Estrecho*, tras las preceptivas y formales presentaciones, nos encontramos con la introducción del historiador, doctor en literatura y doctor en teología, Francisco Henares Díaz, el cual entre varios aspectos y con la certera pluma que lo caracteriza a tenor de sus innumerables publicaciones, dirige con diestro magisterio la justificación de la Iglesia en su contexto social, no solo reducidas al ámbito material a través de la edificación ni a través del fin religioso en sí mismo, sino como un cuerpo integrador del pueblo a un objetivo ritual:

«En un principio, Pozo Estrecho tuvo una ermita. Ocurría así en todo el campo. Quedan todavía, ermitas de buen ver y otras arruinadas. Pero de ermitas surgieron las parroquias. Como un orden de más religión o menos, pero siempre entrañable.



Ha sido este pedazo sacro mucho más que un templo obrado por fuera. Era y es un buzón de historia, una mesa de eucaristía, una casa del pueblo y un sacramentario. La parroquia fue y es cohesión de pueblo y de barrio que rodeaba a la parroquia. El libro de las Cuentas retrata, en cada objeto, un trozo de pueblo. Ayuntadas al Ayuntamiento han sido las parroquias una plaza mayor, una valía del día a día. Territorio de ética, cultura, arte, personas reinas de la reunión. Cohesión de comunidad vecinal. Si bien la *realidad*, de Iglesia nunca alcance cuanto deberíamos. Hans Küng habla de la *refracción de la imagen la Iglesia*. “La Iglesia –dice– no puede ser juzgada desde fuera, desde un punto neutral de observación, sino desde dentro, desde ella misma, viviendo en ella con ella [...]”.

A su vez, entendemos que no habría Aurora sin auroros, porque no existe mundo apenas si no hay quién lo mire y lo mime. Los auroros son unos contagiados del rito, del ritual. Guardan una serie de mandatos en comunidad, la unidad los marca, los planta la emoción, la lenta repetición».

José Sánchez Conesa disemina a lo largo de cinco puntos todo un discurso histórico, al que se suma la descripción etnográfica del ritual, con el aderezo de aspectos sobre la música y la literatura. Queremos no obstante mencionar el nombre de Daniel Segura, artífice del diseño y composición del libro ya que es la figura que «hace cabeza» en esta agrupación religiosa aurora de Pozo Estrecho, en el campo de Cartagena (región de Murcia). ¿Por qué decimos esto? Pues porque el libro está conformado por varios anexos, en un total de cinco, y que abordaremos más adelante, tras ese recorrido histórico en cinco bloques que comentábamos.

Así, dando comienzo a esta obra, aspectos como la religiosidad popular, distinta y a veces distante de los cánones litúrgicos preceptivos, es establecida por el autor Sánchez Conesa para plantearnos qué es ser auroro adscrito al seno de una hermandad o cofradía. El viaje por el contexto histórico viene planteado en este libro a través del vínculo inexcusable con lo tradicional-campesino de tal forma que, dicho mundo agrícola, se hizo escuchar para verse protegido espiritualmente, situándonos así en los levantamientos de parroquias que, como bien explicaba el profesor Henares Díaz, tuvieron su germen en el establecimiento de ermitas para atender dicha necesidad con la que confortar el alma del pueblo. Con la constitución de la parroquia local galilea, gentilicio de Pozo Estrecho, el autor nos conduce por los intentos frustrados de asentamientos de ayuntamientos constitucionales que pudieran gestionar la vida civil local como planteamiento a una forma de gestión colectiva. Esta antesala nos vincula, en el segundo punto o bloque del libro, en la Archicofradía de la Santísima Virgen del Rosario como forma de vínculo seglar a los dogmas de la fe en la cristiandad, planteando la importancia del auge cofrade con la celebración del Concilio de Trento (1545-1563), proceso

que estableció, entre otros puntos, la divinidad de la Virgen María cuestionada con las impías religiones protestantes, para incidir en la presencia de la cultura dominica como epicentro de la conformación de la Cofradía que acabaría llamándose de la Virgen del Rosario y con el referente histórico fundamental de la Batalla de Lepanto (1571), para luego dirigir al lector a la forma y expresión de la Aurora en el municipio de Cartagena y su presencia en el panorama nacional, dado que la manifestación Aurora y la presencia dominica asumida en organizaciones religiosas seculares están diseminadas por toda España, algunas de ellas todavía vivas y en pleno funcionamiento.

Sánchez Conesa nos dice del transcurso y evolución de las Cofradías antes y después de la preservación de su forma de funcionamiento, de las cuales, lo que ha sobrevivido al paso del tiempo, como en otras localidades del sureste español, son los hermanos cantores o Auroros (denominados en otros lares *campana*, *despertadores*, *dispertadores*, *grupo* o *cuadrilla*). De esta forma, y centrándonos en Pozo Estrecho, nos conduce el autor por la existencia de otras cofradías locales que han convivido con la entidad religiosa protagonista de este trabajo, tales como el Santísimo Sacramento, la Hermandad de Ánimas así como otras asociaciones como el Apostolado de la Oración y las Hijas de María, para centrarnos en la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario de Pozo Estrecho (1817-1934), periodo en el que son conocidos los datos referidos a la contabilidad como expresión de la vida interna de esta asociación piadosa y penitencial. De esta forma, el autor nos guía por los estatutos por los cuales se regía esta hermandad, así como la economía interna en materia de salidas y entradas, el sistema organizativo y el número de cofrades, notando la terminología y curiosidades documentales recogidos en los archivos acotados en ese periodo, como por ejemplo el inventario de cofrades reflejados sin fechas precisas... Sea como fuere, la Aurora, que es el término empleado en Pozo Estrecho, como agrupación de hermanos cantores, continuaría en el tiempo tras la guerra civil si bien es cierto que sin el funcionamiento que reflejan los archivos de esa primera época de consolidación y desarrollo local.

Otro aspecto por el que nos conduce Sánchez Conesa está relacionado con la simbología asociada a este tipo de hermandades marianas, donde, según el libro de estado de cuentas, aparecen elementos de vital importancia en el marco de expresión ritual como la imagen titular de la Archicofradía, los faroles asociados con el rezo del rosario y el estandarte cofrade. No obstante, como bien refiere el autor, dicho libro aporta no solo gastos relacionados con los símbolos materiales de esta cofradía, sino también otros que van desde la peluca de la Virgen a gastos de flores...

Un espacio también muy importante en este trabajo es el referido a la literatura y la música (que luego se ve ampliado en los anexos con el cancionero y la transcripción tanto en notación musical como en cifrado para plectro), pero atendiendo al sentido primigenio de las composiciones auroras: en su dimensión teológica-popular y su reflejo en los misterios de la fe, a través de una variedad temática de contenidos referidos a la figura de la Virgen María, así como de vidas de Santos... incluso, advirtiendo contenidos en las composiciones literarias que subrayan la importancia de la patrona a tenor de un fundamento histórico, *grosso modo*, al referir la implicación de señeras personalidades.

Oh, dichosa Virgen del Rosario  
que de España eres Patrona Real,  
que te *trujo* don Alfonso el Sabio  
en su estandarte para conquistar.

De esta forma, Santa Rosalía, San Francisco... forman parte de este cancionero literario, así como el arcángel San Miguel, gloriando las maravillas de la Reina de los cielos, acorde a la tradición cristiana católica:

En el cielo todos los domingos  
rezan el rosario al amanecer,  
San Francisco lleva el estandarte,  
los santos las luces, la cruz San Miguel.

La música es un aspecto esencial en la vida del Auroro, no solo local, sino regional y nacional, donde el auroro canta-rezando y reza-cantando, aspecto que nos conduce a subrayar el componente musical no solo como un medio de expresión, que también puesto que Pozo Estrecho presenta particularidades musicales frente a otras localidades, sino porque también representa en su dimensión colectiva un instrumento para poder canalizar la palabra adscrita a un dogma de fe con una finalidad pedagógico-religiosa.

Sánchez Conesa nos conduce de esta forma por diferentes caminos de expresión musical de la aurora dentro y fuera de Murcia, a modo de cotejo, para convenir que la forma de interpretación de la literatura aurora, musicalmente, bajo el prisma galileo, atiende a la tipología de «polifonía elemental con instrumentación», según el esquema establecido por Tomás Loba (2007). Este punto, conecta obviamente con el aspecto organológico dado que este conjunto religioso porta instrumentación para la ejecución musical de las Coplas de Aurora: guitarras, violín, bandurria, pandereta, zambomba, el tam-

bor... y algunos foráneos que, pasados los años, forman parte de la vida de la Aurora de esta localidad cartagenera como el charango o el yembé o djembe.

El cuarto y quinto punto, más antropológico del libro, nos plantea las perspectivas de futuro de esta agrupación: futuro, amenazas, situación en el marco de la iglesia, etc., llegando a su fin este recorrido con el estado de la Aurora actual, entendido como tal el grupo humano que lo copa en su dimensión social, aunque sí con la preceptiva ritual y religiosa, aunque sin el organigrama cofrade antiguo, mas no obstante como un ente vivo, activo y dinámico. Para ello, el autor destaca con anterioridad a estos bloques, en el apartado de 3.6.1., intitulado «Análisis musical», la figura de la mujer, destacando en el cuarto bloque su presencia como un bien humano en la preservación de esta entidad, proceso que ha servido positivamente para su renovación, subrayando así las décadas de inclusión en el buen hacer de esta hermandad: los años 70 y 80 del siglo XX.

Es en las reflexiones finales donde nos encontramos una consideración del autor, dentro de los obstáculos, dificultades y complicaciones que plantea la continuidad hoy en día en estos grupos, que nos parece clave y que de alguna forma justifica la existencia de estos grupos de ritual festivo y religioso vinculados a las antiguas hermandades, en el entorno del sureste español, como así sucede con esta formación galilea de La Aurora:

«La Aurora de Pozo Estrecho se desarrolló en aquel contexto lejano de ruralidad campesina, que en el fondo algunas personas mayores añoran por los estrechos vínculos vecinales que todo ello comportaba. Escuchar el canto les hace regresar al mundo de la infancia y juventud, al paraíso perdido. Lo cual les resulta atractivo por su emotividad al tiempo que revitalizan una identidad local, grata en los tiempos de individualismo y uniformidad que impone la globalización».

Por todo ello, todas las aportaciones históricas, etnográficas, musicales... diseminadas por este libro, están sustentadas y ratificadas, al menos en esta época posterior a la guerra civil, por entrevistas con los propios miembros de La Aurora, reforzando este carácter humano como desarrollo colectivo en el marco de un ritual, para configurar así precisamente un mapa de recuerdos donde el hombre está inserto en el prisma de la tradición a través del documento oral vivo.

Unido a todo este trayecto, importante, necesario, ilustrativo, didáctico, histórico y etnológico con la debida citación documental de investigadores que, con anterioridad, han trabajado la aurora en el marco del sureste español, nos encontramos seis anexos. El primero, relacionado con el *Libro de Cuentas de la Archicofradía de la Santísima Virgen del Rosario*, que, como ano-

tábamos, fundada en 1817, contempla las *Obligaciones, Derechos*, y las entradas y salidas de varios años hasta 1934. El Anexo II muestra la estructura del *Libro de Cuentas*, volumen que cuenta con un total de 207 páginas donde aparecen varios años con índices de hermanos socios. En el Anexo III, con el título *Algunos hechos relevantes y curiosidades del siglo XIX. Época en la que se inicia la Archicofradía y Aurora de Pozo Estrecho*, nos encontramos una recopilación realizada por Daniel Segura Saura, anexo que cuenta con efemérides desde 1817 relacionadas con Cartagena y su comarca, junto a otras fechas regionales, nacionales e internacionales y recortes de periódicos (el *ABC* en 1966, y *La Verdad*, en 1959) relacionados con los Auroros de Pozo Estrecho. En el Anexo IV, el libro nos presenta la partitura de la Aurora de Pozo Estrecho transcrita por el músico Samuel Muñoz Álvaro (1997) para la Sociedad Artístico Musical (SAM) Santa Cecilia de Pozo Estrecho, fechado en 2021, para un total de quince instrumentos. Ya metidos en el Anexo V, aunque no aparezca señalado este ítem en el libro, corresponde al cancionero literario cantado-rezado por la Aurora de Pozo Estrecho, con el título de *Cánticos del Coro*, donde además de la literatura utilizada viene el cifrado para instrumentos de plectro (laúd y bandurria). Con respecto al contenido literario que define a esta hermandad, hemos de decir que se caracteriza por el uso de la Copla de Aurora pero sin el tradicional «pie quebrado» literario que aparece en la Copla de Aurora y que instituyó terminológicamente Tomás Loba (2001) para con el mundo lexicográfico de este bien cultural literario y musical que es el mundo de los auroros; de esta forma, de los siete versos preceptivos de la Copla de Aurora, siendo todos de arte mayor menos el quinto, que es de arte menor, de ahí el término «pie quebrado» (término adoptado del «pie quebrado» de la copla manriqueña), la hermandad de Pozo Estrecho canta siempre los primeros cuatro versos de la estrofa, algo también muy característico en otras hermandades de Auroros de la región de Murcia, como así sucede en la población de Abanilla, en algunos de sus cánticos musicados, donde sus miembros cantan-rezando sucesiones de los cuatro primeros versos de las Coplas de Aurora tradicionales. Finalmente, en el anexo VI, el libro nos propone una *Galería de Imágenes* con fotos de figuras históricas de la formación, procesiones, ensayos, cánticos en el coro de la iglesia y en el ritual de madrugada, así como también imágenes acaecidas en la Catedral de Murcia en el año 2016 y en Lorca, en el año 2018.

En definitiva, la necesidad de consolidar materiales como este en la biblioteca de la aurora murciana, o del sureste español, es un hecho que llama a la puerta de la historia, etnografía, etnomusicología, antropología, literatura y etnología. Atender a una obra como esta, que recoge la idiosincrasia de

un ritual a través del particular tratamiento y contemplación del culto de la Aurora como la que tiene lugar en la población de Pozo Estrecho, en la comarca de Cartagena (región de Murcia), nos dice de la importancia del mundo de los Auroros en el conjunto del seno territorial. No son muchas las agrupaciones auroras existentes en este espacio peninsular de la región murciana: Javalí Viejo, Javalí Nuevo, Alcantarilla, Santa Cruz, Rincón de Seca, El Palmar, Patiño... pedanías de la huerta murciana, junto a otras formaciones como las de Santomera, Beniel, Abanilla, Las Torres de Cotillas, Alhama de Murcia, Lorca, Yecla, Villanueva del Río Segura, La Copa de Bullas...; pues bien, a excepción de la aurora de Santa Cruz que posee publicaciones sobre su historia de notable importancia y amplitud científica, le sigue a lo lejos Javalí Viejo, Alhama de Murcia y Yecla. En el resto de formaciones, o no existe fuentes bibliográficas por falta de investigaciones o publicaciones, o si las hay, se reducen a aislados artículos de algún que otro capítulo en libros de congresos o miscelánea. De ahí la importancia de este libro en el marco de la Aurora regional. De ahí el ingente valor que adquiere frente al páramo bibliográfico. De ahí la grandeza que supone esta obra para el lector al poder atisbar la vida interior de unos auroros, la Aurora de Pozo Estrecho, que nos dice de su historia a través de la investigación de Sánchez Conesa y el empuje de la propia hermandad anexando documentos vitales como credenciales de supervivencia, en una época, esta del siglo XXI, donde encontrar manifestaciones rituales de este tipo es ya un milagro en sí, como este libro.

Emilio del Carmelo Tomás Loba  
*Universidad de Murcia*  
*Sociedad Murciana de Antropología*

## REFERENCIAS

- Boletín Oficial de la Región de Murcia* (2012). Consejo de Gobierno de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia por el que se declara Bien de Interés Cultural Inmaterial «La Aurora murciana. Los Auroros de la región de Murcia», decreto n.º 97/2012, de 13 de julio.
- Flores Arroyuelo, F. J. (1988). Los Auroros de la huerta de Murcia. *Narria. Estudios de artes y costumbres populares*, (49-50), 46-51. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Museo de Artes y Tradiciones Populares. Ejemplar dedicado a Murcia.
- Flores Arroyuelo, F. J. (1994). *Fiestas de Murcia*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- Luna Samperio, M. (coord.) (1980). *Cuadrillas de Hermandades. Folklore de la Región Murciana*. Murcia: Centro Regional de Teatro, Música y Folklore, Diputación Provincial.
- Luna Samperio, M. (1989). *Grupos para el ritual festivo*. Murcia: Conserjería de Cultura, Educación y Turismo.
- Martínez García, S. (1994). *Cancionero Musical Auroro*. Murcia: Trenti, Ayuntamiento de Murcia, Consejo Municipal de Cultura y Festejos.
- Martínez Nicolás, S. (1989). Cuadrillas de Hermandades en la Navidad en la huerta de Murcia. En M. Luna Samperio (coord.), *Grupos para el ritual festivo*. Murcia: Consejería de Cultura, Educación y Turismo.
- Martínez López, F. J., García Soriano, A. J., Sánchez Conesa, J., y García Alcaraz, A. (2008). *Itinerarios didácticos por Fuente Álamo*. Torre Pacheco: Centro de Profesores y Recursos Mar Menor (CPR Mar Menor).
- Montes Bernárdez, R., y Sánchez Conesa, J. (2018). *La mujer a lo largo de la historia de la Región de Murcia*. Murcia: Asociación de Cronistas Oficiales de la Región de Murcia (ACORM).
- Sánchez Conesa, J. (2021). *Una historia de la Aurora de Pozo Estrecho 1817-2021*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, Archicofradía del Santísimo Rosario de la Parroquia de Pozo Estrecho.
- Sánchez Conesa, J. (2004<sup>1</sup>, 2010<sup>2</sup>). *Ritos, leyendas y tradiciones del Campo de Cartagena*. Cartagena: Corbalán.
- Sánchez Conesa, J. (2004). *25 años de flamenco en Lo Ferro*. Lo Ferro (Torre Pacheco): Peña Flamenca Melón de Oro.
- Sánchez Conesa, J. (2005). *Historia del movimiento vecinal de Cartagena y comarca. Vecinos en movimiento*. Cartagena: Corbalán.
- Sánchez Conesa, J., y Tomás Loba, E. C. (2021). *II Congreso Internacional del Trovo*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena.
- Tomás Loba, E. del C. (2001). Rasgos comunes de los Auroros de Murcia y el sur valenciano. *Revista Valenciana de Folclore*, (6), 245-298. Alicante: Grup Alacant. Associació d'estudis folclòrics.
- Tomás Loba, E. del C. (2007). Los Auroros de Ricote. En *Cuarto Congreso Turístico Cultural Valle de Ricote* (pp. 95-104). Murcia: Consorcio Turístico «Mancomunidad del Valle de Ricote», FEDER, Consejería de Turismo y Ordenación del Territorio, Murcia Turística S. A., Universidad de Murcia, Centro de Recursos y Profesores de Cieza (CPR Cieza).
- Tomás Loba, E. del C. (2006). Los Auroros de Los Dolores (Murcia). Una particularidad especial de la huerta de Murcia dentro del mundo de las Cuadrillas de Hermandad. *Cangilón, Revista etnográfica del Museo de la Huerta de Murcia*, (29), 12-30. Murcia: Asociación de Amigos del Museo de la Huerta de Murcia-Alcantarilla.







---

# Índice

---

## Presentación

- Treinta años de *Revista Murciana de Antropología* (1994-2024) 11  
*Antonino GONZÁLEZ BLANCO*

## Artículos

- Retrospectiva de *Revista Murciana de Antropología* en el trigésimo aniversario de su publicación 13  
*Pedro MARTÍNEZ CAVERO*
- From environmental disaster to Tourist-Free tourism context: Transformation of practices and discourses in Portmán (Region of Murcia, Spain) 51  
*Raúl TRAVÉ MOLERO Daniel CARMONA ZUBIRI*  
*Antonio Miguel NOGUÉS PEDREGAL*
- Musso, Codorníu, Madariaga y Melgares: cuatro ingenieros de montes en la restauración hidrológica-forestal de Sierra Espuña (Murcia) 79  
*Fernando LÓPEZ AZORÍN*
- Rituales de fuego en la ciudad: la fiesta de San Juan en Murcia 105  
*José Alberto FERNÁNDEZ SÁNCHEZ*
- Cenotafios improvisados en las montañas. Excursiones etnográficas en la Región de Murcia 143  
*Juan JORDÁN MONTÉS Aurora JORDÁN DE LA PEÑA*
- Rituales y procesos de identidad en el medio rural. Una etnografía de La Mancha central 173  
*Alejandro DE HARO HONRUBIA*

## Reseñas

- SANTIAGO FUENTES, Omar: La Décima del Encanto. Una tradición viva en el siglo XXI. Pasado, presenta y futuro, desde la perspectiva del trovador 211  
*Emilio del Carmelo TOMÁS LOBA*
- SÁNCHEZ CONESA, José: Una historia de la Aurora de Pozo Estrecho 1817-2021. Archicofradía del Santísimo Rosario de la Parroquia de Pozo Estrecho 221  
*Emilio del Carmelo TOMÁS LOBA*

---

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA · n. 31 · 2024 · UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ISSN impreso: 1135-691X · ISSN electrónico: 1989-6204

