

# LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE LOS ANDALUCES: NUEVAS PERSPECTIVAS DESDE ANDALUCÍA ORIENTAL.

POPULAR RELIGIOSITY AMONG THE PEOPLE OF ANDALUSIA: A  
NEW VIEWPOINT FROM EASTERN ANDALUSIA.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA \*

*Fecha de recepción del trabajo: agosto de 2013.*

*Fecha de aceptación por la revista: septiembre de 2013.*

## RESUMEN

En los últimos decenios se ha utilizado el concepto de religiosidad popular frente al de religión oficial; recientemente se comienza a desestimar su uso por impreciso, cuando no por interesado. La religiosidad de las ciudades de Baza y Guadix quedó configurada, en los siglos del Antiguo Régimen, en la Virgen de la Piedad, situación que se recrea simbólicamente cada año en la fiesta del Cascamorras; una devoción compartida, aunque a gran distancia, con san Torcuato<sup>1</sup>.

**Palabras clave:** Antropología social; Historia de las mentalidades.

**Identificadores:** Virgen de la Piedad (Baza); Nuestra Señora de las Angustias (Guadix).

**Topónimos:** Guadix (Obispado); Granada (Provincia); España.

**Periodo:** Siglo 21.

## SUMMARY

In recent decades the concept of popular piety has been placed opposite that of official religion. However, its use has begun to be discredited as imprecise, if not biased. Devotion in the cities of Baza and Guadix in the centuries of the *Ancien Régime*, revolved round the Virgin of Piety, a concept recreated symbolically each year with the festival of the *Cascamorras*; a veneration shared, albeit at some distance, with that of St. Torquatus.

**Keywords:** Social Anthropology; History of Attitudes.

**Subjects:** Virgin of Piety (Baza); Our Lady of Sorrows (Guadix).

**Place names:** Guadix (Bishopric); Granada (Province); Spain.

**Period:** 21<sup>st</sup> century.

---

\* *Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Correo electrónico: becerra@us.es*

## 1. PROEMIO.

El Centro de Estudios «Pedro Suárez» establece entre sus objetivos primordiales la investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural de las comarcas de Guadix, Baza y Huéscar y específicamente de los “aspectos relacionados con la historia, el arte, la *etnografía* y *etnología* [entre otros]... del noreste de la provincia granadina. Las especialidades que se abarcan son [...]: Historia, Historia del Arte, Arqueología, Geografía, Historia Eclesiástica, Bellas Artes, Teología, Filología, Música, Biblioteconomía, Filosofía y Ciencias de la Educación”. Y yo añadiría, por mi parte, la Antropología social y cultural, que es la denominación oficial universitaria de la Etnografía y la Etnología.

Aunque pertenezco al consejo asesor del *Boletín de Centro de Estudios «Pedro Suárez»*, la verdad es que hasta ahora poco trabajo me ha dado; es por ello que este pasado mes de septiembre cuando en un encuentro sobre «Advocaciones marianas de Gloria» en El Escorial coincidí con José Manuel Rodríguez Domingo y me invitó a impartir la conferencia inaugural de este Centro de Estudios, le respondí afirmativamente y de inmediato. Y ello porque se lo debía a este Centro y porque acostumbro a aceptar las invitaciones para exponer los resultados de mis estudios sobre la religiosidad. Así pues es por estas razones por las que me encuentro hoy ante ustedes, sin ocultar los deseos que tenía de volver a esta ciudad.

Mi exposición está orientada metodológicamente por la Antropología social y cultural y la Historia de las Mentalidades. Ello quiere decir que me sitúo en un paradigma que mira a los grupos sociales y por ende los comportamientos religiosos desde fuera, ya sea a partir de los documentos escritos como de la observación de los comportamientos, tratando de establecer generalizaciones. Es cierto que en este proceso de generalización se pierde mucho del detalle, pero permite avanzar en el conocimiento en un permanente juego dialéctico de idas y venidas, de lo particular a lo general para volver nuevamente a lo particular y así comprobar que las generalizaciones son adecuadas. Ello no quiere decir que excluyamos el método inductivo, arriesgado desde luego, pero que también produce grandes frutos. Es el método deductivo al que como universitario estoy obligado, siendo consciente que los resultados de las ciencias en general son contingentes, aún más si cabe, entre las sociales y humanísticas, lo que implica que los resultados pueden y deben ser modificados en el transcurso del tiempo y en función de las circunstancias sociohistóricas de la globalidad y de cada unidad social.

Esta conferencia por su propia naturaleza tendrá que ser sintética y de carácter general; aquí solo podré apuntar mi percepción sobre la llamada religiosidad popular, que prefiero llamar religión común<sup>2</sup>, a sabiendas que es una batalla perdida, puesto que ciertas etiquetas son muy difíciles de combatir. Mi exposición constará de tres partes: la primera, en la que expondré los principios axiomáticos sobre los que fundamento la concepción que tengo de la religiosidad popular o religión común; la segunda, donde caracterizo esta forma religiosa en líneas generales, y, por último, la aplicación de estos principios al ámbito de las comarcas que componen las comarcas de Guadix, Baza y Huéscar.

## 2. PRINCIPIOS AXIOMÁTICOS.

Para comprender esta propuesta considero necesario partir de una serie de axiomas que paso a exponer:

- A. La unidad de la Iglesia Católica. Ésta ha tenido y tiene un alto grado de centralismo, jerarquización, estrecho control de la doctrina, unidad de los rituales y universalización de sus símbolos. Esta unidad no ha sido, sin embargo, nunca una realidad total, pues ha sido adaptada e incluso rota en multitud de ocasiones; incluso dentro de la misma institución existen grupos que parten de concepciones y actitudes diferenciadas de la postura oficial. Unidad que se resiente aún más en razón de la diversidad cultural de sociedades y países en los que el catolicismo está presente, amén de otras particularidades propias de clases sociales, género y formas de subsistencia.
- B. Transferir una religión en su integridad presenta enormes dificultades, si es que ello se logra. Y es que los sistemas religiosos conforman y son conformados por los sistemas culturales y mentales, por lo que para comprenderlos es necesario trascender nuestro propio sistema de pensamiento. En último término, una religión no es una mera acumulación de creencias, ritos e instituciones sino un sistema integrado de interpretación del hombre y del mundo. Por ello es inadecuado concebir a las religiones aisladas del contexto sociocultural e histórico que las produce, transforma y conserva. Toda religión, aunque fuera única en su doctrina, se vive de forma diferente por cada sociedad y no solo en los rituales, sino también en los contenidos doctrinales. Estas diferencias se ignoran o simplemente se despachan motejándolas de “supersticiosas”. La Antropología social no niega el componente espiritual en la cultura, como se critica con frecuencia, pero afirma que éste está condicionado por las estructuras y circunstancias sociohistóricas de cada pueblo; a veces, se cree que el mantenimiento de las formas implica el de los contenidos y sus significados.
- C. Existe la confusión generalizada en nuestro país entre los conceptos de Iglesia y religión, quizás por nuestra larga tradición de un solo credo. Las Iglesias son instituciones que interpretan, adaptan y mantienen la doctrina con una estructura de poder, mientras que la religión es el conjunto de creencias, rituales e instituciones que dan sentido sobrenatural a la existencia humana. Buena prueba de la diferencia es el hecho que muchas religiones carecen de Iglesia institucionalizada.
- D. Conviene también distinguir entre norma y vida; las normas morales guían la vida, pero siempre hay diferencias –cuando no verdaderos abismos– entre el ideal postulado y la realidad vivida. Estas diferencias no solo se explican por transgresiones o pecados sino por una diferente concepción de lo religioso. Diferenciar estos conceptos me parece fundamental para entender lo que llamamos religión común.
- E. Finalmente, consideramos que las órdenes religiosas o clero regular, especialmente las mendicantes, son en gran parte las conformadoras de las

formas y símbolos de la llamada religiosidad popular. Éstas, durante el Antiguo Régimen, se expandieron ampliamente por toda Andalucía y vivieron una dura competencia entre ellas mismas y con el clero secular. Cada Orden ofrecía una espiritualidad propia y unos privilegios espirituales para ganarse a los creyentes a su ámbito, lo que les permitía fundar, establecerse y crecer. No es casualidad la estrecha vinculación con las órdenes religiosas de las dos imágenes de las que nos ocuparemos más adelante, la Virgen de la Piedad con los mercedarios y la Virgen de las Angustias con los franciscanos. El clero secular, dotado de ciertos medios de subsistencia, aunque escasos, ejercerá una tarea más formalista que creativa e influirá menos en la conformación de la religiosidad de los andaluces<sup>3</sup>.

### **3. CARACTERIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR O RELIGIÓN COMÚN.**

En los últimos decenios se ha utilizado el concepto de religiosidad popular frente al de religión oficial; recientemente se comienza a desestimar su uso por impreciso, cuando no por interesado. Religiosidad refiere fundamentalmente a la praxis mientras que la religión pone el énfasis en las creencias y dogmas; el término religiosidad sería así más contingente, e incluye el sentido de desviación de la norma, mientras que el de religión, tiende a lo permanente, lo que desde el discurso eclesiástico viene a significar verdad frente a error. En cuanto al concepto de popular, refiere al común del pueblo, es decir ajeno a la tradición de las élites; ambas tradiciones aunque se han mantenido históricamente separadas han vivido periodos de acercamiento, y se han influenciado mutuamente. Bajo el concepto de pueblo no siempre se han incluido los mismos sectores sociales ni los mismos contenidos semánticos. Así, los exvotos o los milagros, por ejemplo, se consideran una manifestación de religiosidad popular y, sin embargo, unos y otros eran creencias y prácticas seguidas hasta muy recientemente por eclesiásticos y personas cercanas a la oligarquía religiosa y civil.

La llamada religiosidad popular se desenvuelve entre el racionalismo que reduce el discurso y las actitudes humanas a un logos sin sentimientos ni imágenes, y el romanticismo que establece que lo único válido es lo peculiar. Ha sido caracterizada por algunos por su anacronismo y dependencia, nacida del retraso económico y el tardío acceso a la enseñanza, con lo que ello conlleva de ausencia de educación en los valores racionales y científicos. La religiosidad popular andaluza se expresa por sus manifestaciones barrocas. Este apego por lo barroco se corresponde con los periodos de mayor esplendor de los siglos XVI-XVIII. Pero lo barroco no se expresa solo en la estética sino también en la forma de entender y vivir la religión; así, para las cofradías lo religioso es entendido sobre todo como culto externo y en el procesionar de imágenes, actividades a las que subordinan casi toda su capacidad económica y de organización, y sus sentimientos religiosos.

La llamada religiosidad popular está penetrada por la doctrina y las instituciones eclesiásticas que han sido en el pasado una forma de poder que controlaba

comportamientos y conciencias. Estas circunstancias históricas han provocado entre otros, el rechazo de ciertas normas y principios, la aceptación de otros y la reinterpretación de la mayoría. En los últimos decenios, se detecta un fuerte incremento de las manifestaciones de religiosidad pública apoyadas sobre todo en hermandades, junto a una secularización apoyada en la ciencia y la tecnología, aunque persisten las creencias mágicas. Simultáneamente, se observa una paulatina falta de influencia de las instituciones eclesásticas en la vida de los españoles. Buena prueba de ello es la aceptación mayoritaria del divorcio, la contracepción, o la renuencia al pago de impuestos para el mantenimiento de la institución; lo que indica que el factor religioso no determina actualmente el comportamiento de la mayoría de los ciudadanos.

En último término, hay que considerar la posibilidad de difundir o exportar modelos, lo que se conoce como evangelización, catequización o recristianización. Los mecanismos de transmisión no se pueden plantear en términos de buena o mala enseñanza, pues el mensaje emitido, aun suponiendo que sea homogéneo, está destinado a unos receptores diversos y frecuentemente ajenos al emisor, por lo que el resultado será una nueva construcción mental y unas acciones o rituales semejantes, pero no iguales. Esta construcción se forja a partir de la tradición y de las peculiares circunstancias y formas de entender el mundo, la sociedad y su entorno en el devenir histórico. En otras palabras, los mensajes son pasados por el filtro de la propia cultura.

La llamada religiosidad popular desde la perspectiva oficial es considerada imperfecta cuando no desviada, pues aunque tiene algo de positivo, hay que limpiarla –dicen– de adherencias erráticas, tradiciones obsoletas y ceremonias superfluas<sup>4</sup>. En los últimos decenios se percibe una valoración positiva por parte de la jerarquía, aunque siempre con recelo, porque escapa a su control. Y es que la institución eclesástica se mueve en el ámbito de un «modelo ideal», en el debe ser, frente a la religión practicada y vivida por la mayoría que es un «modelo real», del ser, encarnado en una cultura. Ambos modelos no son estáticos y aunque se insiste continuamente en la inmutabilidad del modelo ideal, el hecho es que ha sido redefinido por concilios, sínodos y pastorales, incluso en los conceptos y misterios fundamentales. El Concilio de Trento ha sido el referente durante cinco siglos.

La distinción entre estos dos modelos solo es válida a efectos analíticos porque una religión no puede considerarse como tal hasta tanto una sociedad no le da vida, la encarna y la pone en práctica y, desde ese mismo momento, se vuelve contingente. Toda interpretación del núcleo de doctrina y la acción de ella derivada es por naturaleza diversa y adaptada a las circunstancias de cada sociedad. En este sentido pues, es preferible llamar a las creencias y rituales, así como a las formas institucionales en las que se desenvuelven los ciudadanos de cada comunidad, religión común de los andaluces, españoles o cubanos, por citar solo algunos casos<sup>5</sup>.

En la actualidad, la religión común de la mayoría de los ciudadanos es concebida y vivida de forma distinta, incluso en aspectos fundamentales; éstos seleccionan

del conjunto de creencias y directrices eclesiales aquéllas que consideran concordantes con sus valores y ajustadas al tiempo presente, lo que algunos llaman “religión a la carta”, sin que por ello dejen de considerarse a sí mismos cristianos y miembros de la Iglesia.

El clero y los agentes pastorales están divididos respecto a la postura a tomar ante la llamada religiosidad popular, fomentándola unos y combatiéndola otros; los obispos en general, mantienen desde el último tercio del siglo pasado y comienzos del actual, una postura de apoyo entusiasta a estas formas de religión; por el contrario, muchos curas jóvenes en el mismo periodo, querían acabar con la religiosidad popular pues veían en ella reflejados todos los males de la sociedad tradicional: injusticia, egoísmo, diferencias de clase, gasto superfluo y conservadurismo, junto a formalismo, ritualidad vacua y folclorismo<sup>6</sup>. Las generaciones recientes de curas siguen la línea de la jerarquía eclesiástica. Lo que ocurre a mí entender es que se confunde a los creyentes con los fieles, y en el sur peninsular hay muchos de los primeros pero pocos de los segundos<sup>7</sup>.

Proponemos la sustitución del término religiosidad popular por el de religión común, que presupone la existencia de seres sobrenaturales a los cuales se les dirigen rituales considerados centrales en la relación con el hombre. También contempla la existencia de fuerzas sobrenaturales que se expresan a través de seres humanos o de forma independiente. El ritual supone prácticas privadas y públicas y se expresa a través de comportamientos con cierta autonomía, es decir, que no precisan de los clérigos; cuya presencia se acepta como legitimadores de ciertos actos. Está así mismo dirigida a satisfacer las necesidades primarias: salud, trabajo, protección contra las catástrofes y fertilidad; tiene un sentido pragmático pues busca el beneficio y la respuesta a las necesidades más perentorias; para obtener estos fines ofrece compensaciones a los seres sobrenaturales y hace ofrendas propiciatorias como inversión de futuro. La fiesta sigue considerándose la mejor ocasión para establecer el diálogo con lo sagrado, expresado fundamentalmente a través de promesas y ofrendas. Estas expresiones no invalidan otras formas de experiencia religiosa ordinaria, de carácter privado, tales como la oración y la recepción de sacramentos. Éstos, a título de ejemplo, no son valorados de la misma forma, ni tienen el mismo significado para el común de la ciudadanía, dándose incluso, en alguno de ellos, una inversión del sentido o, simplemente, se les excluye de la práctica ordinaria, como ocurre con la penitencia, la eucaristía y la extremaunción.

La religión común puede detectarse en todas las grandes religiones y de ella participan la mayoría de los miembros de la sociedad, incluso los no creyentes, por cuanto la religión y la lengua constituyen los rasgos culturales que mejor identifican a los grupos. Esto no es solo característico de la población rural o campesina sino también de la urbana. Por ello, puede decirse que es interclasista y localista. La religión común es también emotiva, circunstancial, festiva y externa en sus manifestaciones. En síntesis, la religión común es una forma de religión en la que “las relaciones con lo divino son más sencillas, más directas y más rentables”, según estableciera Meslin<sup>8</sup>.

Supone así mismo, una praxis poco intelectualista, con predominio del sentimiento y de la imaginación; es sobre todo una religión vivida y participativa,

sin excluir las actitudes individuales. Muestra poco interés o comprensión por los misterios o verdades dogmáticas. Igualmente, a la permanente sumisión a la divinidad opone el *do ut des*, es decir, te doy para que me des, tan claramente expresado en la promesa y el exvoto. Se da igualmente una gran importancia al milagro. De igual modo la distinción entre magia y religión no se percibe claramente, pues frecuentemente aparecen mezcladas y ambas se usan como opciones simultáneas o alternativas.

Es además selectiva, pues acepta unas creencias y prácticas y margina otras. A modo de ejemplo: los sacramentos, son desigualmente aceptados, se reciben los que constituyen ritos de paso como el bautismo y el matrimonio mientras que los demás son aceptados ocasionalmente o incluso rechazados. Pueden detectarse creencias y rituales de religiones más antiguas sincretizadas y muy estragados, como en las fiestas de la Cruz de Mayo herederas de las fiestas de primavera, de las Mayas o del Árbol de Mayo.

#### **4. LA RELIGIOSIDAD POPULAR O COMÚN EN LA DIÓCESIS DE GUADIX.**

Como en esta conferencia no podré ocuparme de la religiosidad en el conjunto del Obispado de Guadix, solo me referiré a dos imágenes marianas que por su importancia ejemplifican la devoción de este distrito eclesiástico. Soy consciente de que en el antiguo reino de Granada no se puede dejar atrás la devoción a ciertas advocaciones de Cristo, las cuales ocupan un espacio muy significativo, y tampoco de algunos santos. Quizás en otra ocasión trate de forma más completa el tema, pero entretanto remito al reciente libro de Manuel Jaramillo, *La religiosidad popular en la diócesis de Guadix*, un buen libro y muy documentado, que de una forma casi exhaustiva describe y analiza el devocionario de la diócesis. Así pues, solo me referiré a dos advocaciones marianas, la Virgen de la Piedad, patrona de Baza, y a la Virgen de las Angustias, patrona de Guadix y de su Obispado, que de alguna forma sintetizan al conjunto de la diócesis.

Como hemos dicho en otro lugar, todas las devociones son en origen devociones locales que por efecto de los milagros que se le atribuyen y las circunstancias históricas y coyunturales que favorecieron su expansión superan el nivel local y se difunden por un territorio más amplio o "territorio de gracia". Lo determinante en una devoción son en primer lugar los milagros y su difusión a través de múltiples vías, por supuesto el boca a boca, pero también el producirse en lugares de paso de viajeros, arrieros, pastores o ganaderos y desde luego por la intervención de las órdenes religiosas y en ocasiones, otros clérigos. En el territorio que actualmente conforma la diócesis de Guadix-Baza gozan de gran devoción en sus respectivas localidades: san Torcuato, san Fandila, la Virgen de las Angustias y la Virgen de Gracia en la ciudad de Guadix, la Virgen Tizná en Jérez del Marquesado, las santas Alodía y Nunilón en Huéscar y Puebla de Don Fadrique. Y entre las devociones nacidas en otras diócesis, pero con amplia devoción en la comarca, se encuentran las de Nuestra Señora de la Cabeza, el Cristo de Cabrilla o de san

Agustín y la Virgen del Saliente. Ninguna de las dos imágenes de María que aquí analizamos figura en los repertorios generales marianos de España y Andalucía anteriores al siglo XVIII, lo que prueba que a pesar de su difusión en la zona, no superaron las barreras del aislamiento de siglos pasados<sup>9</sup>.

#### 4.1. VIRGEN DE LA PIEDAD DE BAZA.

Uno de los grandes iconos religiosos de esta zona es la Virgen María bajo la advocación de la Piedad. La devoción aunque compartida durante siglos por las ciudades de Baza y Guadix, aunque en distinto grado, es en esta última en la actualidad un pálido reflejo de lo que fue hasta el siglo XIX; en Baza por el contrario, sigue siendo una expresión de devoción identitaria y una poderosa realidad.

Los textos que justifican la presencia de la imagen en Baza ofrecen dos versiones diferentes de la leyenda de aparición<sup>10</sup>. La primera se centra en Baza donde un trabajador de la construcción, Juan Pedernal, natural de Guadix, la encontró cuando se construía el convento de los mercedarios de Baza. La leyenda de Guadix narra que un leñador accitano la encontró cuando estaba cortando leña en términos de Baza. Sobre las fechas se ha discutido sobre si fue en 1507 o en 1492, fecha en que se construía el convento de mercedarios donde apareció; el suceso de Guadix es más tardío. En todos los casos son referencias deducidas de hechos circunstanciales pero no de datos concretos pues éstos ni se conocen ni se conocerán. Sencillamente porque como hemos mostrado en otros casos, estas narraciones son construcciones *a posteriori*, a mucha distancia cronológica de los supuestos hechos, que generalmente se atribuyen a los frailes. El problema de las fechas de aparición de las imágenes no tiene solución; en casi todos los casos las imágenes que son una prueba objetiva pertenecen al estilo gótico, pero del hecho concreto de aparición o hallazgo no existe ni un solo texto coetáneo donde se acredite ante testigos la aparición de una imagen, salvo la de la capilla de Jaén, pero en este caso los hechos no responden a los modelos habituales.

La leyenda de aparición de la Virgen de la Piedad está en relación con la fundación del convento de mercedarios por Luis de Acuña, señor de Agramonte, en la ciudad de Baza en 1490. Esto era práctica habitual entre caballeros adinerados pues de esta forma garantizaban sufragios permanentes por su alma y las de su familia, por los derechos que le daba ser patrono de un convento. Durante las obras, un trabajador llamado Juan Pedernal natural de Guadix, cuando hacía los cimientos del convento encontró la imagen. La advocación surge de la exclamación de la propia imagen «¡Ten piedad!», al ser golpeada por el operario, que al descubrirla, una vez roto el envoltorio de yeso que la protegía experimentó un temor religioso. El miedo a lo numinoso. Se menciona también la figura del bufón, que luego sería el Cascamorras. La imagen original era de pequeño tamaño y labrada en piedra y con cierto parecido a la Virgen del Pilar.

Este último dato expresa el deseo de establecer conexión con una de las apariciones, reconocida por todos en aquel tiempo, porque se consideraba que lo fue “en carne mortal”, es decir que la aparición al apóstol Santiago en Zaragoza,



hecho que ennoblecía aún más el hallazgo, y lo retrotraía a la época apostólica, lo fue durante la vida terrenal de la Virgen. En el lugar de la fundación conventual preexistía una ermita mozárabe; era habitual entre las órdenes mendicantes fundar sobre una ermita, pues aparte de alguna razón jurídico-eclesiástica, la fundación se hacía sobre un lugar que ya era sagrado, y cuyo alcance desconocemos, existía otra tan razonable como la de no empezar de cero. En cuanto al nombre del albañil que lo descubrió, se trata de un nombre tan común como Juan –todavía se emplea la expresión de Juan español, para referirse a un varón indeterminado que personifica al español medio–; y en cuanto al apellido Pedernal, previsiblemente refiere a la dureza del material contra el que el trabajador se obstinaba en extraer. Quiero decir que no debió responder a ningún ser humano concreto sino a un genérico. Según la versión de Guadix el afortunado es un leñador accitano el que descubre a la Virgen en lugar intermedio entre ambas poblaciones mientras golpeaba una encina y oyó los lamentos de «¡Piedad de mí!»<sup>11</sup>. La contemporaneidad de esta narración la hacen sospechosa de ser una de las respuestas a la diatriba sobre los derechos de la imagen<sup>12</sup>.

Los mercedarios, custodios de la Virgen, huyen ante la presencia de los franceses, la imagen se instala en la iglesia abacial por poco tiempo, vuelve a la iglesia conventual hasta la desamortización; posteriormente los franciscanos reocupan el convento en 1890, durante la regencia de María Cristina, y se hacen cargo de la imagen que cuidarán hasta 2008 en que abandonan la ciudad. La coronación se efectuará en 1930, y posteriormente vuelta a coronar en 1954. Esta imagen recibió como donaciones ocho lámparas de plata, una de ellas de concesión real<sup>13</sup>. Este hecho era significativo de la amplitud y fortaleza de la devoción a una imagen en el Antiguo Régimen, como lo son las coronaciones en los tiempos contemporáneos, ambos constituyen un buen baremo para medir la popularidad de una imagen.

#### 4.2. VIRGEN DE LAS ANGUSTIAS DE GUADIX.

La presencia de esta imagen en la ciudad de Guadix no concuerda con los esquemas habituales en imágenes de cierta devoción, por cuanto carece de leyenda y tradiciones profanas. La devoción a esta imagen, que existe al menos desde el siglo XVI, se incrementa y pasa a ser significativa para la capital accitana a finales del XVIII y con altibajos atravesará el siglo XIX y llegará al XX como principal exponente religioso de la ciudad. Esta devoción es una creación, como tantas otras, de los frailes, en este caso de los franciscanos descalzos de san Pedro de Alcántara, que se establecen en Guadix en 1648 en la ermita de San Sebastián a pesar de la oposición de las órdenes ya establecidas de dominicos, franciscanos y agustinos, con el propósito de “aprovechar una ermita con cierto culto bien asentado para de esta forma poder introducirse y buscar su sustento más fácilmente”<sup>14</sup>. Luego hubo un interregno tras la exclaustación en que la Orden tercera servita mantuvo el culto a la Virgen de las Angustias y a mediados del siglo XIX la hermandad antigua continuará con el culto.

A esta advocación mariana acudirán los accitanos en los momentos de peligro común en el último tercio del siglo XIX con ocasión de las epidemias de cólera

y las frecuentes sequías. Tras estos calamitosos sucesos creció la devoción a la imagen a la que se atribuía el socorro a la ciudad. Haciéndose eco de ello, el Ayuntamiento la declaró patrona junto a san Torcuato. La imagen que recibía culto en el convento no ocupaba un lugar preferente dentro del templo hasta que durante el pontificado de Maximiano Fernández del Rincón se construya un camarín y promueva el reconocimiento canónico del patronazgo que tendrá lugar en 1906; sería entonces entronizada en el altar mayor en 1912 y coronada canónicamente en 1919. Estos datos son significativos del proceso de acercamiento a la Virgen de las Angustias, imagen que poseía la ciudad en exclusiva, y a la que debían cuantiosos favores y, simultáneamente, se producirá el distanciamiento de los accitanos de la devoción a la Virgen de la Piedad de Baza. Para institucionalizar su culto se instaló en el viejo convento franciscano a la congregación de la Presentación, que el mismo Obispo había fundado. Ya no tenía mucho sentido el enfrentamiento con Baza, pues Guadix disponía de la protección de una imagen propia; de esta forma previsiblemente se superaba el enfrentamiento con Baza, llegándose a separar la fiesta de las Angustias de la de la Piedad, hasta el punto de que se traslada la fecha de septiembre en que se venía celebrando por la del segundo domingo de noviembre. El proceso de asentamiento de esta devoción e identificación con la ciudad culminará con la coronación canónica de la Virgen en 1923.

## 5. CONCLUSIONES.

De todo lo dicho extraemos dos conclusiones. En primer lugar, considero que la religión común es la religión de la mayoría de los ciudadanos, y por ello la religión del pueblo, sin olvidar que actualmente sectores significativos en el mundo occidental no tienen ninguna religión; lo demás es superestructura dominante que en parte ha conformado a la religión común, pero que no la ha modificado esencialmente<sup>15</sup>. Es por ello que persiste el modelo de relación diádica de los hombres con los seres y fuerzas sobrenaturales que aunque desigual, no es de absoluta sumisión por parte de los hombres, y que se expresa a través de claves culturales propias, una de cuyas manifestaciones más frecuentes es la promesa. En segundo lugar, la religiosidad de la ciudad de Guadix y de su área de influencia se ha centrado, en los siglos del Antiguo Régimen, en la Virgen de la Piedad que ha compartido con la ciudad de Baza, situación que se recrea simbólicamente cada año en la fiesta del Cascamorras. Esta devoción ha sido compartida aunque a gran distancia con san Torcuato. Posteriormente, desde el siglo XIX hasta la actualidad, Guadix ha asumido como devoción propia y protectora a la de la Virgen de las Angustias.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

AGUIRRE MONASTERIO, Rafael. *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*. Estella: Verbo Divino, 2002.

ASENJO SEDANO, Carlos. *Guadix: guía histórica y artística*. Granada: Diputación, 1989.

- BARRIO GOZALO, Maximiliano. *El clero en la España Moderna*. Madrid: CSIC, 2010.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael (dir.). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria, 2010.
- CASTÓN BOYER, Pedro y LÓPEZ DOBLAS, Juan. «La religiosidad en Andalucía. Valores y participación». En ANDRÉU ABELA, Jaime (dir.). *Desde la esquina de Europa. Análisis comparado del capital social en Andalucía, España y Europa*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2005, pp. 239-272.
- CÓRDOBA MONTOYA, Pedro. «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica». En BUXÓ I REY, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y ÁLVAREZ Y SANTALÓ, León Carlos (coords.). *La religiosidad popular*, v. 1. *Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 70-81.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, LÓPEZ-GUADALUPE, Miguel Luis y LARA RAMOS, Antonio (coords.). *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*. Granada: Universidad, 2003.
- CÓRDOBA, Pierre y ETIÉNVRE, Jean-Paul (eds.). *La fiesta, la ceremonia y el rito*. Granada: Universidad, 1990.
- DUQUE, Jesús. «Claves bibliográficas de la religiosidad popular andaluza»: *Communio*, 19 (Sevilla, 1986), pp. 227-238.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis. «El contexto de la religiosidad popular». En BUXÓ I REY, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y ÁLVAREZ Y SANTALÓ, León Carlos (coords.). *La religiosidad popular*, v. 1. *Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 19-29.
- GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.). *Religión*. Madrid: Trotta, 1993.
- GÓMEZ-MORENO CALERA, José Manuel. «Diócesis de Guadix». En CARRASCO TERRIZA, Manuel Jesús (coord.). *Santuarios marianos de Andalucía oriental*. Madrid: Encuentro, 1998, pp. 149-210.
- JARAMILLO CERVILLA, Manuel. *La religiosidad popular en la diócesis de Guadix*. Granada: 2011.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi. «El hombre como derrota de Dios». En BUXÓ I REY, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y ÁLVAREZ Y SANTALÓ, León Carlos (coords.). *La religiosidad popular*, v. 1. *Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 55-69.
- MESLIN, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- PLAN y Decreto de erección y dotación de curatos del arzobispado de Sevilla*. Sevilla: Imp. Mayor, 1791.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *La religión de los andaluces*. Málaga: Sarriá, 2006.

— «Las órdenes mendicantes y la religiosidad en Andalucía». En RAMÍREZ GONZÁLEZ, Sergio, SILES GUERRERO, Francisco y JIMÉNEZ PULIDO, Manuel. *Caños Santos, la tercera orden regular en Andalucía: historia y vida de un desierto franciscano en los confines del Reino de Sevilla*. Ronda: La Serranía, 2008, pp. XVII-XXVI.

— «Los exvotos como expresión de las relaciones humanas con lo sobrenatural. Nuevas perspectivas desde Andalucía». En AA. VV. *México y España, un océano de exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas*. Zamora: Museo Etnográfico de Castilla y León, 2008, pp. 95-119.

— «Las romerías, entre lo sagrado y lo profano. Una perspectiva antropológica desde Andalucía». En RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador *et alii*. *Las romerías. Ritos y símbolos*. Salamanca: Instituto de las Identidades, 2009, pp. 11-29.

— «La Semana Santa de Andalucía: algo más que una manifestación religiosa»: *Ban-due*. *Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 3 (La Laguna, 2009), pp. 235-249.

— «De la religiosidad popular a la religión de los andaluces». En RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y MACÍAS SÁNCHEZ, Clara (coords.). *El fin del campesinado: transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2009, pp. 167-194.

— «Advocaciones Marianas de Gloria en Andalucía. Génesis y evolución de sus santuarios». En CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier (ed.). *Advocaciones Marianas de Gloria*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2012, pp. 91-106.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Salvador. «Las órdenes religiosas y la religiosidad en Andalucía durante el Barroco». En MORALES MARTÍNEZ, Alfredo (coord.). *Congreso Internacional Andalucía Barroca*, v. 4. *Ciencia, filosofía y religiosidad*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2008, pp. 171-195.

## NOTAS

1. Conferencia de apertura del curso 2012-2013 del Centro de Estudios «Pedro Suárez», pronunciada el 3 de noviembre de 2012, en el Salón de Actos del Palacio Episcopal de Guadix.
2. Aunque el término religión común refiere aquí a la practicada por la mayoría de los andaluces, somos conscientes de la existencia de otras iglesias y nuevos movimientos religiosos que, aunque no los consideramos en este trabajo, han modificado definitivamente el panorama religioso de este país. Vid. BRIONES GÓMEZ, Rafael (dir.). *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria, 2010; <<http://>

[www.observatorioreligion.es/](http://www.observatorioreligion.es/) [Consulta: 01.08.2013]. Agradezco a María Dolores Vargas Llovera de la Universidad de Alicante sus sugerencias.

3. El clero secular de las diócesis andaluzas, especialmente curas y capellanes, contó con escasos medios económicos para sustentarse, salvo el alto clero y algunos beneficiados, durante el Antiguo Régimen y hasta la reforma de curatos realizada por iniciativa real a finales del siglo XVIII, a pesar de que las diócesis andaluzas, salvo Guadix y Almería, estaban entre las más ricas de España (BARRIO GOZALO, Maximiliano. *El clero en la España Moderna*. Madrid: CSIC, 2010, pp. 311-312).
4. Y es que la institución eclesiástica soporta a duras penas la religión no eclesiástica, pues como dice el jesuita y filósofo de la religión Gómez Caffarena: "La autoridad eclesiástica [...], no está sin más con la religiosidad popular, la cultiva como indispensable clientela" [GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.). *Religión*. Madrid: Trotta, 1993].
5. Mi propuesta no es una novedad absoluta, pues ya fue expuesta en el I Congreso sobre Religiosidad Popular celebrado en Sevilla en 1980 por Pedro Córdoba y otros, aunque con cierta suspicacia por parte de muchos [CÓRDOBA MONTOYA, Pedro. «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica». En BUXÓ I REY, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y ÁLVAREZ Y SANTALÓ, León Carlos (coords.). *La religiosidad popular*, v. 1. *Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 70-81].
6. Valgan como muestra lo expresado por el dominico Jesús Duque en 1986: "Hay que tener en cuenta las tremendas dificultades pastorales que se presentan desde el momento y hora que se desee revitalizar evangélica y pastoralmente las asociaciones y manifestaciones de Religiosidad Popular [...]; los esfuerzos que se han gastado, los hombres y mujeres que se han desfondado en la tarea... y los resultados apenas se han visto" [DUQUE, Jesús. «Claves bibliográficas de la religiosidad popular andaluza»: *Communio*, 19 (Sevilla, 1986), pp. 227-238].
7. Existen diferencias metodológicas entre los estudiosos de la religión y la jerarquía eclesiástica. Ésta reafirma la necesidad de intervenir en ella para depurarla por ser "imperfecta", los científicos sociales (antropólogos, historiadores, sociólogos) por su parte, tratan de recoger e interpretar las formas de expresión de la religión tal como se presentan, cómo son, o cómo creemos que son. En suma, una creación cultural del mundo sobrenatural en permanente cambio, cambios que tienen que ver más con las transformaciones en la sociedad y la cultura que con la actividad pastoral.
8. Definición de religiosidad popular aportada por Meslin a la reunión de Quebec de 1972 (MESLIN, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1978).
9. Los repertorios de Jaime del Portillo y Sosa (*Chronica general de los templos y casas famosas milagrosas de la Virgen*, 1622), Juan de Ledesma (*El santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar*, 1633), fray Felipe de Santiago (*Libro en que se trata de la antigüedad del conuento, de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de la Ravida, y de las maravillas, y prodigios de la Virgen de los Milagros*, 1714), Juan de Villafañe, SJ (*Compendio Historico en que se da Noticia de las [...] Imagenes de [...] Maria Santissima [...] en los [...] Santuarios de Hespaña*, 1726), William A. Christian («De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», 1976); Manuel Celada (*El libro de la Virgen*, 1995), y Jesús Simón Pardo (*La devoción a la Virgen en España*, 2003), no las citan, aunque aparecen en la guía de santuarios marianos de la diócesis de Guadix [GÓMEZ-MORENO CALERA, José Manuel. «Diócesis de Guadix». En CARRASCO TERRIZA, Manuel Jesús (coord.). *Santuarios marianos*

- de Andalucía oriental*. Madrid: Encuentro, 1998, pp. 149-210].
10. Las leyendas de apariciones se caracterizan por los siguientes elementos: el vidente es persona poco relevante socialmente, la casualidad actúa como motivo del hallazgo, la resistencia de la imagen a ser trasladada y la petición por parte de la imagen de construcción de una capilla para su culto y la promesa de ofrecer bienes y bondades para los habitantes del lugar donde se aparece. Las leyendas parten de un supuesto histórico que justifica el por qué fueron enterradas para luego ser encontradas: la invasión musulmana del reino visigodo y la persecución y rápida huida de los cristianos hacia el Norte. La verdad histórica no soporta esta actuación al menos en los primeros siglos, algunos historiadores hablan de la conquista como de un verdadero paseo militar desde el sur al norte peninsular, salvo excepciones. Es por ello que las fechas que se dan para la aparición o hallazgo se sitúan referencialmente unos años después de la conquista cristiana, que en el caso de Guadix ocurrió en 1489. En algún caso, como en el de la Virgen de la Cabeza, la fecha de aparición se sitúa incluso antes de la conquista, pues la verdadera fecha ha sido adelantada por la historiografía en unos años, como consecuencia, la Virgen según la leyenda se apareció antes de ser conquistada, hecho que no se contempla en la propia leyenda.
  11. Cfr. JARAMILLO CERVILLA, Manuel. *La religiosidad popular en la diócesis de Guadix*. Granada: 2011, pp. 37-38; citando a JORIATIZ, *El Accitano*, 821 (Guadix, 5 de septiembre de 1908).
  12. Era relativamente frecuente que la rivalidad entre poblaciones en el pasado utilizando iconos religiosos se dirimiera con leyendas en las que los hechos eran compartidos entre el lugar de la aparición o hallazgo y la persona que la descubría pertenecientes cada uno a una comunidad. De esta suerte, los derechos sobre la imagen que ocultaban otros derechos o rivalidades, se compartían y en todo caso, mantenían viva la polémica.
  13. Cfr. JARAMILLO CERVILLA, Manuel. *Op. cit.*, p. 40.
  14. Cfr. GÓMEZ-MORENO CALERA, José Manuel. *Op. cit.*, p. 166.
  15. Entendida como el conjunto de fenómenos jurídico-políticos e ideológicos, tales como el Derecho, el Estado, las religiones, las manifestaciones, y demás; así como las instituciones que las representan en una sociedad determinada.