

UN SANTO UN PUEBLO

*Estudio de la devoción a San Pedro Bautista
en San Esteban del Valle.*

Javier Álvaro Berzal Rojo

Coordinadora: Elena Espeitx

Profesora responsable: Begonya Enguix



UN SANTO UN PUEBLO

*Estudio de la devoción a San Pedro Bautista
en San Esteban del Valle.*

Licencia de Creative Commons

“Un santo. Un pueblo” by Javier Á. Berzal Rojo is licensed under a [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	5
EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.	6
PUEBLO	
I. <i>SAN ESTEBAN DEL VALLE: ANÁLISIS GEOGRÁFICO</i>	20
II. <i>SAN ESTEBAN DEL VALLE: RESEÑA HISTÓRICA.</i>	28
SANTO	
III. <i>SAN PEDRO BAUTISTA: HISTORIA DE VIDA.</i>	38
RELIGIOSIDAD	
IV. <i>EL CONCEPTO DE RELIGIOSIDAD POPULAR.</i>	56
V. <i>CARACTERÍSTICAS DEL CATOLICISMO RURAL EN ESPAÑA.</i>	61
VI. <i>LAS FIESTAS DE SAN ESTEBAN DEL VALLE.</i>	72
ANEXOS.	77
BIBLIOGRAFÍA.	80
AGRADECIMIENTOS.	83

A Nati y a sus rosquillas de escaldaillo.

INTRODUCCIÓN

El documento que tiene en sus manos forma parte de un trabajo más extenso compuesto además de por las presentes páginas por un documental audiovisual.

El conjunto del trabajo busca adentrarse desde la antropología, pero con la ayuda de otras disciplinas, en la devoción de San Esteban del Valle (Ávila) hacia San Pedro Bautista; franciscano natural del mismo pueblo que fue martirizado en Japón a finales del s. XVI.

Desde casi el momento de su muerte, surge en esta pequeña localidad del Valle del Tiétar un fervor religioso hacia su figura que ha perdurado hasta nuestros días a través de diferentes manifestaciones. San Pedro Bautista se convierte desde entonces en el elemento central de la identidad cultural y religiosa, marcando el carácter de San Esteban y sus gentes para siempre.

En definitiva, lo que este proyecto pretende, es identificar, interpretar y explicar el simbolismo que se esconde hoy en día tras la devoción a este personaje centenario. Emprendemos aquí un camino que confiamos le resulte igual de atractivo que a nosotros.

CAPÍTULO PRELIMINAR

EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.

El trabajo que tiene en sus manos nace con la intención de conformarse como un proyecto de investigación interdisciplinar centrado en un conjunto de fenómenos, experiencias y creencias que, en torno a la figura de San Pedro Bautista, se viven en San Esteban del Valle (Ávila). De este modo, el hecho religioso, sus símbolos, ritos, cultos, prácticas y creencias marcarán el desarrollo del presente trabajo. O dicho de otra manera, lo que se pretende mostrar es el rol que San Pedro Bautista ocupa en la forma en que la religión católica se ha configurado en este pueblo abulense.

En las fases preparatorias del estudio la idea principal era centrarse exclusivamente en las fiestas patronales en honor al Santo. Tras las primeras aproximaciones al pueblo, nos dimos cuenta de que las fiestas no eran más que una muestra de esa religiosidad, la más vistosa, probablemente la de mayor importancia para los vecinos, pero no recogía la totalidad de lo que queríamos estudiar. La perspectiva cambió de lleno y las fiestas se convirtieron en un eje a partir del cual profundizar, penetrar en aspectos de naturaleza privada que quizá en un acto público resultaba en exceso difícil.

Su adecuación a los estudios culturales resulta evidente si entendemos este conjunto de fenómenos como la producción de una cultura que involucra a una comunidad entera y condiciona su vida desde el ámbito privado de las creencias religiosas y espirituales, también éticas y morales, hasta el ámbito público de experiencia compartida en el seno del pueblo. Asimismo, el fenómeno de la formación de identidad cultural está muy presente en el trabajo, en la medida en que, una sola persona, San Pedro Bautista ha resultado crucial para la formación de una identidad popular concreta que trasciende el ámbito religioso.

Exposición de motivos.

Quisiera en las siguientes líneas abandonar el plural mayestático para referirme en primera persona a las motivaciones que me han llevado a elegir el presente tema de estudio.

1. Desde una perspectiva antropológica, mi profundo interés por las formas que la religión católica ha tomado en los ámbitos rurales y los modelos de relación con la divinidad que de ellas se derivan.
2. Asimismo, mi preocupación por la cultura popular, su carga simbólica y capacidad de continuidad en el tiempo, así como los mecanismos de construcción de la identidad.

3. La constancia de que los fenómenos en torno al Santo contienen una gran riqueza cultural, pues mezclan alrededor de una figura aspectos de naturaleza muy distinta.

3. Desde un punto de vista meramente personal, los orígenes castellanos de mi familia, así como mi alejamiento de la realidad rural castellana, me empujan a profundizar en rasgos de la cultura de Castilla desconocidos para mí. A través de este proyecto tengo como propósito conocer mejor esa realidad con el objetivo de comprenderla.

4. De la misma manera, espero me permita introducirme y participar de la vida del pueblo, de modo que se establezca una relación que perdure más allá de la realización del estudio.

Un proyecto multidisciplinar

La elaboración de este trabajo se sustenta en varias de las disciplinas que se han cursado a lo largo de la Licenciatura. Tienen especial peso la antropología, en concreto la investigación etnográfica y la antropología visual, así como la historia y la geografía, en tanto que ciencias a partir de las cuales aproximarnos a la evolución y desarrollo tanto del pueblo como de su entorno.

La decisión de utilizar un enfoque a partir de estas materias viene motivada por la elección de los formatos que hemos utilizado para la presentación del proyecto. De este modo, el trabajo se divide en dos partes muy bien diferenciadas:

- De un lado una primera parte escrita (que es la que tiene en sus manos) en la cual se expone el proyecto y se le dota de un marco teórico plural y amplio a partir del cual contar con una serie de conocimientos que serán de provecho para penetrar lo más completamente posible en la segunda parte del trabajo.

Dicho lo cual ¿de qué conocimientos hablamos? Como el lector habrá visto en el índice, el trabajo escrito se divide en tres grandes apartados que se han denominado: Pueblo, Santo y Religiosidad.

El primero de ellos abarca un análisis histórico-geográfico de San Esteban del Valle. Se incluye en él una descripción física del entorno, un breve comentario demográfico y una reseña histórica de la localidad. Los dos capítulos de los que se compone este primer bloque son capaces de situarnos, dándonos unas referencias sólidas sobre las que construir un retrato general del pueblo.

El segundo apartado está por entero dedicado al Santo. En él recogemos la vida de San Pedro Bautista. Esta parte del marco teórico es de especial importancia pues nos posibilita ahondar en el personaje que es objeto de la devoción. Las referencias a su vida durante las fiestas son frecuentes (misa y décimas por ejemplo) y los informantes recurren constantemente a ciertos pasajes para justificar la importancia que tiene la devoción. Por otro lado, conocer la vida de Fr. Pedro Bautista facilita que identifiquemos, puede incluso que comprendamos y asumamos, las cualidades y acciones por las que es admirado. Dicho de otra manera, nos sumerge de lleno en la figura histórica que es objeto de devoción.

El tercer gran apartado consta de tres capítulos de marcado carácter antropológico. El primero de ellos se dedica por entero al concepto de *religiosidad popular*. Cuando este proyecto se puso en marcha nació con la idea clara de que era un estudio sobre la religiosidad popular en San Esteban del Valle alrededor de la figura de San Pedro Bautista. Sin embargo, una vez nos pusimos a investigar, nos dimos cuenta de que dicho concepto debía ser reformulado con el fin de que no arrastrase los prejuicios que

habitualmente tienen determinadas formas de religión en los ámbitos rurales. Así pues, entendemos que este capítulo arroja muchas de las claves teórico-antropológicas desde las que entender un fenómeno tan complejo y diverso como el que nos ocupa.

Se finaliza esta tercer apartado con un capítulo dedicado a describir brevemente una de las manifestaciones religiosas que más importancia tienen en San Esteban del Valle, las fiestas. Servirá este capítulo al lector para adentrarse de lleno en lo que le deparará la segunda parte del proyecto. Es, digámoslo así, la puerta de entrada.

- La segunda parte del trabajo, y la más ambiciosa, consiste en un documental audiovisual. A diferencia de un proyecto escrito el lenguaje audiovisual funciona con unos códigos muy diferentes. El orden, la secuenciación de las diferentes fases de producción se entremezclan de forma constante. Por un lado, las imágenes que el documental nos muestra forman parte del trabajo de campo etnográfico que se ha realizado en San Esteban del Valle, pero lejos de mostrarse directamente, la antropología visual dispone de las herramientas del lenguaje audiovisual que posibilitan la

interpretación y no la mera exposición. Todo ello, en un mismo tiempo. Así pues a través del documental ordenamos, asimilamos e interpretamos la información que hemos recogido durante nuestro trabajo de campo. Hablaremos de esto con más detalle cuando nos refiramos a la metodología.

Objetivos

Justificado el carácter multidisciplinar del proyecto es necesario ahora definir claramente los objetivos así como las preguntas de investigación que han guiado nuestro trabajo.

General

Analizar e identificar el significado de las prácticas, símbolos, actitudes, y creencias, que tienen lugar entre la población de San Esteban del Valle en torno a la figura de San Pedro Bautista.

Específicos

a. Exponer clara y ordenadamente un contexto histórico y geográfico del pueblo con el fin de conocer el origen, evolución histórica y desarrollo de los acontecimientos de mayor importancia de la localidad así como de los condicionantes físicos y demográficos que influyeron en ellos.

b. Describir la figura histórica de San Pedro Bautista de modo que se perciba su importancia en la configuración identitaria de la localidad.

c. Presentar una aproximación antropológica capaz de ponernos en el punto de partida para la realización de un análisis pormenorizado del hecho religioso que estudiamos.

d. Identificar, ordenar y relacionar los diferentes elementos religiosos en la conformación de un producto cultural tan complejo. Especial atención deberemos prestarle a las distintas partes de las que constan las festividades religiosas.

e. Identificar y conocer la relación de los habitantes del pueblo con este fenómeno religioso, incidiendo en los saltos generacionales que suponen un cambio de implicación, perspectivas y motivaciones; y sí se diera la oportunidad, incluyendo la visión de vecinos foráneos.

f. Reconocer los valores simbólicos, mágicos o religiosos que la población atribuye a determinados ritos.

Preguntas de investigación.

1. ¿Qué significado le atribuyen los vecinos de San Esteban a las prácticas, símbolos, actitudes, creencias e instituciones en el contexto del hecho religioso a estudiar?
 - a. ¿Cuáles son las circunstancias históricas, sociales y culturales que propiciaron la aparición de estas manifestaciones?
 - b. ¿De qué elementos religiosos consta y qué papel ocupa el hecho religioso, y más en concreto San Pedro Bautista en la vida del pueblo y sus habitantes?
 - c. ¿De qué manera se relacionan los habitantes de San Esteban del Valle con dichas manifestaciones?

Vocación antropológica.

La realización de un documental audiovisual, implica, en cierto modo, un condicionamiento de partida, pues su simple realización dota al producto de un cariz de realismo extremo, que en ocasiones evita una reflexión más profunda. La intención con la que abordamos este proyecto no es la de un trabajo fundamentado en el realismo etnográfico, sino más bien, basándonos en Clifford Geertz (2003), elaborar una descripción

interpretativa capaz de ir desenmarañando la urdimbre de significados que se dan en un determinado fenómeno cultural. La interpretación debe ir generándose en la medida en que se va describiendo, teniendo en cuenta que en un trabajo de esta naturaleza ésta no tiene por qué ser explicitada con palabras. El lenguaje audiovisual, propio de las ciencias de la comunicación, no solo ha de servirnos para mostrar, debe al tiempo ser un instrumento de interpretación y reflexión. Qué, cómo, cuándo y dónde mirar. Todas estas acciones llevan implícitas una carga interpretativa-reflexiva que son la base del discurso propio de la antropología visual.

La antropología clásica que actuaba en muchas ocasiones de un modo, si nos permiten el término, “monológico”, encuentra en autores como Paul Rabinow, o el mismo Geertz, una antropología que se fundamenta en la experiencia dialógica de la etnografía. Es, en suma, la construcción conjunta del producto etnográfico. Un diálogo que ha de servirnos para entender nuestra individualidad cultural a través de la otredad. Lo que en palabra de Rabinow (p.26, 1992), siguiendo a Ricoeur, define como *la comprensión del yo [cultural] dando el rodeo por la comprensión del otro.*

En *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (1992), Rabinow nos ofrece una etnografía que rompe por completo con los condicionantes

del trabajo académico clásico. Por un lado, la necesidad del etnógrafo de transmitir en su obra las emociones y pasiones humanas derivadas de la inmersión en la cultura estudiada. Emociones (deseos, frustraciones, pasiones, carencias, etc.) de las que extraer un valioso significado y a partir de las cuales llegar a una mejor comprensión del objeto de estudio. La segunda, ciertamente destacable en el caso que nos ocupa, se refiere al status primordial que ha de recibir el informante en la etnografía. Y es que como decíamos anteriormente, los informantes a través del diálogo, son junto a los investigadores sociales los creadores del trabajo etnográfico. Hablamos entonces de una etnografía como intercambio. No podemos olvidar, que como dice el propio Rabinow (1992), obligamos al sujeto a un esfuerzo de objetivación de su propia cultura para hacérsela comprensible a nosotros.

Es desde esta perspectiva, netamente humanista, contrapuesta al positivismo, desde la que hemos enfocado el presente trabajo. Esta actitud reflexiva la podemos ejemplificar con la frase de Dolors Comas d'Argemir (p.37, 2007) *no consiste sólo en describir aquello que la gente hace, sino en presentar el sentido y el simbolismo que subyace detrás*. Para lograr alcanzar la comprensión de ese simbolismo es fundamental interpretar la perspectiva *emic*, que autores como Bateson o Geertz ya entendieron como

esenciales para afrontar un análisis lo más completo posible del hecho cultural que estudiamos. La importancia de esta perspectiva radica en la necesidad de comprender la realidad simbólica para luego interpretarla desde los planteamientos teóricos.

Así pues, el trabajo que aquí presentamos hemos pretendido que quede impregnado de la etnografía posmodernista que encuentra en la perspectiva *emic* y la reflexión la forma de abordar el estudio de las culturas. De este modo, presentamos a los informantes como los protagonistas visibles del documental, pues son ellos, junto con nuestra interpretación y reflexión a través de la cámara, los que descifran los significados inherentes a este hecho cultural. De la misma manera en que la elaboración de este proyecto nos ha llevado a una relación dialógica con los informantes, el documental debe de ser capaz de proponer un diálogo abierto entre el espectador y nosotros. Confiamos en haberlo logrado.

Metodología

En el presente apartado quisiéramos exponer el desarrollo metodológico del que hemos partido para la elaboración del documento audiovisual.

Corpus de datos.

Para la elaboración del documental, la totalidad de los datos que se presentan los hemos obtenido a partir de nuestro propio trabajo de campo, pues como apuntábamos anteriormente, se trataba de construir un diálogo genuino y original entre nosotros y los informantes a través de la inmersión en el entramado social del pueblo.

Recogida de datos.

Para su obtención hemos tenido como factor elemental el establecimiento de una perspectiva dialógica capaz de empapar el trabajo por entero; lo que implica, ante todo, un papel protagonista de la figura del informante. La mejor manera que hemos tenido para dotarle de ese status -al tiempo que se generaba un diálogo con la capacidad de desentrañar el simbolismo y el sentido que se sitúan detrás de los hechos- ha sido a través de la realización de entrevistas en una atmósfera cómoda, sólo generada por el proceso de inmersión en la sociedad a través de la observación participante¹. En este proceso de inmersión ha resultado fundamental la

¹ Por limitaciones temporales ha sido imposible llevar a cabo una observación participante propiamente dicha. Sin embargo, el trabajo se ha desarrollado sobre una labor previa de inmersión en la sociedad que se estudia lo más completa posible teniendo en cuenta dichas restricciones.

recogida de información a través de notas de campo que nos han ayudado a componer una y otra vez el escenario sobre el que queríamos trabajar.

Con respecto a las entrevistas, nos hemos basado en las entrevistas cualitativas en profundidad descritas por Taylor y Bogdan (p.100, 1987) que siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. La diferencia fundamental con la observación participante radica en que, como entrevistadores preparamos el entorno para la conversación. Dentro de este tipo de entrevistas no dirigidas, hemos buscado cubrir un cuadro amplio de escenarios, situaciones y personas .

En este sentido, Honorio Velasco y Díaz de Rada (1996) apuntan su preferencia por los procedimientos no intrusivos, es decir, por el ejercicio de una práctica conversacional común, que trasciende el modelo clásico de preguntas y respuestas. Sin embargo, éramos conscientes de que dadas las limitaciones de tiempo resultaba fundamental contar con un esquema básico sobre los temas que nos interesaba que surgieran en el transcurso de dichas conversaciones. En nuestro caso, enumeró algunas cuestiones clave que tuvimos presente a la hora de elaborar nuestra guía de entrevista (Taylor y Bogdan, p. 119, 1987) y a la que recurrimos según creíamos oportuno en función de las circunstancias del diálogo y del informante.

- ¿Qué devociones tiene aquí la gente? ¿Cuáles tienes tú?
- ¿De quién la heredaste? ¿de tus padres o abuelos?
- ¿Cuándo fue la primera vez que oíste hablar del Santo en casa?
- ¿Teníais imágenes u objetos en casa relacionados con él?
- ¿Quién le daba más importancia en casa tu padre o tu madre?
- ¿Qué sabes de su vida?
- ¿Quién es para ti San Pedro Bautista?
- ¿Recuerdas cuándo empezaste a interesarte por él? ¿Y a rezarle? ¿Quién te enseñó?
- Ahora ¿sigues rezándole igual? ¿a quién rezas más: a Jesús, la Virgen o al Santo? ¿en qué momentos a cada uno?
- ¿Crees que tu devoción ha cambiado? ¿Qué relación tienes hoy con el Santo?
- ¿Qué papel juegan las fiestas en tu devoción?
- ¿Cuando rezas utilizas oraciones ya establecidas o empleas tus propias palabras?
- ¿Cuando rezas por qué lo haces? ¿Por devoción, como acción de gracias, para pedir perdón, por alguna petición?
- Si es por petición ¿por quién pides? ¿por tu familia, amigos o por ti mismo?
- ¿Cómo le pides? ¿Lo haces directamente o haces alguna promesa?

- ¿Qué tipo de promesa? ¿En qué circunstancias?
- ¿Alguna vez se han cumplido tus peticiones?
- ¿Has transmitido esta devoción a tus hijos? ¿Y a tus nietos?
- ¿Lo viven cómo lo has vivido tú? ¿Y tus nietos?
- ¿Cómo crees que será en el futuro esta devoción?

No podemos obviar, sin embargo, la mayor desventaja que supone la utilización de la entrevista respecto a la diferencia que puede haber entre lo que el informante dice y lo que hace (Deutscher, p. 1973). Para subsanar este problema y poder ofrecer una visión más amplia y coherente, intentamos, en la medida de lo posible, combinar la realización de entrevistas con la observación de los protagonistas en su devoción pública. De este modo, buscábamos relacionar el discurso con el hecho, la palabra con la acción.

Con respecto a la recogida de datos durante las fiestas la intención desde el comienzo fue la de grabar las diferentes partes lo más detalladamente factible, pero teniendo en cuenta qué aspectos de las mismas nos interesaba destacar en función de los objetivos planteados. Al mismo tiempo, como advertíamos hace un instante, intentamos establecer un vínculo directo con la entrevista a través del seguimiento de alguno de los informantes, lo cual, en la práctica, resultó tremendamente difícil.

La grabación de las fiestas se desarrolló entre el 5 y el 12 febrero de 2011, gracias a lo que pudimos cubrir la práctica totalidad de los festejos de carácter religioso.

Informantes

Es fundamental que antes de acabar este punto nos refiramos un instante a la selección de los informantes en cuanto es a través de ellos que accedemos al universo de significados que pretendemos identificar. Cuando comenzamos el proyecto no especificamos el número ni la identidad de los informantes, pues como apuntan Taylor y Bogdan (p.108, 1987) es la observación participante la que debe de ir guiando dicha selección. Esto consiste en que la práctica de la inmersión en la sociedad que es objeto de estudio nos vaya marcando el camino hacia las personas que definitivamente se convertirán en los informantes.

En nuestro caso han sido varias las entrevistas que luego no han tenido reflejo directo en el trabajo. De las personas que sí aparecen podemos decir que hemos intentado abarcar un espectro amplio de la población del municipio por edades e intereses y al mismo tiempo intentando respetar la estructura demográfica de la localidad. No obstante en un estudio

cualitativo de este tipo no ha sido un factor determinante la edad. Debemos destacar entre los participantes los siguientes perfiles:

- Chica de entre 25 y 35 años residente en Madrid por motivos laborales. Visita frecuentemente el pueblo, en donde viven sus padres.
- Hombre de entre 45 y 55 años, residente en Madrid, socio de la cofradía y miembro muy activo en las fiestas patronales.
- Hombre de entre 70 y 75 años, jubilado y, desde entonces, residente en San Esteban del Valle. Socio de la cofradía y persona activa en el entramado social del pueblo.
- Matrimonio de entre 70 y 75 años, jubilados y, desde entonces, residentes en San Esteban del Valle. Ninguno de los dos es natural del pueblo aunque sí algunos familiares.
- Hombre mayor de 80 años, jubilado y residente en el pueblo la mayor parte del año.
- Matrimonio mayor de 80 años, naturales del pueblo en donde han residido toda la vida.

Respecto al número de entrevistados por sesión, en un inicio la idea era desarrollar conversaciones personales en un ambiente lo más cálido posible. Pensábamos que ésta era la mejor forma de profundizar de una

manera poco intrusiva en el objeto de estudio. En contra de lo que habíamos previsto, descubrimos que la charla se desarrollaba de una manera más tensa cuando el informante no estaba acompañado. Esta situación se dio incluso en los casos en los que se había establecido una relación más estrecha, de tal manera que comprobamos como los temas fluían con mucha facilidad, casi desde el primer encuentro, en aquellas entrevistas que se realizaban en grupo o por parejas. Desde ese instante en los casos en los que fue viable intentamos evitar las entrevistas en solitario.

Otra circunstancia que creemos merece la pena ser reseñada es la preocupación de algunos informantes por el hecho de que lo que hablábamos iba a ser grabado. El rechazo a la cámara producía que la actitud fuera radicalmente distinta a la de los primeros acercamientos sin dicho instrumento. Ante el problema de que determinadas entrevistas no terminaban de despegar tratamos de crear un clima propicio para que nos explicasen los miedos o preocupaciones de ponerse delante de la cámara. En dos casos el motivo del recelo a ser grabados era el mismo: la idea errónea de que el contenido del documental iba a ser proyectado en todo el pueblo, pese a que en los primeros contactos dejábamos claras las motivaciones de dicho trabajo. Finalmente, la situación se arregló garantizándoles que lo que se grabase sería sólo para un proyecto

académico y que sin su consentimiento no mostraríamos sus intervenciones. A partir de entonces la situación cambió por completo.

Ordenación, asimilación e interpretación de los datos.

Una vez recogidos los datos, el siguiente paso del proceso fue su ordenación, asimilación y transformación. Como ya hemos mencionado, un documental audiovisual supone de partida ser conscientes de que funciona como un producto integrado. Es decir, todas las decisiones que se toman en el proceso de elaboración tienen un por qué, una intención que repercute en el resultado final.

En la recogida de datos ya hemos mencionado la importancia que tienen la selección de los informantes y la elección de la entrevista cualitativa en profundidad como técnica básica de investigación. Los datos obtenidos gracias a estas operaciones deben de ser, como ya hemos reiterado, ordenados, asimilados e interpretados. Sin embargo, el formato audiovisual presenta ese proceso secuencial de una manera mucho más directa, condicionando el modo en que debemos construir la investigación.

Explicaremos ahora cómo se llevó a cabo el proceso. En primer lugar lo que hicimos fue organizar todo el material en función de su distinta

naturaleza. Por un lado ordenamos y organizamos todos los datos grabados de las fiestas en sí. Seleccionamos aquellos que a nuestro entender eran más relevantes y confeccionamos una primera línea de tiempo de las fiestas que recoge cronológicamente los diferentes acontecimientos que se suceden en uno de los días grandes de las fiestas patronales. A continuación clasificamos todas las entrevistas minutando las intervenciones de cada uno de los entrevistados en función de los temas que, a la postre, conformarían el hilo del trabajo.

Estas dos naturalezas diferentes de los datos recogidos responden al propósito que teníamos de dotar al documental de una estructura que integrase el fenómeno religioso a estudiar desde dos perspectivas: pública y privada. A este respecto, la lectura de William A. Christian Jr. *Religiosidad Popular. Estudio antropológico de un valle español* (1978), nos ofreció algunas de las claves desde las que trabajar en la consecución de este armazón básico. Entendíamos que las fiestas eran el culmen de la devoción pública a San Pedro Bautista, de ahí su grabación y su sobresaliente peso en el documental. Al mismo tiempo, a partir del acercamiento a la realidad de las fiestas nos dimos cuenta de que esa faceta pública precisaba de un complemento que nos trasladase de una manera

más directa a lo que Christian Jr. (p.129, 1978) llama *Persona y Dios*, que en nuestro estudio se torna en *persona y Santo*.

Una vez definidas las dos líneas que englobamos bajo el paradigma público-privado, la cuestión que se nos presentaba era resolver la certeza de que esa división académica, en la realidad era mucho menos nítida; que los compartimentos estancos no funcionaban correctamente en la interpretación de la cultura. Para solucionarlo, tras varios avances y retrocesos, decidimos utilizar las fiestas como eje a partir del cual ir introduciéndonos en el fenómeno religioso en torno al Santo. Es decir, utilizar la fiesta como punto de acceso a las significaciones y creencias que habitan en una parcela más íntima. No obstante, este paso de lo público a lo privado no es unidireccional sino que ambas esferas se retroalimentan constantemente en una compleja red de relaciones, de modo que la idea de dos líneas entrelazándose constantemente a lo largo del documental nos parecía que representaba la complejidad que habíamos percibido. Por otro lado, tampoco podemos hablar de un fenómeno homogéneo, pues como producto cultural, más allá de la apariencia, está en permanente movimiento, adecuándose a diferentes tiempos, espacios, grupos e individuos.

Interpretación desde la antropología visual

Este largo proceso pone de manifiesto la validez del documental audiovisual como medio por el que atrevernos a *hacer etnografía* a través de la descripción densa que nos propone Geertz (p.21, 2003) centrada en buscar significaciones en la cultura entendida como acción simbólica. De lo que se trata al fin y al cabo es de explicar, interpretando, aquellas manifestaciones sociales de forma que se trascienda la simple apariencia.

A través del presente documental nos hemos servido de la perspectiva de la antropología visual para lograr la tarea interpretativa que nos propone Geertz. Desde este prisma, la imagen deja de ser un simple dato para convertirse en interpretación y asumir las funciones de producto explicativo. En palabras de Elisenda Ardèvol (2006, p. 197) en la *elaboración del conocimiento como proceso de aprendizaje, [...] la imagen, como la palabra, tiene un papel importante*. No pretendemos, por tanto, que el espectador identifique lo que ve con lo que nosotros vimos en nuestra experiencia de campo. El reto del documental antropológico es mostrar lo que entendemos que es, explicar en tanto hemos interpretado a través de la imagen. Es decir, hacer uso de la imagen como interpretación de la realidad poniendo en valor la fuerza del encuentro entre informante e investigador (Guterres, 2007). Asumimos pues la idea de Ardèvol

(2006, p. 243) de que la cámara en la investigación antropológica, no es una cámara que sólo observa, sino que participa del proceso comunicativo.

Aunque referidas en exclusiva a la fotoetnografía las siguientes indicaciones son extrapolables a las distintas facetas de la antropología visual:

Sin comprometer el punto de vista antropológico, quien fotografía tiene que dar cuenta de administrar bien los recursos que el abordaje fotográfico propicia, no sólo en el sentido de la mera transcripción visual de los datos de campo, sino también en el sentido de la construcción de una narrativa visual que sea eficaz y contenga informaciones interpretativas acerca de una determinada realidad. Mientras tanto es en el trabajo de campo que los recortes tienen que ser bien decididos y realizados. Todas las intenciones visuales del antropólogo deben ser resueltas de forma a originar fotografías que ofrezcan una “lectura” tan clara como sea posible. Aún más, cada fotografía deberá tener alguna importancia cuando “lidia” individualmente y, al mismo tiempo, deberá servir como parte integrante de una secuencia de fotografías que en su conjunto puedan venir a componer una de las formas de narrar antropológicamente lo que es singular. La fotoetnografía, más que como un medio de “retratar”, viene a

sumarse al esfuerzo de la “lapidaria” antropológica que, al penetrar en lo tosco, busca develar lo precioso” (Achutti, 1997, p.69).

Es esta intencionalidad de nuestra mirada (qué², cómo, cuándo y dónde), en la búsqueda del significado y de la comunicación de las interpretaciones la que hemos tratado de alcanzar con el documental que les presentamos.

² En un documental de estas características es imprescindible valorar no sólo lo que se muestra sino lo que no aparece. En esas decisiones encontramos también un discurso explicativo.

pueblo

CAPÍTULO I

SAN ESTEBAN DEL VALLE: ANÁLISIS GEOGRÁFICO.

Los siguientes dos capítulos del trabajo pretenden ser una aproximación a la realidad del pueblo en el que hemos desarrollado el proyecto. Sin ánimo de ser exhaustivos, nos aproximaremos brevemente a la geografía y la historia del municipio, no pretendiendo con ello redactar un tratado acerca de San Esteban, sino ofrecer un retrato del pueblo lo suficientemente amplio para que nos ayude a comprender el contexto en el que se desarrolla el documental.

Para dicha tarea nos será de gran ayuda la obra de M.^a Isabel Barba Mayoral y Ernesto Pérez Tabernero titulada *Historia de San Esteban del Valle. Cuna de San Pedro Bautista*. Comencemos pues en este primer capítulo con la Geografía.

Geografía física.

Es San Esteban del Valle uno de los cinco municipios que se enclavan en el Barranco de las Cinco Villas, en la cara sur de la Sierra de Gredos y más exactamente en su sector oriental. Resulta crucial exponer el entorno geográfico, pues los distintos modos de vida, lenguajes, tradiciones y el

mismo devenir histórico del pueblo dependerán en gran medida del espacio físico que le rodea.

La Sierra de Gredos forma parte de lo que antiguamente se denominaba Cordillera Carpetovetónica y que hoy conocemos como Sistema Central. Ocupa este sistema montañoso gran parte del espacio central de la Península Ibérica y es, por lo tanto, la frontera orográfica que divide la Meseta Central -la gran unidad de relieve peninsular- en Submeseta Norte y Submeseta Sur.

El eje principal del Sistema Central se extiende desde la Sierra de Ayllón -al norte de la provincia de Madrid, entre Segovia y Guadalajara-, continua por Somosierra, Navacerrada y Guadarrama hasta perder bastante altitud en su encuentro con el río Alberche, el Tiétar y el embalse de Cazalegas. A partir de ese punto y en dirección SO comienza a levantarse el sector oriental de la Sierra de Gredos que posteriormente da paso al macizo central -donde encontramos el pico Almanzor, el más alto con 2.592m- y al occidental. A continuación de Gredos y en la misma dirección (SO) se suceden la Sierra de Béjar, Francia, Gata y Estrela, esta última ya en Portugal.

Queda Gredos delimitada por el Tormes y el Alberche al norte y el Tiétar al sur. El primero de ellos es afluente del Duero, nace en el término de

Navarredonda de Gredos (Ávila) y discurre paralelo a la sierra por su vertiente norte hasta que a la altura de El Barco de Ávila toma dirección norte haciendo un ángulo recto. Justo lo contrario sucede con el Alberche. Nace a escasos diez kilómetros hacia el norte que el río Tormes y recorre paralelo el sector oriental de Gredos hasta Aldea del Fresno (Madrid) donde toma dirección SO hasta desembocar en el Tajo en las proximidades de Talavera de la Reina (Toledo).

Llegamos al Tiétar, río que nace entre Rozas de Puerto Real (Madrid) y Santa María del Tiétar (Ávila) en el extremo oriental de Gredos. da nombre al valle que abre por la vertiente meridional de la Sierra y que en muchos de sus tramos funciona como frontera natural entre las provincias de Ávila y Toledo. El valle propiamente dicho tiene una altitud media que ronda los 400m³ sobre el nivel del mar, si bien habitualmente cuando hablamos del Valle del Tiétar nos referimos a la comarca natural que incluye las laderas meridionales de Gredos; aquéllas en las que se enclavan, por ejemplo, el Barranco de las Cinco Villas. Asimismo es frecuente y así figura en el sitio web de la Diputación de Ávila que a la comarca se la denomine con el nombre de su municipio más importante, Arenas de San Pedro.

Vista una perspectiva general de la zona, convendría ahora que focalizásemos nuestro interés en el Barranco de las Cinco Villas y más concretamente en San Esteban del Valle. Se sitúa el pueblo en un hermoso barranco que comparte con las localidades de Mombeltrán, Cuevas del Valle, Villarejo del Valle y Santa Cruz del Valle. Por sus gargantas transcurren múltiples arroyos que nutren al Tiétar y a alguno de sus afluentes. Sin embargo, como apuntan Barba y Pérez (p.15, 1997) el aprovechamiento del agua para riego está muy dificultado por lo abrupto del terreno. Es, precisamente, lo escarpado de su orografía otra de las características principales del pueblo y su entorno. En el término municipal podemos encontrar fortísimas diferencias de altitud; desde los 650m de las zonas más bajas hasta los cerca de 2.000m de las cumbres, gracias a lo cual posee una rica variedad de vegetación y distintos usos agrícolas.

Qué duda cabe que su ubicación en el lado meridional de la montaña incide directamente en el peculiar clima que tiene esta zona de Ávila, tan distinto al de otras partes de la provincia hasta el punto de que en algunos ámbitos se la ha llegado a denominar como la “Andalucía de Ávila”.

Mapa de situación de San Esteban en la Sierra de Gredos. Fuente: Google



Se caracteriza pues por tener un clima mediterráneo, lejos de los rigores que el matiz continental tiene al otro lado de la cordillera. Son estas montañas las que hacen de pantalla evitando el paso del aire frío y seco del NO y al mismo tiempo permitiendo la acumulación del aire templado y húmedo del SO (Barba y Pérez, p. 15, 1997). Esta acumulación de masas de aire húmedo en la cara sur de la sierra es la causante del considerable nivel de precipitaciones de la zona. Al toparse con la montaña, las masas de aire húmedo ascienden condensándose en la subida y provocando precipitaciones. Este tipo de lluvias reciben el nombre de lluvias orográficas. El nivel de precipitaciones⁴ para la zona del Barranco es aproximadamente de 1500mm pudiendo superar los 2000mm en los puntos de mayor altitud. Los meses con mayor cantidad de precipitaciones son diciembre y enero, seguidos de mayo; mientras que el verano es seco. Con relación a la temperatura, la media anual es de 16,5° C, siendo la temperatura media del mes más calido de 27, 5° C⁵. Podemos hablar entonces de un típico clima mediterráneo de verano cálido, lluvias estacionales y estación seca.

⁴ Los datos recogidos se refieren a los años anteriores a 1997.

⁵ Íbid.

Mapa del Barranco de las Cinco Villas. Fuente: Google



Respecto a la vegetación, existe una gran variedad de especies, unas veces por ser características del entorno natural y otras por la acción directa del

hombre, sea ésta agrícola o reforestadota. Entre las especies más destacadas hay que citar en primer lugar al olivo, cuyas propiedades de fijación de la tierra se complementan a la perfección con el uso de bancales que permiten el aprovechamiento de las pendientes para cultivo y el deslizamiento de tierras (Barba y Pérez, p.16, 1997).

Junto a los olivos y en muchas ocasiones compartiendo el mismo espacio se cultiva la vid de la que se extrae la uva con la que realizan vinos de pitarra⁶. No faltan tampoco árboles frutales, muy difíciles de encontrar a estas latitudes. Se pueden ver multitud de higueras, melocotoneros, perales, ciruelos, almendros, manzanos y cerezos que crecen favorecidos por el benigno clima de San Esteban. En las zonas más húmedas y sombreadas del valle, el castaño ha sido una de las variedades más significativas, no sólo por su valor ecológico también cultural y económico. Sin embargo desde la segunda mitad del s.XX su presencia ha disminuido considerablemente. La deforestación, las enfermedades y los incendios han sido las causas más comunes para el declive de esta especie. No obstante tras el gravísimo incendio que en verano de 2009 asoló gran

parte de la masa forestal de la zona, se han proyectado actuaciones de reforestación en la que el castaño ha de jugar un papel importante⁷.

Geografía humana.

La población es uno de los factores fundamentales que nos ayudan a comprender la evolución histórica y socio-económica de un determinado lugar. En el caso que nos ocupa no será menos.

Tiene San Esteban del Valle una población de 846 habitantes a 1 de enero de 2010, según los datos del Padrón Municipal⁸, lo que sorprende si tenemos en cuenta la información que Barba y Pérez ofrecen en su obra. Estiman estos autores que la población a lo largo del s. XVI estaría alrededor de los 1.100 habitantes. Si tenemos en cuenta que la población española ha crecido desde los ocho millones estimados de finales del XVI a veinte millones en 1910 y cuarenta y siete en 2010, comprobaremos que San Esteban no ha participado del crecimiento generalizado en el conjunto de España. No ha ayudado, desde luego, el entorno en el cual se

⁶ Elaboración casera.

⁷ [“La Fundación Patrimonio plantará 13.600 castaños en la zona del incendio”](#) 10 de mayo de 2011 en www.gredos.info

⁸ Fuente: INE.

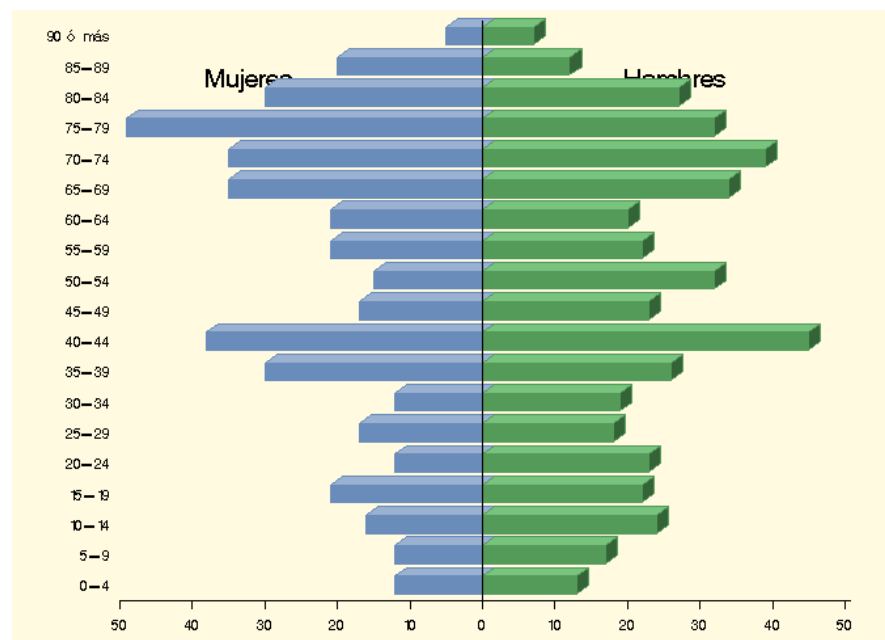
enclava el pueblo, el cual limita sobremanera las posibilidades de crecimiento debido a sus difíciles accesos y lo abrupto del terreno.

Este relativo aislamiento ha permitido tener una cantidad de población bastante homogénea hasta bien entrado el s.XX. O lo que es lo mismo, no hubo demasiadas oportunidades para crecer, por la razón antes citada, pero tampoco para un descenso dramático de la población que sólo se dio a partir de los años sesenta del siglo pasado. Desde 1857 el número de habitantes creció paulatinamente de 1.425 a 1.943 en 1910. A partir de esta última fecha se mantuvo más o menos estable hasta la década de los cincuenta, momento en que las mejoras económicas en España, a raíz del Plan de Estabilización de 1959, produjeron un éxodo rural en busca de trabajo en los grandes núcleos industriales de nuestro país. A mediados de los sesenta, coincidiendo con el inicio de los Planes de Desarrollo el descenso poblacional se hizo más evidente. En 1960 San Esteban contaba con 1.804 censados, mientras que tan sólo diez años después se había reducido a 1.356.

El acercamiento de Madrid gracias a la mejora de las redes viarias y el significativo desarrollo de Talavera de la Reina facilitaron una salida del pueblo sin demasiados traumas, pues resultaba factible regresar los fines de semana o en festividades señaladas. De este modo, el pueblo

permanecía presente en el imaginario de la mayoría de los emigrantes evitándose una pérdida total de contacto. De esta manera, se mantenía vivo el vínculo con los orígenes pero, al mismo tiempo, implicaba cierta facilidad para dejar San Esteban lo que causó que el decrecimiento poblacional se prolongara hasta los años noventa, momento en el que la situación parece haberse estabilizado en torno a los 900 habitantes.

Pirámide de población de San Esteban del Valle. Año 2010. Fuente: INE



A través del histograma que aquí presentamos podemos conocer el número de habitantes por grupos de edad y sexo, de modo que nos permite extraer algunas conclusiones valiosas sobre la estructura de la población.

¿Cómo es hoy la población de San Esteban? A la luz de los datos que la pirámide nos ofrece, percibimos un porcentaje de población infantil (0-14 años) muy bajo, en torno al 10% de la población total. A partir de la tercera cohorte el desequilibrio entre hombres y mujeres se hace muy evidente, volviéndose a equilibrar en las regiones que se encuentran a partir de los 55 años. Esta desigualdad se podría explicar por una mayor tendencia de las mujeres jóvenes a salir del pueblo para estudiar en municipios con más medios o en capitales de provincia. Pasada esa etapa, muchas de las mujeres que salieron no regresan al pueblo, por lo que se genera un fuerte desequilibrio en la región de 30 a 44 años.

Por su parte, los hombres tienen una mayor facilidad para encontrar trabajo en oficios que el municipio o su entorno más próximo ofertan, evitando así la necesidad de emigrar. La agricultura, la construcción o la hostelería son ejemplos de sectores que ofrecen este tipo de empleos. Como es obvio esta diferencia entre población masculina y femenina,

precisamente en la edad fértil de las mujeres, incide de manera decisiva en la bajísima tasa de natalidad del pueblo.

Si de nuevo nos fijamos en la pirámide advertiremos una cohorte mucho más pronunciada que el resto. Se corresponde con el grupo de edad de 40 a 44 años; es decir, de los nacidos en la segunda mitad de la década de los sesenta. ¿Qué queremos decir con esto? Fundamentalmente que estamos, casi con toda seguridad, ante los hijos del desarrollismo, los *baby boomers* que nacieron gracias al despegue económico en España.

El siguiente aumento de población significativo lo tenemos a partir de los 65 años en lo que nombramos grupo de población anciana. Este grupo de edad tiene un peso muy importante en San Esteban pues representa alrededor de un tercio de la población total. Podemos hablar sin miedo a equivocarnos que estamos ante una población claramente envejecida. Al mismo tiempo, existe a partir de los 75 años un alto índice de feminidad derivado seguramente por la mayor esperanza de vida de la mujer⁹.

Como hemos visto el principal problema con el que se ha de encontrar San Esteban en el futuro es el de encontrar una estructura poblacional que

⁹ Según los datos del Banco Mundial de 2009, la esperanza de vida al nacer de la mujer en España es de 82 años frente a los 79 años de los varones.

permita la pervivencia del pueblo de modo que no se convierta exclusivamente en una segunda residencia. Sin embargo, la situación no es nada halagüeña. La población anciana de la localidad irá muriendo poco a poco, con lo que se producirá un descenso paulatino en el número de habitantes que sólo podría ser paliado a través de la inmigración.

Por otro lado, resulta de vital importancia reequilibrar el número de mujeres con respecto al de hombres. Sólo así se darán las condiciones para un aumento de la natalidad. Para ello es necesario, más allá de actuaciones concretas en el municipio, planes de desarrollo comarcal que ofrezcan alternativas profesionales. Al contrario que en otras zonas de la provincia, San Esteban y el Valle del Tiétar cuentan con numerosos recursos naturales que deberían permitir la viabilidad económica de sus municipios. El turismo de calidad así como las mejoras en las explotaciones agrícolas pueden ser vías de desarrollo interesantes. En este sentido son de desatacar los avances que, en los últimos años, se han hecho en la producción de aceite de oliva¹⁰. Confiamos en que estas vías de desarrollo ayuden a la recuperación económica de la zona, máxime en un momento de crisis en el que el desempleo ha golpeado fuertemente en

¹⁰ *El Valle del Tiétar obtiene de nuevo la calificación aceite 'Virgen Extra'* 30 de enero de 2011 en www.elnortedecastilla.es

el sector de la construcción y en el de servicios. Valga como ejemplo que de los datos del paro de abril de 2011 en San Esteban¹¹, el 75% de los parados eran hombres, mientras que de los parados totales (76), 30 trabajaban en servicios y 25 en la construcción.

San Esteban y los pueblos del Valle no pueden permitirse perder otra vez el tren del progreso, como les ocurrió a finales del s.XIX y principios del XX con la construcción del ferrocarril (Barba y Pérez, p.207, 1997). Hoy más que nunca se precisa del compromiso de las instituciones municipales, regionales y nacionales para garantizar la pervivencia del hábitat rural, no exclusivamente en esta provincia sino en gran parte de Castilla y León, así como de la España interior en la que el éxodo rural y el paro se han convertido en un mal endémico que amenaza con acabar con un incalculable bagaje histórico y cultural.

¹¹ Datos obtenidos de www.foro-ciudad.com. Fuente: Ministerio de Trabajo

CAPÍTULO II

SAN ESTEBAN DEL VALLE: RESEÑA HISTÓRICA.

Visto en el capítulo anterior el análisis geográfico es conveniente que ahora nos adentremos en la historia del pueblo y de la zona en la que se enclava. Desarrollar esta tarea en un espacio tan reducido como éste es una tarea de una dificultad considerable. No obstante, como advertíamos en el primer capítulo, el encomiable trabajo de Barba Mayoral y Pérez Taberner¹², *Historia de San Esteban del Valle*, ha supuesto una guía imprescindible. A partir de esta obra hemos realizado la presente reseña histórica, añadiéndola las referencias que hemos creído necesarias.

Los primeros pobladores.

Fue Ávila tierra de vacceos y vetones, pueblos de probable origen celta de los que se desconoce a ciencia cierta la fecha de su establecimiento en la Península Ibérica. Aunque se cree que su presencia se remonta mucho

tiempo atrás¹³, las primeras fuentes documentales sobre los vacceos están relacionadas con la presencia de Aníbal en la Meseta en el s.III a.C (Plácido, p.99, 2009). De los dos pueblos prerromanos, los primeros ocuparon la parte septentrional de la provincia pues parece que se asentaban en la parte central de la Submeseta Norte dónde tenían algunos de sus núcleos más significativos. De los vetones sabemos que poblaban las tierras que hay entre el Duero y el Guadiana, en lo que hoy pertenece a las provincias de Cáceres, Salamanca, Ávila y norte de Toledo. Practicaban la ganadería y la agricultura, lo que les permitió el comercio con pueblos del norte como los vacceos.

Con la invasión romana de Hispania a finales del s.III a.C. estos pueblos prerromanos se integran en la nueva situación política manteniendo una notable independencia. De esta período es la calzada romana que atraviesa el Puerto del Pico comunicando la parte meridional y septentrional de la Meseta. Debió de ser una vía secundaria -en comparación con la importantísima Vía de la Plata que conectaba Astorga con Mérida- con un relativo peso en el movimiento de hombres y mercancías, pues permitía la

¹²Su prolija actividad como articulistas en la revista Trasierra les convierte en unos de los historiadores, junto con Tejero, de mayor importancia en el estudio de la historia del Valle del Tiétar

¹³ Según Plácido la documentación arqueológica detecta la formación de estructuras coherentes a partir del Hierro II.

conexión entre la romana *Abula*, hoy Ávila, y Talavera de la Reina, llamada por aquel entonces *Caesarobriga*.

Visigodos y dominio musulmán.

Con la llegada de los visigodos en el s.V se mantuvieron muchos rasgos prerromanos que habían pervivido durante la dominación del Imperio. No eran estas zonas, que mantenían aún una estructura tradicionalmente pastoril (Barba y Pérez, p. 25, 1997), núcleos problemáticos para la autoridad política. A partir de la entrada de los musulmanes en el 711 la unidad política y religiosa de la Península se rompe. La Sierra de Gredos quedó entonces, y en general el espacio entre el Duero y el Tajo, como un territorio en disputa en los primeros años del período musulmán. Con el paso del tiempo y sin un dominador claro, esta franja quedaría muy despoblada convirtiéndose en una tierra de nadie.

Entre finales del s.XI y primer tercio del s.XII comienzan a formarse núcleos en el lado sur de la Sierra, motivados seguramente por la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085. No obstante, no será hasta después de 1212 tras la victoria de los cristianos¹⁴ en las Navas de Tolosa,

¹⁴ Alianza formada por el Reino de Castilla, la Corona de Aragón y el Reino de Navarra, además de voluntarios franceses, leoneses portugueses y de distintas órdenes militares.

que la frontera con los musulmanes queda establecida mucho más al sur, permitiendo así asentamientos cristianos más seguros al otro lado de Gredos. Prueba de este crecimiento y estabilidad militar la ganadería se convierte en una actividad crucial, aún más con la creación del *Honrado Concejo de la Mesta de Pastores* en 1273 por orden de Alfonso X. En este sentido, el Puerto del Pico era ya un paso de cañadas importante en aquella época (Valverde, p. 637, 2009).

El régimen señorial.

A mediados del s.XIII ya hay referencias de algunas aldeas de lo que después será el Señorío de Mombeltrán. De ellas podemos destacar El Colmenar que, a finales del s.XIV, fue entregada por Enrique III a su condestable López Dávalos junto con Arenas y otras poblaciones. Es éste un punto de inflexión que permite a la comarca la organización del territorio y la consecución de una cierta independencia. En 1393, como recoge Tejero Robledo (p.7, 1998), se les otorga las cartas de Villazgo a Arenas, Candeleda, La Adrada y El Colmenar que con ello deja de depender de la ciudad de Ávila. De esta etapa son las primeras referencias

Participaron en la batalla el rey castellano Alfonso VIII junto con el Señor de Vizcaya D. Diego López II de Haro, Pedro II de Aragón y Sancho VII de Navarra.

escritas conocidas de San Esteban o Santisteban del Castañar, en algunas de las cuales podemos leer ya reivindicaciones con respecto a la preeminencia que tiene El Colmenar. Como ejemplo de ellas, tenemos la petición de San Esteban de un Alcalde con autoridad para juzgar determinados pleitos. Petición que, finalmente, fue satisfecha por López Dávalos pese a las quejas de El Colmenar.

En 1461 y tras un período en el que tuvo por Señores y por este orden a D. Juan de Aragón, Rey de Navarra; D. Álvaro de Luna y a la Triste Condesa, viuda de éste; Enrique IV de Castilla nombra a Beltrán de la Cueva señor de El Colmenar y sus términos con todos los privilegios que ello conllevaba: cobro de impuestos, derechos de vasallaje, imposición de leyes, etc. La villa de El Colmenar adoptará en su honor el nombre de Mombeltrán.

En época de los Reyes Católicos, en el año de 1492, se le otorga a Francisco Fernández de la Cueva, hijo de Beltrán, el señorío de Mombeltrán. Fue Fernández de la Cueva un Señor apreciado por los habitantes de la zona debido, sobre todo, a la derogación de varios impuestos, entre los que encontramos el “quinto” que gravaba a los que morían sin hacer testamento o sin hijos, el llamado “pedido” que se pagaba anualmente al Señor, el de “meaja” sobre el vino, la carne y las

ventas al peso, etc. (Barba y Pérez, p. 42, 1997) No pudo evitar sin embargo la crisis que asoló a Castilla tras la muerte de Isabel la Católica y que provocó un descenso de la población en la zona.

De los tiempos de la Guerra de las Comunidades de Castilla contra Carlos I (1520-1522) apenas se sabe nada acerca de la manera en que afectó al Señorío de Mombeltrán. Es de suponer que, como en otras partes de Castilla, saliera reforzada la alta nobleza que era la que mayoritariamente se había puesto del lado del Emperador. Poco tiempo después, en 1556, la corona de España pasará al hijo de Carlos I, Felipe II. De este período cabe destacar un hecho dramático. A partir de 1596 una gravísima epidemia azotó a España. Tres años después, en 1599 el país había perdido aproximadamente un 15% de su población (Pérez, p.252, 2000). La zona más afectada por estas epidemias fue Castilla la Nueva y el noroeste de la Meseta lo que frenó el importantísimo crecimiento demográfico de dichas regiones. En el Señorío de Mombeltrán, la villa del mismo nombre perdió probablemente más de la mitad de sus habitantes, mientras que en San Esteban murió una cuarta parte de su población (Barba y Pérez, p. 52, 1997).

Llegados ya al s.XVII debemos destacar la importancia que desde la visita de Fr. Juan Pobre a San Esteban en 1600 tendrá la figura de San Pedro

Bautista. El testimonio de su martirio generará una devoción que llega hasta nuestros días y que ha influido decisivamente en el desarrollo del pueblo. En 1627, con motivo de su beatificación el fervor hacia el entonces Beato Pedro Bautista irá en aumento, como demuestra la creación de una cofradía en su honor en 1628 o la dedicación de un altar en la iglesia parroquial.

Son también de este siglo las ordenanzas de la Villa y Tierra de Mombeltrán que, mandadas elaborar en 1611 y finalmente ratificadas en 1623, otorgan a los concejos una mayor independencia en la gestión de los asuntos cotidianos: agricultura, construcción, cuidado del entorno, administración de fincas, uso de caminos, etc.

En 1640 estallada la sublevación catalana y la rebelión de Portugal, los castellanos tuvieron que hacer frente a la financiación que la Corona requería. En el Señorío de Mombeltrán la carga impositiva para el mantenimiento del ejército español contra los portugueses partidarios del Duque de Braganza, fue altísima (Barba y Pérez, p. 62, 1997). Este hecho hizo que algunos vecinos salieran del pueblo tratando de evitar el pago de los citados tributos, práctica a la que se puso fin regulando dichas salidas a partir de 1667. Pese a las penurias económicas, en 1671, una vez la casa del Santo hubo pasado al pueblo, se acordó la construcción de

una capilla en su honor en ese emplazamiento. La construcción comenzó dos años más tarde y se prolongó durante seis años, hasta 1679, debido al escaso dinero con que se contaba para su financiación pese a los esfuerzos y privaciones del vecindario.

Alcanzamos 1693 y con él otro acontecimiento de gran trascendencia para el pueblo de San Esteban: su independencia de Mombeltrán. En 1679 Pedro Bernardo, Lanzahíta y Mijares ya habían obtenido el título de Villa, por lo que San Esteban viéndose con una población similar a la de Mombeltrán solicita en 1692 el privilegio de Villazgo (; el cual fue finalmente otorgado por el Duque de Alburquerque en agosto de 1693. Las gestiones, sobre todo las relacionadas con el señalamiento de términos, se prolongaron durante algún tiempo debido a las trabas puestas desde Mombeltrán y Villarejo. El resto de trámites, entrega del padrón, etc. se llevó a cabo sin mayores sobresaltos, de modo que todo lo dispuesto en el privilegio de Villazgo se había cumplido a 30 de septiembre de 1693 (Barba y Pérez, p. 87, 1997)

La primera mitad del s.XVIII no trae buenos momentos para San Esteban y los pueblos de la zona. La Guerra de Sucesión Española tras la muerte sin descendencia de Carlos II provocó una división de España entre los partidarios del candidato francés, Felipe de Anjou, y los del Archiduque

Carlos de Habsburgo. Se desató entonces una guerra entre la Corona de Castilla, favorable a las aspiraciones de la casa de Borbón, y la de Aragón, partidaria del candidato austríaco. Portugal por su parte se colocó a favor del Archiduque lo que colocaba a Gredos y en especial al Puerto del Pico en una zona de paso para las tropas de uno y otro bando. A la carga de impuestos que los castellanos soportaban para sofocar los puntos de la península partidarios de la candidatura austríaca, se le unían los abusos de las tropas que paraban en los pueblos. San Esteban no se libró de estos atropellos, ni siquiera de los de las tropas castellanas. Debido a esto, en 1707 se beneficiarían de una condonación de la deuda del municipio. Decisión insuficiente, pues por otro lado se continuó con la presión fiscal gracias a la cual se sufragaban los gastos de la guerra.

El duro camino hacia la modernización.

El siglo XIX español es probablemente el más complicado y tumultuoso de su historia. Se abre una etapa de grandes dificultades que impedirán la estabilidad y tranquilidad necesarias para afianzar las estructuras y reformas que habrían de permitir el progreso de nuestro país. Los primeros años son de crisis económica y de carestía de alimentos; situación que se verá agravada por la Guerra de la Independencia Española

(1808-1814) surgida tras la claudicación de Carlos IV y su hijo Fernando ante el imperio napoleónico francés.

La situación en el Valle durante la guerra queda recogida magistralmente en la obra de Barba y Pérez. En enero de 1809 las tropas francesas saquean la ciudad de Ávila, dirigiéndose un mes más tarde a Arenas de San Pedro donde, en venganza por la muerte de soldados franceses, las vejaciones son de una brutalidad extrema, incluidas violaciones, incendios y asaltos (Tejero, 1990). Los saqueos, el expolio de las obras artísticas de las parroquias y los gastos derivados del alojamiento de las tropas fueron una constante en esta cara de la Sierra de Gredos.

A partir de 1815, San Esteban del Valle y un conjunto de quince pueblos de la misma zona hacen un requerimiento para volver a reintegrarse en la provincia de Ávila de la que habían sido segregados años antes (1805) a favor de la de Toledo, pasando a pertenecer al Partido de Talavera. Tras un período de confusión y de idas y venidas debido al continuo cambio de administraciones, primero con el Sexenio Absolutista de 1814 a 1820 y luego con el Trienio Liberal, será en 1833 cuando la división provincial de Javier de Burgos restablezca la pertenencia del Partido de Mombeltrán a Ávila y fije los límites provinciales que salvo pequeños detalles se han mantenido hasta nuestros días.

San Esteban no permaneció extraño a los avatares del resto del s.XIX: vivió de cerca el paso de tropas carlistas, las cuales causaban estragos en pueblos próximos como Candeleda; participa del proceso de desamortización de Madoz a partir de 1856 por el que obtiene títulos de deuda que serán canjeados para financiar obras públicas en el pueblo. En 1862 celebran con júbilo la canonización de San Pedro Bautista y en 1881 redactan unas nuevas Ordenanzas Municipales que pretenden adaptar el pueblo a los nuevos tiempos. La educación, el espacio urbano, el cuidado del entorno o la higiene son algunos de las preocupaciones de este código normativo. Finalmente, en 1891 el pueblo consigue la cesión de la Santa Cabeza (reliquia de San Pedro Bautista) por las monjas Concepcionistas de Zamora.

Los conflictos vecinales.

El s.XX comienza con un grave enfrentamiento con Villarejo del Valle, heredado de los últimos años del s.XIX con respecto al litigio de unos terrenos que en el pasado habían sido comunales. Esta situación se agravó con el encononazo que tuvieron ambas poblaciones al paso de la Santa Cabeza, camino de San Esteban, por Villarejo. Los problemas vecinales no quedan aquí sino que se enconan aún más. La situación se complica cuando los vecinos de Villarejo toman la decisión incordiar, hostigar e

incluso prohibir el paso de los de San Esteban por su localidad para coger el camino que comunica con el Puerto del Pico.

Con los ánimos a flor de piel, hacia el 5 de febrero de 1906, ocurren dos hechos que harán que la tensión salte por los aires: la colocación en San Esteban por parte de vecinos de Villarejo de una calavera de asno con insultos al pueblo y la desaparición de unas cabras de Villarejo de lo que se acusa a vecinos de San Esteban (Barba y Pérez, p. 150, 1997). Al día siguiente en medio de rumores de todo tipo se produjo un enfrentamiento entre los vecinos de ambas poblaciones que dejó el saldo de un muerto por disparo. El fallecido fue un vecino de Villarejo del Valle.

Los ánimos se templaron pero la rivalidad permaneció intacta. San Esteban continuó con la idea de realizar una carretera que le comunicara directamente con el Puerto del Pico de modo que se evitara el paso por Villarejo. Tras alguna intentona fallida, en 1914 vuelve a presentar un proyecto, momento en el que Villarejo le propone un pacto que sellará la paz entre los dos pueblos. San Esteban cedería una mitad de los terrenos neutrales en litigio a cambio de que Villarejo facilitara la construcción de la citada carretera. En 1918 esta nueva vía de comunicación estaba terminada.

La brecha social.

Tras la marcha de Alfonso XIII después de las elecciones municipales de abril de 1931 se proclama la II República Española. En San Esteban las elecciones del 12 de abril las habían ganado las fuerzas de derechas pero con la llegada del nuevo régimen los resultados son anulados y el gobierno pasa a una junta gestora.

Entre las medidas que tomaron destaca el alumbrado público, pero también otras de marcado simbolismo político que debieron de crear discrepancias entre los habitantes. Las escuelas pasaron a llamarse Miguel de Unamuno en vez de Primo de Rivera, la plaza de la Constitución cambió su nombre por el de la República y se suprimió el nombre de la Calle Real por el de Capitán Galán (Barba y Pérez, p. 163, 1997).

El 31 de mayo se repiten elecciones en España con la intención de eliminar la sombra del caciquismo. La victoria esta vez es para la izquierda. En los años posteriores el ambiente de degeneración política y crispación afectará también al pueblo. Así en octubre de 1933 se registran enfrentamientos entre socialistas y conservadores que acaban con varios heridos graves. En las elecciones generales de 1933 ganan en San Esteban

los candidatos de Derecha Agraria, comienza lo que se llamó en el conjunto de España el bienio radical-cedista.

La situación se torna muy complicada en un período en el que se suceden la Revolución de Octubre de 1934 en Asturias y la proclamación del Estado Catalán por parte del Presidente de la Generalitat, Lluís Companys (Carr, 1982). En algunos pueblos de la zona, como Pedro Bernardo o Cuevas, los radicales de izquierda hacen acto de presencia. Ante el miedo de una insurrección generalizada, el gobierno actúa sin contemplaciones. En Ávila, por ejemplo, se ordena la ley Marcial y la clausura de todas las Casas del Pueblo entre el 8 y el 12 de octubre. Poco más de un mes después se suspenden algunos Ayuntamientos, entre ellos el de San Esteban que pasa a dirigirlo una corporación interina hasta bien entrado 1936. Para colmo de males, entre 1935 y 1936, se producen unas gravísimas inundaciones en toda la zona del Barranco.

La campaña electoral de 1936 acabó con un muerto en el vecino pueblo de Cuevas del Valle, lo que da una muestra del ambiente que reinaba en la España de la época. En San Esteban como en el resto de la provincia ganó el bloque de derechas, pero en el conjunto del país salió vencedor el Frente Popular (izquierda). La situación en San Esteban debió de ser tensa

en tanto la corporación era de talante izquierdista pero en las generales una mayoría había votado a la derecha.

Sea como fuere, la sublevación militar de julio de 1936 cambiará la historia del pueblo, su entorno y de España para siempre. Desde el principio del golpe de estado, el área de San Esteban cae en el lado del llamado “bando nacional”, si bien en una zona limítrofe con sectores republicanos (González Muñoz, 1998). A los pocos días del golpe, la nueva autoridad había ordenado en la zona el cese de las corporaciones municipales. En San Esteban se cumplió el día 21 de julio quedando como responsable una Comisión Gestora de derechas.

A partir de agosto, milicianos republicanos se hacen con el control del Barranco y se registran las primeras represalias políticas. Hay varios fusilados. Apenas un mes después, a primeros de septiembre, las tropas sublevadas vuelven a ocupar la zona, obligando a la creación de una nueva Comisión Gestora y tomando represalias sobre un grupo de vecinos al que ordenan fusilar.

Una vez terminada la Guerra Civil, la brecha social que se produjo en España se hizo a todas luces irreparable, más aún en las localidades pequeñas dónde el enfrentamiento afectó de una manera más directa a las

relaciones vecinales. A la destrucción social le siguió la económica, si bien San Esteban al ser pueblo de huertas y cultivos evitó que el hambre fuera tan duro como en las ciudades o en las zonas menos favorecidas por el clima. Ni siquiera la despoblación, como veremos en un apartado específico se vio tan afectada como en otras áreas de España.

De la dictadura franquista a la democracia.

Durante la Dictadura las previsiones de crecimiento del pueblo para salir de los duros tiempos de la posguerra se vieron truncadas con los planes de desarrollo del gobierno franquista que favoreció el crecimiento de grandes núcleos industriales en detrimento de los rurales. Estos planes que en la práctica permitieron el desarrollo económico de España resultaron devastadores para los pueblos pequeños, los cuales perdieron un porcentaje elevado de su población. En este sentido y a medida que el país crecía económicamente, San Esteban se fue conformando como un municipio con un gran número de segundas residencias y un aumento del sector servicios (turismo y hostelería) y de la construcción en lugar de otros más tradicionales como el agrícola o el ganadero.

Con la llegada de la democracia, España se articula como un estado de Derecho que toma la forma de una monarquía parlamentaria. Este cambio

político lleva implícito el reconocimiento de la pluralidad de la Nación Española compuesta por regiones y nacionalidades cuyo desarrollo y autonomía en forma de Comunidades Autónomas consagra la Constitución Española de 1978. La provincia de Ávila quedará enmarcada en la comunidad de Castilla y León, creada en 1983. Cuatro años antes se habían celebrado las primeras elecciones municipales que en San Esteban ganó la Unión de Centro Democrático del entonces Presidente del Gobierno, el abulense Adolfo Suárez. Como anécdota, en las últimas elecciones locales de mayo de 2011 se reeditaron los resultados de las de 2007, dándole la alcaldía al PSOE por 4 concejales frente a los 3 cosechados por el PP.

santo

CAPÍTULO III

SAN PEDRO BAUTISTA: HISTORIA DE VIDA.

El trabajo que tiene en sus manos aborda una serie de manifestaciones y fenómenos de la religión católica que tienen su fundamento en la figura de San Pedro Bautista. Es el Santo el personaje central sobre el que bascula la investigación y es por ello que para poder penetrar por entero en lo que el documental nos muestra resulta sumamente interesante aproximarnos a la historia de su vida.

La fuente.

Para realizar dicho trabajo vamos a recurrir casi en exclusiva¹⁵ a la obra de Felipe Robles Dégano que lleva por título *Vida de San Pedro Bautista. Embajador, misionero y mártir en el Japón o Historia de la primera entrada de los Españoles en aquel tiempo*¹⁶. A este larguísimo título le sigue una obra completísima en fuentes documentales primarias, lo que permite una reconstrucción pormenorizada de la vida

¹⁵ Así pues siempre que encuentre el lector una anotación de página en este capítulo referirá a la citada obra.

¹⁶ Edición preparada por Francisco López Hernández, Director Adjunto de la Institución "Alonso de Madrigal", de Ávila, y Director Gerente de la revista Estudios Abulenses de dicha Institución, 1997.

de Fr. Pedro Bautista, en especial de su etapa en Japón. Es un trabajo extenso y, como digo, excelentemente documentado, pero no exento de juicios de valor y de exaltaciones a S. Pedro Bautista. Trasciende de su lectura una defensa de la figura del Santo, un legítimo intento de despejar cualquier duda sobre su ejemplaridad, una refutación de las versiones, en su opinión distorsionadas, provenientes desde ámbitos próximos a la Compañía de Jesús o de ésta misma.

Ahora bien, no es Robles Dégano un aficionado cegado por el fanatismo¹⁷, hablamos de un autor con un importante bagaje intelectual: sacerdote ordenado en el Seminario de Ávila, licenciado en 1890 en Teología por la Universidad de Salamanca, fue profesor de matemáticas, metafísica, ética, latín o retórica, jesuita desde 1891 a 1902 en los que se dedica al estudio de la filosofía y a la enseñanza de las humanidades. Su obra escrita destaca por su interés en temas de carácter lingüístico y filosófico; así encontramos su *Ortografía Clásica de la Lengua Castellana* prologada por Menéndez Pelayo, *Compendio de Ortografía Clásica*, *La filosofía del verbo*, *Los disparates gramaticales de la*

¹⁷ Felipe Robles Dégano nació como S. Pedro Bautista en San Esteban del Valle, el 13 de septiembre de 1863. Sin duda, esta coincidencia influyó en su interés por sacar del olvido una personalidad capital para conocer la historia de España y la Iglesia en Japón.

RAE y su corrección, Torneos metafísicos, etc. Tiene pues su trabajo un innegable valor histórico-científico que haríamos mal en desaprovechar, máxime si tenemos en cuenta su constante referencia y transcripción de las fuentes originales. Dicho esto, no debemos obviar tampoco las circunstancias específicas que rodean a Robles Dégano. A saber: es oriundo del mismo pueblo que el Santo al tiempo que sacerdote, lo que explicaría su admiración por la empresa misional de la Iglesia Católica. Con respecto a su posicionamiento respecto a los hechos, se coloca claramente del lado español representado por los misioneros franciscanos, lo que argumenta y justifica de forma clara y directa a través de las fuentes, principalmente cartas, antes citadas.

Finalmente, le debemos la publicación de la edición sobre la que se ha trabajado a Francisco López Hernández quien tras un arduo y meritorio trabajo recuperó, clasificó y calificó los manuscritos de Robles Dégano cuya fecha se desconoce a ciencia cierta, aunque sospecha el editor pudieran ser anteriores a la *Vida breve* de junio de 1927.

Primeros años: infancia y adolescencia

Nadie podía sospechar aquel 29 de junio de 1544¹⁸ que el niño que nacía en San Esteban del Valle con el nombre de Pedro sería canonizado por Pío IX trescientos dieciocho años más tarde, el 8 de junio de 1862. Como si de un capricho del destino se tratase, nació Pedro Bautista, futuro protomártir de Japón, en un pintoresco municipio abulense que lleva por nombre el del protomártir del cristianismo, San Esteban.

Hijo de Pedro Blázquez Herrero y de María Blázquez, tuvo cuatro hermanas, María, Inés, Francisca y Catalina. El ambiente familiar en el que se crió tenía fuertes convicciones cristianas y ya desde pequeño Pedro mostraba interés por los asuntos de índole religiosa. La posición acomodada de su familia permitió al joven Pedro dedicarse por entero a los estudios. Tras una primera etapa elemental en San Esteban, su padre lo envió a Mombeltrán dónde aprendió con un sacerdote gramática latina y algunas nociones de astronomía. Continuó sus estudios en Oropesa, cuya formación corrió a cargo de los jesuitas, para pasar ya en la adolescencia a Ávila en donde colaboró en la catedral y aprendió

¹⁸ La fecha del nacimiento que aquí figura es la que Robles Dégano considera más probable, pues no se conserva su partida de Bautismo.

música y retórica. En 1560, Pedro inicia su andadura en la Universidad de Salamanca, en la cual se dedica al estudio de la teología y la filosofía durante seis años.

Vocación religiosa.

Tras recibir el grado de bachiller en Teología y volver a su pueblo decide emprender su vida eclesiástica. Siendo su vocación muy fuerte entiende que debe profundizar en su fe y entra en la Orden de San Francisco. En junio de 1567 ingresa en el convento franciscano de Arenas –villa que por aquel entonces no había añadido a su nombre la referencia al Santo que tan profundamente la marcó, San Pedro de Alcántara- llamado San Andrés del Monte, el cual había sido fundado años antes por el propio San Pedro de Alcántara en el lugar en que se emplazaba una pequeña ermita que hoy forma parte de la iglesia conventual. No cabe duda de que Pedro de Alcántara debió de suponer una tremenda influencia para el joven Pedro Bautista, en tanto su fama en el Valle del Tiétar era de sobra conocida.

APUNTES DE SAN ESTEBAN DEL VALLE

A propósito del viaje entre San Esteban y Arenas, recoge Robles Dégano (p.30) la leyenda en la que San Pedro Bautista hace frente a las

artimañas que el diablo, en forma de visiones de bestias, bramidos o fuego, le pone en el camino. En conmemoración por la victoria de Pedro Bautista contra el demonio, tañen las campanas el día de su fiesta en lo que se conoce como *toque de alboradas*.

Ya en 1568, pasado su noviciado, Pedro tomó el apelativo de *Bautista* en honor a San Juan Bautista, en cuya festividad había hecho la profesión. Seis años vivirá en San Andrés del Monte hasta que es destinado como profesor de Filosofía primero y luego como Superior del convento de Cardillejo y un poco más tarde del de Mérida¹⁹.

Primera etapa misional: Méjico y Filipinas.

En 1581 se suma a una misión de treinta y dos religiosos Descalzos que tiene por destino México. Cumple así su sueño de partir a las Indias y participar de la conversión en el Nuevo Mundo. El período mexicano es corto pero intenso y le permite involucrarse de lleno en la tarea evangelizadora.

En 1584, sale para Filipinas junto con algunos de los compañeros que le habían acompañado en México. Una vez allí, ocupa el cargo de Comisario

¹⁹ Calcula Robles Dégano que marcharía a Mérida entrado el año 1579.

Visitador de la custodia de San Gregorio de Filipinas. Se une de este modo a los franciscanos que desde el verano de 1577 se habían trasladado a Manila, capital de Filipinas, cuya evangelización había comenzado con el guipuzcoano Andrés de Urdaneta llegado a la isla de Luzón en una expedición junto al también guipuzcoano Miguel López de Legazpi, quien sería a la postre conquistador del archipiélago y fundador de Manila en 1571 sobre los restos de un enclave musulmán. Son estos años un juego constante de posiciones entre portugueses y españoles por el control del comercio asiático y por consiguiente de las rutas del Índico y el Pacífico.

Desde su llegada a Filipinas Fr. Pedro se ocupó de predicar, confesar, enseñar en la escuela y aprender la lengua autóctona, hasta que pasados dos años y una vez se hubo familiarizado con el entorno se le eligió como Custodio, cargo que ostentará hasta 1592. A los pocos meses, ya en 1587 surge una figura que resultará trascendental en la vida de Fr. Pedro, Gonzalo García descendiente de portugueses, educado con los jesuitas, será desde ese momento su ayudante y posteriormente intérprete en Japón.

Su labor en Filipinas es encomiable; provisto de una capacidad de trabajo extraordinaria, entre otras tareas se relaciona con los japoneses que llegan a Manila proveyéndolos en lo espiritual a través de la fundación de una

feligresía en Dilao²⁰. Al mismo tiempo y viendo las necesidades que la misión precisaba, escribe Fr. Pedro al Rey Felipe II explicándole cuán necesitados están de frailes Descalzos para progresar en la labor evangelizadora. La solicitud de Fr. Pedro será satisfecha en 1591 con la llegada de diecisiete religiosos de la Orden de San Francisco.

No obstante, la situación ya había empezado a cambiar a partir de la recepción del Breve de Sixto V por el que la custodia se convertía en provincia. Tras la restructuración que este anuncio suponía, Fr. Pedro se dedica por completo a lo que podemos denominar *trabajo de campo*: funda el convento de San Francisco del Monte, el hospital de Bay y en 1591 el de Cavite. Construye así una relación más estrecha e intensa con la comunidad lo que le conduce a interceder decididamente y en varias ocasiones a favor de los tagalos que sufrían el desprecio de algunos españoles. En vista de que sus reivindicaciones caen en saco rato, el 19 de julio de 1592 durante su sermón en la catedral denuncia en presencia del Gobernador las condiciones abusivas que imponen a los tagalos en su trabajo en galeras. Esta pública acusación le traerá no pocos problemas con

²⁰ Hoy es Dilao un distrito de Manila al que llaman Paco, sospecho que debido al origen franciscano del asentamiento

el Gobernador, con quien la relación ya estaba deteriorada por algún que otro desencuentro previo.

Contexto histórico previo a la designación como embajador.

Para comprender debidamente cómo Fr. Pedro termina siendo enviado como embajador a Japón debemos conocer antes el contexto histórico del país y de los europeos que en él residían. Entenderá el lector a partir de este instante que la historia de S. Pedro Bautista no sólo es religiosa, también política.

Lo que hoy conocemos como Japón era a mediados del siglo XVI un conjunto de islas divididas en múltiples departamentos gobernados por reyezuelos y señores feudales. Existía la figura del Emperador, pero al contrario que en las monarquías europeas de la época su poder era casi exclusivamente de carácter espiritual; cultural más que político. Hasta 1582 destacó como gobernante Oda Nobunaga pues fue él quien emprendió la unificación de Japón que luego proseguiría Hideyoshi. Durante su mandato controló Nobunaga todo el centro de Japón y comenzó la expansión hacia el oeste.

Años antes de que Nobunaga se hiciera con buena parte del país, en torno a 1543, llegan los primeros exploradores y comerciantes portugueses a la

zona. Este hecho que puede parecernos sin excesiva importancia resultará crucial pues, como veremos, en las disputas que entre jesuitas y franciscanos se desarrollarán con posterioridad, estará siempre presente un nacionalismo lusitano que entiende todo lo concerniente a Japón como un asunto exclusivamente portugués.

Es de hecho gracias a los expedicionarios del país vecino que S. Francisco Javier arriba a Kagoshima en 1549 y se inicia la evangelización de Japón de manos y palabra de la Compañía de Jesús. Afirma Robles Dégano que las dificultades surgirán tras el período de Francisco Javier y Cosme de Torres. En 1570, después de la muerte de este último se harán cargo de la empresa los jesuitas portugueses –quienes contaban con una destacadísima presencia en la India- que ya en Europa trataban de desplazar a los españoles de los puestos de poder, como así lograron en 1573 con la recomendación del Papa de no elegir como Prepósito General de la Compañía a ningún español. En Japón la situación no era muy distinta y a pesar de las evidentes necesidades de religiosos con los que atender a la joven comunidad japonesa, las autoridades de la Compañía decidieron en una serie de consultas entre 1580 y 1581 que no había necesidad de invitar a otras órdenes, en tanto entendían que existía un

riesgo de divergencia de modos y pareceres en la forma en que abordar la citada evangelización.

¿Eran estas las verdaderas razones? En opinión de Robles Dégano una vez conocido lo que ocurriría después, las excusas tenían otros propósitos. En primer lugar, evitar la entrada de religiosos castellanos y con ellos la de posibles mercaderes. En segundo lugar, no tener testigos que pudieran recriminarles cosa alguna sobre lo que allí acontecía. Sin embargo, las cosas no saldrían como tenían planeado.

Podemos hablar de dos hechos fundamentales que explican por qué la situación de los jesuitas en Japón cambia radicalmente. El primero, que influirá indirectamente en la Compañía y por extensión en la situación de toda la comunidad cristiana en Japón es la coronación de Felipe II de España como Rey de Portugal a finales de 1580. Que portugueses y españoles fueran súbditos de un mismo Rey era visto por muchos clérigos portugueses como una amenaza al monopolio “espiritual” que estaban ejerciendo en Japón. Con Felipe como Rey de Portugal las posibilidades de que los castellanos de Manila extendiesen sus misiones al Imperio Nipón resultaba ciertamente más factible.

A pesar de este contratiempo, se movieron los jesuitas excelentemente entre bastidores; pero no aquéllos que residían en Japón sino en Roma. Consiguieron en 1585 del Papa Gregorio XIII un Breve por el que se prohibía a los demás sacerdotes y clérigos ir a Japón sin el permiso explícito del Vaticano. Anota Robles Dégano (p. 45) la paradoja que suponía que mientras en Roma se vetaba la presencia de religiosos en Japón ajenos a la Compañía, el Viceprovincial Coello viéndose súbdito del mismo Rey que los castellanos, siendo conocedor del buen trato que los franciscanos ofrecían a los japoneses en Filipinas y sabiéndose necesitado de más religiosos para cubrir las necesidades de la Iglesia japonesa, solicita al Custodio de Manila el envío de frailes Descalzos.

El segundo acontecimiento que afecta de forma más directa es el *seppuku*²¹ forzado de Oda Nobunaga y su hijo en Kioto, cuando se vieron acorralados por un general sublevado. Enterado el militar y súbdito Hideyoshi de lo ocurrido con Nobunaga, se manejó con rapidez y astucia ganando prestigio en uno de los clanes dominantes, el de Oda, y en los círculos imperiales, lo que unido a su poder militar le convirtieron en el

²¹ Suicidio de carácter ritual que es vulgarmente conocido como *Hara-kiri*

sucesor *de facto* de Nobunaga. Establecería a partir de entonces una política de expansión territorial y de estricto control interior.

Hasta 1587 la posición de Hideyoshi con respecto al cristianismo había sido bastante tolerante; sin embargo, en el verano de ese mismo año su postura se torna completamente hostil. Sospecha Hideyoshi que la nueva *ley* que traen los europeos no sea más que el primer paso para una conquista de sus reinos. Dichas sospechas se fundarían en el poder que los jesuitas habrían adquirido desde su llegada, principalmente a través de dos vías: en primer lugar, una económica que se sustentaba en la influencia que tenían en los negocios que los portugueses realizaban (aranceles, pago de derechos de anclaje, etc.); en segundo lugar, una política, pues contaban con el beneplácito de los gobernadores provinciales y el apoyo de los grandes señores convertidos al cristianismo. Preocupado por esta situación, Hideyoshi ordena redactar un decreto de expulsión en el que se ordena que los jesuitas abandonen el país en veinte días. El resultado fue desolador para la Compañía, se destruyen iglesias, muchos de los nuevos cristianos apostatan y otros comienzan a vivir en la clandestinidad sin atención de los clérigos.

¿Qué ocurre entonces para que Fr. Pedro se conviertan de pronto en embajador de Felipe II en Japón? Comentamos anteriormente que una de

las características del régimen de Hideyoshi era el expansionismo. Entre 1590 y 1593 intenta dominar la península de Corea, si bien esto supone el envío de un numerosísimo ejército que ha de ser capaz de enfrentarse, primero a los coreanos y luego a los chinos. Ante las dificultades que implica esta operación Hideyoshi pone sus ojos en Filipinas, persuadido por sus generales que le proponen abandonar la expansión hacia el norte y centrarse en el sur. No obstante, estos planes nunca se llevarán a cabo. En primer lugar los japoneses empiezan a replegarse sólo tras la entrada de los chinos en 1593, por lo que parece poco probable que en 1591 y 1592 con relativo éxito en la ocupación de Corea pretendieran abrir un nuevo frente en el sur; en segundo lugar, parece ser que gente de su entorno le avisó del buen trato que en Filipinas otorgaban a los japoneses y que los españoles que allí estaban eran gente de paz; por último, parece extraño que nadie le advirtiera de que el Rey de las colonias portuguesas de India y China era el mismo que el de las españolas de Filipinas, muestra evidente del poder político y militar del soberano ibérico.

Hideyoshi decide entonces mandar una carta al Gobernador de Filipinas en la que de manera arrogante les pide tributos y promesa de obediencia. La respuesta española es prudente, se le ofrece amistad pero inteligentemente no se menciona la obediencia en ningún momento. A

ciencia cierta no se conoce todo lo que aconteció a la llegada de la embajada, pues en el viaje de regreso pereció el embajador. Recoge Robles Dégano (p. 67) la versión por la que el embajador, el dominico P. Cobo, deshace ante Hideyoshi el entuerto en el que algunos jesuitas le habían metido al diferenciar al soberano de la India del de Filipinas. A la ya maltrecha posición de los jesuitas en Japón tras el decreto de expulsión de 1587 (antes mencionado) se le une la sospecha de Hideyoshi de que le habían mentido. De esta manera, los cristianos que allí quedaban se reafirman en su deseo de que los Descalzos, a los que conocían del contacto constante con Manila, entrasen en Japón.

El nombramiento como embajador.

Así pues, tras la muerte del embajador P. Cobo, el Gobernador de Manila desconfía de la persona que, sin ningún tipo de credenciales, se presenta en Luzón como embajador de Hideyoshi. Decide enviar, para salir de dudas, una embajada con Fr. Pedro Bautista al frente –en el cargo de embajador- junto a otros tres frailes que habrían de ayudarle. El objetivo encomendado está claro: intentar alcanzar un acuerdo de trato y amistad con Hideyoshi. Para lograrlo Fr. Pedro lleva una carta del Gobernador que es un excelente ejemplo del lenguaje y los usos diplomáticos de la época (p. 74). Del lado religioso, el Provincial le

otorga la capacidad de fundar en su nombre conventos franciscanos, lo cual provoca la airada protesta del jesuita P. Sedeño quien se acogía al Breve de Gregorio XIII y a lo peligrosidad que para los cristianos suponía el ir a aquellas tierras.

Nada de esto les hará cambiar de opinión. Examinadas las quejas de los jesuitas, acordaron reunidas en una junta las mayores personalidades eclesiásticas de Manila (28 de mayo de 1593) que el envío de franciscanos era perfectamente legítimo. Sustentaron su resolución en seis puntos (pp. 76-85) de los cuales rescato por su importancia eclesiástica aquellos en que se alega la existencia de dos Breves papales que permiten llevar a cabo el desembarco en Japón. El primero de Sixto V, en palabras de Fr. Pedro Bautista, *da licencia a los religiosos de la dicha provincia para que puedan venir a predicar y fundar conventos en todos los reinos de estas partes...*²². El segundo de Paulo III y confirmado posteriormente por Sixto V, otorgaba a los franciscanos la potestad de *predicar, como Legados del Papa, en todos los reinos e islas de todas las cuatro partes del mundo.*²³

²² Información del 4 de octubre de 1596 (*Relac.*, 1º, p.93)

²³ *Íbid.*

El período diplomático.

Llegados a la ciudad de Hirado les recibió el encargado de Hideyoshi para los asuntos de Filipinas, Fungen. Esperaron con él, la llegada de unos intermediarios que habrían de hacer de intérpretes, para después ir a Nagoya a la residencia de Hideyoshi, al que ahora llamaban Taiko. Sin embargo, Fr. Pedro ya tenía previsto que hiciera de intérprete uno de los frailes que le acompañaban, ante el miedo de que los intermediarios – entre los que se encontraba el presunto embajador japonés que se había presentado en Manila- tergiversasen el mensaje que había de dar la delegación española, como así intentarían con la intención de aparecer ante Taiko (Hideyoshi) como los artífices de una supuesta sumisión española. Nada de esto ocurrió al fin debido a la pericia que Fr. Pedro demostró en dicho encuentro.

Le expusieron a Taiko las intenciones de España de lograr un compromiso de amistad, pero dejando claro que la obediencia la guardaban sólo ante Dios y su Rey. Al mismo tiempo, le solicitaron permiso para permanecer en su reino a lo que el gobernante japonés

accedió, como así lo relata la carta que Fr. Pedro envió al Gobernador con fecha de 7 de enero de 1594.²⁴

La respuesta de Taiko a la embajada de Manila se hizo esperar. Llegó la carta en la Semana Santa de 1594. Además de un carácter arrogante y desafiante lo más significativo es su promesa de amistad para siempre a Castilla y su Rey, lo que no fue óbice para que los españoles lo recibieran con cierta desconfianza.

La segunda etapa misional: primeros pasos.

La situación de Fr. Pedro y sus compañeros en Kioto no era la más adecuada. La comunicación con Manila era muy complicada por lo que Fr. Pedro pedirá a su Provincial una casa en Nagasaki que sea punto de conexión con Filipinas así como centro de abastecimiento principal. Solicita además seis frailes más para ejecutar los planes que tenían en mente.

Durante todo este tiempo permanecen los miembros de la Embajada en la residencia de Fungen, lo que les priva de un espacio propio en el que

²⁴ Explica Robles Dégano que es este uno de los puntos de mayor discrepancia con los historiadores jesuitas, quienes afirman que Taiko no dio una licencia permanente, sino exclusivamente para visitar Meaco, la actual Kioto. (pp. 98-99). Lo que no genera ningún género de dudas es lo que Fr. Pedro entendió o quiso entender, pues queda recogido en las cartas que el mismo Robles Dégano recoge en su obra.

comenzar una verdadera actividad misional. Finalmente, viendo que sus peticiones a Fungen no encuentran respuesta, deciden dirigirse a Taiko para exponerle la necesidad de fundar un convento; petición, a la que el poderoso gobernante japonés dio permiso. Por medio de uno de sus hombres de confianza se les cedió un terreno en Kioto donde Fr. Pedro y sus compañeros construirían un humilde convento, gracias a algunos préstamos y a los donativos de los cristianos que aún quedaban en la zona. Así pues, el 26 de septiembre de 1594 se trasladan a su nuevo hogar.

Comienza entonces lo que podemos llamar actividad religiosa propiamente dicha, que sin embargo se realiza sin descuidar sus funciones diplomáticas a través de una correspondencia fluida con Manila. El convento y su iglesia aneja les permiten celebrar oficios y a la vez moverse con gran libertad, pues cuentan con la aprobación de Taiko y de sus señores más cercanos. Este trato de favor de los poderes japoneses hacia los franciscanos va a suscitar ciertas envidias entre los miembros de la Compañía de Jesús. Vuelven los recelos y se comienza a difundir la idea desde la Compañía de que los frailes se han establecido sin los permisos oportunos.

Fr. Pedro intenta enfriar los ánimos viajando hasta Nagasaki en diciembre de 1594 donde, como ya dijimos, tiene pensado construir una casa. En el

mismo viaje decide entrevistarse con el Viceprovincial de los jesuitas con la idea de hallar puntos de unión con respecto a como actuar en la evangelización y, sobre todo, mostrarle las credenciales que demostraban la legitimidad de la empresa franciscana en Japón. Parece ser que éste ante las evidencias que Fr. Pedro le mostraba entendió que la presencia de la Orden de San Francisco en aquellas tierras era totalmente legítima. Pasado un tiempo acogidos en la casa que los jesuitas mantenían en la ciudad, se trasladan Fr. Pedro y su compañero a un pequeño hospital de leprosos desde el que comienzan a atender a la comunidad cristiana de la zona, mayoritariamente formada por portugueses. Asimismo, junto al hospital abren una pequeña iglesia que debía de estar cerrada al culto desde la orden de expulsión de Taiko. A algunos jesuitas debió de incomodarles la presencia de los franciscanos por lo que en cuanto pudieron provocaron su salida. Fr. Pedro escribió de inmediato al Viceprovincial pidiendo explicaciones y amenazando con poner en conocimiento del Rey y el Papa el acoso al que sometían a los miembros de su Orden.

Una comunidad creciente.

Sea como fuere, Fr. Pedro siguió intentando asentarse en Nagasaki hasta que por fin en mayo de 1595 consigue del gobernador de la ciudad que se les ceda un terreno en el que construir la casa, lo que incluía una

licencia provisional para establecerse en la ciudad. No será esta la ubicación que soñaba Fr. Pedro, que previamente durante su estancia en el hospital había puestos sus ojos en una parcela ubicada en lo alto de un promontorio cercano.

Meses después, quiso Fr. Pedro subir hasta la corte para obtener un permiso permanente que les diera, al mismo tiempo, la posibilidad de construir una iglesia. Llegado a Kioto no le atendió Taiko pero sí uno de sus gobernadores de mayor confianza, Guenifoín, quien no encontró impedimento para que se llevara a cabo tal cosa. Terazava, el gobernador de Nagasaki, viendo la positiva actitud de Guenifoín, concedió a los frailes la licencia que demandaban. De esta manera, los frailes que allí estaban por orden de Fr. Pedro pudieron comprar un solar anejo a su casa y edificar en él una pequeña capilla que según comenta Robles Dégano no terminó de construirse por los impedimentos que pusieron los jesuitas a pesar de la buena acogida que había tenido por parte de los portugueses que residían en Nagasaki (p. 152).

Vemos pues, que la Orden de San Francisco empieza a arraigar en el país nipón, creándose a su alrededor una destacada y vital comunidad de cristianos. A la casa y la capilla de Nagasaki, debemos sumarle en Kioto el hospital de Santa Ana que habían construido los frailes que allí quedaron

durante la ausencia de Fr. Pedro. A su llegada a Kioto junto con Fr. Juan Pobre –quien había desembarcado en Nagasaki en agosto de 1595- decidieron levantar un nuevo hospital capaz de dar respuesta a la cantidad de personas necesitadas de cuidado médico. Metidos de lleno en este proceso de crecimiento, decide Fr. Pedro fundar una casa en Osaka en enero de 1596. Las dificultades que allí les ponen los nativos son mayores que en otros puntos del país, pues los cristianos allí son prácticamente inexistentes.

Desde el punto de vista de los franciscanos su llegada no sólo había permitido reemprender la evangelización de aquellas tierras –a lo que debemos añadir que con bastante éxito- sino que además había posibilitado a los jesuitas sacudirse el miedo a su persecución que tenían desde la orden de expulsión de 1587.

Los prolegómenos del martirio.

Ya hemos mencionando los recelos que los franciscanos causaron con su entrada en muchos padres jesuitas. Bien, pues esta difícil relación lejos de calmarse se agrava peligrosamente. El modo de hacer de los franciscanos, su interés por los enfermos o su vocación por la pobreza fueron, sin duda, pilares fundamentales sobre los que sustentar el renacimiento de la

cristiandad en Japón. Pronto se ganaron el favor de parte de las clases humildes así como la permisividad de los poderes políticos, de modo que los recelos de los jesuitas aumentaron. Muchas son las razones por la que los jesuitas no quieren a los franciscanos en Japón, pero todas tienen que ver con luchas de poder en las que lo religioso, lo político y lo económico se mezclan irremediabilmente.

Prosigamos ahora con la historia. En agosto de 1596 entra en Japón el jesuita D. Pedro Martínez, natural de Portugal, como Obispo de Japón, cargo que ostentaba desde 1591 pero que decidió poner en práctica – según sospecha Robles Dégano- cuando el estado de la Iglesia en aquel país se había revitalizado por completo. Llegado el Obispo quiso expulsar a los franciscanos, pese a los Breves que les legitimaban, y solicitó a los fieles no participasen en los oficios de los franciscanos ni se les ayudase de ningún modo. Obviamente, estamos ante un boicot en toda regla. Enterado de esta situación un tiempo después, Fr. Pedro responde duramente al Obispo en defensa de la obra franciscana.

Un segundo acontecimiento va a acelerar el trágico final de esta historia. El 13 de julio de 1596, el galeón San Felipe salió desde Manila con destino a México. Sobrecargado de equipaje, no soportó las tormentas y huracanes que se produjeron entre septiembre y octubre, por lo que en vista de que

no podían continuar el viaje decidieron dirigirse hacia algún puerto japonés. Aunque la opción más segura para los europeos era el puerto de Nagasaki, acostumbrado al comercio constante con los portugueses, Fr. Juan Pobre, que iba en la nao con los informes que Fr. Pedro Bautista enviaba a España, advirtió de que cualquier puerto de Japón era seguro, debido a la promesa de Taiko de respetar a los castellanos. Así es como se dirigen hacia las proximidades de Kioto, pues estaba más próximo que Nagasaki, llegando a la bahía de Hurado el 18 de octubre.

No serían precisamente buenas palabras las que sufrieron los españoles en aquel reino, si bien al principio les recibió el gobernador de la zona de muy buenas maneras. Quisieron los españoles guardarse las espaldas y enviar un presente a Taiko, al que tuvieron que añadir por recomendación del gobernador de la zona otros cuatro para otros tantos gobernadores de Japón. Contactaron los españoles, a través de Fr. Juan Pobre, con Fr. Pedro para que les ayudara a entregar los presentes y solicitar permiso para permanecer en Hurado arreglando el barco. Mas la situación se complica por momentos. Taiko no atiende directamente sus demandas y al igual que uno de los gobernadores, Masuda, se ve seducido por la riqueza del galeón antes que por la del regalo que le enviaban.

¿Cuáles son las razones para este repentino cambio de opinión de Taiko? ¿qué le hace renegar de su promesa de amistad? Según el tal Masuda la excusa para robarles las mercancías y riquezas del barco sería que la presencia de los frailes respondía a una estrategia de conquista española de Japón y, por lo tanto, su presencia allí comienza a tornarse peligrosa. Pero, ¿de dónde podría venir tal idea? Según Robles Dégano, basándose en varias declaraciones directas (pp.187-192), fueron portugueses y/o jesuitas quienes aprovechándose del naufragio del San Felipe le hicieron llegar a Taiko la idea de que los españoles sólo buscaban la conquista de sus reino y que los frailes no eran más que la primera piedra para lograrlo, siguiendo la estrategia de México y Filipinas. Estas palabras de los portugueses denotan que volvieron a hacer creer a los gobernadores y al propio Taiko que portugueses y españoles respondían ante un soberano diferente, algo que como ya sabe el lector es rotundamente falso. No consiguieron los españoles que Taiko les diera audiencia para deshacer el entuerto y explicar claramente las intenciones por las que allí estaban. Parece ser, además, que el Obispo de Japón logra con gran astucia presionar a Taiko en contra de los franciscanos, si bien que lo hiciera de forma directa no está confirmado.

Dicho esto, haríamos mal en creer que la intervención de los jesuitas por sí sola pudo hacer cambiar de opinión a Taiko. Es seguro desde luego, que estos presionaron, pero no parece muy lógico que Taiko tomara en gran consideración lo que los jesuitas decían cuando, desde 1587, no eran gente que gozara de su simpatía. Podemos hablar entonces de un cúmulo de causas como origen de la persecución de los religiosos. De una de ellas ya hemos hablado. Taiko debió de verse influido por las riquezas que los españoles portaban, máxime cuando la situación económica de sus reinos no era la más boyante después de sufrir un grave terremoto poco tiempo antes. En segundo lugar, destacamos al gobernador Masuda, quien no tuvo ningún reparo en aceptar las tesis portuguesas con tal de sacar rédito del asalto al galeón. En tercer lugar, los rumores que se encargaron de propagar los jesuitas debieron de hacer dudar a las autoridades cuando se encontraron que entre la tripulación del San Felipe había multitud de armas, algunos frailes y comerciantes. No sería disparatado pensar, ante este panorama, que surgieran dudas sobre el verdadero destino de la nao. Pero, si por el contrario sólo las dos primeras eran las causas, los jesuitas irresponsablemente acababan de dar a Taiko un pretexto formidable para atacar a los cristianos.

El martirio.

De esta manera fue que en torno al 5 de diciembre de 1596 Taiko toma la resolución de prohibir la ley cristiana en sus dominios, así como de castigar a quienes en aquel tiempo la predicaban.

Entre el 8 y el 9 de diciembre se producen las primeras intervenciones judiciales y arrestos. Así fue como ocurrió tanto en Osaka, en la casa de los franciscanos y de los jesuitas; como en Kioto en donde dispusieron guardias para vigilar el convento de San Francisco. Pronto se corre el rumor de que quieren martirizar a todos los religiosos y cristianos lo que según relata Robles Dégano espoleó las conciencias de muchos fieles, niños y mayores, que quisieron solidarizarse intentando morir con ellos (p.229).

Pero nada más lejos de la realidad, las gestiones que entre los gobernadores habían hecho los jesuitas distinguiendo entre las diferentes motivaciones que movían a castellanos y portugueses dieron sus frutos. Los gobernadores, Guinefoín y Jibunojo²⁵, convencen a Taiko de que no es necesario arrestar a todos los cristianos pues los jesuitas portugueses no eran conquistadores y habían sido obedientes en todo cuánto se les había

dicho. Es de esta manera que sólo los españoles quedan en el punto de mira.

Llegados a este punto, Jibunojo ordena la elaboración de una lista en la que apareciesen los fieles que más relación tenían con los franciscanos. Tras una primera criba se muestran en ella cuarenta y siete nombres que luego el mismo Jubinojo redujo a diecisiete. Estaban inscritos en ella cinco frailes (entre los que encontramos a Fr. Pedro Bautista), cinco predicadores, tres sirvientes del hospital, dos niños, un cocinero y un carpintero. A pesar de las detenciones, Jubinojo probablemente en connivencia con otros gobernadores iba posponiendo la ejecución de los detenidos con la esperanza de que finalmente sólo los expulsara de Japón, dejando vía libre para los negocios con los portugueses y evitando un enfrentamiento grave con España.

Fue en balde la espera. El 29 de diciembre de 1596, Taiko dicta sentencia firme contra los religiosos franciscanos y parte de su comunidad. La condena es de una crueldad terrible: amputación de nariz y orejas, escarnio público en una caravana que les lleva desde Kioto a Nagasaki y, finalmente, muerte en la cruz. Jibunojo ordena cumplir la sentencia el 2 de enero de 1597. Una vez detenidos son trasladados a la cárcel ante la tristeza de los cristianos que les ven salir del convento. Destaca, como

²⁵ Gobernador por aquel entonces de Kioto.

relata Robles Dégano el dolor con que los enfermos de los hospitales lamentaban la pérdida de los frailes (p. 247).

Al día siguiente, 3 de enero, los veinticuatro²⁶ cristianos comienzan su peregrinación hacia el martirio. Les suben de tres en tres en carretas tiradas por bueyes, no sin antes haberles cortado un trozo de oreja. Cuenta Robles Dégano en su obra (p.250) el fervor y la fe con la que se dirigían al martirio, así como la admiración con que en Kioto los cristianos y paganos les observaban. Tras Kioto se desplazaron a pie hasta Osaka y desde allí partieron con destino a Nagasaki. Delante de ellos iba un soldado con la sentencia para que todo el mundo supiese de qué se les acusaba. Por detrás, los presos sufrían golpes, insultos y demás vejaciones de los soldados que les custodiaban, sin olvidar que iban descalzos, expuestos por completo al frío y la nieve. Exhaustos, el 14 de enero hacen un alto en el camino en el que descanan y escriben algunas cartas en las que nos cuentan su situación y el ánimo con el que caminan hacia el martirio. Hacia el 1 de febrero llegaron a Karatsu, dónde comprobamos

²⁶ Taiko desconocía que los jesuitas tenían una casa en Osaka por lo que cuando se perdonó a los padres de la Compañía no se contó con los tres religiosos que allí había. Las gestiones posteriores que sus superiores realizaron en Kioto no obtuvieron respuesta.

que dos de los que acompañaban como ayudantes a los mártires consiguen entrar en la lista de los mártires aumentándola así a veintiséis.

El 4 alcanzan Sonogi y estando a punto de llegar a Nagasaki se produce un último intento de un grupo de españoles (entre los que encontramos a Fr. Juan Pobre²⁷) de lograr por medio de los portugueses y de los jesuitas el perdón de los mártires. Los jesuitas, según relatarán algunos españoles de la comitiva, calificaron la situación de irremediable y se mostraron incapaces de hallar una solución.

Llegados a Nagasaki, Fazamburo, gobernador de la zona y hermano del tal Terazava, tenía dispuesto todo para ejecutar la pena de muerte. Planificó la ejecución de inmediato pues temía una insurrección de los cristianos que diera al traste con la sentencia de Taiko y fuera él, en primera instancia, el responsable del incumplimiento. Antes de llegar al calvario y aún temiendo las represalias por saltarse la prohibición del gobernador, muchos cristianos de Nagasaki salieron de sus casas para acompañar a los mártires en el momento de su muerte. Alrededor de las 11 de la mañana, llegados al mismo sitio dónde Fr. Pedro Bautista soñó con edificar una casa para los

²⁷ En reiteradas ocasiones Fr. Pedro Bautista rogará a Fr. Juan Pobre y otros españoles que se escondan y actúen con prudencia de manera que sean testigos de lo que allí acontece.

franciscanos en Nagasaki, los mártires se empiezan a despedir los unos de los otros entre una extraña sensación, mezcla de tristeza y júbilo por entregar su vida en nombre de la fe cristiana. Algunos besaban y abrazaban su cruz, otros rezaban y alababan a Dios, otros cantaban, otros predicaban y otros, supongo, perderían la mirada en tan cruel escena. Una vez estuvieron dispuestos, despojados de sus capas pero vestidos, comenzaron a crucificarlos.

La crucifixión no era como habitualmente la imaginamos. Se colocaba al preso en la cruz de modo que sus piernas quedaban algo separadas por un caballete perpendicular al mástil sobre el que quedaban medio montados. Las manos y piernas se fijaban a los extremos con argollas, mientras que se les ataba por la cintura a la cruz. La muerte no se producía por ahogamiento, como en la Palestina romana, sino debido a dos lanzadas cruzadas que desde los costados se cruzaban en el pecho.

De esta modo tan salvaje, murió el último Fr. Pedro Bautista habiendo visto perecer previamente a una importantísima parte de la comunidad que con gran tenacidad quiso edificar en Japón. Murió el Santo en el lugar que con tanto empeño había perseguido desde su llegada a aquellas tierras.

Dentro de aquel recinto, a seis pasos delante de los Mártires, estaba la sentencia de muerte con el hastil hincado en el suelo; al lado de ella Fazamburo con su bastón dando órdenes; junto a las cruces, los verdugos ejecutores de la sentencia, los Padres jesuitas Pasio y Rodríguez para alentar aquel trance a los Mártires, y algunos portugueses con permiso de Fazamburo: los japoneses quedaron fuera, retenidos por los soldados de guardia.

Estaban los Mártires colocados a dos metros y medio uno de otro, con la cara al mediodía, con este orden de oriente a poniente:

1. *Francisco Cayo, el carpintero, de 27 años,.*
2. *Cosme Takeya, de 38.*
3. *Pedro Sukeshiro, de 36.*
4. *Miguel Kokasi, de 45, padre de Tomé.*
5. *Diego Kisay, jesuita de 64.*
6. *Pablo Miki, jesuita de 33.*
7. *Pablo Ibarki, hermano de León.*
8. *Juan de Goto, jesuita de 19.*
9. *El niño Luisito, sobrino de Pablo y León, de 12.*
10. *El niño Antonio de Nagasaki, de 13.*
11. *Fr. Pedro Bautista, comisario de su Orden, embajador de España en Japón, superior y capitán de aquella santa compañía, de 52.*
12. *Fr. Martín de la Ascensión, sacerdote de 30.*

13. *Fr. Felipe de Jesús, corista de 26.*
14. *Fr. Gonzalo García, lego, de 40.*
15. *Fr. Francisco Blanco, sacerdote, de 28.*
16. *Fr. Francisco de San Miguel, lego, de 52.*
17. *Matías el cocinero del convento de Meaco (Kioto), de 38.*
18. *León Karatsuma, predicador, de 48.*
19. *Ventura, predicador, de 26.*
20. *Tomé Kosaki, dóxico, de 15.*
21. *Joaquín Sakiye, el cocinero de Belén, de 46.*
22. *Francisco de Meaco, médico, de 45.*
23. *Tomé Danki, predicador, de 41.*
24. *Juan Kizuya o Kinoya, de 36.*
25. *Gabriel de Duisco, predicador, de 19.*
26. *Pablo Susuki, predicador, de 40.*

Relación de los Mártires²⁸. Robles Dégano (pp. 290-291)

²⁸ El 8 de junio de 1862, Pío IX canoniza en Roma a los Santos Mártires de Nagasaki.

religiosidad

CAPÍTULO IV EL CONCEPTO DE RELIGIOSIDAD POPULAR.

En el momento en el que se decidió llevar a cabo este proyecto parecía evidente que nos referíamos a una serie de fenómenos englobados bajo el paraguas de lo que, comúnmente, hemos venido en denominar *religiosidad popular*. Sin embargo, si nos detenemos un instante no parece tan claro lo que entendemos por tal.

A lo largo de la investigación han sido muchas las propuestas que hemos podido hallar en relación con este concepto; planteamientos que ponen de manifiesto el interés antropológico por el estudio de la religiosidad. Ahora bien, ¿qué es la *religiosidad popular*?

El *quid* de la cuestión de muchos de los autores que hemos abordado se encontrará en lo que se describe como *popular*, mientras que para otros lo conflictivo se halla en el mismo término de *religiosidad*. Entre estos últimos, debemos destacar a Luis Maldonado (1989), quien defiende una sustitución del término *religiosidad* en favor de *catolicismo popular*. Hasta aquí, no habríamos de ponerle ninguna objeción a sus planteamientos, pues parece sensato acotar el tema que nos ocupa relacionándolo directamente con la religión a la que hace referencia. Es además de sensato,

conveniente, puesto que nos permite una mayor aproximación al objeto de estudio. Empero, no deja de ser un apunte menor en un debate que pone en juego la vigencia o no del concepto mismo. Volviendo entonces a la esencia del problema, Maldonado se pregunta ¿qué es el *catolicismo popular*? La respuesta, asumida por gran parte de la Iglesia Católica, podemos localizarla en una explicación de San Agustín:

[...] muchedumbres paganas que querían convertirse fueron mantenidas al margen porque seguían apegadas a la idolatría y a sus costumbres paganas. Nuestros antepasados pensaron entonces que convenía hacer concesiones a esa debilidad por un tiempo, permitir en un primer momento que celebrasen estas fiestas en honor de los mártires. Ahora ha llegado el tiempo de rechazar esas concesiones a la debilidad del vulgo que fueron provisionales [...].

Desde esta perspectiva, Maldonado relaciona el *catolicismo popular* con los rasgos precristianos (es decir, paganos) que se adhirieron en las creencias católicas durante el proceso de integración con las poblaciones germánicas de los siglos V y VI. Dicho proceso es lo que Maldonado denomina *inculturación*. Yendo más allá, distingue cuatro estratos que, sumados, conforman el catolicismo popular. El primero de ellos se correspondería con el de la población indígena; el segundo con la influencia de las

religiones místicas²⁹ a finales del siglo III y principios del II a.C, en su contacto con la religión romana; el tercero producido por el proceso de integración con los pueblos germánicos; y por último, *el de la evangelización difundida por los misioneros cristianos*. En definitiva, lo que Maldonado aporta es una visión del *catolicismo popular* como el cristianismo de las poblaciones rurales tras su integración en sus modos de vida y creencias previas. Síntesis que al no efectuarse por completo, sería el origen del conflicto entre una religiosidad oficial y otra calificada de superstición. Esta última incluiría aquellas prácticas y creencias que llegado el momento la Iglesia convino en rechazar.

Compartiendo el pensamiento de Maldonado de *integración/rechazo*, pero no las motivaciones que lo determinan³⁰, Luigi Lombardi (1989) traslada ese conflicto a un ámbito netamente marxista. La *religiosidad popular* surge ahora como la propia de las clases *subalternas*, inserta en una lucha de poder que Lombardi identifica a través de dos pares de conceptos contrapuestos: *ortodoxia/popular*, *clases en el poder/clases subalternas*.

Lombardi habla ya no sólo de religiosidad, sino de religión del *pueblo-proletariado*, que nace del devenir por el que la religión católica en su esfuerzo de mantener la unidad, es decir el poder, integra *una multiplicación de religiones diferentes y a menudo contradictorias* (Gramsci, 1975). El carácter instrumental de la religión florece a partir de esta interpretación de manera obvia; el pretendido universal –*katholikós*– no sería más que un medio por el que reunir y monopolizar las estructuras de poder.

Esta distancia entre la religión oficial y la religiosidad practicada por el pueblo, es según José Luis García (1989) fruto de dos posibles causas. De un lado, los restos de creencias y prácticas anteriores al dominio de la religión vigente; del otro, de una manera *inadecuada de entender y practicar la religión oficial*; siendo ambas opciones perfectamente complementarias. García profundiza en el asunto interesándose en aquellos fenómenos que como apuntaba Maldonado han sido rechazados, no tienen cabida dentro de la Iglesia. Divide la dimensión religiosa en un corpus de creencias y un conjunto de prácticas, y descubre que en esencia muchas de las manifestaciones que recogemos en torno al concepto *religiosidad popular* comparten un mismo corpus de creencias básicas. En el caso que se analiza en el artículo esta creencia básica se resumía en la

²⁹ Nos referimos a las religiones que provenientes de oriente entraron en contacto con el mundo clásico romano.

³⁰ El pensamiento de Lombardi encuentra un componente instrumental en el proceso de encuentro-integración; mientras que Maldonado defiende en dicho proceso una búsqueda de la universalidad.

dependencia del hombre respecto de entidades que le trascienden y en la creencia en que el *control de las leyes de la naturaleza* está en manos de seres sobrenaturales. Sin embargo lo que aquí nos importa no es detenernos en cuáles son esas creencias compartidas, sino en por qué si se comparten, a unas se las califica de religión y a otras de superstición; por qué unas se admiten y otras se rechazan. La respuesta de García es clara. La diferencia está en la participación. Es decir, la ortodoxia se garantiza en tanto la Iglesia sea partícipe de la práctica y por consiguiente otorgue el poder para ejecutarla. Nos encontramos con un problema de control social más que de creencias; es, claro, la lucha de intereses que anticipaba Lombardi. De este modo, la *religiosidad popular* toma sentido como *síntoma* de las deficiencias de relación entre *ortodoxia* y *pueblo*, ocupando el espacio que ésta es incapaz de cubrir. *Religiosidad popular* y *religiosidad oficial* mantendrán pues una relación fundamentada en intereses particulares.

Como podemos comprobar vamos progresando en la delimitación del “problema” de la *religiosidad popular*. Hemos visto hasta el momento tres perspectivas diferentes que sin embargo tienen algo en común, existe una religión del pueblo, diferente, en contraposición para algunos de ellos, a la religión oficial que, tanto para Lombardi o García

representan las élites intelectuales y urbanas. Sin embargo, dando por cierto que la religión toma diferentes rostros en función de los intereses particulares y sociales en un tiempo y espacio determinado, creo que aún no hemos sido capaces de responder a la cuestión principal: ¿tiene sentido hablar de religión popular?

Si el conjunto de prácticas y creencias que fueron asimiladas en el seno de la Iglesia Católica se incorporaron por completo, ¿debemos colocar esa religión confrontada a una calificada de oficial? ¿No es ésta, acaso, oficial? ¿No podría catalogarse toda vivencia de la religión enmarcada en un momento y lugar concreto, como *religiosidad popular*? Si, por el contrario, nos referimos al conjunto de actitudes y fenómenos que fueron rechazados, ¿podemos definirlos como religión si no forman parte del modo en que la comunidad siente y manifiesta su religión (Sánchez Herrero, 1989), puesto que no se integra en ésta?

Para responder a estas cuestiones tomaremos como referencia los planteamientos que se desprenden de *Arqueología de una noción polémica* (1989) de Pedro Córdoba Montoya, los cuales, sin duda, nos ayudarán a dar con la salida a este laberinto conceptual. La tesis que defiende el profesor Córdoba es muy sencilla: *no existe, ni ha existido jamás, ni puede lógicamente existir lo que se viene llamando “religiosidad popular”*. Una vez

rotos los esquemas intentaremos explicar por qué aceptamos dicha aseveración, y por qué consideramos que carece de sentido hablar de *religiosidad popular*.

Para comenzar a justificar esta idea lo primero que hace Córdoba es desmontar los dos argumentos clásicos sobre la existencia de la *religiosidad popular*. Los hemos visto anteriormente. El primero de ellos se fundamenta sobre la existencia de una sociedad compleja en cuya estructura se da la lucha de intereses entre el “pueblo” y la “élite”, lo que genera la consiguiente aparición de una religiosidad del “pueblo” y otra de la “élite”. Pero aceptar esta contraposición es aceptar el vocabulario de la *mitología revolucionaria* en la que *el sujeto redentor es el pueblo* (Córdoba, 1989); es abordar el asunto con pares de conceptos contrapuestos -élite/pueblo- que no son propios de la religión. Es lo que para Wittgenstein sería un falso problema debido al mal uso del lenguaje en el *juego de lenguaje* que le corresponde. El problema a este embrollo es, por tanto, el mismo término “pueblo”, cuya definición se nos hace imposible. Así para Deleuze, *el pueblo es lo que no existe* (Deleuze, pp. 281-291, 1985). El *pueblo* es mito y por consiguiente no es válido como categoría científica.

El segundo argumento clásico es el de la existencia de un sustrato pagano en nuestra sociedad, y más en concreto en la masa “popular”, que sobrevive e influye directamente en nuestras formas de religiosidad actuales, como vestigios de lo que un día fuimos³¹. Entre los argumentos que expone el autor para refutar tal idea, hay dos francamente importantes. El primero se basa en el error histórico, detectado y documentado por Peter Brown (1981), de señalar a las masas paganas como las responsables de introducir elementos desvirtuadores de la fe pura. Muy al contrario, los recién convertidos eran los miembros de la aristocracia romana; mientras que las prácticas posteriormente condenadas por la Iglesia y tachadas de paganas habían sido ritos cristianos por varios siglos. La razón que Brown aduce para explicar esta condena se encuentra en la lucha de intereses entre los obispos –la jerarquía eclesiástica- y los poderosos aristócratas romanos recién convertidos que comenzaban a monopolizar el *acceso al mundo sagrado* (Córdoba, 1989). Por otro lado, quisiera destacar un segundo argumento que pone definitivamente en tela de juicio la versión antropológica de San Agustín y que, a un tiempo, es fácilmente comprensible y esclarecedor. Apunta Córdoba que no es explicable que los países nórdicos -es decir los más recientemente

³¹ Ver texto S. Agustín.

evangelizados, y en consecuencia más cercanos al paganismo- fueran los promotores del protestantismo, del rechazo a la multiplicidad de los ritos católicos y de la búsqueda de un *monoteísmo sin fisuras* que les acercara al primitivo cristianismo.

Expuesto todo lo anterior, el reto parece encontrar un concepto capaz de definir la existencia de esas manifestaciones –procesiones, cofradías, exvotos, santuarios, etc.- que se englobaban bajo el falso concepto de *religiosidad popular*. Sin embargo, el nombre, como dice Córdoba es muy sencillo: *es simplemente la religión católica tal como se ha ido conformando a lo largo de los siglos*. Por lo que asumiendo estos planteamientos, nos atrevemos a decir que lo que este documental pretende mostrar no es más que el modo en que la religión católica se ha configurado en San Esteban del Valle en torno a la figura de San Pedro Bautista, en un proceso que, lejos de ser estático, está en constante proceso constitutivo como parte de la vida social de la comunidad.

CAPÍTULO V

CARACTERÍSTICAS DEL CATOLICISMO RURAL EN ESPAÑA.

El segundo capítulo de este apartado se adentra decididamente en ese conjunto de modos y configuraciones distintas que la religión católica ha tomado en su devenir histórico. O lo que es lo mismo, en la pluralidad de formas como parte de unas determinadas condiciones espacio-temporales. En España, el foco en el estudio de las manifestaciones religiosas se ha centrado habitualmente en el ámbito rural, como es nuestro caso, lo que ha permitido obtener un panorama de gran parte de nuestra geografía que, aun distando mucho de ser homogéneo, nos va a proporcionar la posibilidad de detectar una variedad de elementos más o menos habituales. No es el objeto de este punto establecer unas categorías cerradas, sino presentar brevemente una visión de conjunto que nos permitirá intuir la complejidad de formas y significados que atesoran dichas manifestaciones.

Un espacio: el santuario.

Si queremos hablar de un elemento aglutinador en el que se encuentran muchos de estos fenómenos, nos hemos de referir al santuario. Es, en

palabras de Prat i Carós (1989), el *locus privilegiado*, en el que se articulan y convergen constantes variables de una configuración o síndrome global de la experiencia religiosa ordinaria y extraordinaria [...]. A través del santuario entendemos la importancia del espacio en el ámbito religioso, la prueba de que para el ser humano *los lugares y los tiempos no son todos iguales* (Díaz Taboada, 1989). Corporeiza el contacto con lo sobrenatural. Abre una puerta al encuentro con la divinidad en un plano sensorial y comunicativo.

Ahora bien, su situación, las características de su entorno pueden ser muy variadas. Tradicionalmente se ha vinculado el santuario, especialmente los marianos, a espacios naturales privilegiados, alejados de los núcleos urbanos en una especie de relación mística entre la belleza y sublimidad de la naturaleza y la divinidad. La elección de dichos emplazamientos se justifica por algún acontecimiento especial que es interpretado por un grupo o comunidad en clave religiosa (Díaz Taboada, 1989), convirtiéndose el lugar en un centro de referencia espiritual durante un tiempo determinado. Es, por así decirlo, la fundación de una vía de contacto con lo trascendente. Estos aspectos ecológicos, así como los referidos a sus posiciones frecuentemente fronterizas han sido recogidos por autores como Christian Jr. o Prat i Corós. Respecto a esta última

característica, Prat incide en la importancia de su ubicación limítrofe entre parroquias, municipios, provincias e incluso estados. Este hecho implica además de un componente religioso una faceta claramente política, vinculada evidentemente a las funciones sociales de identidad que veremos más adelante.

Christian (1976) delimita la definición de santuario, describiéndolo como *el lugar donde hay una imagen o reliquia que recibe una devoción particular*, constituyéndose pues esta devoción como la característica constitutiva del santuario. Añade a estos tres elementos –lugar, imagen o reliquia y devoción- una cuarta característica, *lugar de peregrinación*. No obstante, en mi opinión, no deberíamos convertir en una condición *sine qua non* el peregrinaje para la consideración de santuario. Al menos no, en el sentido en que solemos referirnos a la peregrinación, en tanto que camino de cierta distancia que requiere un esfuerzo físico y psicológico de cierta magnitud para el peregrino. Entiendo, como Díez Taboada, que podemos hablar de dos tipos de lugares-santuarios. De un lado, los que, como ya hemos descrito, ocupan un espacio único en la naturaleza y poseen una enorme capacidad de evocación religiosa. Son el caso de los situados en altos, manantiales, montañas, grutas, etc. y están relacionados frecuentemente a episodios de cierto carácter milagroso, siendo de destacar

las apariciones marianas. Por el otro, aquellos sitios que tienen una especial carga simbólica como puntos de encuentro con lo sobrenatural; es decir en los que se da una manifestación de lo sagrado que da origen a la construcción de templos como ermitas.

Con respecto a estos últimos, Christian (1978, p.100) destaca una serie de inconvenientes cuando se localizan en cascos urbanos. El primero y más importante lo hallaríamos en la dimensión pública que adquiere el acto de devoción. Mientras que en los santuarios “periféricos” permiten una mayor privacidad, aquéllos que se encuentran a la vista del pueblo pueden condicionar sustancialmente la práctica religiosa, dado que se corre el riesgo de que te acusen de muy devoto o poco devoto. Existe además en estos casos una unión más intensa entre localidad y santuario, dificultando y limitando en tiempo y forma la devoción de personas ajenas al pueblo. Podríamos hablar incluso de apropiación, de anhelo de exclusividad del santuario, lo que contiene y lo que representa. Al mismo tiempo, incide Christian, en la diferencia de veneración que se daría en uno u otro tipo de santuario. Los que se encuentran situados a cierta distancia de los núcleos de población funcionarían como centros de penitencia, en la medida en que la llegada hasta allí requiere de un esfuerzo. Por el contrario, la devoción en santuarios urbanos tiene, al

menos para los miembros de la comunidad donde se encuentra, un cariz suplicatorio propio de una relación más cercana con la imagen venerada.

En cualquiera de los dos casos, la permanencia de las cualidades trascendentales de los santuarios se asienta sobre la veneración de imágenes y reliquias que materializan esa presencia poniéndola al alcance de todos. Lo primordial en el santuario no es la práctica concreta de peregrinaje, sino esa conexión espiritual capaz de desencadenar una variedad diferente de actitudes devotas: romerías, exvotos y ofrendas, oraciones, fiestas, etc.; cuya continuidad lo convierte en elemento vertebrador de la religiosidad de la comunidad y en piedra angular de la identidad cultural local. En resumen, nos encontramos ante un hecho religioso que se presenta en el santuario de dos maneras: como signo de la presencia de la divinidad y como *expresión de la fe* del hombre (Díaz Taboada, 1989), en una especie de relación cíclica que se retroalimenta constantemente.

APUNTES DE SAN ESTEBAN DEL VALLE

Relacionado con todo lo anterior -y a modo de apunte³²- el caso que nos ocupa es, sin duda, característico del tipo de santuarios que no se encuentran en un paraje natural, sino de los que poseen una especial carga simbólica alejada de la relación con la naturaleza. La “Capilla del Santo”, como popularmente se la conoce, se encuentra situada en el centro urbano de San Esteban del Valle a pocos metros de la pequeña plaza mayor.

En su interior se custodian las reliquias de San Pedro Bautista, de las cuales la *Santa Cabeza* es venerada por todo el pueblo. La capilla se levanta sobre el mismo solar en el que se situaba la casa en la que vivió y nació Fr. Pedro Bautista, lo que le dota de un sustancial sentido simbólico. La conexión con lo sobrenatural es clara. El templo funciona como nexo de unión espiritual con San Pedro Bautista y con el mundo místico-religioso a través de él.

El origen (Robles, 1997) de la capilla se remonta a 1608, cuando el propietario de la casa de San Pedro Bautista, D. Juan Martínez (sobrino del Santo), manda hacer una imagen de su tío que se venerará en la propia casa

³² Como ya advertimos al principio del presente trabajo, no es el objeto de esta parte escrita abordar en profundidad el caso concreto que es objeto de estudio, sino establecer el marco teórico en el que nos hemos situado para abordar la realización del documental. Es decir, definir las claves historiográficas y antropológicas que nos permitirán penetrar en el proyecto audiovisual.

debido a la prohibición de rendirle culto en la Iglesia sin estar beatificado. En 1609 Juan Martínez muere y le deja la casa en herencia a su hermano Pedro con la intención de que se edificase allí, si moría sin descendencia, una capilla en honor a Santa Águeda a la espera de que Fr. Pedro Bautista fuera beato. No fue así pues Pedro tuvo tres hijos, por lo que la construcción se demoró unos cuantos años.

Fue la primogénita de Pedro, María Álvarez Blázquez quien cedió la casa al pueblo antes que dejársela a sus hijos. Gracias a ello, la construcción (Barba y Pérez, 1997), realizada gracias a las limosnas de los vecinos, empezó el 10 de julio de 1673 y se terminó en 1679, pero no sería hasta 1682 en que la imagen de 1608 volviera a su sitio natural: la casa del Santo.

Exvotos y promesas.

Entre las distintas formas que adquiere el catolicismo rural en España, no deberíamos pasar por alto los exvotos, pero antes de verlos es conveniente y necesario detenerse en el concepto de promesa. William Christian (1978, p.115) define la promesa o *voto*, como *el prototipo de oración del catolicismo romano mediterráneo*, mediante la cual se vincula las futuras acciones y/o actitudes del orante a la respuesta positiva de lo divino a sus peticiones. Si ésta se da, entonces el devoto paga a la divinidad con bienes,

esfuerzo físico, dedicación, renunciaciones, etc., como si de un contrato se tratase.

Según Rodríguez Becerra (1989), el exvoto es la materialización, a través de un objeto, de la promesa hecha anteriormente al favor recibido de Dios, la Virgen o los santos. Incluye en esta definición una serie de características distintivas:

- Ha de mostrarse en público las circunstancias en que se ha recibido el favor, de modo que todo devoto pueda conocerlo. El exvoto es por consiguiente un objeto que se encuentra a la vista de todos.
- Debe de tener una relación con la persona que lo ofrece (descripción del favor, del beneficiario, etc.), lo que le otorga un interesante carácter representativo que lo diferencia de las ofrendas monetarias o de aquellas más impersonales como las velas o las flores.
- Conlleva un deseo de permanencia, de agradecimiento constante, al poder sobrenatural de la imagen.

Es primordial que no confundamos el “pago” o cumplimiento de la promesa con el exvoto. Mientras que el primero se refiere a “saldar una

cuenta pendiente”, el segundo se configura como forma de agradecimiento y testimonio de un acontecimiento especial.

Respecto a la tipología de promesas y exvotos existentes que podemos localizar queremos destacar en estas páginas la investigación que Mercedes Cano Herrera (1989) realizó en Castilla y León. Ante la dificultad de abarcar una práctica religiosa tan variada, puede resultar muy interesante centrarnos a grandes rasgos en la región a la que pertenece San Esteban del Valle.

En cuanto a las promesas, Cano realiza una clasificación a partir de su trabajo en tierras castellano-leonesas. Reseña pues los siguientes tipos:

- Llevar el hábito de una advocación durante un tiempo a cambio de un favor, bien sea para uno mismo a para un tercero. Como hemos mencionado, tras dicho período puede convertirse en exvoto ofrecido a la imagen benefactora. Tradicionalmente ha sido más practicado por mujeres que por hombres como también apunta Christian (1978).
- Asistencia a un número prometido de novenas, misas u otro tipo de celebraciones. Igualmente, era prácticamente exclusiva de las mujeres.

- Pago de misas, en especial aquellas celebradas por la obtención de una gracia. Son frecuentes las realizadas por una comunidad que las promete con el objeto de que cese algún peligro que afecta a todo el grupo: epidemias, malas cosechas, ...
- Participación en romerías y/o peregrinaciones que tiene como destino la imagen a la que se le ha pedido la gracia. En los dos trabajos que nos han servido de referencia a este respecto -léase los ya citados de Cano y Christian- se hace hincapié en la feminización en la peregrinación a los santuarios, de modo que se presenta como una actividad propia de las tradicionalmente atribuidas a la mujer.
- Servicios a la Iglesia durante un tiempo determinado. Cabe un sinnúmero de modalidades diferentes, desde ocuparse de las tareas de mantenimiento del santuario, ayudar al sacerdote en las celebraciones, etc.
- Participación como penitentes en procesiones. Han sido y aún son muchos los lugares de España, no sólo de Castilla y León, donde el penitente sufre un tremendo castigo físico: cruces a hombros, pies descalzos, coronas de espinas, etc. Más propios de Semana Santa, las motivaciones de quienes las realizan participan de una relación íntima con Cristo, sin intermediación de santos ni de la

Virgen (Andalucía merecería una mención aparte) como suele ser habitual en una gran mayoría de las prácticas rurales. Esto le confiere a la devoción una privacidad en la que es difícil penetrar para discernir si nos encontramos ante el “pago” derivado de una promesa o una expiación de culpa.

- Ayuno de uno o varios alimentos, por lo general aquellos que más agradan. Es aún hoy, una práctica habitual.
- Dormir sobre superficies que eviten estar cómodo: tablas, cruces, arcones, etc.
- Peregrinaciones mayores, como Santiago de Compostela, Zaragoza, Roma o los Santos Lugares.
- Edificación de ermitas o capillas tras obtener un favor.

Del mismo modo que con las promesas, Cano distingue un número considerable de exvotos:

- Cuadros en los que se narra la historia por la que se pide la intercesión de lo sobrenatural.
- Objetos personales:
 - Prótesis portadas antes de recibir la gracia. Son abundantes las muletas, sillas de ruedas y bastones.

- Objeto con el que se trabajaba o viajaba en el momento en que ocurre el accidente por el que se pide la intercesión divina. Entran en esta categoría las reproducciones a escala de dichos objetos.
- Adornos personales, casi exclusivamente los de mujer, que se regalan en señal de agradecimiento al recibir un favor.
- Hábitos que se ofrecen a modo de testimonio del cumplimiento de la promesa.
- Aquellos que, como el pelo o los dientes, han formado parte del cuerpo. Apunta Cano la importancia que debió de tener en su día para las mujeres y, sobre todo, chicas jóvenes que veían en el pelo una parte primordial de su atractivo físico.
- Figuras de cera³³, que en muchos casos representan la parte del cuerpo que se ha curado, animales u objetos diversos.
- Fotografías que pueden ir desde las que tienen un cierto hilo narrativo al modo de los cuadros, hasta las fotos de carné.

³³ Aunque Cano incluye las velas, desde nuestro punto de vista creemos conveniente excluirlas atendiendo a la definición que del exvoto hace Rodríguez Becerra.

- Publicaciones de prensa en las que se dan las gracias por los favores concedidos.
- Subastas. Esta tipo de ofrendas no consta en la clasificación de Cano, pero creemos necesario añadirla a la luz del artículo de García Román y Martín Soria (1989). Así pues, en este tipo de exvotos que suelen realizarse en fechas señaladas, la ofrenda consiste en una subasta pública en favor de la imagen, en la que los vecinos ofrecen determinada cantidad de dinero para conseguir un bien simbólico, la posibilidad de portar la imagen en la procesión, llevar los pendones, etc.

APUNTES DE SAN ESTEBAN DEL VALLE

La subasta es, sin lugar a dudas, el tipo de ofrenda que de una manera más evidente se da en el caso de San Esteban del Valle y San Pedro Bautista. Resulta difícil referirnos a categorías cerradas respecto a si debemos encuadrarlas como promesa o como exvoto, pues sólo el pujador sabe las razones por las que está pujando.

Sin embargo, a grandes rasgos, y como veremos en el documental, se dan tres tipos de subastas durante las fiestas cuyos rasgos difieren entre sí y que nos permiten obtener algunas conclusiones.

La primera de ellas tiene lugar tras bajar las imágenes de la iglesia, frente a la capilla. Antes de introducirlas en la casa del Santo se subastan distintos alimentos: ristras de castañas que van atadas a la imagen, rosquillas, pastas, etc. Reunidos los vecinos en la plaza de la entrada pujan en una subasta pública por cada uno de ellos. Este acontecimiento no tiene relación, al menos en los casos examinados, con el pago de una promesa por un favor recibido. Su papel tiene que ver más con el exvoto, pues la puja es en sí el objeto ofrendado. Lo importante entonces no es lo que cada uno se lleva (castañas, rosquillas, etc.) sino el hecho de la subasta, de pujar, como modo de comunicarse con lo sobrenatural, bien sea por una acción de gracias, por el recuerdo de un acontecimiento especial, por una especial devoción o por otra razón de la que se quiere hacer partícipe al Santo.

El segundo tipo de subastas que se dan durante las fiestas son los denominados banzos. Por banzo se entiende casa uno de los cuatro travesaños (dos delanteros y dos traseros) sobre los que se asienta la imagen del Santo y de la Santa Cabeza para ser portada por los vecinos. Tras la subasta de las castañas y demás viandas se subastan los puestos de las personas que entrarán la imagen en la capilla sujetándola por los banzos. En este tipo de puja la distinción entre promesa y exvoto adquiere unas fronteras muy difusas, pues como advertíamos es la intención de la persona la que hace que caiga de uno u

otro lado. No obstante, es muy habitual que la subasta de los banzos se realice como pago por una promesa previa que el Santo ha satisfecho; así al menos nos lo demuestran los testimonios de algunas de las personas entrevistadas. La otra posibilidad es que, como en el primer tipo comentado, el acto de la subasta sea en sí la ofrenda, sin que intervenga ningún tipo de promesa anterior.

Por último la tercera subasta de la que hemos sido testigos durante las fiestas es lo que se llama clavar el Vítor, que es como denominan en el pueblo al estandarte con la imagen del Santo o de la Santa Cabeza según sea uno u otra festividad. Al contrario que las subastas anteriores en ésta no puede participar todo aquel que quiera. Existe una norma inamovible: *si es forastero no vale*. Es por lo tanto, una subasta cuya exclusividad sobrepasa en mucho a las anteriores, no sólo por la obligatoriedad de ser del pueblo³⁴, también por clavar un único Vítor cada vez. Esta singularidad hace que los precios alcanzados sean considerablemente más elevados que en las subastas anteriores, al tiempo que las razones para entrar en la puja suelen ser más profundas e íntimas que en los otros ejemplos descritos. Aquí sí, la distinción entre promesa y exvoto resulta más sencilla pues la totalidad de los

entrevistados entienden el Vítor como el pago de una promesa por la ayuda recibida del Santo, normalmente en situaciones de extrema dificultad que tienen que ver con la salud propia o de algún familiar.

Se constata que, habitualmente, a la vez que las diferentes subastas se van haciendo más exclusivas, tanto por el número de participantes como por el precio o las restricciones de participación, los motivos que empujan a involucrarse en ellas suelen ser cada vez más serios.

Vistas los tres ejemplos de subastas, debemos advertir que el breve análisis que se ha expuesto en estas páginas es únicamente desde una perspectiva religiosa. No se deben descartar aquellos casos en los que la puja no responda a una ofrenda al Santo como fenómeno religioso, sino como una forma de participar e interactuar con la tradición y el pueblo. Por decirlo en lenguaje llano, todas las subastas entendidas como ofrenda religiosa tienen además un componente de relación con el municipio y la tradición; por el contrario, no todas las que tienen ese aspecto de interacción “popular” poseen una motivación religiosa.

³⁴ El requisito no es nacer o vivir en San Esteban, sino haber sido bautizado en él.

Fiestas.

Quisiéramos ahora detenernos brevemente en una característica del catolicismo rural que hemos de englobar en un fenómeno más complejo que los hasta ahora tratados. Nos referimos a la fiesta, y más en concreto a aquellas que denominamos “fiestas populares” o “tradicionales” en cuanto son las que se organizan, involucran y viven en la práctica totalidad de una comunidad. Aún sabiendo, como ya hemos justificado con anterioridad, que adjetivos como “popular” o “tradicional” no son científicamente los más apropiados dada su imprecisión, creemos que cualquier lector lo suficientemente familiarizado con la cultura española sabría distinguir a que tipo de fiestas nos referimos cuando hablamos de “fiestas populares”.

Dicho lo cual, cabe ahora preguntarse la relación entre “fiesta” y religiosidad. La más importante y prácticamente de carácter general en España³⁵ tiene que ver con lo que Honorio M. Velasco (1982) denomina: *la regulación del tiempo [...] dada en esa zona del mundo [...] por la*

³⁵ Hemos de notar aquí la existencia de otros tipos de fiestas populares en España de origen pagano que han pervivido hasta nuestros días aun con el rechazo, en determinadas épocas, de la Administración y de la Iglesia. Los carnavales, tan habituales en toda España, son quizá el mejor ejemplo.

Iglesia. El tiempo es por tanto el otro gran factor –junto con el espacio– que determina la forma en que se configura el catolicismo rural. Y no hablamos solo de un tiempo histórico sino de lo que definiremos como la ordenación del calendario. *El tiempo es concreto, cada pueblo tiene el suyo: es cualitativo, está lleno de resonancias como el espacio. El tiempo del hombre de la ciudad está determinado por el reloj, pero el de una aldea de Galicia lo está por la acción realizada* (Mandianes, 1989). Velasco incide en esta relación –actividad/tiempo– y profundiza en la función de la fiesta como elemento principal de regulación del tiempo. La fiesta vendría a ser el factor clave a la hora de definir fases, períodos o ciclos, de modo que *un período comienza y acaba con una fiesta* y, por lo tanto, *un tiempo se transforma en otro a través de ésta* (Velasco, 1982). La fiesta adquiere un poder casi mágico como transformador de la realidad previa que viven los hombres.

Si advertíamos recientemente del rol de la Iglesia en la creación del calendario en muchas de las fiestas de España, no debemos perder la ocasión para hacer referencia al tipo de fiestas que se relacionan directamente con el caso de San Esteban del Valle, las “fiestas patronales”. Abrimos pues, un subtipo de fiestas que además de su innegable valor religioso se caracteriza por un fuerte nexo de unión con la comunidad a la

que pertenecen. En cualquier caso, y antes de continuar, es conveniente recalcar que las “fiestas patronales”, o en general las fiestas que estamos abordando, no son un fenómeno exclusivo del pueblo en detrimento de la ciudad, sino que pertenecen a un conjunto de población con los suficientes puntos de unión como para denominarse comunidad. Este matiz, en nuestra opinión francamente valioso, es lo que provoca que en las grandes ciudades se viva estas fiestas en una multiplicidad de formas que dificulta enormemente estudiarlas como un conjunto más o menos cohesionado. Los barrios, como entidades más pequeñas, son quienes asumen esa función de comunidad, y por lo tanto en las fiestas de los barrios de muchas ciudades españolas se pueden percibir similitudes con las fiestas propias de ambientes rurales.

Volviendo a las “fiestas patronales” hemos de decir que son fiestas, por lo general³⁶, dedicadas al Santo o a la Santa Patronos. Por patrón es común encontrar a un santo, mientras que por patrona es muy habitual, además de una santa la presencia de una determinada advocación de la Virgen. Por extraño que parezca, y aunque no parece ser lo habitual³⁷, existen algunos ejemplos de comunidades que rechazan o muestran indiferencia

por su patrón en favor de otra imagen a la que por razones diversas le tienen mayor devoción. Un caso característico, aunque de naturaleza urbana, ocurre en Madrid con N.ª Señora de la Almudena, patrona de la ciudad. Para los castizos, la Virgen de Madrid, a la que mayor devoción profesan, y cuyas fiestas son celebradas con mayor entusiasmo, es la Virgen de la Paloma, cuya festividad es el 15 de agosto. Esta fecha le dota de unas características especiales dado que son muchos los madrileños que abandonan la ciudad durante el caluroso agosto y la ciudad recupera algo del pueblo que un día fue, en unas fiestas que sin ser de la patrona oficial podemos decir que son “patronales”.

Continuando con la descripción de este tipo de fiestas, debemos hablar de su periodicidad. Velasco (1982) explica que por lo general las “fiestas patronales” son únicas. Es decir, que se dan una sola vez en todo el año. Sin embargo, no son pocas las localidades a lo largo y ancho de nuestra geografía en las que se celebran más de una vez debido, principalmente, a las siguientes circunstancias:

- Dos fiestas mayores correspondiendo con el patrón y la patrona.

³⁶ Comprobaremos que existen excepciones debido a la amplitud del término “patronal”.

³⁷ Según los ejemplos consultados en el material bibliográfico.

- Dos o más fiestas debido a dos momentos de la vida del Santo Patrono³⁸.
- Dos o más fiestas justificadas en acontecimientos importantes relacionado con los patronos: llegada de reliquias al pueblo, canonización, etc.
- Dos o más fiestas mayores fruto de una promesa de la comunidad a una personalidad sagrada concreta.
- Dos o más fiestas debido a una especial intensidad en la celebración de alguna fiesta del calendario litúrgico de especial devoción para la comunidad.

Así pues, y visto que en el concepto de “fiesta patronal” puede referirse a devociones que no son las de los patronos, parece adecuado introducir de la mano de Velasco (1982), el término “fiesta mayor” o “fiesta grande” en contraste con “fiesta menor” o “fiesta chica” que no tienen la capacidad de implicación de la comunidad que sus mayores.

³⁸ Velasco cita en este punto el ejemplo de San Pedro Bautista y las fiestas de San Esteban del Valle. El encuentro de dicha referencia fue ante todo inesperado. Sin embargo, sólo se refiere a San Esteban del Valle en la segunda causa de multiplicidad de fiestas cuando, como veremos, participa del tercero y no del segundo.

La “fiesta mayor”, desde una perspectiva religiosa, se correspondería con aquellas en cuyos rituales existe:

- Presencia autoridad religiosa y/o celebración concelebrada.
- Ornamentación de los espacios de celebración.
- Vestuario, cuidado y decoración de imágenes religiosas.

En cualquier caso, y como conclusión, debemos aspirar a una percepción de la fiesta como un sistema complejo que va mucho más allá de la mera reducción al ritual. Ésta es solo una parte de las facetas que en opinión de Roiz (1982) la componen. Por un lado tendríamos una dimensión lúdica, por el otro una religiosa o sagrada y por último una basada en el ritual y los aspectos de celebración que es muy probablemente dónde convergen las dos anteriores formando un todo complejo en el que sus partes se funden. De ahí la dificultad de clasificar en compartimentos estancos realidades de difícil catalogación. La fiesta es sobre todo expresión de una comunidad en lo real y lo simbólico, por lo que a través de ella trasluce la estructura de esa sociedad, el conjunto de *los condicionamientos sociales, los valores, las creencias* (Velasco, 1982), las actitudes, etc.. Expresión que como apunta Prat Canos (1982), es la misma percepción que dicha sociedad tiene de sí misma, o en su defecto de lo que le gustaría ser.

CAPÍTULO VI

LAS FIESTAS DE SAN ESTEBAN DEL VALLE.

Este capítulo cierra el marco teórico que nos va a ayudar a comprender en toda su dimensión la religiosidad en torno a San Pedro Bautista. Como hemos visto en el capítulo precedente, las fiestas son un elemento fundamental en la configuración del fenómeno religioso de una comunidad. En nuestro caso, como se verá en el documental, no sólo destacan por su importancia sino que son en cierto modo el eje vertebrador en torno al cual la gente se aproxima al Santo con mayor intensidad. De este modo, las fiestas han funcionado como una puerta de entrada que nos ha permitido vislumbrar las rendijas de sus creencias religiosas más allá de la propia fiesta. Entenderá ahora el lector la conveniencia de incluir un capítulo que nos diera las nociones básicas sobre el origen, el calendario y el desarrollo de las fiestas.

El nombre.

Las fiestas de San Esteban se conocen popularmente como “Vítor”. Es este nombre una sinécdoque, pues el Vítor propiamente dicho es sólo una de las partes, seguramente la más importante, de las que se compone la fiesta. La palabra vítor significa: acto público de aclamación y reconocimiento a una

determinada persona o acontecimiento. En nuestro caso, como el lector ya sabrá, el Vítor se hace para conmemorar el martirio de San Pedro Bautista. Así pues, las fiestas mayores de San Esteban del Valle se organizan en honor al Santo y a su Santa Cabeza.

Orígenes.

Tras su muerte en 1597 San Pedro Bautista ocupará un lugar preponderante en el imaginario colectivo del pueblo. Entre finales de 1598 y primeros de 1599 debieron de llegar a Arenas de San Pedro las primeras noticias del trágico destino de Fr. Pedro. Sin embargo, no será hasta 1600 cuando Fr. Juan Pobre, compañero de Fr. Pedro en Japón, llegará a San Esteban para rendir tributo a los orígenes del Santo. Allí, ante todo el pueblo dio testimonio de lo que había acontecido en Nagasaki, dejándoles como recuerdo el crucifijo que llevaba San Pedro Bautista. Se cree que fue entonces cuando conmovidos por la historia que les había contado Fr. Juan Pobre, algunos jinetes del pueblo recorrieron las calles del pueblo gritando vítores a Fr. Pedro Bautista (De la Torre, 1998).

Al poco tiempo, algunos familiares y vecinos deciden fundar una cofradía con la intención de recordar cada año el martirio de Fr. Pedro. Desde ese

momento, el interés daría paso a una fuerte devoción por su paisano, convirtiéndose de este modo en una de las señas de identidad del pueblo.

Esta nueva devoción se verá reforzada por varios acontecimientos históricos de relevancia. El primero, la beatificación de Fr. Pedro en 1627, cuya celebración en el pueblo duró varios días. No faltaron bailes, fuegos, toros, dulzainas y decoración de balcones y ventanas (Robles, 1997). Asimismo, la beatificación permitió que en 1628 coincidiendo con el aniversario del martirio se levantase un altar en la iglesia en el que se colocó la imagen del beato de 1608. Comienza aquí el Vítor a tomar la forma con la que lo conocemos hoy (De la Torre, 1998). El segundo hecho de importancia fue la inauguración en 1679 de la capilla del Santo en el solar en el que estuvo su casa. El tercero, la canonización de los mártires de Nagasaki en 1862, tuvo una intensísima celebración digna de la importancia del momento. El cuarto y último, la llegada en 1891 de la Santa Cabeza que hasta el momento había estado en poder de las monjas Concepcionistas de Zamora.

Calendario.

Con respecto al calendario, a la ordenación del tiempo, las fiestas de San Esteban se enmarcan dentro del grupo que antes describíamos de aquellas poblaciones que cuentan con más de unas fiestas patronales a lo largo del año.

Existen cuatro “Vítors” diferentes divididos en dos grandes períodos festivos, invierno y verano. Tres de los cuales están dedicados al Santo y uno a su Santa Cabeza.

El del invierno cuenta con dos Vítors: uno el 5 de febrero, que es el primero y original, se celebra en el aniversario del martirio; el segundo es el día 11 de febrero y conmemora la llegada de la Santa Cabeza a San Esteban. Por otro lado en las fiestas de verano, fechas en las que se recuerda la bajada de la imagen del Santo a la capilla en 1682, hay un Vítor el 7 de julio y otro al día siguiente, 8 de julio. Como podemos comprobar se trata de una multiplicidad de fiestas producida no por la segunda razón que menciona Velasco (diferentes momentos de la vida del patrón) sino por aquella que se refiere a circunstancias que tienen que ver con el Santo, en nuestro caso: llegada de reliquias y reubicación de la imagen de San Pedro Bautista más venerada.

Las diferencias.

Por otro lado, pese a que el desarrollo fundamental de las cuatro fiestas es prácticamente idéntico, podemos mencionar una serie de características

específicas, amén de otros detalles³⁹, que las diferencian entre sí. Así, en las fiestas de invierno el momento de clavar el Vítor se hace en la fachada de la capilla, mientras que en las de verano éste se clava en la puerta o balcón de la casa del mayordomo. Además dependiendo de si es o no el día de la Santa Cabeza, el estandarte a clavar será diferente. La segunda diferencia, probablemente la de mayor calado, se produce en las fiestas del 11 de febrero⁴⁰. Al ser el día dedicado a la Santa Cabeza tiene lugar un acto de veneración pública en la capilla. En torno a las cinco de la tarde, la gente se agolpa a sus puertas para proceder al beso de la reliquia al tiempo que hacen entrega de una limosna. Es el párroco de la localidad, acompañado por varios monaguillos, el que sostiene la Santa Cabeza a los pies del altar; mientras, los vecinos, sean padres, niños, ancianos o adolescentes hacen cola para llegar hasta la reliquia del Santo que tanto esfuerzo le costó al pueblo.

Breve descripción de la fiesta.

A continuación, y para terminar, intentaremos hacer un pequeño esquema del desarrollo de la fiestas a fin de que se perciba mejor cómo se organizan.

³⁹ Entre ellas la composición de las décimas.

⁴⁰ En las fiestas de julio de 2010 se programó también el beso a la reliquia.

INVIERNO

4 y 10 de febrero:

17:00 h. Subida de la imagen del Santo desde la capilla hasta la iglesia y vísperas.

5 y 11 de febrero:

05:00 h. Alboradas (ver Cap. III. *Vocación religiosa*)

08:00 h. Toque de diana (dulzaineros)

11:30 h. Misa concelebrada en la iglesia.

Tras la misa bajada de la imagen del Santo en procesión hasta la puerta de la capilla, a cuya llegada se celebra la subasta de banzos.

17:30 h. SÓLO EL 11 DE FEBRERO. Beso a la Santa Cabeza en la capilla.

20:00 h. Vítor. Se comienza con una procesión a pie y caballo desde la plaza de la capilla, en la que se porta un estandarte del Santo o de su Santa Cabeza. Los vecinos portan antorchas y responden al unísono a las décimas y sonetos que el encargado pronuncia a través de un altavoz. Se recorre gran parte del casco viejo del pueblo y se acude a casa del sacerdote a recibir la bendición

para después dirigirse a la iglesia. La subida de los caballos es un auténtico espectáculo, pues se realiza una carrera por las empinadas calles del pueblo.

Llegados al templo se reza ante la puerta y después se rodea hasta llegar al cementerio, donde se ora por los difuntos. Tras esto todo el mundo se dirige a la plaza de la capilla del Santo donde se procederá a subastar el privilegio de clavar el Vítor ante el júbilo de todos los vecinos.

VERANO

6 de julio:

17:00 h. Procesión y vísperas.

7 de julio:

05:00 h. Alboradas.

08:00 h. Toque de diana (dulzaineros)

11:30 h. Misa concelebrada en la iglesia.

Bajada de la imagen del Santo en procesión hasta la puerta de la capilla y posterior subasta de banzos.

22:00 h. Vítor. El desarrollo es exactamente el mismo que en febrero con la salvedad de que el Vítor se clava en casa del mayordomo y no en la capilla.

8 de julio:

11:00 h. Procesión (puesto que el Santo estaba en la capilla desde el día anterior). Misa concelebrada en la iglesia.

Bajada de la imagen del Santo en procesión hasta la puerta de la capilla, posterior subasta de banzos y cambio de mayordomos.

22:00 h. Vítor. Como el día anterior el Vítor se clava en casa del mayordomo.

Cartel y programa de las fiestas de febrero de 2011.

FIESTAS PATRONALES EN HONOR A San Pedro Bautista y su Santa Cabeza FEBRERO 2011
 Las Fiestas estarán amenizadas por "JÓVENES DULZAINEROS"

VIERNES, DIA 4
 17:00 h. Subida del Santo y Vísperas.
 20:00 h. Primer Baile con la Orquesta "COLORES"
 22:30 h. Segundo Baile.

SÁBADO, DIA 5
 05:00 h. Toque de Alboradas.
 06:30 h. Diana.
 11:30 h. Misa solemne concelebrada.
 Bajada del Santo y Remate tradicional de Banzos.
 20:00 h. VÍTOR.
 22:00 h. Baile con la Orquesta "TEMPLO".

DOMINGO, DIA 6
 13:00 h. Concurso Tradicional de vino tinto de "pitarra" en la Carpa.
 Organizado por Amigos Naturalmente.
 20:00 h. Primer Baile con la Discoteca móvil "RAYTON'S".
 22:00 h. Segundo Baile.

JUEVES, DIA 10
 17:00 h. Subida del Santo y Vísperas.
 20:00 h. Primer Baile con la Orquesta "S.M.S."
 22:30 h. Segundo Baile.

VIERNES, DIA 11
 05:00 h. Toque de Alboradas.
 06:30 h. Diana.
 11:30 h. Misa solemne concelebrada.
 Bajada del Santo y Remate tradicional de Banzos.
 BESO a la Santa Cabeza.
 20:00 h. VÍTOR.
 22:00 h. Baile con la Orquesta "BOULEVARD".

SÁBADO, DIA 12
DIA DEL NIÑO
 11:00-14:00 h. Hinchables y Tabla de baile.
 En la Carpa. Para niños/as de todas las edades.
 20:00 h. Baile con la Orquesta "KRONOS".

SAN ESTEBAN DEL VALLE

ORGANIZA: Consejo Ayuntamiento de San Esteban del Valle
 COLABORA: Cofradía del Santo

Cartel de las fiestas por la llegada de la Santa Cabeza en 1891.

Fuente: www.sanestebandelvalle.com

SOLEMNES FIESTAS
 QUE LA VILLA DE SAN ESTEBAN DEL VALLE (AVILA)
 CELEBRA EN HONOR DE SU PREGLARO PAISANO PROTO-MARTIR DEL JAPON
S. PEDRO BAUTISTA
 CON MOTIVO DE LA ADQUISICION DE SU SANTA CABEZA
 que tendrá lugar en los dias 4, 5 y 6 del proximo mes de febrero en la forma siguiente:

Dia 4.
 A las cinco de la tarde se cantarán solemnes vísperas y por la noche habrá iluminación general de la población.

Dia 5.
 A las nueve de su mañana, Misa solemne que cantarán los escolares del Convento de San Pedro Alcántara, sermón y procesión; terminada la cual se dará a adorar y besar la Santa Cabeza.
 A las tres de la tarde ejercicio religioso en que se tocarán por los músicos de la población y cantarán procellosos himnos al Santo.
 A las siete iluminación de la fachada de la Ermita de SAN PEDRO BAUTISTA, de la fuente pública con movimiento continuo por la misma agua de la fuente, y general de la población, y por último procesión cívica (denominada VÍTOR) en que se recitarán escogidas y preciosas composiciones en honor del Santo.
 A las nueve de la noche, función pirotécnica en la que además de hermosas dedicatorias al santo, habrá ruedas decoradas, fuegos chinoses, palmeretas, etc. etc. dirigida por el acreditado profesor D. Manuel Esteban.
 Durante los fuegos se tocarán escogidas piezas de música.

Dia 6.
 A las nueve de la mañana igual función religiosa que el día cinco con distinto orador. Terminada esta, habrá lista de 12 saposos de la arriolada ganadera de D. Florencio Aguilar, vecino de Pedro Bernardo, por los aficionados.
 A las tres de la tarde se lidiará sutorode la misma ganadería, también por los aficionados.
 A las siete iluminaciones y procesión cívica del VÍTOR como en la noche anterior.
 A las nueve vistosos fuegos artificiales de no menos importancia y gusto que los de la noche antecedente.
 Además durante las procesiones se olerán multitud de cohetes de varias clases.
 También habrá cuecas y otras diversiones públicas.
 San Esteban del Valle 25 de Marzo, de 1891.

F. S. M.
 El Encargado,
 Juan Sanchez Robles,
 El Secretario,
 Florentino Antonio Gil.

Tableros Imp. de Botolacha, Corredor, 11.

ANEXOS

Décimas a San Pedro Bautista.⁴¹

*En San Esteban nació
el Santo Pedro Bautista.
Maravilla nunca vista
al nacer se realizó.
Dios la puerta cerró
de la Iglesia en aquel día;
ni el sacerdote podía
salir de allí a celebrar;
mas la partera al llegar
vio que Dios la puerta abría.*

*Fue su escuela Mombeltrán
y su cátedra Oropesa
y en la ciudad Avilesa
dio a la música su afán.
De su ciencia pruebas dan
los pueblos de la Moraña
y hombres quo de toda España
en la ciudad Salmantina*

*admiran virtud Divina,
que a Pedro siempre acompaña.*

*Mérida ciudad murada
y antiguo pueblo romano,
tuvo luego al Franciscano
de guardián de su morada.
No menos afortunada,
cuéntense entre los primeros,
Peñaranda, Fontiveros
y el celebre Cardillejos,
quo a pedirle sus consejos
corrieron pueblos enteros.*

*Si veis a un niño jugar,
con inofensiva espada,
la señal es bien probada:
¡Anhela ser militar!
Mas si le veis empuñar
una cruz y en procesión
de otros niños en unión
formar solemne calvario,
diréis que es emisario
quizás de alguna misión*

*Es ya un joven y llamado
por Dios a la soledad,
Con prontitud y humildad
sale de su pueblo amado
y, cuando al sitio ha llegado,
cuesta y pinar de La Parra,
el demonio con su garra
quiere a Pedro amedrentar
y para este fin lograr,
los pinos troncha y desgarrar.*

*Mas como Dios le destina
por sus elevadas miras
a las islas apartadas
a predicar su doctrina,
hacia Manila camina
dejando su Patria cara
y allí le ordena y repara
una inmortal comisión:
La de marchar al Japón,
donde el rey le delegara.*

*Ved a Pedro que jugaba
con otros de sus iguales*

⁴¹ Recopiladas por Carlos Galán Gómez, Rafael Galán Gómez y Rafael Galán Gallego-Díaz.

*y en solemnes festivales
sus aficiones mostraba.
Procesiones simulaba
y eran toda su afición
publica demostración
de que llegando algún día
el héroe invicto sería
del calvario del Japón.*

*Mas el joven no alucina,
ni la tormenta le espanta,
lleno de fe y unción santa,
para el convento camina
guiado por luz Divina
que protege su inocencia
y a San Francisco obediencia
prometiendo, en celda oscura
hace la vida mas pura
y sin igual penitencia.*

*Concesiones a millares
logra allí Triunfos extraños
que le hacen en pocos años
dueño de aquellos lugares
por milagros singulares
que realiza cada día,*

*pues tanto con Dios podía
el ínclito Franciscano,
que con solo abrir su mano,
el cielo le obedecía.*

Himno a San Pedro Bautista.

*Gloria, Gloria a San Pedro Bautista.
De Castilla hermosísima Flor.
Diplomático ilustre de España.
Protomártir de Cristo en Japón.*

ESTROFAS

*Como Apóstol de Paz enviado.
De Manila al Imperio Nipón
con destreza logró la concordia
y una guerra funesta evitó.
Misionero celoso y ferviente
muchas almas a Dios convirtió
que inflamadas con su santo ejemplo.
Del martirio corrieron en pos (bis).*

*Sentenciado a morir con afrenta
y después de una larga prisión
padeciendo increíbles trabajos*

*fue llevado al confin del Japón
allí puesto en la cruz como Cristo
y ostentando invencible valor
traspasáronle el pecho las lanzas
y su espíritu al cielo voló (bis).*

*Capitán esforzado de mártires
que a tu lado murieron por Dios
y regaron vertiendo su sangre
la feliz cristiandad del Japón.
Óyenos, oh Bautista triunfante
míranos con mirada de amor.
Pide a Dios nos mantenga constantes
en su gracia y en su santo temor (bis).*

Veneremos la cabeza.

*Veneremos la Cabeza
con el alma y corazón,
que es de San Pedro Bautista,
Protomártir del Japón.*

*Del gran Pedro Bautista tenemos
su Santa Cabeza, que hemos de adorar;*

*veneremos tan eximia alhaja,
ahora y siempre hasta la eternidad.*

Veneremos la Cabeza...

*Entre paños de púrpura y oro,
paredes de plata y limpio cristal,
conservemos tan santa reliquia
pidiéndola siempre nos guarde del mal.*

Veneremos la Cabeza...

*Gloria, gloria, todos pronunciamos,
por la gran fortuna que tenemos ya;
poseyendo tan rico tesoro,
tan inmensa dicha, tal felicidad.*

Veneremos la Cabeza...

*Viva, viva San Pedro Bautista,
viva, viva, viva su cráneo divino,
como emblema de aquel gran atleta
redentor del Japón Filipino.*

Veneramos la Cabeza...

BIBLIOGRAFÍA

Achutti, Luis E.. *Fotoetnografía: um estudo de Antropologia Visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial; Palmarinca, 1997.

Ardèvol Piera, E.; Munilla Cabrillana, G. (Coords.) *Antropología de la religión*. Barcelona: UOC, 2003.

Ardèvol, Elisenda; Montañola, Nora. *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Ed. UOC, 2004.

Ardèvol, Elisenda. *La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico*. Barcelona: Ed. UOC, 2006.

Barba Mayoral, Isabel. Pérez Tabernero, Ernesto. *Historia de San Esteban del Valle*. Madrid, 1997.

Brown, Peter. *The cult of saints*. Chicago: University of Chicago, 1981.

Cano Herrera, Mercedes. *Exvotos y promesas en Castilla y León*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Córdoba Montoya, Pedro. *Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Creswell, R.; Goedliet, M. (Comp.) *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos*. Madrid: Ed. Fundamentos, 1981.

Crawford, P.I.; Turton, D. *Film as ethnography*. Manchester/Nueva York: Manchester University Press, 1992.

De la Torre Yubero, Araceli. *Fiestas del Vitor en San Esteban del Valle*. Revista Trasierra, n.º 3, pp. 157-164. La Adrada (Ávila): Sociedad de Estudios del Valle del Tiétar, 1998.

Deleuze, Gilles. *Cinéma 2: L'image-temps*, pp. 281-291. Paris: Minuit, 1985.

Deutscher, I. *What we say / what we do: Sentiments and Acts*, Glenview. Scott, Foresman, 1973.

Díez Taboada, Juan María. *La significación de los santuarios*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Dolors Comas d'Argemir. *Etnografía*. En Pujadas y Muñoz, J. (Coord.); Comas d'Argemir, D.; Roca y Girona, J. Barcelona: FUOC, 2007.

França, M.C., Guterres, L. *Imágenes de antropólogos, antropólogos en imágenes*. Revista Chilena de Antropología Visual, n.º 9, pp. 72-87. Santiago de Chile: 2007.

Frigolé, J. *El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica a alguns models utilitzats per a l'estudi de la península Ibèrica*. QuAderns, n.º 2, pp. 163-179. Barcelona: Institut Català d'Antopologia, Departament d'Antropologia Social, Universitat de Barcelona, 1980

García García, José Luis. *El contexto de la religiosidad popular*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

García Román, Carolina y Martín Soria, María Teresa. *Religiosidad popular: exvotos, devociones y subastas*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Gómez-Ullate, M. *Memoria, diarios y cintas de video*. Revista de Antropología Social, n.º 9, p. 206. Madrid: Universidad Complutense, 2000.

González Muñoz, José María. *Aportación documental para el estudio de la Guerra Civil en el Valle del Tiétar (Ávila): Julio-octubre de 1936*. Revista Trasierra, n.º 3, pp. 103-126. La Adrada (Ávila): Sociedad de Estudios del Valle del Tiétar, 1998.

Gramsci, A. *Quaderni del carcere*, edición crítica a cargo de V. Ferratana. Turín: Einaudi, 1975.

Grau Rebollo, J. *Los textos audiovisuales como documentos etnográficos*. Barcelona: UAB. 2000.

Hammersley, M. y Atkinson, P. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Ed. Paidós, 1994.

Lombardi Satriani, Luigi. *El hambre como derrota de Dios*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad*

popular. Antropología e Historia. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Maldonado, Luis. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander : Sal Terrae, D.L. 1985.

Maldonado, Luis. *La religiosidad popular*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Mandianes Castro, Manuel. *Caracterización de la religión popular*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Morris, Brian. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Ed. Paidós, 1987.

Navarro, Pío. *Los estudios de comunidad: posibilidad y limitaciones metodológicas*. En: Antropología Cultural de Andalucía. Sevilla: Junta de Andalucía, 1984.

Pérez, Joseph. *Historia de España*. Barcelona: Crítica, 2000.

Plácido, Domingo. *Hispania Antigua*. En Fontana, Josep y Villares, Ramón (Dres.); Col. *Historia de España*. Barcelona: Crítica y Marcial Pons, 2009.

Prat Canos, J. *Aspectos simbólicos de las fiestas*. En Ed. de Velasco, H. *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-catorce-dieciséte, 1982.

Prat i Corós, Joan. *Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Rabinow, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ed. Júcar, 1992.

Robles Dégano, Felipe. *Vida de San Pedro Bautista. Embajador, misionero y mártir en el Japón*. Ed. Francisco López Hernández. Ávila: Inst. Alonso de Madrigal y Ed. Tau, 1997.

Rodríguez Becerra, Salvador. *Formas de religiosidad popular El exvoto: su valor histórico y etnográfico*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Roiz, M. *Fiesta, comunicación y significado*. En Ed. de Velasco, H. *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-catorce-dieciséte, 1982.

Sánchez Herrero, José. *Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media*. En Álvarez Santaló, C.; Buxó, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords.); *La religiosidad popular. Antropología e Historia*. Barcelona y Sevilla: Ed. Anthropos y Fundación Machado, 1989.

Sanjek, Robert. *Fieldnotes. The makings of anthropology*. New York: Cornell University, 1990.

Sanmartín, R. *La entrevista en el trabajo de campo*. Revista de Antropología Social, n.º 9, p. 105-126. Madrid: Universidad Complutense.

Taylor, S.J.; Bogdan, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ed. Paidós, 1992.

Tejero Robledo, Eduardo. *Arenas de San Pedro y el Valle del Tiétar. Historia, literatura y folclore*. Arenas de San Pedro: Fundación Marcelo Gómez Matías, 1990.

Tejero Robledo, Eduardo. *La villa de Arenas en el siglo XVIII: el tiempo del infante Don Luis (1727-1785)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial, 1998.

Valverde Gómez, José Antonio. *Anotaciones al «Libro de la montería» del rey Alfonso XI*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2009.

Velasco, Honorio. *Cuerpo y espacio: símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2008.

Velasco, Honorio; Díaz de Rada, Ángel. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta, 1996.

Velasco, Honorio (VV.AA.). *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-catorce-dieciséte, 1982.

William, Christian. *De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días*, en *Temas de antropología española*. Ed. Carmelo Lisón. Madrid: Akal, 1976.

William, Christian. *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos, 1978.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me quiero acordar de mi consultora, Elena Espeitx, por su eterna paciencia y disposición a ayudarme a lo largo de todo el proceso.

En segundo lugar, como no, a Paloma Rodríguez cuya ayuda en las tareas técnicas del documental ha resultado indispensable.

En tercer lugar, pero no por ello en menor grado, a todos los vecinos de San Esteban que de uno u otro modo han permitido la realización de este proyecto, bien sea a través de las entrevistas, de charlas cotidianas, abriéndome sus balcones para grabar o facilitándome el acceso a bibliografía específica. Mi más especial y sincero agradecimiento para Amadora y Beni, Gonzalo y Marisa, Serafín, Rebeca, Matías, Flores y Miguel Ángel.