

# **Espacios sagrados, cultura y política: la importancia de la representación espacial en la constitución de la religión pública. Un estudio de caso**

Mónica CORNEJO VALLE  
Departamento de Antropología Social  
Universidad Complutense de Madrid  
mcornejo@cps.ucm.es

Recibido: 08-02-2012  
Aceptado: 14-04-2012

## **RESUMEN**

Las aproximaciones “culturales” en Geografía han abierto nuevas perspectivas sobre la relación entre prácticas y creencias religiosas y las diferentes dimensiones existenciales y teóricas de lo espacial, a menudo relacionando ambas cosas con la construcción de la subjetividad y la experiencia corporal. En este marco, y partiendo de una investigación basada en metodología etnográfica, este artículo presenta un estudio de caso en el que los espacios sagrados y las prácticas espaciales urbanas asociadas a ellos se convierten en objeto de una disputa por la estructuración urbanística de un municipio en la provincia de Toledo, donde se ponen en juego las emociones y símbolos de las que se construye la identidad colectiva en el pueblo. Para ello se abordará en primer lugar la descripción del contexto municipal en el que tienen lugar los hechos, seguida de la descripción del conflicto y su análisis, terminando con algunas conclusiones sobre el caso.

**Palabras clave:** lugares sagrados; religión; representación espacial; antropología; catolicismo popular.

## **Sacred spaces, culture and politics: the importance of the representation of space in the constitution of public religion. A case study**

### **ABSTRACT**

“Cultural” approaches in Geography have opened new perspectives on the relationship between religious beliefs and practices and the different theoretical and existential dimensions of space, often related to the construction of subjectivity and bodily experience. In this context, this paper presents a case of study (based on ethnographic research) in which the sacred and urban spatial practices become the subject of a dispute about the urban structure of the town in the province of Toledo (Spain). Through the dispute for spatial practices, collective emotions come into play and symbols of collective identity are constructed and deconstructed. The paper addresses first the description of the municipal context in which events occur, followed by the description and analysis of the conflict, ending with some conclusions about the case.

**Key words:** sacred places; religion; spatial representations; anthropology; popular Catholicism.

## Espacios sagrados, cultura e política: a importância da representação espacial na constituição da religião pública. Um estudo de caso

### RESUMO

As abordagens “culturais” em Geografia abrem novas perspectivas para estudar a relação entre práticas e crenças religiosas e as diferentes dimensões existenciais e teóricas do espaço, com frequência relacionando ambas com a construção da subjetividade e a experiência corporal. Nesse contexto, e partindo de uma pesquisa baseada em metodologia etnográfica, este artigo apresenta um estudo de caso sobre os espaços sagrados e as práticas espaciais urbanas a eles relacionadas e como se convertem em objeto de disputa pela estruturação urbanística de um município na província de Toledo, onde se relacionam as emoções e os símbolos, a partir dos quais se constrói a identidade colectiva no povoado. Para isso, abordar-se-á, em primeiro lugar, a descrição do contexto municipal no qual ocorrem os fatos, para, em segundo lugar, fazer-se a descrição do conflito e sua análise, terminando com algumas conclusões sobre o caso.

**Palavras-chave:** lugares sagrados; religião; representações espaciais; antropologia; catolicismo popular.

### REFERENCIA NORMALIZADA

Cornejo Valle, Mónica (2011) “Espacios sagrados, cultura y política: la importancia de la representación espacial en la constitución de la religión pública. Un estudio de caso”. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 2, núm. 2, 233-255.

**SUMARIO:** Introducción. 1. Un punto de vista semántico sobre el espacio sagrado y el espacio profano. 2. Un estudio de caso: telón de fondo para el escenario. 3. La topografía de lo religioso y su relación con la identidad colectiva. 4. Trasladar lo sagrado: conflicto de prácticas y representaciones espaciales. 5. A modo de conclusión. Bibliografía.

### Introducción

Recientemente, la influencia de los Estudios Culturales y la fenomenología han devuelto la atención a la investigación y las discusiones sobre la naturaleza específica de paisajes, lugares y territorios sagrados como textos y contextos de experiencias de trascendencia o de inmanencia particulares (Dewsbury y Cloke, 2009; Kong, 2001, 2010; Knott, 2005; Holloway y Valins, 2002). Estas aproximaciones “culturales” han abierto el camino de nuevos enfoques que vienen a refrescar los planteamientos, temas y problemas de la relación entre prácticas y creencias religiosas por un lado, y las diferentes dimensiones existenciales y teóricas de lo espacial, por otro, a menudo relacionando ambas cosas con la construcción de la subjetividad y la experiencia corporal (Holloway, 2006), sin dejar de tener en cuenta los aspectos políticos presentes en la vida cotidiana (Naylor y Ryan, 2002; Kong 1993). Este giro teórico, también se hace posible con la incorporación de técnicas cualitativas de recogida de datos y análisis que permiten dar cuenta de la importancia de los agentes sociales en la construcción simbólica y emocional del espacio como expe-

riencia y no sólo como continente de ésta (Lois, 2010; Proctor, 2006; Knott, 1998; Kong, 1993). En este marco, el presente artículo pretende abordar un estudio de caso en el que los espacios sagrados y las prácticas espaciales urbanas asociadas a ellos se convierten en objeto de una disputa. Esta disputa tiene lugar en un municipio en la provincia de Toledo y aunque se inicia con la presentación de un nuevo plan de ordenación urbana), termina convirtiéndose en un intenso debate sobre las tradiciones, la identidad colectiva, sus símbolos (en este caso asociados a la vida religiosa local) y la legitimidad de las decisiones sobre estos símbolos. En concreto, dos templos, uno imaginado y real, y otro sólo imaginado (parte del proyecto de reforma municipal), compiten por acoger la figura sagrada más importante del pueblo (eje de su calendario litúrgico, festivo y de una buena parte de las actividades colectivas). Uno de los templos es la iglesia parroquial del municipio, la que, como se intentará mostrar, constituía un punto clave en la construcción ideopráctica de la centralidad del casco urbano, mientras que el templo proyectado aspiraba a ser un santuario “a las afueras”. Para llevar a cabo el análisis de este caso, se expondrá en primer lugar una descripción del contexto municipal en el que tienen lugar los hechos, seguida de la descripción del conflicto y su análisis, terminando con algunas conclusiones sobre el caso. Para el desarrollo de este análisis se ha usado una metodología etnográfica, con entrevistas en profundidad a los principales protagonistas del caso y observación participante intensiva en periodos de varios meses hasta un total de tres años, y en un seguimiento posterior no intensivo, con trabajo de campo puntual.

## **1. Un punto de vista semántico sobre el espacio sagrado y el espacio profano**

Siguiendo a Geertz (1996), Sahlins (1997), Leach (1993), Firth (1975) o también a Goodenough (1965) o Wallace (1960, en lo que tienen de común con los anteriores, Reynoso, 2008), una perspectiva semántica sobre prácticas o representaciones se entiende aquí como aquella que se orienta al análisis los significados en la cultura. Desde el punto de vista de los actores sociales y los significados que popularmente se dan a los espacios sagrados, no es extraño que determinados lugares e hitos, desde las fuentes santas a las catedrales, se consideren simbólicamente más densos que las calles donde las viviendas o las administraciones mundanas son los elementos más característicos. A menudo, se imaginan como lugares especiales, parajes cuya propia naturaleza parece acercarnos a lo sagrado formando escenarios propicios a nuestro gusto ritual (Eliade, 1985; Bell, 1992). Pero tanto unos como otros son la plasmación de un juego de representaciones, el que rige simultáneamente sobre la naturaleza y sobre la sociedad y que es jugado, por decir así, por unos actores sociales determinados en contextos históricos, sociales y culturales también concretos (Van der Leeuw, 1986; Firth, 1975). Como en muchas otras cosas, la pertinencia religiosa de un lugar o una estética paisajística se encuentran firmemen-

te condicionadas por algo más que la sensibilidad espiritual. Las decisiones y resistencias políticas, la economía que estructura las relaciones sociales, las cosmovisiones e ideas sobre lo sagrado o las necesidades prácticas de una costumbre litúrgica influyen tanto y más que un sexto sentido para el culto (Mínguez, 2008; Naylor y Ryan, 2002; Cátedra, 1997; Kong, 1993; Moreno Navarro, 1990, 1986). En definitiva, la semántica espacial de un lugar imaginado, en cuanto imaginado, permanece inevitablemente alimentada por el juego (práctico) de representaciones sociales (simbólicas) sobre el espacio vivido, por las relaciones de poder que forjan a su vez el juego de las representaciones colectivas, e incluso por la propia representación de lo político imaginado que se pone de manifiesto en los procesos de interacción concretos, en los que diferentes actores toman decisiones que podrán articularse espacialmente.

Teniendo en cuenta este enfoque, nuestro caso se presenta como un conflicto de representaciones de varias clases que pugnan entre sí. Los dos templos (la parroquia tradicional y el santuario proyectado) y sus dos espacios (el centro y las afueras) compiten a través de quienes se presentan a sí mismos como representantes sociales y actores legítimos en la toma de decisiones colectiva, y con ello se establece un escenario para expresar el conflicto latente entre los intereses de los diferentes grupos sociales, sus formas de pensar y vivir el espacio, sus formas de pensar y vivir lo colectivo, y el interés que tiene para cada uno tal o cual representación de lo sagrado y los usos prácticos derivados de tales representaciones, incluidas las diferentes referencias al sujeto colectivo. Los conflictos locales por las figuras o por las prácticas religiosas parroquiales se pueden considerar un elemento cultural recurrente en al menos en España. Numerosos trabajos antropológicos dan cuenta de los diferentes significados que en cada momento y lugar estos conflictos más o menos latentes, han venido teniendo, desde el controvertido trabajo de Caro Baroja (1957) sobre la semana santa de Puente Genil a las etnografías pioneras de Isidoro Moreno (1972) sobre las hermandades en Sevilla o William Christian (1978) sobre las devociones regionales cántabras, llegando hasta la enfatización de la dicotomía ortodoxia-heterodoxia por Rodríguez Becerra (1999)<sup>1</sup>. Sin embargo, éstos y otros trabajos presentan algunas líneas recurrentes que también aparecen en nuestro caso: la relevancia de las prácticas festivas, la presencia de una idealización de lo comunitario, diferentes perspectivas e intereses en el manejo de esa idealización de lo comunitario por parte de los actores sociales, la emergencia de conceptos clave como identidad, pueblo, popular, comunidad, local... Pero también aparece una

---

<sup>1</sup> Entre otros trabajos más, merecen destacarse algunas obras colectivas de importancia en la Antropología española en las que varios de sus autores tratan el tema, como Velasco (1982), Prat y Contreras (1984), Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra (1989), Córdoba y Étienvre (1990), García, Velasco *et al.* (1991) o Homobono y Jimeno (2004). Es interesante también sobre este asunto la perspectiva de los antropólogos anglosajones, por ejemplo, Badone (1990). Asimismo, revistas como *Gaceta de Antropología* o la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* ofrecen numerosos artículos en los que se trata esta cuestión, frecuentemente asociada a la temática de las fiestas populares.

particularidad respecto a estos conceptos clave: la de que no son únicamente conceptos *etic*, sino que muy a menudo emergen como nociones de uso local que deben ser analizadas como parte del repertorio cognitivo y simbólico *emic*, que es el modo en el que comparecen en nuestro caso<sup>2</sup>.

## 2. Un estudio de caso: telón de fondo para el escenario

Nuestra escena se desarrolla en el municipio toledano de Noblejas, a finales de la década de los 1990. Aunque el municipio se ha ido transformando lenta pero definitivamente, aquí ofrecemos una descripción del contexto espacial y social que a finales de esa década y los primeros años del nuevo siglo estaba vigente, indicando en su momento las referencias temporales de los datos. Noblejas se encuentra en la comarca manchega de la Mesa de Ocaña a la ribera del río Tajo.

### Ilustración 1. Noblejas



Foto de la autora

---

<sup>2</sup> Sobre *emic* y *etic*, ver Harris (1998: 491 en adelante). Sin entrar en los debates epistemológicos sobre estos conceptos (Reynoso, 2008), se usan aquí en el sentido algo simplificado que propone Marvin Harris, en el cual se refieren fundamentalmente a la diferencia entre el uso “nativo” (*emic*) y el uso “técnico” (*etic*). Esta propuesta de usar términos que en otro tiempo se consideraron *etic*, como conceptos que forman actualmente parte de las representaciones “nativas” del mundo, se ha desarrollado más extensamente en Cornejo (2011) en relación a la llamada teoría retórica de la cultura.

Se trata de un municipio con una población actual de 3.617 habitantes (según la revisión del padrón de 2011 del INE, y con 3.010 habitantes en 1998, cuando se desarrolla nuestro caso) y un territorio municipal de 70 km<sup>2</sup>, gobernado ininterrumpidamente por el PSOE —y con el mismo alcalde— desde 1982. La mayor parte del paisaje está ocupado por extensos campos de vid y olivo, aunque lo primero que se ve del pueblo al llegar por la carretera son las fábricas de los polígonos industriales que se encuentran en las dos direcciones de la N400. Hasta hace unos años, la carretera atravesaba el pueblo y lo partía en dos, dejando lo que se considera “el centro” en uno de los lados, donde están las dos iglesias, el Ayuntamiento y la mayor parte de las casas. Desde la antigua carretera que cruza el pueblo hasta las vías del tren se encuentra la otra “mitad”. En la actualidad, en los límites externos de esta parte meridional se encuentra la circunvalación que ha sustituido a la primera carretera, dejando el pueblo actualmente concentrado al lado Norte de esta vía. Más allá de esta concentración urbana está “el campo” y los caminos del campo (Ilustración 1).

El que se considera el asentamiento más antiguo del actual casco urbano se sitúa en esa parte que tradicionalmente se ha considerado “el centro”<sup>3</sup>. Este lugar es una pequeña colina que se eleva bruscamente en el lado Norte-Noroeste descendiendo progresivamente hacia el Este-Sureste. En el lugar más alto del cerro se encuentra la iglesia parroquial de Santiago y la plaza en la que se abren y desembocan las pequeñas callejuelas de este barrio (formalmente plaza del Conde, popularmente plaza de la iglesia). Bajando por una estrecha callejuela apenas unos pasos al oeste, encontramos una segunda plaza (“de la Constitución”) en la que se ubicaba el edificio del Ayuntamiento hasta 2006, de la que surgen tres de las calles más importantes, la calle Mayor, la Empedrada y Nicolás Mateos. Siguiendo la línea de la calle Mayor, que se extiende hacia el Oeste (viejo camino de Villarrubia), encontramos una tercera plaza que, con las otras dos, constituye el tercero de los hitos principales en la vida pública local hasta 2006. Aunque todos la conocen como “El Reloj”, la plaza Manuel García Oliva alberga la ermita de Santa María Magdalena (Ilustración 2).

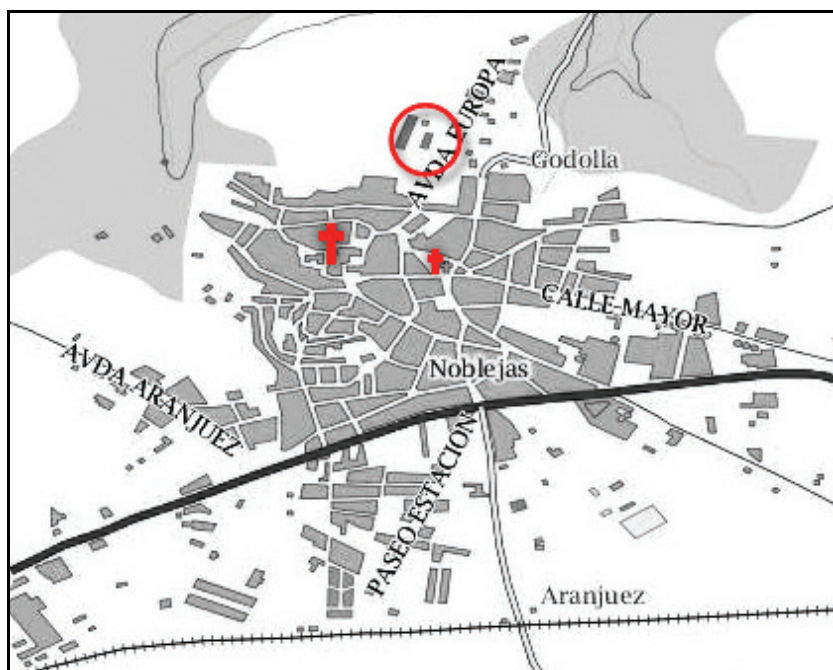
En el paisaje urbano de final de los años 1990, las prácticas sociales del momento también contribuían al diseño performativo de esta centralidad municipal. Algunos hitos han tenido y aún tienen una relevancia especial, como el Colegio de las Hermanas de la Caridad, en una calle perpendicular a la “Mayor” o el Centro de Salud que se encuentra a pocos metros de “Mayor” (aunque en 2011 el gobierno local ya ha previsto su traslado a otro lugar). En la misma zona también se encon-

---

<sup>3</sup> No existe investigación historiográfica sobre el casco urbano de Noblejas hasta el momento, aunque sí algunos trabajos relacionados con otros espacios del término municipal, como el castillo de Oreja (Palacios Ontalva, 2008) o la cueva de Villacampa (Urbina Martínez, 1997). Se acepta que la iglesia parroquial y la ermita son los edificios más antiguos conservados.

traban varias tiendas de comestibles y uno de los bares más frecuentados del pueblo por esa época, y allí también el Centro Social Polivalente “Hogar del Pensionista”, que funcionaba habitualmente como cafetería y se encontraba en la segunda planta del Centro de Salud (hoy se encuentra en la “Plaza Nueva”). En estos espacios, y a su alrededor se encuentra la mayor concentración de tiendas y bares. Tres de los cuatro supermercados del pueblo por entonces se encontraban en este centro, y también seis de los ocho o nueve bares que había abiertos, si bien algunos de estos negocios eran más inestables que las tiendas y su número no se puede precisar para un periodo largo porque algunos abrieron y cerraron en pocos meses. Se encontraban aquí además, tres joyerías, la librería, un despacho de pan, la pescadería y una tienda de chucherías.

*Ilustración 2. Plano de Noblejas con los templos marcados*



Fuente: elaboración propia

Otros hitos más alejados del centro también tenían y han seguido teniendo cierta relevancia en la vida cotidiana. La Escuela Pública, la Piscina y el Polideportivo, o la Estación de tren con su parque se encuentran al otro lado de la carretera que cruza el pueblo. La “Posada de la Cultura”, donde se celebran algunos espectáculos

y se encontraba la Biblioteca Municipal (hoy también en la Plaza Nueva) a unos pasos de la N400 original, en una calle paralela a Mayor (“Juan XXIII”). Por último, también es especialmente relevante entre las referencias periféricas el barrio de La Malvasía, que es uno de los referentes de nuestro caso. La Malvasía era hasta los 1990 un erial. Hace entre diez y quince años empezaron a construirse casitas en los terrenos privados y el Ayuntamiento ubicó allí una extensa zona de viviendas unifamiliares de protección oficial donde empezaron a residir cerca de 30 familias. En la actualidad, la Malvasía acoge el enorme edificio que se conoce popularmente como “La Plaza Nueva” (primero llamada Plaza del Cristo de las Injurias, y desde 2011 Plaza de José Bono). En este edificio, con forma de tradicional plaza porticada y que ha habilitado cerca de 4.000 m<sup>2</sup> de superficie útil, se encuentran hoy las oficinas del Ayuntamiento, la biblioteca municipal, el centro social polivalente, además de viviendas, garajes y locales comerciales<sup>4</sup>. De este modo, el barrio ha pasado en veinte años de ser un lugar asociado al campo y prácticamente desierto, a uno de los lugares fundamentales en la vida local.

El resto del espacio urbano está principalmente ocupado por viviendas. El paisaje arquitectónico es algo irregular y varía según la zona. En la parte antigua del pueblo, las casas forman blancas hileras retorcidas, alrededor de calles pequeñas y umbrosas que desembocan en la plaza de la iglesia (oficialmente “Plaza del Conde”). Algo muy semejante se ve en la parte Suroeste, mientras que alrededor y cerca de la antigua plaza del Ayuntamiento se ven casas más grandes, todas igualmente pintadas en blanco. También los pequeños chalecitos de la Malvasía, de más reciente construcción, son blancos, como la monumental “Plaza Nueva”. Sólo algunas casas privadas, pocas, tienen la fachada de otro color.

### **3. La topografía de lo religioso y su relación con la identidad colectiva**

Los principales hitos espaciales de la religiosidad cotidiana local son los dos templos del centro. La ermita está dedicada a Santa María Magdalena, patrona femenina del pueblo, y se usa para las misas “de diario”. La Santa no tiene Hermandad ni recibe un culto privado significativo, aunque sus fiestas han recibido un apoyo significativo por parte del ayuntamiento en las últimas décadas. No obstante, desde

---

<sup>4</sup> Según la descripción que se ofrece del edificio en la página web de la Diputación de Toledo, la actual plaza de José de Bono “tiene una forma rectangular, de 102,6 m de largo por 16,5 m de ancho. El total construido del ayuntamiento es 5.068,42 m<sup>2</sup>, siendo la superficie total útil de 4.034,18 m<sup>2</sup>. El centro social polivalente ocupa parte de la planta baja y del sótano (...) La biblioteca, sala de exposiciones y centro de información juvenil, también están en la planta baja y sótano.” Diputación de Toledo. [URL: <[http://www.diputoledo.es/global/areas/turismo/muni\\_datos.php?id\\_area=11&id\\_cat=&f=&codine=45115&id\\_ent=169#monumentos](http://www.diputoledo.es/global/areas/turismo/muni_datos.php?id_area=11&id_cat=&f=&codine=45115&id_ent=169#monumentos)>. Consultado el 25/01/2012].



el punto de vista devocional, se trata de un culto muy menor comparados con otros (el del Cristo, por ejemplo, aunque la figura devocional femenina por excelencia en el pueblo es Santa María de la Medalla Milagrosa). El templo tiene también un cierto carácter menor, así por ejemplo, el día de la Santa la misa y procesión se hacen en la iglesia parroquial, no en la ermita. El templo más importante es la iglesia parroquial dedicada a Santiago Apóstol. En este templo se celebran todas las misas dominicales del año, y las ferias principales del calendario litúrgico y festivo. Sin embargo, su importancia popular no se debe sólo a esto, sino sobretudo a que es el lugar donde se alberga el Cristo de Noblejas, patrón del pueblo e icono identitario característico (Ilustración 3).

*Ilustración 3. El Cristo de las Injurias en procesión*



Foto de la autora

La figura del Cristo de las Injurias es el centro de la devoción colectiva local, tanto en su dimensión pública como privada. De Él se dice que es sanador, que

protagonizó un famoso milagro para quitar el cólera del pueblo y que ha cumplido muchas *promesas* para quienes se las ha ofrecido, sobretodo ayudando a recobrar la salud. Quien más quien menos tiene en casa llaveros, calendarios, estampas, pequeñas esculturas de la cruz o incluso vino embotellado con su imagen. A Él se le ponen velas, se le toca en los pies con respeto reverencial, se le confían secretos y se le pide consejo. La extendida devoción privada por esta figura tiene también varias expresiones públicas que nos permiten ver su capacidad simbólica para la representación de lo colectivo. Además de ser nominalmente el patrón local, el Cristo de las Injurias es objeto de culto en todos los tiempos litúrgicos y también tiene un ciclo anual propio, asociado a la celebración de La Cruz (3 de mayo), algo que no ocurre con otras figuras de devoción locales, como la patrona María Magdalena o la advocación a la que se dedica la propia parroquia, Santiago Apóstol. Así mismo, el vínculo entre la figura y la identidad local se aprecia también de una forma explícita en el himno que actualmente se le canta el día de La Cruz, en el que “Noblejas” comparece como sujeto devocional (Cornejo, 2004: 172). No obstante, las expresiones de devoción colectiva que nos interesan más aquí (por su relevancia en el caso de los templos y por su capacidad para manifestar las dinámicas de relación entre espacio y poder) son las relativas a la Hermandad del Cristo y las prácticas festivas.

La Hermandad del Santísimo Cristo de las Injurias ha celebrado su 340 cumpleaños en 2011<sup>5</sup>. Aunque en Noblejas existen otras hermandades cuyas actividades se circunscriben a la celebración del día de su advocación, sólo la Hermandad del Cristo tiene un ciclo litúrgico propio y un carácter “comunal” (Moreno Navarro, 1982), con integración vertical de la membrecía y adscripción automática —esto es, se considera que pertenecen a ella todos los miembros del pueblo algo así como por defecto—. La Hermandad está regida por una Junta que cada dos años se propone y se acepta de nuevo al final de las fiestas patronales. La Junta está compuesta nominalmente por un número variable de hombres (entre cuatro y siete) aunque en la práctica se considera “la Junta del Cristo” a estos hombres y a sus parejas (hasta ahora siempre mujeres), o incluso a algunos de sus familiares más cercanos, siguiendo un principio de delegación ritual extendido en el pueblo<sup>6</sup>. Esta delegación

---

<sup>5</sup> Revista *Aquí*, n° 806, 19/02/2011, pag.54. [URL: <<http://www.revistaaqui.net/>>. Consultado el 13/04/2011].

<sup>6</sup> Este principio de delegación ritual (ver García, Velasco *et al.*, 1991: 263) consiste en la norma no escrita según la cual los miembros de un grupo (habitualmente la familia y parentela) se consideran a sí mismos “participantes” en actividades rituales en las que algún otro miembro de su grupo es el participante activo principal, incluso cuando ellos no participan nada más que como familiares o parientes de la persona que es participante indiscutible. En este caso concreto, se ha encontrado alguna referencia de personas que usan una expresión como “cuando estábamos en la Junta”, a pesar de que no era esa persona sino su hermano/a, padres o hijos los que formaban parte de la Junta. En el caso de Noblejas se ha encontrado este principio de delegación ritual ampliamente extendido en la auto-representación de algunas personas como “católicos practicantes” (Cornejo, 2008: 67).

ritual tiene una importancia clave en este caso por el volumen de trabajo que cada Junta tiene que desarrollar a lo largo del ciclo festivo anual, pues para desarrollar todas sus actividades necesitan frecuentemente la colaboración de las familias y sus recursos materiales y humanos, de modo que la participación delegada toma la forma efectiva de colaboración, apoyo y acompañamiento de la parentela a los miembros nominales de la Junta. Teniendo en cuenta que la población ronda los 3.600 habitantes, el ritmo de rotación de las Juntas y el principio de delegación ritual, la inmensa mayoría de las familias del pueblo en 2003 habían tomado parte en alguna de las Juntas del Cristo a lo largo del tiempo (y tenían la confianza en que volverían a hacerlo a través de sus hijos o sus nietos). En virtud de este sistema de organización, fuertemente inclusivo, la condición comunal de la Hermandad se reproduce periódicamente en los cambios de Juntas. Pero, además de los vínculos que periódicamente puedan tener las familias con las distintas Juntas, en cada actividad se hace un llamamiento a la participación y la colaboración general del pueblo más allá de quiénes sean las familias de turno en la Junta. De hecho, el monto mayor de los recursos económicos que gestionan las Juntas procede de la colaboración popular, de manera que también la compra de pequeños objetos o la asistencia a espectáculos para recaudar dinero para las fiestas patronales se consideran una forma de participar en el flujo de reciprocidad diferida, de manera que también ello contribuye a reproducir la representación del Cristo, la Hermandad y sus actividades como elementos clave de lo colectivo<sup>7</sup>.

Por último, las fiestas patronales constituyen también otro momento de identificación colectiva así como de celebración y (re)producción de la identidad local, en la línea de la numerosa literatura antropológica que da cuenta de la fusión característica entre las fiestas y los procesos de identificación local<sup>8</sup>. En el caso de Noblejas podemos afirmar que las fiestas del Cristo son uno de los pocos momentos en los que todos los habitantes del pueblo, más los visitantes, salen a la calle durante largas horas, sea a las procesiones o sea a los bares. Las casas se arreglan. Regresan los emigrados. Los de los pueblos vecinos vienen a las fiestas, y durante una semana al menos hay una situación de temporalidad festiva llena de actividades de ocio colectivo y familiar. A pesar de que existen otras fiestas en el municipio, es ésta la que presenta la mayor participación, la mayor movilización de recursos y la más evidente escenificación del sujeto colectivo.

---

<sup>7</sup> Tan común como esta representación idealizada es la presencia de críticas cada año a las actividades propuestas por la Junta en turno, casi siempre por personas que han sido o esperan ser parte de la Junta. Se trata de tensiones igualitaristas no institucionalizadas (difusas) que se dan en una clave distinta a las tensiones que veremos a continuación (relacionadas con un actor institucional con poder ejecutivo específico).

<sup>8</sup> Además de gran parte de la literatura citada anteriormente (nota 2), merecen una mención especial Pitt-Rivers (1984), Brisset (1984), Velasco (1986), Rodríguez Becerra (1978, 1999, 2000), Moreno (1990, 1991), Prat *et al.* (1991), Briones (1999), Martínez Montoya (2002) o de nuevo Homobono y Jimeno (2004).

Teniendo en cuenta la implicación de la figura del Cristo de las Injurias con todos estos procesos y prácticas sociales, se hace posible sostener que esta figura constituye el gran icono identitario en el pueblo. Los noblejanos dicen que, aunque está en la iglesia, el Cristo “es del pueblo”, queriendo señalar que no pertenece a la iglesia ni como templo ni como institución, o sea, que “no es del cura”. Así también, la iglesia de Santiago, donde se alberga a la figura, es el centro religioso de la vida local, tanto por albergar al Cristo como por ser el templo en que se celebran las misas principales. Así mismo, de la iglesia parroquial de Santiago también salen los desfiles procesionales del Cristo, varias veces al año, y estos itinerarios son clave para la vinculación de la figura con ciertos espacios urbanos, entre otras cosas porque los desfiles públicos son una práctica bastante frecuente en Noblejas. No se recorren las calles únicamente con motivo de las procesiones, sino también en los muchos pasacalles, en las bodas, en los entierros, se procesiona por cada novena o triduo santo que se celebra, y no hacerlo cuando corresponde a quienes corresponde constituye un acto de desestima a la comunidad. Con respecto a la construcción simbólica del espacio urbano, esta costumbre arraigada de desfilar es una forma de marcar simbólicamente el centro, y en consecuencia resulta clave para comprender las representaciones y relaciones entre el centro y las afueras.

*Ilustración 4. Procesión llegando a la iglesia de Santiago*



Foto de la autora

En la mayor parte de estas prácticas procesionales hay un mismo punto que se repite en todos, sea cual sea el sentido de la marcha: la iglesia de Santiago. En realidad, casi todos los desfiles han discurrido tradicionalmente por las mismas calles (Ilustración 4). Aunque no llegan a ser idénticos y de un año para otro pueden hacerse modificaciones en un mismo evento, el recorrido es similar. Siempre se incluyen las tres plazas que forman el eje central: iglesia-antiguo Ayuntamiento-ermita. Estos tres lugares (sobretudo los dos primeros) son también los más frecuentes puntos de partida y puntos de destino de las procesiones, pasacalles y otros recorridos del estilo. Junto a estos se suele pasar por otras plazas que rodean estos hitos, y por las calles que los unen. Respecto a la época a la que nos vamos a referir, esos mismos lugares no sólo se construían como centro urbano en función de las prácticas rituales sino que también albergaban los principales destinos prácticos de los itinerarios cotidianos (tiendas, bares, templos, administración...). En conjunto, todas estas referencias representan tanto el centro urbano, como los contornos borrosos y variables que bordean los elementos que articulan una centralidad más obvia, así como también contribuyen a la representación indirecta de “las afueras”. En el discurso local, “las afueras” eran todo lo que no queda dentro o muy cerca, de estos itinerarios simbólico-prácticos. Esto significa que tan “afueras” podían ser algunos lugares próximos al centro (cinco minutos caminando) como los que estaban más lejos, y también son espacios urbanos (veinte minutos andando).

La importancia del dibujo del centro a través de los itinerarios procesionales u otros, trascendieron su sola dimensión simbólica en un momento clave, esto es, cuando los itinerarios prácticos con los que coincidían en la realidad cotidiana durante una época se dispusieron a cambiar. Y es que en un momento dado se empezó a extender la idea de que los itinerarios del culto iban a dejar de coincidir de una forma tan evidente en los mismos lugares, y alguno o varios de los elementos (destinos) que marcaban tradicionalmente la centralidad fueron candidatos a un traslado a “las afueras”. Esto es exactamente lo que ocurrió cuando se presentó el nuevo plan urbanístico de 1997.

#### **4. Trasladar lo sagrado: conflicto de prácticas y representaciones espaciales**

En 1997 el equipo de gobierno del municipio presentó el nuevo Plan Urbanístico para su aprobación en el pleno del Ayuntamiento. En él se proponía la construcción de un complejo de edificios públicos que habría de estar formado por dos elementos principales: la llamada “Plaza Nueva”, donde se trasladaría el Ayuntamiento y se habilitarían nuevos espacios de disposición pública, y el llamado “Santuario del Cristo de las Injurias”, para que el Cristo tuviera su propio templo en vez de guardarse en la dedicada a Santiago.

El diseño arquitectónico del complejo tenía cierta ambición monumental. La Plaza Nueva se proyectó a imagen de la gran plaza porticada que existe en la vecina

localidad de Ocaña, que se cuenta entre las más grandes y mejor conservadas del país. Y el Santuario, que por ahora no existe, se presentó como un templo moderno, con un campanario muy alto y un cuerpo que desde fuera parecía tener forma de auditorio. Ambos se proyectaron en el característico color blanco que tiene la mayoría de edificios del pueblo, y el proyecto se encargó al mismo estudio de arquitectura que ya había diseñado el la Posada de la Cultura y el Centro de Salud.

Junto a la propuesta, el grupo de gobierno local presentó maquetas y fotomontajes del proyecto, pero de forma inmediata la oposición descalificó la idea, y se puso en marcha una iniciativa contra el plan. Muchos vecinos asistieron a ver el material expuesto en el Ayuntamiento, y los comentarios que la presentación suscitó fueron diversos, pero en la mayor parte de los casos entre el estupor y la contrariedad<sup>9</sup>. Tanto en las entrevistas realizadas a los miembros de la oposición en el Ayuntamiento, como en muchas conversaciones informales mantenidas a lo largo de todos estos años con informantes anónimos, los testimonios confirman que al principio dominó el desconcierto: la mayoría de los informantes dijeron que los edificios eran feos, otros señalaban que el lugar previsto para el desarrollo de edificios tan importantes quedaba en las afueras y consideraban esto un despropósito, y otros se preguntaban si realmente había recursos municipales para afrontar las obras, o más bien, si de haberlos debiera ser ese el gasto pertinente.

En los meses siguientes a la presentación de la propuesta las opiniones fueron evolucionando. Los partidarios, siguiendo más o menos la filosofía de desarrollo local que el Ayuntamiento proponía, interpretaron el plan como un avance más en la necesaria transformación del pueblo, acorde con una visión más “moderna” de las nuevas necesidades, del crecimiento y del propio progreso, tanto material como cultural. La oposición, por su lado, recabó apoyos tanto de quienes estaban en desacuerdo con el conjunto del proyecto como quienes estaban en desacuerdo con alguna parte de él. Las críticas fueron de varios e interesantes tipos. La inviabilidad económica del plan y la infelicidad estética de la propuesta son los más comúnmente mencionados por los informantes, tanto por aquellos que participaron en la oposición como por aquellos que describen las razones de los opositores (de hecho, algunos partidarios acusan a los opositores de despreciar el desarrollo local por cuestiones de estética). Pero también hubo otros más complejos en los que intervenían el orden político y espacial.

---

<sup>9</sup> Con el fin de respetar el anonimato y teniendo en cuenta que se trata de la descripción de un conflicto, se ha optado aquí por evitar las referencias concretas a los informantes, haciendo alusiones generales a la facción crítica con la que se identifican. Debe señalarse que no se ha encontrado un alineamiento significativo entre la extracción socio-económica de los informantes y su opinión en el conflicto. Los únicos partidarios del Santuario se encontraron entre los miembros del equipo de gobierno municipal y sus familiares, aunque no uniformemente, pues entre estos últimos había también detractores.

Como dijimos, el proyecto tenía dos partes, el nuevo Ayuntamiento y el llamado “Santuario”. La Plaza Nueva se propuso como una necesidad de la propia administración para mejorar las infraestructuras del Ayuntamiento, y aprovechar el edificio para generar nuevos espacios de disposición pública. En consonancia con la propuesta del gobierno municipal, los partidarios de los cambios aducían en las entrevistas algunas ventajas, como por ejemplo, que el desplazamiento del Ayuntamiento a las afueras proporcionaría más locales públicos en el nuevo edificio, y que esto acarrearía (tras la ejecución de la vía correspondiente) una mejora en su acceso en coche por la carretera principal. También decían que el cambio habría de evitar al visitante cruzar el pueblo y sus angostas calles, especialmente incómodas para el tráfico en coches y camiones. Así mismo, se consideraron ventajas la dinamización de otros vecindarios, la revalorización de nuevos terrenos y la disposición de nuevos locales donde establecer nuevas actividades o trasladar las de entonces a locales más amplios y cómodos.

Mientras que la Plaza Nueva tenía sus partidarios y sus ventajas estratégicas, vinculadas a un sentido nuevo de la funcionalidad en la estructura urbana, el Santuario no parecía tener una funcionalidad tan definida. Sin embargo, el proyecto del Santuario estaba dando forma a una vieja idea de los años sesenta, cuando el entonces recién llegado párroco propuso algunos cambios en las costumbres festivas de culto al Cristo conforme al espíritu del Concilio Vaticano II, y los noblejanos se rebelaron, siguiendo la línea de otros conflictos similares en otras localidades (Brandes, 1976; Behar, 1990; Badone, 1990). Entre las reacciones que aquel episodio trajo consigo, una de las más significativas fue la amenaza popular de llevarse la figura del Cristo de la iglesia parroquial y construirle precisamente un templo propio a partir de los recursos privados de los devotos. Más de treinta años después, la propuesta resurgía en un contexto imprevisto.

Según informan algunos actores desde las instituciones municipales, el Santuario era parte de una complicada estrategia política para conseguir la aprobación en los plenos municipales del proyecto de la Plaza Nueva. En la opinión de actores sociales representantes de la oposición en el gobierno municipal en 1997, el Santuario fue utilizado a modo de “señuelo”, pues de hecho concentró gran parte de la atención que el ambicioso proyecto desató, de modo que el asunto del nuevo ayuntamiento en la Plaza Nueva pasó algo más inadvertido. Y en opinión de algunas de las personas del equipo de gobierno del PSOE, el Santuario fue la estrategia para que el grupo opositor aceptara la propuesta por tratarse de una acción en pro del patrón local, el Santísimo Cristo de las Injurias. Pero no fue así.

No sólo la oposición sino gran parte de la población, incluidos quienes se presentaban a sí mismos como votantes y partidarios del alcalde, encontraba el Santuario inoportuno, como así lo manifestaron tanto en entrevistas como especialmente en conversaciones informales que se podían oír en bares, tiendas y hogares con cierta frecuencia. La construcción de un nuevo templo suponía de forma inmediata el desplazamiento del símbolo religioso, comunitario y ritual más importante de la

localidad. Y que el nuevo emplazamiento incluyera la reconstrucción de la centralidad local a partir de la construcción del nuevo Ayuntamiento no era en ese momento tan importante como la idea de que ese lugar se definía como “las afueras” del pueblo, tomado éste como el centro urbano. Las expresiones que los noblejanos usaban para referirse a las intenciones del plan resultan significativas: “sacar al Cristo de la iglesia”, o “llevarse al Cristo” eran expresiones muy frecuentes. Además, la idea de una apropiación indebida estaba latente.

En Noblejas no se considera al Ayuntamiento un actor legítimo en cuestiones religiosas. Es más, con respecto a la figura del Cristo en concreto, los noblejanos no consideran necesariamente interventor legítimo ni siquiera al párroco, como se hizo evidente en el episodio de los años sesenta mencionado antes, y ello a pesar de que la lógica ritual diga lo contrario (no puede haber culto al Cristo sin sacerdote). De hecho, en el caso del Santuario, si bien el Ayuntamiento no recibió el apoyo de la parroquia, muchos informantes se quejaban de que no se ejerciera una oposición más evidente desde la Iglesia. En este sentido, algunos protagonistas informaron de que fue el grupo de la oposición en el Ayuntamiento y no el párroco, quien gestionó el contacto con el obispado de Toledo con el fin de que éste prestara su apoyo decidido en contra del traslado del Cristo, aunque finalmente el obispado, según estos informantes, sólo emitió una recomendación “tímida” dirigida hacia el gobierno municipal en el sentido de que “el pueblo” fuese escuchado. A estas circunstancias, hay que añadir que el Cristo es en cierto modo propiedad de la Hermandad que le rinde culto, y a quien en última instancia pertenece según los estatutos y el reconocimiento dado a estos por parte del obispado. Teniendo en cuenta esto y el carácter comunal de la Hermandad así como las dinámicas fuertemente inclusivas que desarrolla, la mayoría de los noblejanos consideran al Cristo “del pueblo”, esto es, un icono identitario que viene a representar a la gente de a pie frente a las instituciones, tanto civiles como eclesiásticas.

Al mismo tiempo, “sacar al Cristo” suponía un importante desorden ritual y espacial. El Cristo de las Injurias es una figura de claro vínculo urbano en la tradición local de Noblejas. Los rituales organizados alrededor de la figura establecen una relación concreta del Cristo con el templo parroquial que no se presta fácilmente a alteraciones como las sugeridas por la idea del Santuario. Así, cada año el Cristo es sacado en andas desde la iglesia parroquial por Semana Santa y por la Cruz de Mayo. Como hemos referido antes, las procesiones del Cristo recorren los lugares habituales de otras procesiones y desfiles, dibujando la centralidad urbana en el imaginario colectivo. Pero, como también hemos visto, las celebraciones relacionadas con esta figura devocional y sus procesiones se consideran momentos clave del calendario litúrgico local precisamente por la evocación del sujeto colectivo que es “el pueblo” durante las celebraciones. Esto se aprecia tanto en los cantos del himno,



como en otros momentos de intensa emoción general, como la subasta de las andas del Cristo<sup>10</sup> o la aclamación de la figura en la celebración llamada “los Vivas”, en la que todos los que caben en la iglesia gritan “Viva el Cristo de las Injurias” sucediéndose los llantos, los empujones para tocar la figura, mientras la figura es levantada una y otra vez por todos los que caben debajo de sus andas y una intensa emoción expectante recorre a la multitud agolpada en los alrededores del templo. Además de esto, no es un aspecto menor la cantidad de público local que participa efectivamente en estas procesiones y ritos, pues es significativamente mayor que en otras procesiones (por ejemplo, en Semana Santa va mucha más gente a ver al Cristo que a cualquiera de las otras procesiones). Todas estas cosas vienen ocurriendo en los mismos escenarios desde que se tiene memoria y esta memoria ritual forma parte sustantiva del significado atribuible a la propia devoción, fortaleciendo los vínculos tanto prácticos como emocionales y representacionales entre el espacio y las personas que son “el pueblo” y el Cristo de las Injurias. En este sentido, cabría preguntarse, con los propios actores sociales locales ¿qué cambios supondría su traslado?

En primer lugar el traslado del Cristo lo hubiera desplazado hacia las afueras del pueblo, concretamente al barrio de La Malvasía. Esto no sólo hubiera alterado el orden ya establecido que la procesión ritual recorre, sino que altera también el sentido que la propia figura tiene como *central*. En esta medida, “sacar al Cristo” equivale, tanto en el imaginario colectivo como en las prácticas devocionales, a ponerlo en un segundo plano de la vida común que tiene lugar en el centro urbano, el mismo centro en el que confluyen otros itinerarios cotidianos. Y esta relegación parecía a ojos de algunos “un desprecio para el Cristo”. En segundo lugar, algunos tuvieron en mente la posibilidad de no alterar el orden procesional tradicional recurriendo a desplazamientos temporales de la figura a la iglesia parroquial. Sin embargo, esta práctica se asocia a los símbolos relacionados con el campo o a la naturaleza, esto es, símbolos que con ocasión de su día grande son honrados en romerías que los desplazan de las afueras al centro, mientras que no es propio de símbolos urbanos, vinculados al centro y la parroquia, tal y como ha venido siendo el Cristo de las Injurias en Noblejas.

Por último, entre los argumentos se encuentra también el poder evocador de la imaginación espacial por sí sola. Esto se aprecia especialmente en las caracterizaciones populares que entre 1997 y 2003 se hacían del lugar al que se iba trasladar el Cristo y donde actualmente se yergue la Plaza Nueva. Como dijo uno de los informantes más activos en la oposición al Ayuntamiento, aquel lugar era “el culo del

---

<sup>10</sup> Lo que se subasta es el derecho a llevar la figura del Cristo a hombros por el pueblo durante la procesión, y para ello, diferentes grupos, generalmente de hombres, pujan como un solo equipo para acceder a este derecho. En cada subasta hay tres pujas, con diferentes precios, y en las que se reparte el itinerario a recorrer con las andas al hombro por parte de cada grupo que ha pagado.

pueblo, donde está la mierda”, en referencia al punto de desagüe del alcantarillado municipal, que en efecto se encontraba en el barrio de La Malvasía. Esta idea de que el Cristo se asociara a la cloaca daba lugar en las entrevistas a expresiones como la anterior y otras más suaves (como la insistencia en que allí siempre olía mal). En cualquier caso, estos discursos incidían en lo ofensivo de la asociación entre el símbolo más sagrado y el lugar más profano. Asociadas a esta representación, los informantes también presentaban otros argumentos que insistían en el valor negativo dado al lugar previsto para el santuario. Así por ejemplo, se repetía que allí estaban las eras. Desde la oposición se decía: “quieren llevarse el Cristo a la era, si eso es lo que han querido siempre algunos...”, volviendo a la representación que distancia rural y urbano a través de las prácticas locales. O también algunos informantes manifestaban su inquietud porque en la zona pudiera haber muertos enterrados, o que se pudiera molestar a los difuntos que al menos una vez sí estuvieron allí enterrados, ya que el cementerio local estuvo en esa zona antes de trasladarse a su ubicación actual. Esta asociación, particularmente inquietante para muchos, vuelve a incidir en la representación de un lugar inapropiado, de textura existencialmente rara, un lugar en el que las prácticas y la corporeidad del lugar se asocian no sólo a “las afueras” de lo urbano, sino a un sentido ontológico del “afuera”, un sentido plenamente escatológico en todos los sentidos que el término tiene en nuestro idioma.

En contraste con la cuestión del Santuario, donde ni el agente que toma la iniciativa es considerado legítimo por otros actores sociales y los cambios resultan fuertemente radicales, el traslado de las oficinas del Ayuntamiento al nuevo lugar ha sido mejor aceptada, especialmente con el paso del tiempo. El grupo político opositor no ejerció la misma presión en contra de esta idea que contra la del Santuario y finalmente esta parte del proyecto se aprobó en pleno municipal justamente con la condición de que el Santuario se eliminase del proyecto, al tiempo que se decidía que la que hemos llamado todo el tiempo Plaza Nueva (puesto que este es el nombre popular que se usa en el pueblo) llevara formalmente el nombre de Plaza del Santísimo Cristo de las Injurias, lo que fue una petición personal del antiguo dueño de los terrenos como condición que el Ayuntamiento dio por buena.

Aun así, los debates que siguieron durante la construcción de la Plaza Nueva siguieron en las mismas líneas que se habían venido dando. Heredando los términos del conflicto religioso, el Ayuntamiento de Noblejas decidió en 2010 cambiar el nombre formal de la Plaza Nueva de Plaza del Santísimo Cristo de las Injurias a Plaza José Bono, revitalizando el viejo conflicto político que hubo detrás de la planificación urbana de 1997, como se aprecia en las noticias que publicó al respec-

to *La Gaceta* en junio de 2010<sup>11</sup>, así como otras web en las que se hace referencia a esta publicación. De otro lado, también el debate popular se ha seguido articulando en la línea de una representación espacial marcada por el eje semántico centro-afueras y las coordenadas simbólicas en las que este eje se entendía. Y es que no se trataba sólo de un desplazamiento de hitos, sino de una alteración de los itinerarios cotidianos y de la imagen general del pueblo como lugar, y por ende de su estructura tanto física como imaginada. En la actualidad, con la Plaza Nueva habitada y en proceso de progresiva integración en esos itinerarios comunes de los que ya forma parte, con independencia de otros conflictos, las alteraciones han supuesto un cierto vaciado de la antigua plaza de la Constitución que fuera hasta hace unos quince años el centro del pueblo como espacio de visibilidad pública y de prácticas colectivas tradicionales.

## 5. A modo de conclusión

Cuando se trata de observar representaciones sociales y su alcance desde lo imaginario a lo práctico, pocas situaciones son tan explícitas y asequibles como los conflictos de este estilo. En este caso puede observarse aquel juego entre la realidad (espacial y social) y sus diferentes interpretaciones por parte de sus propios protagonistas proporcionan una buena información acerca de los procesos sociales, culturales, existenciales y corporales que existen en la construcción de la experiencia espacial. Revisemos algunos de estos procesos que laten en el conflicto.

Desde el punto de vista sociopolítico, puede apreciarse el modo en que la transformación de la estructura espacial vivida presta su argumento para la escenificación de los conflictos latentes. En este escenario emergen las voces de muchos actores tomados individualmente, pero también emergen sujetos colectivos que dan a la vida local y a las representaciones espaciales un tono específico: el del conflicto entre un sujeto institucional representado por el Ayuntamiento, el actor con capacidad de ejecución, y un sujeto popular más indefinido pero vivido como “comunidad imaginada” (y representado en los discursos como “el pueblo”), que emerge como el actor que ejerce la oposición y la resistencia reactiva. Ambos sujetos invocan la figura sagrada del Cristo de las Injurias como fuerza legitimadora de sus posiciones en el conflicto, y ambos lo hacen bajo la premisa compartida de que la figura sagrada es el símbolo de lo común y lo local. Y así mismo, ambos invocan sus representaciones del espacio vivido e imaginado, tal y como es y tal y como cada uno cree

---

<sup>11</sup> *La Gaceta*, 14/06/2010, “Bono quita la plaza mayor de Noblejas al Cristo de las Injurias” [URL: <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/politica/bono-quita-plaza-mayor-noblejas-toledo-al-cristo-las-injurias>. Consultado el 30 de enero de 2012].

que debe ser, como el hilo que teje los argumentos del debate. En este sentido, la imagen de una comunidad idílica emerge durante el conflicto como un recurso de movilización de quienes sólo tienen su voz frente a quienes tienen el poder ejecutivo (el Ayuntamiento). Ello no significa que la convivencia sea idílica, pero la emergencia de un debate general genera el tipo de marco histórico en el que las condiciones normales de convivencia pueden alterar su representación cotidiana para forzar una representación extraordinaria e “idílica” desde la que presionar sobre tal o cual decisión que afecta al colectivo.

Así, las diferentes sensibilidades que un lugar u otro despiertan en el que los interpreta (o de una estructura espacial y otra, tal y como se ponen en juego tras el anuncio de la remodelación urbana), se muestra como producto de un juego de representaciones. Este juego consiste en duplicar estratégicamente el significado del espacio como vivencia al hilo de la propia dualidad de la estructura social local tal y como aparece en los discursos. En este sentido, vemos cómo en unos momentos el lugar vivido e imaginado es impuesto por los actores sociales sobre las prácticas, como si expresara alguna condición ontológica que trasciende el proceso social, mientras que en otros momentos el espacio se somete a los hombres y mujeres que lo instrumentalizan o pretenden hacerlo.

Además de lo anterior, en este caso estamos ante un episodio particularmente interesante que cae del lado de los casos de estudio menos habituales, el de los casos fallidos, que en este episodio consiste en la creación fallida de un lugar sagrado. Esto tiene una relevancia especial en el contexto local, pues lo fallido de la intención da lugar a un reforzamiento del vínculo entre el Cristo y la iglesia parroquial dedicada a otra figura (a Santiago), algo que en el pueblo se había cuestionado como una especie de paradoja al menos desde la revuelta de los años sesenta contra la parroquia y la implantación de los nuevos valores del Concilio Vaticano II. Aquí, la intervención desautorizada de la autoridad sirve para manifestar algo invisible de otro modo: detrás de la vieja amenaza anticlerical de aquella época, existe un vínculo más firme que la propia amenaza, el que une al eje simbólico de la sacralidad, con el centro espacial del pueblo, con lo que semejante relación puede sugerir.

Por último, no deja de ser revelador que el razonamiento sobre lo sagrado y su lugar no sea nunca, entre los informantes locales, de motivo ni estilo místico en el sentido de que no encontramos en los discursos atribuciones específicas de cualidades sagradas a los lugares mismos, sino un debate sobre las prácticas espaciales y los significados humanos de ellas. Quién decide qué, y para qué, y según dónde, son los argumentos que alimentan la relación entre la figura santa y sus destinos, espaciales y temporales. Y la muy notable ausencia de razones piadosas, revela cuanto de profano puede haber en el vínculo entre lo sagrado y sus lugares, sin menoscabo de la sacralidad, y no sólo en el discurso analítico de la Ciencia Social sino también en los propios discursos de aquellos actores sociales para quienes la experiencia de lo sagrado es, en otro marco de discusión, un elemento significativo.

## Bibliografía

- Álvarez Santaló, C. Buxó, M<sup>a</sup> J., y Rodríguez Becerra, S. (coords.) (1989) *La religiosidad popular. Volumen I. Antropología e Historia*. Barcelona: Anthropos.
- Badone, E. (ed.) (1990) *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. New Jersey: Princeton University Press.
- Behar, R. (1990) “The Struggle for the Church: Popular Anticlericalism and Religiosity in post-Franco Spain”, en E. Badone (1990) *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Brandes, S. (1976) “The priest as agent of secularization in rural Spain”, en J. B. Aceves, E. C. Hansen y G. Levitas (eds.) (1976) *Economic Transformation and Steady-State Values. Essays in the Ethnography of Spain*. New York. Queen College Press.
- Briones Gómez, R. (1999) *Prieguenseses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Córdoba: MEC/CajaSur/Ayto. de Priego.
- Brisset Martín, D. (1984) “Los organizadores de fiestas. Análisis de las fiestas de Granada (3)”, *Gazeta de Antropología*, 3 [URL: <<http://www.ugr.es/>>]. Consultado el 10 de abril de 2012].
- Caro Baroja, J. (1957) “Semana Santa en Puente Genil, 1950”. *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 13, 24-29.
- Cátedra Tomás, M. (1997) *Un santo para una ciudad: ensayo de antropología urbana*. Barcelona: Ariel.
- Christian Jr., W. A. (1978) *Religiosidad popular*. Madrid: Tecnos.
- Cordoba, P., y Étienvre, J. P. (coords.) (1990) *La fête, la cérémonie, le rite*. Granada: Casa de Velázquez/Universidad de Granada.
- Cornejo Valle, M. (2004) “Fiestas del Cristo en Noblejas (Toledo), organización colectiva y recreación identitaria”. *Revista Zainak*, 26, 169-187.
- Cornejo Valle, M. (2008) *La Construcción Antropológica de la Religión*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Cornejo Valle, M. (2011) “Nostalgia culturalista y modernidad tardía. Persiguiendo la cultura en Castilla-La Mancha”. *Gazeta de Antropología*, 27 (1). [URL: <[http://www.ugr.es/~pwlac/G27\\_05Monica\\_Cornejo\\_Valle.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G27_05Monica_Cornejo_Valle.html)>]. Consultado el 10 de abril de 2012].
- Dewsbury, J. D., y Cloke, P. (2009) “Spiritual landscapes: existence, performance and Immanence”. *Social and Cultural Geography*, 10 (6), 695-711.
- Eliade, M. (1985) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Firth, R. (1975) *Symbols. Public and Private*. London: Allen & Unwin Ltd.
- García García, J.L., Velasco, H., et al. (1991) *Rituales y proceso social*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Geertz, C. (1996) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Goodenoug, W. H. (1965) "Yankee Kinship: A problem in Componential Analysis". *American Anthropologist*, 67 (2), 259-287.
- Harris, M. (1998) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI España.
- Holloway, J. (2006) "Enchanted spaces: the séance, affect, and geographies of religion". *Annals of the Association of American Geographers*, 96, 182-187.
- Holloway, J., y Valins, O. (2002) "Placing religion and spirituality in Geography". *Social and Cultural Geography*, 3 (1), 5-9.
- Homobono, J. M., y Jimeno, R. (eds.) (2004) *Fiestas, Rituales e Identidades*. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Knott, K. (1998) "Issues in the study of religions and locality". *Method and Theory in the Study of Religion*, 10, 279-290.
- Knott, K. (2005) "Spatial Theory and Method for the Study of Religion". *Temenos*, 41 (2), 153-184.
- Kong, L. (1993) "Ideological hegemony and the political symbolism of religious buildings in Singapore". *Environment and Planning D: Society and Space*, 11: 23-45.
- Kong, L. (2001) "Mapping «new» geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography*, 25, 211-233.
- Kong, L. (2010) "Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion". *Progress in Human Geography*, 34 (6), 75-776.
- Leach, E. (1993) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lois, M (2010) "Estructuración y espacio: la perspectiva de Lugar". *Geopolíticas*, 1 (2), 207-231.
- Martínez Montoya, J. (2002) *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco.
- Mínguez, C. (2008) "Territorialización de la Semana Santa de Sevilla", en I. Caravaca, V. Fernández y R. Silva (ed.) *Ciudades, culturas y fronteras en un mundo en cambio*. Sevilla : Junta de Andalucía, 397-407.
- Moreno Navarro, I. (1972) *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid: Siglo XXI.
- Moreno Navarro, I. (1982) *Las hermandades andaluzas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Moreno Navarro, I. (1986) *La Semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- Moreno Navarro, I. (1990) "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía", en P. Cordoba y J. P. Étienne (coords.) *La fête, la cérémonie, le rite*. Granada: Casa de Velázquez/Univ. de Granada.
- Naylor, S., y Ryan, J. (2002) "The mosque in the suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London". *Social and Cultural Geography*, 3 (1), 39-59.

- Palacios Ontalva, J. S. (2008) *Fortalezas y poder político: castillos del reino de Toledo*. Toledo: AACHE.
- Pitt-Rivers, J. (1984) "La identidad local a través de la fiesta". *Revista de Occidente*, 38-39, 17-36.
- Prat, J., y Contreras, U. (1984) *Les Festes Populars*. Barcelona: La llar del llibre/Els llibres de la frontera.
- Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J., y Moreno, I. (1991) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- Proctor, J. (2006) "Theorising and studying religion". *Annals of the Association of American Geographers*, 96 (1), 165-168.
- Reynoso, C. (2008) *Corrientes teóricas en Antropología: Perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires: Ediciones SB.
- Rodríguez Becerra, S. (1978) "Las fiestas populares: perspectivas socio-antropológicas", en M. Gutiérrez Estevez, J. A. Cid Martínez y A. Carreira, *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid: CIS.
- Rodríguez Becerra, S. (1999) *Religión y Cultura*. Sevilla: Fundación Machado.
- Rodríguez Becerra, S. (2000) *Religión y fiesta: antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones.
- Sahlins, M. (1997) *Cultura y razón práctica*, Barcelona: Gedisa.
- Urbina Martínez, D. (1997) *Espacio y cultura material del Hierro II en la Mesa de Ocaña*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. [URL: <<http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/0/H0053101.pdf>>. Consultado el 9 de abril de 2012].
- Van der Leeuw, G. (1983) *Religion in essence and manifestations*. Princeton: Princeton University Press.
- Velasco, H. (1986) "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas". *Revista de Occidente*, 56, 65-75.
- Velasco, H. (ed.) (1982) *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*. Madrid: Ediciones Tres-Catorce-Dieciséiete.
- Wallace A., y Atkins, J. (1960) "The meaning of kinship terms". *American Anthropologist*, 62 (1), 58-80.