

Carboneros de Doñana, ¿una identidad en peligro?

por MIGUEL HERNÁNDEZ MONTERO

Enfocar el estudio antropológico de la comunidad de carboneros, abordando el problema de su identidad como tema central de la investigación, tiene su origen en la preocupación de aquellos que, observando los graves riesgos de desaparición a que estaba expuesta esta comunidad, veían peligrar unas formas de vida, que podía significar el fin de una cultura peculiar.

Con este estudio se intentaba justificar la presencia, y el asentamiento de los carboneros, en el Parque Nacional y Reserva Científica del Coto de Doñana, y de encontrar principios de legitimidad para la permanencia de los asentamientos. En esta tesitura, la suposición de la existencia de una realidad cultura única, de una identidad específica, que podría estar amenazada por disposiciones jurídicas y burocráticas, jugaba un papel importante a la hora de encontrar fórmulas de legitimar la existencia del grupo en aquellos parajes.

Pese a que no estamos ante una identidad colectiva singular, que hiciese relevante, por su singularidad, un estudio de la misma, esta comunidad ha presentado interesantes problemas a la hora de definir el ámbito socio-cultural al que había de integrarse. Los derroteros de la investigación, acerca de la identidad del grupo, fueron en este sentido.

Como cualquier otro grupo humano, los carboneros de Doñana poseen una identidad cultural. Sin embargo, los rasgos que la definen no le son propios. Constituyen un núcleo social que comparte un universo cultural, que excede los límites de la sociedad carbonera y la superficie que abarca su asentamiento. Estudiar, pues, a los carboneros, como grupo cultural, no debe suponer concebirlos como una realidad única o particular.

La llegada de éstos al Coto de Doñana, a finales del siglo XIX, se debe a las masivas explotaciones madereras realizadas por los propietarios de aquellas tierras. Entre 1865/70 aparecen los primeros asentamientos, y a partir de aquí se produce una continua inmigración, casi ininterrumpida, que provendrá, sobre todo, de la vecina provincia de Cádiz. Se asentarán a

lo largo del estuario del Guadalquivir, y algunos grupos se concentrarán en la localidad de La Plancha, que terminaría por constituirse en un poblado, centro de embarque de madera, leña, carbón y chamiza, y centro de recepción de avituallamiento. Acometen forestaciones en la zona llamada Cerro del Trigo, y a cambio de estas faenas se les permitirá asentarse y construir sus viviendas (chozas de junco y brezo, pino, eucalipto y sabelina), y elaborar y vender carbón vegetal.

El carácter de peones, con ganancias mediante el sistema de destajo sobre medios productivos ajenos, el no ser propietarios ni de los emplazamientos de sus viviendas, y el carácter de recién llegados, ponía en precario sus derechos de asentamiento. Si a esto sumamos la existencia de una comunidad anterior, bien consolidada en el Coto, con contratos de trabajo y con cargos de autoridad, como era el caso de los capataces y guardas de las fincas, nos encontramos con una situación que generará distancia social y conflicto entre los dos grupos, tensión que mantendrá latente los problemas de legitimación del asentamiento carbonero, ya que guardas y capataces siempre considerarán foráneos e intrusos a los miembros de la comunidad que tratamos. La interrelación de los dos grupos, la concurrencia en un mismo espacio, la pertenencia a una cultura regional común, han hecho que ambas comunidades fuesen asumiendo elementos propios de cada una, y, sin embargo, se quieren distintas. Como quiera que fuese, ambos sectores comparte no sólo el entorno, sino, también, costumbres, creencias y valores, todo lo cual les une, reduciendo sus fronteras culturales, donde sólo se sostiene una diferenciación, abocada a mantener y legitimar la posición social de cada uno (un problema de estratificación más que de identidad cultural). Sin embargo, estos hechos operarán como principales condicionantes de los carboneros a la hora de definir éstos su integración y pertenencia a un ámbito socio-cultural. A lo que habría que añadir el no menos importante hecho de ser, la mayoría de sus miembros, oriundos de la provincia de Cádiz, y estar asentados en territorios de la provincia de Huelva, en una zona limítrofe, fuertemente influida por la vecina Sanlúcar de Barrameda, con la que, y por tal motivo, sostienen fuertes lazos. Esto originará situaciones de ambigüedad que repercutirán en los procesos de integración socio-cultural, y que se expresan muy significativamente en sus manifestaciones simbólicas, como veremos más adelante.

Tras herencias, particiones, litigios, ventas, arrendamientos, amenazas de expropiación, intentos de reconversión en tierras agrícolas, urbanización, proyectos de carreteras, la región del asentamiento carbonero, y sus alrededores, se declara Parque Nacional y Reserva Científica en 1969. Esto supone el declive de la población que tratamos, pues se impusieron, por motivo de conservación ecológica, duras restricciones a la explotación económica del bosque. De los 247 sujetos a que alcanzó el techo demográfico de la comunidad, ya en 1978 sólo permanecerían 36 individuos en el asentamiento, de los cuales un importante número correspondía a antiguos guardas y capataces, ahora convertidos en funcionarios del ICONA. La población sub-

sistente sobreviviría gracias a trabajos eventuales temporales que les ofrecería la nueva dirección del Parque.

Los carboneros emigraron masivamente a la vecina Sanlúcar de Barrameda, ciudad de la que muchos de ellos procedían o eran descendientes, otros habían contraído matrimonio con alguien de allí. Siempre se encontraría un pariente consanguíneo o político. Sanlúcar de Barrameda, por su proximidad, había sido su principal mercado de carbón, y el centro del abastecimiento de la comunidad. La ciudad prestó al grupo los diversos servicios que éste requería: atención hospitalaria, oficios y sacramentos religiosos, educación, y lo que es muy significativo: allí se asistía al parto y también era el lugar donde se llevaba a enterrar a los muertos. Como el Coto de Doñana se encuentra dentro de los límites de la jurisdicción del Ayuntamiento de Almonte (provincia de Huelva), los carboneros se veían obligados, para recibir las prestaciones sociales de la vecina Sanlúcar de Barrameda, a registrarse en el Ayuntamiento sanluqueño, no sólo por su identificación con esta ciudad, sino, sobre todo, por las dificultades de acceso que Almonte ofrece: dista 60 km de los asentamientos; llegar hasta ella supone cruzar densos bosques, extensas marismas y grandes arenales de difícil y penoso trayecto.

Pese a que la comunidad ha llegado a tener una clara conciencia respecto al origen y las razones de su asentamiento en el Coto, es decir, pese a que sabe que su presencia allí se debe a motivos laborales, y que éstos no les otorgan derechos en relación a la tierra, y en relación al asentamiento, no es menos cierto que esa relación laboral, por sus características, ha generado situaciones de las que se derivaron sentimientos de identificación con el entorno; y esto ha sido así porque el espacio donde han tenido cabida las relaciones de orden laboral ha sido, también, el escenario donde se han desenvuelto el conjunto de las relaciones sociales del grupo: allí se ha fijado el lugar de residencia, y éste ha constituido el hábitat de toda la vida privada y pública de sus sujetos, de sus dramas, tragedias, alegrías, felicidades, esperanzas, frustraciones, logros y fracasos.

Podemos, pues, observar que se origina una cierta contradicción entre sentimientos y emotividades conducentes al establecimiento de identificaciones con el entorno, y la realidad de la condición en que se hallan los miembros de la comunidad en el Coto.

Por otra parte, habría que añadir, para completar rasgos del contexto en el que se sitúa el problema, el hecho que, aunque la comunidad constituye un núcleo reciente, sin pasado lejano, ni un origen común para todos sus miembros, sin otros lazos que los establecidos dentro de la propia realidad del grupo, pronto, y como contrapartida, se establecieron relaciones con carácter de endogamia que, al fin, convirtieron a éste en una comunidad de sangre.

Cuando llegamos a la zona de los carboneros, lo primero que se nos ofrece es un conjunto caótico de individuos en un espacio no dado a conocer en sus límites. A poco que empezamos a trabar relaciones con estos

sujetos, surgen conversaciones en las que se pueden oír frases como: «Los marismeños dicen que los de aquí somos más ratas», «los sanluqueños nos llaman bandeños, como si fuéramos tontos y atrasados», «nosotros nos casamos distinto que Almonte, y heredamos distinto», «los marismeños son gente distinta, viven en la Marisma y hacen otras cosas», etc., etc. De este conjunto de expresiones (y de otras) podemos abstraer una cierta asunción de identidad, al menos relativa al espacio. Por ejemplo, la frase «los de aquí somos» implica un sentido de agrupación (dada en el «somos») y, al mismo tiempo, una agrupación vinculada al emplazamiento («aquí»). Esta asociación dada entre hábitat y Ser es empleada para distinguirse de los otros (los marismeños, por ejemplo). Nos encontramos así, también, con una delimitación espacial señalada por el propio grupo, y que viene a ser un límite socio-cultural agregado al entorno, que va prefigurando el ámbito socio-cultural de la comunidad. Lo mismo ocurre con el establecimiento de los otros límites geográfico-culturales del hábitat en este núcleo: «nos llaman bandeños», «nos casamos distinto de Almonte». En este último caso, al mismo tiempo que se asume un límite espacial, la configuración de la identidad va más allá, incorporando como rasgos distintivos actitudes y comportamientos que, por otra parte, constituyen fenómenos muy significativos, dado que están implicados en el origen y continuidad del núcleo: «casarse y heredar distinto».

Hasta aquí, la identidad se perfila en relación al otro y en función a ciertas actitudes y formas de ser: «nosotros somos más a los gestos...», «se nos conoce por el modo de andar y algunas palabras», etc. Pero ¿es todo esto suficiente como para suponer una identidad singular y distinta al mundo que les circunda? Sigamos oyéndoles al respecto: «somos más a Sanlúcar y a Sevilla, que a Almonte». Efectivamente, los carboneros se sienten integrados en un entorno más amplio. Se reconocen como una subidentidad salunqueña. Ahora bien, debe notarse que no dicen «somos de Sanlúcar» o «somos sanluqueños». Es decir, la integración se acepta, pero la distinción se mantiene. Hay, pues, una conciencia de peculiaridad.

Esta identidad, que hasta ahora se ha perfilado en relación al otro, pronto perderá ese carácter de «variación», y cobrará un aspecto más esencial, inestable si se quiere, y que definirá al grupo como algo único, distinto, insustituible, y al que no se puede acceder ni por adopción de residencia, ni por semejanza de actitudes y actividades, sino por pertenencia de «naturaleza», por algo que sólo está en ellos, nace de ellos, y que les es único: «aquí todos somos parientes». Unidad de sangre inquebrantable, axioma fundamental que hace al grupo, y que le otorga legitimidad incuestionable, clave que excluye y marca la diferencia con respecto a los de fuera.

Pero a esta configuración de la identidad le cabe una serie de conceptos que la definen, a su vez, cualitativamente. la comunidad se establece, pero, al mismo tiempo, se valora y se emociona consigo misma, para tener sentido y legitimar su existencia y posición frente a los otros. Surgen, así, expresiones como: «los de fuera son cursis cuando hablan, no se sabe lo que están pensando; nosotros somos más claros, no nos andamos con rodeos».

Tenemos, pues, frente a nosotros, un grupo humano que se define como tal a través de la siguiente ecuación:

$$(\text{Ser de aquí}) + (\text{Ser pariente}) + (\text{X peculiaridades}) = \text{GRUPO}$$

Craso error suponer estos límites tan claros. Pronto podrá uno percatarse que cada concepto no es sino un referente. Así, por ejemplo, el «ser de aquí» no supone necesariamente haber nacido en el Coto, sino pertenecer al lugar, o, lo que es lo mismo, haber residido muchos años haciéndose a la vida de los lugareños. En una oportunidad alguien me decía «...aquí todos somos parientes, y él no es de aquí, pero está hecho a nosotros, es uno de nosotros». El sujeto en cuestión, pese a reconocerse que no era un pariente, se le «adoptaba» como tal, y así era integrado como miembro del grupo. Muchos primos y demás familiares, unos ausentes desde la infancia, otros residentes de Sanlúcar, o de cualquier otro lugar (parientes consanguíneos por vía de la madre sanluqueña o el padre sanluqueño), solían ser excluidos de la pertenencia a la comunidad. Cuando venían a encontrarse podía uno percatarse de la tensión nosotros/vosotros que surgía en sus conversaciones. El vínculo consanguíneo no hace, pues, por sí sólo, a la comunidad (aunque, en efecto, establezca y facilite la posibilidad de integración). El grupo se identifica a través de los lazos de parentesco, pero no se confunde con ellos. Se establece la dicotomía parentesco-grupo/parentesco-consanguinidad, que nos demuestra que el núcleo no es vivido sólo como familia consanguínea, sino que, abarcando estas relaciones, las excede, porque un miembro del grupo debe, además, pertenecer al lugar, y debe poseer las cualidades que asumen como propias los sujetos asociados.

Otro de los aspectos al que debió enfrentarse la identidad del grupo fue el mundo exterior al ámbito socio-cultural en el que se encuentra inserto. Ese mundo desconocido que hoy irrumpe en el corazón mismo de su hábitat. El carácter que cobraría lo foráneo dependió, como era lógico, del modo como se vinieron realizando los contactos entre ambos mundos. Es fácil deducir cual es el signo que subyace tras la imagen de lo exterior. Basta con oír algunos comentarios al respecto: «los de fuera vienen a lo suyo sin tomar en cuenta cómo somos», «ahora viene uno de esos ingenieros a decir lo que hay que hacer, y cómo hay que hacer lo que nosotros hemos hecho toda la vida». Como se puede observar, ambas expresiones reflejan una imagen agresiva del mundo exterior.

De los conceptos acerca de los forasteros podemos deducir qué tipo de actitudes suponen agresividad para los carboneros (y, en este caso, también, para los ex-guardas y ex-capataces de las fincas). En estas frases se alude a comportamientos ajenos al modo de actuar de la comunidad, y a la alteración de pautas, es decir, a todo lo que viene a significar «lo que se ha hecho toda la vida». El temor a un desplazamiento y a una pérdida de control, a una pérdida de sentido y de utilidad, está en la base de estas significaciones, máxime cuando las imágenes de roles y pautas de comportamiento de los

sujetos foráneos contradicen los modos de ser y actuar tradicionales del grupo, poniendo en cuestión todo el contenido de la identidad de éste.

En efecto, los forasteros vienen de la mano de las instituciones que tuvieron el poder de alterar, desestabilizar, e incluso anular todo el orden económico-social sobre el que se asentaba la vida de la comunidad, no sólo poniéndola en riesgo, sino que, de hecho, destruyéndola. Fue un suceso traumático que, afectando a sus medios de subsistencias y a sus modos de trabajo, también amenazó (y amenaza aún), con análogo poder, con alterar e incidir en las esferas de los usos, costumbres, creencias, modos de ser, actuar y conducirse, de los miembros del grupo, suscitando, pues, reacciones violentas de orden moral. Se trata, pues, en efecto, de una comunidad en riesgo, de una mismidad agredida, que no encuentra ya más salida, para su defensa o supervivencia, que un discurso capaz de neutralizar la efectividad de las tesis expuestas, e impuestas, por el extraño. Un discurso que no tiene más salida que descalificar al forastero para obtener así, a cambio, un principio justificador, un sentido, y una revalorización como entidad. De ahí que, si en el orden laboral, las críticas vertidas por los carboneros debelan la siguiente estructura: forasteros-ignorantes-ineptos/nosotros-experimentados de siempre, donde se debela, a su vez, la posición forastero-victimario/grupo-víctima, en otro orden de cosas, en las demás esferas de la vida social, podemos encontrar esta misma tensión, y esta misma táctica: «un tío de pelo largo no es de fiar, la coleta es de toreros, maricos o drogados» (refiriéndose al aspecto de ciertos sujetos ajenos al grupo), «los hombres que hacen cosas de la casa son mariquitas (idem. anterior), «...ve Vd. cómo es que se necesita salud, una canija no podría hacer tanto como yo hago; la canijas no sirven para esto, apenas de mueven están cansadas», «mala cosa esas mujeres que no hacen nada en la casa; no son mujeres; una mujer debe saber todo, ¿para qué sirve una mujer si no hace nada? Para follar están las putas, que es para lo que sirven éstas» (refiriéndose a muchachas jóvenes, profesionales unas, veraneantes otras, todas de aspecto urbano y ajenas al entorno).

Tales son, pues, sucintamente, las circunstancias en que se desenvuelve el problema de la identidad del grupo carbonero. Entraremos ahora en el universo mítico-simbólico que supone esta identidad cultural, es decir, en el ámbito en que, en último término, ha de analizarse la cuestión de la identidad colectiva.

Más allá de todo razonamiento acerca de la existencia, y previo a todo razonamiento acerca de la misma, existen cargas emocionales que constituyen fundamentos de toda formulación conceptual relativa a la vida, y que, al presentarse asociadas a esas formulaciones conceptuales, dotan de sentido a las mismas. Este último es el caso de los valores. El mundo emocional, el universo de los valores, posee su propia estructura lógica, y ésta es obediente a la finalidad misma de esos valores o de esos sentimientos. Esta finalidad no es otra que el sentir, en el doble significado que porta este término: tener sentido (lógica) y ser sentido (tener sentimiento). Porque precisamente se siente respecto a algo, ese algo cobra sentido (es decir,

lógica). No debe, pues, extrañarnos, que el universo de los valores juegue un papel importante en el fenómeno de la identidad. Toda identidad necesita palparse, sentirse, representarse, celebrarse a sí misma, en un intento de materializarse, y toda identidad necesita justificarse y legitimarse más allá de todo razonamiento, pues que este siempre puede ser objeto de debate. Necesita afirmarse y reafirmarse, para lo cual se hace preciso recurrir a fundamentos que, en la cosmovisión del que se afirma, resultan irrefutables. Estos no pueden ser otros que los valores, siempre considerados por encima de los avatares humanos. Estos valores vienen a representarse y manifestarse a través de ciertas expresiones simbólicas. La correlación entre ciertas circunstancias fundamentales de la identidad carbonera, y ciertos mitemas que les son afectos, hacen posible deducir, no sólo la vinculación habida entre estos dos tipos de fenómenos, sino también deducir el claro proceso de búsqueda y encuentro de una identidad; y nos esclarece cuál es la ubicación exacta del grupo dentro de la identidad que asume. Vamos, pues, a entrar en este mundo de las manifestaciones simbólicas y de los valores que en ellas se encarnan.

Hemos reseñado los vínculos que se sostenían entre la vecina Sanlúcar de Barrameda y la comunidad de carboneros de Doñana. Hemos visto cómo los carboneros se sienten más próximos a esta ciudad que a Almonte. Sanlúcar de Barrameda ha sido el punto de referencia de su universo cultural. Esto nos explica que los carboneros hayan participado (y participan) en los actos rituales de manifestación colectiva, que tienen cabida en esta ciudad, y en ellos hayan jugado el papel que les ha correspondido, manifestándose los problemas de integración que ha suscitado su particular situación. Así, por ejemplo, cuando el grupo se asentaba de manera plena en la banda onubense del río, generándose por ello una posición ambigua (pues, identificándose con Sanlúcar, al mismo tiempo era un núcleo separado geográficamente de ésta por el Guadalquivir, ocupando zonas correspondientes a esta jurisdicción), la participación carbonera en las fiestas colectivas sanluqueñas reproducía con fidelidad la situación descrita, o sea, su acción, dentro del rito, se limitaba al rol de espectador, ubicándose en los espacios que significaban exactamente la realidad físico-geográfica y social que tenía con respecto a Sanlúcar de Barrameda: el lateral de la calle, que se corresponde al lateral del río; observación del paso procesional, que se corresponde a la visión de la ciudad desde la otra orilla; proximidad (que no estancia interior en el rito), que es correlativa a la proximidad geográfica de los emplazamientos carboneros, pero que están fuera de la jurisdicción que les corresponde. No olvidemos: «somos más a Sanlúcar», que no es lo mismo que «somos de Sanlúcar».

Cuando la masiva emigración carbonera por la crisis que supuso la creación del Parque Nacional, Sanlúcar de Barrameda fue la ciudad elegida por ellos para su nuevo asentamiento. Y no podía ser de otro modo, pues que aquí se encontraban los vestigios de los antepasados (empezando por los difuntos), aquí había nacido los hijos, y había sido el lugar donde se comple-

taban los requisitos necesarios para resolver los problemas de subsistencia.

Sanlúcar de Barrameda es, pues, ese entorno que contiene al pasado y al presente de la comunidad, y que le promete ese destino real y material que buscan. Los símbolos que se manifiestan en los rituales sanluqueños, y los rituales mismos, se prestan a representar para los carboneros lo que ya significa para ellos esta ciudad: un espacio sagrado con el que se vinculan y se identifican, porque en él está su historia, su presente y su porvenir. Todo ritual de identidad e integración une, simbólicamente, la historia de una comunidad, al origen con su presente y su destino, ya que toda identidad es síntesis de una historia, y toda historia ha de tener un destino que le dé sentido. De hecho, consumada la emigración (que no deja de ser un proceso de reintegración), la participación en los rituales abandona su carácter pasivo, y cobra un tinte absolutamente activo, en el que los jóvenes se hacen miembros de las diversas cofradías, se convierten en fervientes entusiastas costaleros, etc. Y otro hecho singular: no se forman colonias de emigración o ghettos.

Antes de producirse el proceso de emigración que llevó a los carboneros a su reintegración en Sanlúcar de Barrameda, efectivamente, el grupo podía ser asociado a la órbita cultural sanluqueña, pero había que reconocerle algunos aspectos peculiares, como pueden ser los problemas de ambigüedad y definición que presentaba esta identidad, respecto a su pertenencia al área socio-cultural. En esta tesitura fue desarrollando sus propias manifestaciones simbólicas, como es el caso del incipiente culto al beato Valentín de Berrío-Otxhoa (ellos le nombran Berriochoa).

La aparición de la estatua del beato en Las Marismillas (finca donde se concentraron los carboneros) tiene una fecha imprecisa que se sitúa entre las décadas de 1940 y 1950. La trajo un guardia civil procedente del país vasco y destinado al Coto. Este, al ser nuevamente trasladado, donó la estatua a la comunidad.

La ritualización de su culto consistió en que la imagen venía a permanecer 24 horas en manos de cada núcleo familiar. Al llegar a cada hogar se le encendían velas, y el vecindario tenía por costumbre reunirse en la casa que hospedaba al beato, a la caída de la tarde, para orar y rezar un rosario. Las mujeres cuidaban de la estatua y los hombres se encargaban de trasladarla a la casa cuyo turno siguiente correspondiese.

Las variaciones que sufrió el ritual coinciden con el período de crisis de la comunidad. Hoy, la imagen puede permanecer varios días en una misma vivienda, y puede ser trasladada indistintamente por hombres o por mujeres. Se aprovecha, incluso, el viaje de algún coche, que pasa por ahí en comisiones de servicio, para llevar y traer la estatua. Poco a poco fue abandonándose la costumbre de reunión entre vecinos orantes, y al final se redujo a breves rezos entre los miembros de la familia que lo tenía. El rito pudo haber continuado invariable, sin embargo experimenta un profundo cambio, como reflejando la situación experimentada por la comunidad. La elección de Berrío-Otxhoa en esa función de patronazgo sin ser patrono, su

rasgo de beato que no termina de alcanzar la santidad, son hechos bastante significativos, pues que corresponden a esa ambigüedad de ser y no ser a la que se encontraba sometida la comunidad.

Además de estas correlaciones, podemos hallar otras correspondencias entre los aspectos que ofrece el rito, y ciertas características de la identidad del grupo. Todo espacio en el cual se halla ubicado un símbolo de carácter sacro viene a ser espacio sacralizado. Como ya se ha dicho, el beato es introducido en el seno de los hogares, con lo que éstos compartirán, pues, el carácter del símbolo. Pero, además, la estatua es depositada en aquellos lugares de la casa donde se desarrolla toda la vida social y familiar. Ambos tipos de relaciones quedan, pues, dentro del radio sacro. De este modo, y al compartir el ámbito sagrado, se legitiman los vínculos sociales del espacio doméstico. Por otra parte, el único espacio que el carbonero puede significar como suyo es el de su propia choza. En el pasado, el asentamiento estaba sobre fincas ajenas, y en el presente, sobre un Parque Nacional, es decir, sobre un terreno que tiene el carácter de cosa pública. Coincide esta situación con la ausencia de un acto procesional en la celebración del rito. El traslado de la estatua, tanto en el pasado como en el presente, no supuso nunca algo que se pareciese a una procesión. Todo lo que estaba relacionado con el beato Valentín de Berrío-Otxhoa jamás excedió los límites del domicilio privado.

Si tomamos en consideración las definiciones clásicas de clase social, la comunidad de carboneros presenta una clara homogeneidad socio-económica. No obstante, es posible distinguir dos estratos: el de los carboneros propiamente tales, y el de los ex-guardas y ex-capataces. Ya hemos señalado que los problemas de integración entre ambos estratos son debidos más a cuestiones de estratificación, que a diferenciaciones de orden cultural. En el caso del ceremonial de Berrío-Otxhoa, en la liturgia ritual, no se percibe distinción entre los dos sectores sociales. Ahora bien, el carácter dirigente de guardas y capataces sí viene a ser expresado en el papel organizativo que éstos asumen en relación a todo lo vinculado al culto del beato. En la base de esta falta de diferenciación social en el rito podría hallarse el hecho que, en efecto, se tratase de un culto doméstico, por lo que la condición de la integración al mismo no sería otra que la expresión del vínculo de parentesco, el cual tiene un sentido contrario a la fragmentación social. Tal vínculo de parentesco supondría una situación de equiparación social entre los miembros, dada su condición de parientes. El rito puede querer apuntar, precisamente, hacia los elementos integrativos, tan necesarios en una comunidad en formación, y luego en riesgo.

Por otra parte, y en coherencia a la condición doméstica del culto, sí aparecerán reflejados los roles domésticos y sus funciones. Así, por ejemplo, el papel hogareño asignado a las hembras queda bien representado y simbolizado, mediante la función de mantenimiento y cuidados de la estatua en el interior del hogar, y el papel exterior del hombre viene a estar bien

representado y simbolizado en la función que supone el traslado de la imagen de una a otra vivienda.

Cuando sobrevino la crisis, se asesta un golpe mortal a la capacidad de subsistencia del grupo. Todas las estructuras sobre las cuales se asentaba el orden económico, por consiguiente, social, por ende, moral y valórico, se desploman y, como consecuencia, la organización de la comunidad sufre un proceso de desestabilización. Para los hombres, por ejemplo, se hizo inviable el sostenimiento eficaz y efectivo de su rol social, lo cual les condujo a un estado de frustración en relación a su identidad. Esta situación de caos e indeterminación de roles viene reflejada en el ritual cuando la asignación de funciones (como es el caso del traslado de la estatua) queda indeterminada entre los roles. La situación es comparable con lo que le ocurre a sociedades del tipo tradicional cuando sufren el impacto del colonialismo o la modernización.

Pese a todo lo expuesto, este rito no puede ser comprendido dentro de lo que constituye un mito de identidad, porque su origen, reciente, es claramente posterior al origen del grupo. El vínculo entre lo que podría haber sido, de un lado, el tótem, y de otro, el cuerpo social, no alcanza a realizarse. Podríamos decir que esta veneración presenta síntomas embrionarios de transfiguración hacia una manifestación simbólica de ciertos procesos de integración social, pero carece de la necesaria simbiosis entre lo que, de un lado, sería el pasado originario de la comunidad, y de otro, el origen del culto. Ambos fenómenos se sitúan en un plano demasiado racional, con historias bien conocidas y palpables, que no dejan lugar a la mito-lógica, y a una emoción que se le asocie. El rito no alcanza a realizarse, del mismo modo como el grupo no alcanza a definirse con independencia respecto a otro grupo socio-cultural.

Una participación marginal dentro de la identidad sanluqueña, o un culto embrionario como el de Berrío-Otxhoa, no podían resolver la ambigüedad que venía caracterizando a la incipiente identidad carbonera, ni solucionar satisfactoriamente la tensión esquizoide que se desprendía de tal situación. Para la resolución de estos problemas, ¿cuál sería el camino seguido por los carboneros, en el período que va desde el origen del asentamiento, hasta la reintegración en el ámbito social-cultural de Sanlúcar de Barrameda? Convendrá, al respecto, apuntar ciertas características del rito rociero, porque éste es otro de los grandes mitos que comparten los carboneros y, a través de éste, se manifiestan elementos definitivos de la integración del grupo a una órbita socio-cultural más amplia.

Algunas fuentes ubican la aparición de la imagen de la Virgen del Rocío en épocas de Alfonso X, y es posible que fuese él quien la mandase tallar, y le construyese una ermita en el cazadero Real. Es decir, su origen se remontaría a los momentos de incorporación de estas tierras a la Corona de Castilla.

El acto ritual que se celebrará en torno a esta Virgen comienza en la

mañana del sábado previo a Domingo de Pentecostés. Las hermandades, provenientes de las distintas localidades que conforman el mapa andaluz, hacen su entrada formal a la aldea del Rocío, haciendo su presentación ante la Virgen y la hermandad principal o matriz (que es la de Almonte). Se trata de un desfile ordenado, donde cada hermandad está encabezada con su Simpecado. Por la mañana del Domingo de Pentecostés se celebra una misa, y a ésta acuden tanto hermandades como romeros. Por la noche, lo propio es que los romeros recen rosarios, mientras las hermandades desfilan recorriendo toda la aldea. El lunes es el día que todos esperan. Los almonteños aguardan ante la reja que protege a la Virgen y, rayando el alba, uno de ellos abrirá la reja, dando paso al resto del grupo almonteño, que sacará la Virgen en andas para la procesión. Sólo los almonteños tendrán derecho a portarla. Entre una muchedumbre enfervorizada siete horas tardará la imagen en recorrer toda la aldea. Al momento del regreso de la Virgen hacia su ermita todos los congregados intentarán tocar su manto.

Varias circunstancias concurrieron a la formación de una devoción general y un peregrinaje hacia la Virgen en cuestión (antecedentes de lo que hoy conocemos como romerías). El principio fundamental que en la Edad Media legitimaba una conquista, que motivaba y aglutinaba a una población en contra de otra, era el principio religioso. La propia concepción de grupo venía dada, en general, por la función parentesco-religión. El aglutinante valórico-ideológico que motivaba y justificaba la guerra contra el Islam fue la Fe católica (aun cuando no hubiese sido más que a modo pretextual). Por tal motivo, erigir imágenes religiosas sobre un territorio recién ocupado no era más que reforzar, simbólicamente, una necesaria vinculación e identificación entre espacio y ocupantes, sentar un principio de legitimidad entre pueblo y espacio, a través del vínculo religioso. En este sentido, el ritual del Rocío ha cumplido, y cumple, con una función simbólica de identidad e integración regional.

¿Por qué vinieron las devociones colectivas a centrarse en la entidad de Santa María de las Rocinas y no, por ejemplo, en Santa Olalla o Eulalia (imagen y ermita que también se remonta a la misma época)? ¿Por qué la ermita se emplaza en el Rocío, entonces campo, y no en un vecindario como Almonte? El espacio que ocupa una ciudad constituye una superficie cerrada y propia de sus habitantes. Se presta difícilmente a servir de espacio apropiable para otros grupos distintos a sus moradores (salvo cuando la ciudad misma tiene interés en convertirse en centro integrador y vertebrador de diferentes colectivos, ya sea por motivos de hegemonía, o bien para tener el apoyo de una amplia población, más allá de sus límites). Un símbolo que pretende una función aglutinante e integrativa de grupos que exceden a la comunidad local deberá tender a estar situado en entornos que, como propiedad, estén menos ligados a ese núcleo local. Puede ser ese el sentido que subyace al carácter comunal que tiene el emplazamiento de la ermita. Si bien es cierto que la zona pertenece a una jurisdicción concreta, tiene un rasgo de cosa pública al estar abierta, de algún modo, al uso y

usufructo de otros colectivos distintos a los que la habitan, como, por ejemplo, a la trashumancia de ganados vecinos.

Por otra parte, el símbolo elegido debe ser lo suficientemente amplio como para incluir elementos afines a los diversos grupos que se vinculan a través de él. En este sentido, el símbolo religioso en cuestión debe estar en contraposición al significado que encierra, por ejemplo, un santo local, que sólo vincula a los lugareños. Nada, pues, más apropiado que la madre de Dios y de todos los cristianos. Pero, si nos detenemos un poco más en el análisis, observaremos que la cualidad de la Virgen del Rocío, como símbolo integrativo, no sólo procede del hecho de ser un amplio símbolo, capaz de aglutinar a toda una cristiandad, sino que, procediendo de Sevilla, y asentándose en el Rocío, con ese rasgo trashumante, legitima el peregrinaje, reforzando un ámbito social común. Bien haya mandado traer la imagen el Rey, bien lo hayan hecho los ganaderos (otra tesis), no deja de ser esto una anécdota, pues, si la figura vino de manos del Rey, se asentó asociada a un poder vertebrador, y si apareció por causa de los ganaderos, llegó asociada a una corriente social que, forzosamente, fue, y necesitaba, de un estado de vertebración regional para el uso de los pastos, allende sus procedencias. Por otra parte, el ir y venir de este colectivo propagará, por los puntos de tránsito y destino, la devoción rociera.

A extramuros de Almonte, en espacios de transacción, en espacio de intercambio y vertebración, se fue, pues, formando ese ritual que hoy conocemos como la Romería del Rocío, y que, si bien acoge a romeros de todas partes, es cierto, también, que sus principales actores son sevillanos, gaditanos y onubenses. Allí, en el momento ritual, se fusionan éstos como un sólo destino, fenómeno que no hace más que reafirmar la evidente unidad que presenta la Baja Andalucía, histórica y socio-culturalmente:

La Virgen del Rocío
 No es obra humana.
 Que bajó de los cielos
 Una mañana.
 Eso sería
*Para ser Reina y Madre
 De Andalucía*

El ritual rociero posee todos los elementos que hacen posible la identificación e integración de los grupos que en él participan. Uno de los elementos más importantes y significativos, es ese carácter especialmente integrador y pertinente que ejerce sobre el espacio, mediante el peregrinaje, donde, a caballo, a charrete, o a pie, se une, se abarca y cubre la distancia, se hace efectiva la apropiación del espacio. No puede, pues, extrañarnos que los carboneros, debido a su ambigua posición de pertinencia a dos jurisdicciones, y, por lo tanto, a dos grupos sociales, debido a los problemas ocasionados por las dificultades de integración de su identidad a una de éstas, participasen, con devoción absoluta y total entrega, en la fiesta rociera, pues que, de algún modo, ello significaba

salvar el estado de indefensión que supone la no pertenencia a ámbito social alguno; por lo que no cabe duda es que el asentamiento carbonero en Las Marismillas, el emplazamiento de esta misma finca, el emplazamiento de la marisma, y, en fin, el de toda Doñana, no sólo forman parte de la región que representa la Blanca Paloma, sino que, aún más, éstas son las zonas epicéntricas del espacio sacro. La identificación, en este sentido, no merece más explayamiento...:

¡Viva la Virgen del Rocío!
¡Viva la Blanca Paloma!
¡Viva la Reina de las marismas!
¡Viva la madre de Dios!

.....
Qué bonito es el Rocío,
Qué bonita es la marisma
y que bonita es Doñana.
Qué orgullo ser marisméño
de esta marisma huelvana.

El impacto del Rocío en la comunidad de carboneros tiene el valor de integrarlos, incontestablemente, en una órbita socio-cultural que abarca, indiscutiblemente, su hábitat; y de un modo definitivo, prestando a su identidad la unicidad y definición que no pudo hallar en otra parte, hasta su total reintegración en el ámbito de Sanlúcar de Barrameda. La coincidencia habida entre el símbolo religioso y el asentamiento carbonero respecto a la zona de los emplazamientos, otorga, de por sí, la posibilidad de una relación legítima entre uno y otro. Dentro del radio sacro que abarca el símbolo, los carboneros participan de todo lo que en la Virgen del Rocío es representado: desde su carácter indiscutible de andaluces, pasando por su vecindad con el santuario (en el sentido más literal del término), hasta los elementos etno-culturales que se manifiestan y representan en el ritual. Pero tal vez una de las características que más significativamente puedan ligar a la comunidad con la Virgen del Rocío, sobre la base de lo que hasta aquí hemos mencionado, es que ambas entidades comparten el rasgo de asentarse en terrenos que no constituyen los de su origen. *Ambas son emigrantes. Si enlazamos este rasgo, con la legitimación de la trashumancia, con la función integrativa que supone el símbolo, y con la unificación regional que representa y afirma, podemos observar que la situación de los carboneros de Doñana queda bien reflejada y, por tanto, legitimada, a través de todas las expresiones simbólicas de este ritual.*

La identificación con el símbolo parece inevitable, máxime cuando en las funciones integrativas que éste cumple se asocia de un modo muy especial a los rasgos de identidad el paisaje, la geografía. Allí, donde el símbolo crea puentes de unión entre las fronteras locales, unificando el espacio, haciendo de éste un lugar propio de los peregrinos, y haciendo que éstos pertenezcan a la tierra, y que se reconozcan a través de ella como un destino único, aglutinándolos en esa entidad que se reconocerá como Andalucía, es el lugar exacto donde el carbonero hallará la posibilidad de entrar en el rito y de insertarse en una identidad socio-cultural. La posición geográfica de sus asentamientos les podía permitir un papel, de por sí, protagonista. Ellos están en el camino del Rocío, son parte material del escenario ritual. Son, por derecho propio, una estación en ese peregrinar hacia la integración regional.

Estaremos de acuerdo en que el Rocío ofrece todos los aspectos a través de los cuáles el carbonero puede sentirse representado e integrado, pero ¿qué papel representa él en el

rito, o, lo que es lo mismo, qué es él para el mundo socio-cultural andaluz? No es un anónimo. La fiesta le otorgará un nombre, es decir, una identidad. No es un sujeto que esté allí, como si se implicara casualmente; *es un romero*, y esto significa ser reconocido como un actor en el evento. Los carboneros no formarán una cofradía o una hermandad rociera, pues que no representan una identidad local o una comunidad histórica, pero la participación en el rito, a título individual, es parte admitida en la liturgia. El Rocío nos demuestra así que no es un patrimonio único de las hermandades; éstas pueden representar las distintas localidades que conforman el mapa de Andalucía, las identidades locales; el ritual rociero las admite, y con ello las integra, las hace parte constitutiva de un todo, les permite identificarse entre sí, constituyendo esa supraidentidad que concebimos como Andalucía. Pero ¿quién es el romero? ¿Es la expresión tangible, material y viva, de todo lo que representa y significa ser lo andaluz? Pero, ¿es que esto no lo representan ya los grupos locales, las hermandades rocieras? El Rocío parece debelarnos una estructura socio-cultural donde el sujeto en sí es también un interlocutor social válido. Ese individualismo, que tópicamente asignamos al andaluz, parece ser efectivo, al menos en lo que atañe a su manifestación en el acto ritual. La romería del Rocío se nos presenta así, no sólo como una representación de integraciones socio-culturales de grupos locales, sino, también, y cobrando con ello un sentido más amplio, se nos representa como un campo de integración e identificación cultural, al que puede y debe integrarse todo aquel que comparta los rasgos que son allí representados (es lo que ha permitido, entre otras cosas, que grupos y personas ajenas al territorio andaluz pudiesen participar de la fiesta). Parece deducirse una disposición a negar toda discriminación, lo que, en última instancia, está en clara consonancia con la experiencia que ha sufrido la sociedad andaluza, en relación a éxodos de emigración, y en relación con la historia social de esta comunidad, pues que ésta se ha formado a partir de componentes étnicos y culturales heterogéneos. Los grupos locales se integran, pero nadie se disuelve en ningún grupo, ni tampoco los grupos se disuelven en esa integración que reafirman. Andalucía es una región extensa. Si bien comparte un modelo cultural y una historia común, no es menos cierto que sus distintas zonas guardan particularismos y conciencias locales bien arraigadas. La identidad regional no alcanza a disolver la identidad local. Este fenómeno queda bien expresado en el ritual rociero. De un lado, podemos observar cómo son los de Almonte los únicos que tienen derecho a portar las andas de la Virgen. Que cada cual se integre, sí, pero que cada cual se mantenga en su sitio, que cada cual respete a cada sector. La Virgen es de todos. Estamos todos en Andalucía, pero esta localidad es, también, Almonte, y la Virgen está en ella:

Nadie toque a la Virgen.
 Nadie se atreva.
*Que son hombres de Almonte
 los que la llevan.*

Por ello, es importante también el orden de intervención de las hermandades. Ninguna localidad debe prevalecer a otra. El rito quiere que la presentación ante la Virgen y la hermandad matriz no marque diferencias ni categorías entre las diferentes zonas. Todas han de tener el privilegio de presentarse ante la imagen por riguroso orden de llegada. Las diferentes localidades se vinculan pero no se disuelven. Esta es la estructura que se debela en la liturgia ritual, y es la que, reproduciéndose lógicamente en todas las esferas de las relaciones sociales, correspondería al fenómeno de la participación individual. Esta participación está estipulada porque el sujeto está reconocido como

actor social. Cuando un individuo llega a la aldea del Rocío para la fiesta ha de detenerse a orar ante la Virgen, ha de rezar los rosarios nocturnos y ha de participar en la fiesta y la algarabía popular. Es principio, es pauta. Muy interesantes en este sentido, porque el ritual, manifestando y reafirmando una supraidentidad, lo hace conservando e incluyendo, dentro de sí, el orden interno de la realidad que representa. No podía ser, por otra parte, de otro modo, pues, como todo mito de identidad, se ha de limitar a reflejar, pero no ha transformar, lo que representa. Esto es lo que hizo posible la participación ritual de los carboneros en la romería del Rocío, porque, sin representar una identidad local, sin constituir una hermandad, podían participar en ella, y ser actores en la misma.

Pero el acto cumbre y fundamental del ritual es el de la procesión. Entonces sí, cuando ya han quedado bien establecidas las posiciones de cada identidad, bien definidos los individuos, los roles y los grupos sociales y locales, es el momento en el que todos, sin distinción de procedencias, edades, sexo, condición social, etc., confundidos en una masa compacta, acompañan a la Virgen, y tienen el derecho a tocarla, a hacerla suya. Aquí se derrumban fronteras locales e individuales para crear la síntesis común de una sola identidad y un único destino. Este es el lugar y el momento de integración que, como romero, el carbonero fue buscando desde su ambigua identidad local; una identidad local que, pese a su ambigüedad, es claramente pertinente a esa cultura que viene a representarse y encarnarse en el corazón mismo de su tierra de residencia.

Cuando los carboneros se reintegran plenamente al ámbito sociocultural de Sanlúcar de Barrameda, su participación en el ritual rociero añadirá lo obvio, es decir, sumará a la experiencia individual de ser romero, la experiencia de concurrir al Rocío como integrante de la hermandad que corresponde a la ciudad. (Por otra parte, la figura del romero no es patrimonio exclusivo de los miembros de esta comunidad, ni tampoco se debe, la razón de esta figura, a la carencia de un grupo de adscripción.)

Así pues, y como hemos podido ir observando a través de este análisis, el problema de la identidad carbonera no consistió en un fenómeno de ambigüedad en lo pertinente a identidad cultural; ésta estuvo y está muy clara y muy bien definida. El problema lo constituyó la posición ambigua del grupo respecto a su adscripción a un ámbito social concreto, dentro del mareo cultural al que ya pertenecía. Un ámbito social donde el carbonero pudiera ser reconocido y pudiera reconocerse a sí mismo como una entidad social concreta. Este problema, como ya pudimos ver, no fue resuelto sino hasta la integración definitiva del grupo en la vecina Sanlúcar de Barrameda.

No se trataba, pues, de una cultura en riesgo, ya que la comunidad de carboneros compartía un modelo cultural con un ámbito social más amplio. Se trataba de un grupo laboral en amenaza de paro, que había desarrollado, o más bien, que había conservado, ciertas formas peculiares de vida, debido a un relativo estado de aislamiento geográfico, y, sobre todo, debido a unas condiciones materiales de vida que, por lo demás, y en el concepto que ellos mismos comparten de bienestar y progreso, venían dadas más por una condición de explotación que a una concepción cultural de vida.

MIGUEL HERNANDEZ MONTERO

BIBLIOGRAFIA

- Alvarez Gastón, R.: *El Rocío a examen*. Ed. Católica, 1975.
- *Almonte y el Rocío*. Sevilla, 1977.
- *Las raíces del Rocío*. Huelva, 1981.

- Boissevain Jeremy: Notas sobre su Seminario: «Juego, identidad y cambio ritual en Malta». Expuesto en la Casa de Velázquez, en la Cátedra de Antropología Social «Joaquín Costa». Madrid, 1990.
- Cazorla Pérez, José: «Las subculturas rural y urbana». *Anales de Moral Socio y Económica*. Madrid, 1969.
- «Religiosidad y estructura social en Andalucía. La práctica religiosa». *Anales de Sociología* (4). Barna, 1968.
- Chomsky, Noam: *Ensayos sobre norma e interpretación*. Ed. Cátedra, 1982.
- Delgado Barbadillo, Pedro: *Historia Antigua y Medieval de Sanlúcar de Barrameda*. Ed. Escelicer. Cádiz, 1945.
- Duoscastella, Almerich, Aranguren y otros: *Cambio social y religiosidad en España*. Ed. Fontanella. Barna, 1975.
- Duque, Aquilino: *El Mito de Doñana*. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación. Madrid, 1977.
- Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama, 1973.
- Equipo SELADOC: *Religiosidad popular*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1976.
- Erving Goffman: *Estigma. La identidad deteriorada*. Ed. Amorrortu.
- Estébanez Calderón, S.: *Escenas andaluzas*. Bs. As. 1944.
- Infante Galán, Juan: *Rocío*. Ed. Prensa Española. Sevilla, 1980.
- Jiménez Núñez, A.: *Bibliografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía*. Universidad de Sevilla, 1978.
- Lisón Tolosana, Carmelo: «Contrapunto ecológico-culturales». En *Revista Española de la Opinión Pública*, n.º 18, pp. 41/87, 1969.
- *Antropología social: reflexiones incidentales*. Ed. CIS.
- López Linage, J.: *Antropología de la ferocidad cotidiana: supervivencia y trabajo en una comunidad cántabra*. Servicio de Publicaciones Agrarias. Madrid, 1972.
- Luque Baena, E.: *Estudio Antropológico Social de un pueblo del Sur*. Ed. Tecnos, 1974.
- Maldonado, L.: *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1975.
- Martín Velasco, J.: «La fiesta, estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa». *Phase*, n.º 63. Madrid.
- Martínez Alier, Juan: *La estabilidad del latifundio en Andalucía*. París, 1968.
- Mc. Luhan Marshall: *El medio es el mensaje*. Ed. Paidós. Barna, 1980.
- Moreno, Isidoro: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Siglo XXI. Madrid, 1972.
- Muñoz y Romero, J.: *Diccionario de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas y santuarios de España*.
- Murillo Ferrol, Francisco: «La emigración y el sistema valorativo». *Anales de moral social y económica*. Madrid, 1965.
- Ortega y Gasset, J.: *Teoría de Andalucía*.
- Pérez Díaz, V.: *Estructura social del campo y éxodo rural*. Madrid, 1966.
- Rodríguez Becerra, S.: *Antropología cultural de Andalucía*. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1984.
- Sánchez Albornoz, Nicolás: *Las crisis de subsistencia en España*.
- Toscano Gil, Margarita: (En *Provincia de Cádiz*, de J. Rodríguez Piñeiro); «Etnografía: las formas de la cultura material tradicional». (IV). Ed. Gever. Sevilla, 1985.
- Valverde Alvarez, J.: (En *Geográfica*, n.º VI): «El paisaje y los modos de vida en Sanlúcar de Barrameda». Zaragoza, 1959.