

SOBRE EL RITUAL DE LAS ROGATIVAS

Antonio Bellido Blanco

Las sociedades del pasado tenían una enorme dependencia de la naturaleza y, sobre todo aquellas que vivían de la agricultura, estaban restringidas a un entorno bastante limitado espacialmente. Eso hacía que épocas de sequías, inundaciones, los fuertes calores o los fríos intensos, y en general las variaciones climáticas extremas, les colocasen en una situación de fuerte debilidad en lo que se refiere al abastecimiento de sus recursos vitales. Frente a ello, y a falta de otros remedios, resultó muy habitual volver la vista al «cielo» y a las fuerzas del más allá para tratar de recuperar un favor que creían haber perdido y que había causado los males que padecían. De ahí nacen muy variados procedimientos y rituales de contrición, entre los que se incluyen las rogativas.

El ritual de las rogativas está dotado de un enorme atractivo desde diversos puntos de vista. Más allá de su revestimiento religioso incluye implicaciones sociales y culturales que ayudan a delimitar la identidad de los pueblos. Incluso está teniendo una gran utilidad para que algunos investigadores se acerquen a una detallada reconstrucción del pasado climático (vd. Alberola 2016; Arrijoja y Alberola 2016). Por más que sea un rito bien extendido en multitud de culturas a lo largo del tiempo y el espacio, sus variaciones y matices manifiestan una clara discontinuidad cuyo análisis alcanza un gran interés.

Las rogativas católicas mantienen unos rasgos comunes a todas ellas. En primer lugar ha de reconocerse la situación de penuria, generalmente por parte del grueso de los habitantes de una localidad o de los individuos que los representan. Una vez que existe acuerdo en instituciones representativas, como puede ser el ayuntamiento, éstas trasladan la demanda al cabildo local. Además de establecerse unos días para realizar los rituales, es necesario precisar otros aspectos como qué imagen servirá de intercesora, quién costeará los gastos y la ordenación de las autoridades en cada parte del ceremonial. Pese a que la costumbre tenía un fuerte peso en toda la estructura del rito, no faltaban ocasiones de fricciones que requerían una renegociación de algunos de los puntos (Amigo 2002). Todo ello es muestra la densa red de elementos que componen estos rituales.

1. Origen lejano

Desde hace miles de años las gentes han venido sufriendo épocas de escasez. Primero los chamanes y los mediadores con el mundo de los espíritus y mucho después los sacerdotes han utilizado todas sus habilidades para tratar de cambiar esas situaciones de desequilibrio natural. No queda como algo exclusivo de las sociedades agricultoras, sino que también los cazadores y recolectores se veían angustiados por épocas de privación y acudían a las fuerzas mágicas.

Tampoco es imprescindible remontarse en el tiempo. Ya los antropólogos han encontrado que grupos contemporáneos de cazadores han seguido acudiendo a los espíritus y a los viajes hacia las regiones de los muertos para acabar con los momentos de carestía (Eliade 1976). Los pueblos primitivos han seguido hasta hace pocas décadas, y siguen si es que queda alguno, realizando ritos para acabar con sequías y ataques de langostas. Por poner sólo un ejemplo, ahí están los azande de África central

(Evans-Pritchard 2006). Sus ritos son dirigidos por personajes destacados que actúan generalmente como sacerdotes-sanadores en las comunidades, que se apoyan a menudo en distintos objetos y en cantos, música y ruidos para potenciar la magia.

Los escritos más antiguos que hacen referencia a la celebración de rogativas posiblemente sean los de época romana, al menos en el ámbito europeo, que aluden a distintas divinidades especializadas en diferentes males. Robigo protegía contra algunas enfermedades de los cereales, mientras que a Júpiter se le pedía por la buena cosecha de uvas y también por la llegada del agua en tiempo propicio (Guillén 1980). El inicio de las rogativas católicas se reconoce en las letanías generales ordenadas por San Mamerto (+ 475), obispo de Viena, para acabar con una gran proliferación de lobos y otras bestias fieras.

Más reciente resulta el testimonio de los rituales de rogativas reconocidos por el Corán y que tienen su punto de partida, como en el caso cristiano, en prácticas paganas para pedir lluvia. En este caso no se apoya en el uso de imágenes intercesoras, sino que parece que el ceremonial originalmente transmitido por Mahoma refleja una tradición anterior en la que ciertas personas tenían un poder personal que facilitaba su contacto con la divinidad (Cervera 1999). La importancia de estos individuos se puede ver, por ejemplo, en la mención a la figura del alfaquí Yahyà al-Laithi ibn Yahyà (m. 848), junto a cuya tumba se hacía la rogativa de lluvia al menos hasta el año 1176 (Fierro 1997: 306). En la actualidad siguen manteniéndose y son los ulemas quienes dirigen estas ceremonias en los países musulmanes.

2. Motivos de las rogativas

Además de rogativas generales que tienen lugar en fechas fijas del calendario, con motivo de la celebración de determinadas festividades, otras se producen de manera extraordinaria para tratar de dar solución a determinados problemas. Es significativo el documento, fechado en 1601, que recoge las ocho variantes de plagas ante las que se pide la protección divina en la localidad salmantina de Miranda del Castañar. Los peligros reconocidos son la piedra, la niebla, la sequía, la inundación, la langosta, la helada, el pulgón y el fuego, añadiéndose por si acaso la coletilla «o por cualquier caso fortuito del cielo o de la tierra» (Cea 1992: 35). A este listado cabría añadir otras causas de rogativa, entre las que no era inusual por epidemias o, menos, por el ataque de lobos.

Punto aparte merecen aquellas veces que el ceremonial era puesto en marcha desde las altas instancias del poder, ya fuera el rey o el papado, y se imponían mediante escrito oficial a los ayuntamientos o a los cabildos. En estos casos los motivos podían ser los buenos resultados en una batalla o una guerra, el buen parto de un descendiente real, la salud del rey, la conservación de la fe católica en regiones remotas o la elección del nuevo Papa.

No todas las posibles desgracias ocurrían con igual frecuencia ni en las mismas épocas. En tierras del interior peninsular lo más habitual era que se organizaran durante sequías, viniendo a concentrarse sobre todo entre abril y el inicio de julio, con su punto álgido durante mayo (Bellido 2017: 63). Por esas mismas fechas a unos cientos de kilómetros las divinidades estaban en otro tema. Y es que en tierras gallegas, Pontevedra tenía mayor necesidad de rogativas para calmar las lluvias abundantes, las tempestades, el viento, el granizo y el frío que se concentraban predominantemente en abril, mayo y parte de junio, aunque no faltan durante el verano. Los problemas de sequía eran en Pontevedra más tardíos que en Valladolid y las rogativas por esta causa se desarrollan en torno a los meses de verano, con su punto álgido en el mes de agosto (Fernández Cortizo, 2005: 268-9).



Cuadro con representación de la procesión el Cristo de San Agustín en Sevilla a principios de abril de 1737 con motivo de una sequía a su paso por la plaza de San Francisco (Anónimo, siglo XVIII). Colección Abelló

Al mismo tiempo el paso del tiempo fue desconectando determinadas amenazas de la ejecución de ritos para dar preponderancia a recursos menos divinos y más «humanos»; o al menos combinar éstos con las rogativas. En el siglo XVIII no se muestra infrecuente la construcción de presas para hacer acopio de agua en zonas especialmente secas o, en caso de inundaciones, que se abran zanjas para desaguar, se derriben tapias y se despejen los ojos de los puentes. Incluso dos o tres siglos antes no dejaba de acudirse a médicos y a sanear lagunas para luchar contra la expansión de las epidemias. En el siglo XVIII no se abordaba la lucha contra las pestes sin incrementar la vigilancia del movimiento de las gentes de una localidad a otra y aislando a los enfermos. En el caso de la lucha contra la peste marsellesa de 1720 en Murcia, las medidas sanitarias no evitan que se reconozca que Dios había de estar «irritado por los pecados de toda una población» y la necesidad de hacer penitencia e incluso el rey envía una carta a las principales ciudades indicando que se hagan rogativas a la Virgen, San Miguel, San Sebastián y San Roque (Peñafiel y Peñafiel 1987-88).

Para luchar contra la langosta era habitual acudir al pago por la recogida de estos insectos por parte de los vecinos, siendo el concejo quien costeaba tal labor. Desde el siglo XVIII no son raros los tratados sobre las langostas, que analizan su comportamiento y exponen cómo acabar con ellas. Tan útiles obras fueron seguidas tanto en la península Ibérica como en los dominios americanos (Arrijoja y Alberola 2016).

Pero durante mucho tiempo se mantuvo la coexistencia con las rogativas pues, por mucho que se pudiese hacer contra los males que llegaban, no puede olvidarse que las gentes tenían presente que todo venía «como castigo divino por sus pecados y faltas». Sin la ayuda celestial la calamidad no tardaría en volver o se demoraría mucho más en remitir. Una vez conseguido lo que se pedía, no faltan

nuevas rogativas «de acción de gracias» en las que suele sustituirse las capas moradas de los cofrades por otras blancas.

3. Imágenes que conectan con la divinidad

En el catolicismo los santos y las Vírgenes están dotados de un valor mediador entre Dios y los creyentes. Pero los poderes que se le atribuyen van más allá de una atribución genérica y llegan a atribuirse a la representación física de ese personaje, a su estampa tallada en madera, cargándose así de un sentido mágico. Uno de los grados mayores de esta valoración se encuentra cuando las estatuas son metidas en ríos o fuentes para reforzar el peso de la petición colectiva (Cruz 2010).

Ante estos comportamientos es inevitable pensar en testimonios de época clásica que se refieren al poder mágico de diversos objetos e imágenes sagradas, que también se encuentran en tradiciones orales de pueblos ágrafos. La fuerza que tenían esos elementos se mantiene en las representaciones religiosas católicas (Freedberg 1992).

Pero el poder de las imágenes no es igual en todas ellas. No sirve cualquier figura sagrada para actuar como mediadora y lograr la protección de las comunidades. Unas tenían mayor efectividad que otras. En la ciudad de Badajoz, por ejemplo, las principales son la Virgen de la Soledad, las reliquias de San Antón, la Virgen de Bótoa y el Cristo del Claustro (Marcos y Borrego 2006).



*Entrada en la Catedral de la solemne rogativa a S.^{to} Luis Bertrán, en motivo de la invasión de los Franceses en España.
Día 5 de Marzo de 1811.*

Grabado de la rogativa a San Luis Bertrán en la catedral de Valencia con motivo de la invasión francesa de España realizada en marzo de 1811

En Pontevedra los problemas climáticos eran asunto de la Virgen de la O, mientras que para las epidemias se optaba por San Roque y San Sebastián (Fernández Cortizo, 2005: 263). En Pamplona lo normal era acudir a San Fermín o a Ntra. Sra. del Sagrario o la del Camino, y más raro fue sacar al Cristo de San Nicolás o a Ntra. Sra. del Perdón; mientras que para las pestes se recurría a San Fermín (Ardanaz 2011:480-1). En Valladolid la imagen más socorrida era la Virgen de San Lorenzo, aunque si no lograba un rápido remedio, se buscaban al Cristo de la Espiga, el Cristo de la cofradía de la Cruz, el Cristo del Consuelo y a la Virgen de las Angustias; sólo excepcionalmente se llegaba a sacar el Cristo

de la Cepa (Bellido 2017: 65-6). Similar variación en las imágenes se da en casi todas las localidades, con unas pocas principales que se usan según cuál sea la necesidad y otras secundarias a las que recurrir cuando el remedio tarda en llegar.

La devoción no dependía sólo del poder intrínseco de las imágenes. Parece que algo de sugestión existía también. Cada institución tenía interés en utilizar sus propias imágenes, pues ello repercutía en mayor número de beneficios económicos para la comunidad donde ésta se alojaba. No se trataba sólo de la entrega de las velas al final de la procesión, con lo que podía suponer la venta de la cera. No faltan ocasiones en las que los fieles agradecían las buenas gestiones con abundantes regalos, como sucedió ante la Virgen del Henar en 1694 con la entrega de variados alimentos y dinero (Ibáñez 1955).

En Valladolid la corporación municipal controlaba la imagen de la patrona, la Virgen de San Lorenzo, mientras que el cabildo prefería usar la imagen de Ntra. Sra. del Sagrario, que tenía su casa en la catedral. Los choques entre ambas instituciones son abundantes durante el siglo XVIII (Amigo 2002). Y del mismo modo algunas comunidades religiosas y parroquias trataban de fomentar el recurso a sus imágenes, por más que en esos casos lo más común era que el poder de convocatoria entre los vecinos fuera menor. Ahí queda el testimonio de la disputa tenida en torno a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe que ocupaba la ermita del arrabal de la Overuela, en las afueras de Valladolid, y que los monjes basilios pretendieron arrogarse para su convento en contra de los integrantes de la cofradía a la que pertenecía (Sangrador 1951-54).

No hay que olvidar además que algunos santos son especialmente requeridos en todas partes para determinados males más allá de devociones locales, como ocurre con San Roque en caso de peste o San Gregorio Ostiense para acabar con la langosta.

Es significativo además que cada pequeña villa tenía su propia imagen, que les diferenciaba del resto de pueblos vecinos (sólo unas pocas imágenes y santuarios tenían el poder de convocar a las gentes de amplias comarcas). Este localismo era un elemento importante de caracterización de cada comunidad rural en el que se aunaban la identificación con un santo o virgen, los recorridos por lugares concretos de su término municipal y el uso de cantos distintos de los que recitaban en otras poblaciones.

4. Relevancia social

En especial durante la Edad Moderna se aprecia que las rogativas en el mundo occidental funcionan como respuesta a una crisis que amenaza la difícil estabilidad económica de las gentes. Esta situación podría conducirse hacia una inestabilidad social que obliga a los grupos dominantes a establecer un mecanismo que permita canalizar la frustración de los vecinos y reconducir esta tensión a una posición bajo su control. El periodo de crisis social y económica que comienza en el siglo XVII es respondido por la Iglesia, la monarquía y otros grupos privilegiados mediante el recurso a la fe y otras manifestaciones alejadas de la racionalidad, unidas a fiestas llenas de riqueza y boato (Maravall 1975: 45-72; Amigo 2004).

Las rogativas permiten unir a toda la sociedad, o al menos a su parte visible, en la realización de rituales propiciatorios. En lugar de una movilización que podría ser de protesta ante la autoridad por la sensación de desamparo, se establece una reivindicación orientada hacia la divinidad. A pesar del carácter espontáneo y popular que presentan estas celebraciones, su realización pasa un doble filtro por parte de los sectores más poderosos de cada localidad. Por una parte suele ser el cabildo o la parroquia quien ha de dar el visto bueno a la convocatoria de las rogativas, puesto que es quien tiene la propiedad de las imágenes y a la vez quien debe efectuar la ceremonia (desde la procesión a las mi-

sas y otros actos asociados). Por otra parte la corporación municipal también tiene un papel rector, al funcionar como intermediario entre las clases populares y el clero. Los ayuntamientos además ayudan por lo general a costear parte de los gastos, junto a otras instituciones como los gremios.

El rígido protocolo que sigue la aprobación de las rogativas había de suavizar los roces entre los distintos poderes implicados. En todas partes se encuentra similar procedimiento: petición de los vecinos (generalmente agricultores, en tiempos de sequía o inundaciones) al Concejo, que aprueba en su pleno la necesidad y a su vez traslada la petición al Cabildo, siendo el obispo quien aprueba su realización y el Cabildo determina la fecha y comunica a todos la celebración de la rogativa. Como además se esperaba contar con la presencia de todo el pueblo, lo habitual era anunciar el inicio de función de rogativa mediante toque de campanas.

Cuando se rompían estas formalidades, era inevitable la confrontación para recuperar control jerárquico. Así ocurre en Palencia en 1617 cuando desde el convento de San Francisco, a solicitud de los vecinos, se celebra una rogativa para pedir agua sin haber tenido antes el permiso del cabildo, ante lo que éste reacciona inmediatamente dando orden de excomunión para los participantes (Lozano 2013). Más comunes fueron las fricciones entre las dos grandes instituciones implicadas en la organización, consistorio y cabildo, como ocurrió por ejemplo en Elche durante el siglo XVIII (García Torres 2013).

La utilización de este ritual para controlar las quejas del pueblo se acentúa durante el siglo XVIII, con los Borbones. Los reyes de esta dinastía utilizan las rogativas como un mecanismo para lograr su promoción y así convocan en todas las localidades importantes a la celebración de rogativas en apoyo de las acciones bélicas y también de los natalicios de hijos del rey y del príncipe heredero. Con similar intención propagandística pueden entenderse las rogativas convocadas en el siglo XIX y a principios del XX por la Iglesia para propiciar la elección de nuevo Papa.

Este recurso real permitía acercar la institución al pueblo y hacerle presente a través de celebraciones festivas que habían de resultar felices y propiciatorias. El ceremonial de la rogativa por el nacimiento de un infante no tenía por qué esperar a los pocos días del parto, sino que era más efectiva su notoriedad si empezaba en cuanto se tenía constancia fehaciente del embarazo y de su viabilidad. Así ocurre por ejemplo con el nacimiento de Luis I, cuya petición de rogativa llegó a Pamplona el 8 de febrero de 1707 (Ardanaz 2011: 481), seis meses y medio antes de que naciera el niño.

El final de las rogativas va ligado a la pérdida de su valor para controlar a las masas populares. En el siglo XIX cuando se producen hambrunas, las



Cuadro con representación de la procesión de la Virgen de San Lorenzo por la salud de la reina Margarita de Austria celebrada en noviembre de 1601 en Valladolid (Matías Velasco, 1621). Iglesia de San Lorenzo

gentes recurren con mayor frecuencia a los levantamientos y a las protestas contra las autoridades municipales, exigiendo repartos de alimentos. Según va finalizando ese siglo en casos de epidemias y enfermedades los municipios se olvidan de los santos y las vírgenes y, junto a las prohibiciones de que lleguen gentes de otras localidades, se acude a los médicos y sus remedios y a diversas instrucciones de higiene pública.

Un aspecto poco tratado en los estudios sobre las rogativas es el papel de las mujeres en este ceremonial. Por más que en los rituales todos los que acuden participan en mayor o menor medida, la ausencia de las mujeres de las instituciones protagonistas de ellos determina que falte mención a ellas en los documentos. En actas y otros papeles se habla de la intervención del cabildo, las parroquias y las comunidades religiosas, junto a corporaciones como consejos, tribunales, el ayuntamiento y gremios y cofradías. Ningún peso tenían las mujeres en esas instituciones. Si se revisan las escasas imágenes de estas ceremonias en cuadros antiguos, las mujeres aparecen simplemente como público. El pueblo llano se limitaba a acudir como espectador, según demuestran los bandos emitidos por los ayuntamientos (Ardanaz 2011: 480), y ahí ocupaban su sitio hombres y mujeres corrientes.

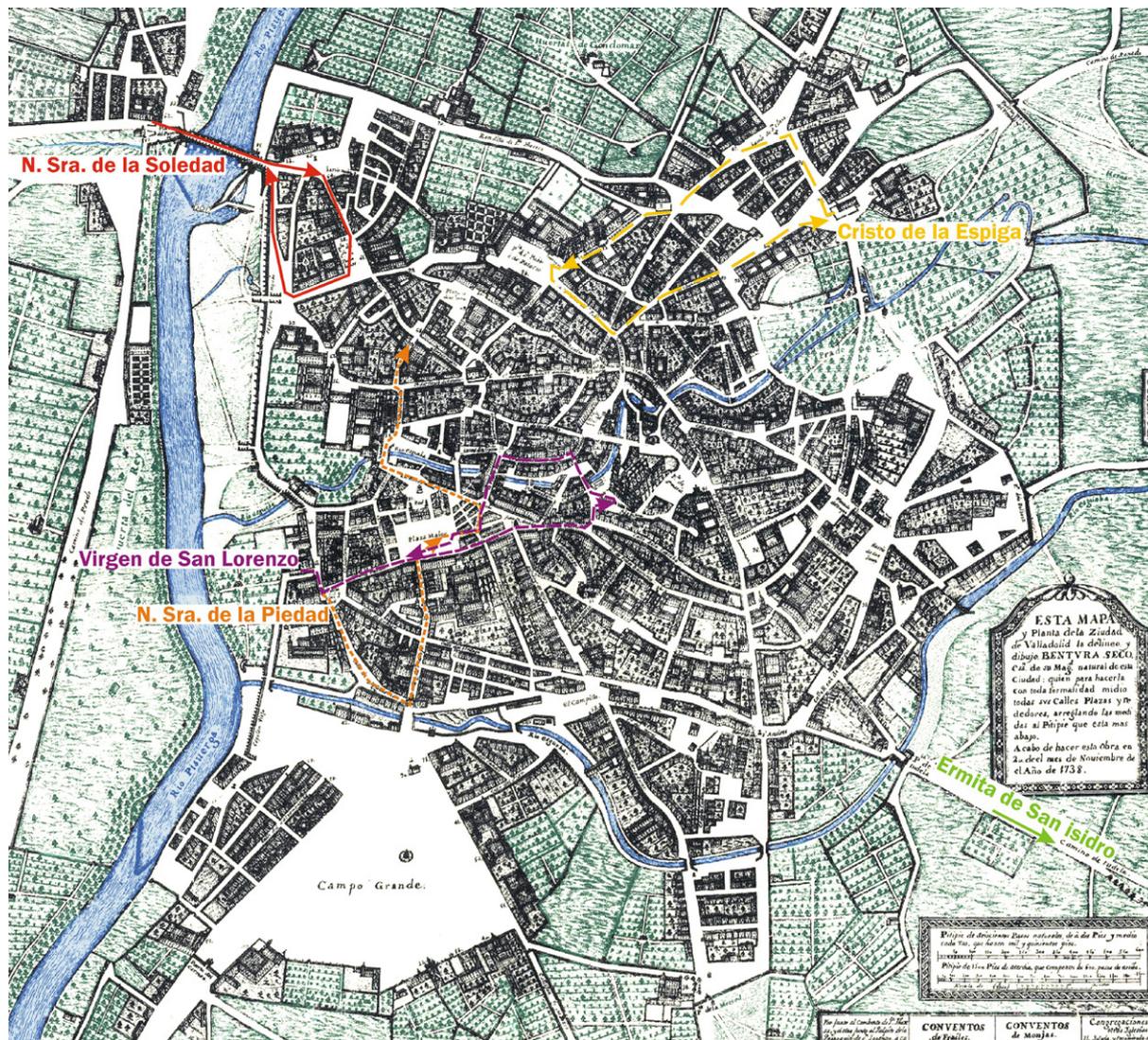
La documentación, al hablar sobre el orden y la reglamentación de las rogativas, se centra en las autoridades eclesiásticas y civiles. Tan sólo con la llegada del siglo xx se encuentran algunas menciones a la presencia femenina e infantil en las ceremonias que acompañan a las rogativas. Cuando ya las autoridades civiles van dejando de lado la instrumentalización de este rito y su ejecución queda casi exclusivamente en manos de la Iglesia, se ve cómo las misas y los rezos a las imágenes que tienen lugar en la catedral o en diferentes templos dependen en gran medida de la presencia de niños y asociaciones marianas. Para asegurar su asistencia continuada, en Valladolid se establece un turno y reparto de días para que siempre haya concurrencia a la novena (Bellido 2017).

5. Los recorridos

Una parte esencial de las rogativas son las procesiones que recorren una parte de la localidad o de los campos que no se elige al azar, sino que está férreamente marcada por la tradición y que no puede dejar de marcar una intencionalidad simbólica. Sólo en casos de excepcional mal tiempo u otras circunstancias adversas se limitaba su circulación al interior de la catedral o algún otro templo principal.

Rituales como las rogativas tienen un importante valor como reafirmadoras del sentimiento de identidad, de pertenencia a una comunidad (Agudo 2009) y ello se plasma en su exteriorización a través de las zonas por donde discurren. En primer lugar un elemento principal del recorrido de las rogativas era la limpieza y adorno de las calles, con colocación de toldos y colgaduras (Ardanaz 2011: 483; Bellido 2017: 78). Otro aspecto es la importancia que tiene para las calles por donde discurren las procesiones como elemento de reafirmación de su identidad y su importancia, lo que puede motivar quejas cuando alguna zona se excluye por diversos motivos (Lozano 2013).

El camino que siguen las figuras de devoción no es casual. La imagen de la Virgen de San Lorenzo (la principal vallisoletana) iba y volvía de la catedral pasando por delante del ayuntamiento y del convento de San Francisco, en la plaza Mayor. Tampoco parece secundario el detalle de que a su regreso optase por dar un rodeo para pasar junto a la iglesia de la Vera-Cruz y atravesar la calle de Platerías, donde se concentraba el gremio de plateros. Otras imágenes tenían un circuito que se ceñía al entorno de la parroquia donde tenían su casa o, a lo sumo, hasta alguna parroquia limítrofe, donde podía celebrarse una misa. Estos recorridos urbanos más limitados se documentan, por ejemplo, en Valladolid con el Santísimo Cristo de la Espiga, Nuestra Señora de la Soledad y Nuestra Señora de la Piedad (Bellido 2017).



Plano de la ciudad de Valladolid en 1738 con el trazado de procesiones de rogativas realizadas con imágenes de la Señora de la Piedad, la Señora de la Soledad, el Cristo de la Espiga y la Virgen de San Lorenzo

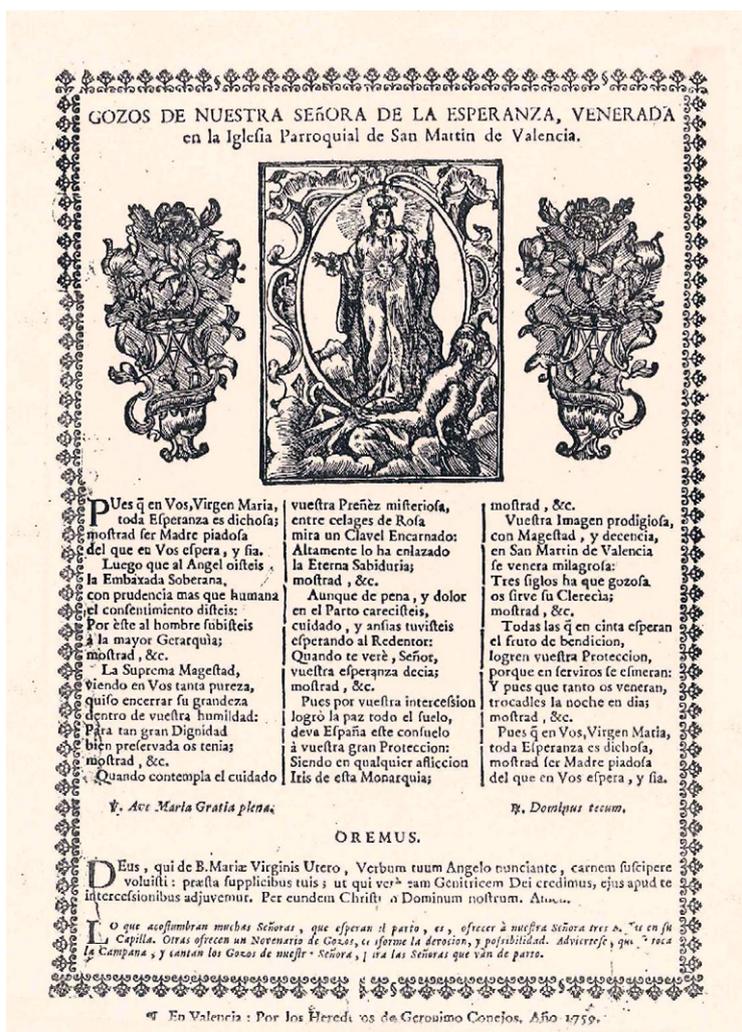
En otras localidades se trataba de atender al conjunto de la población, como ocurre en Calahorra, donde se procura unir la Catedral con las dos parroquias de la ciudad (Cinca y otros 2000).

El mantenimiento actual de los antiguos recorridos de rogativa está lleno de un valor simbólico que se llena de sentido en las zonas rurales donde aún se mantienen los campos de cultivo que se pretendía bendecir. No es lo mismo cuando las ciudades han ido creciendo y las ermitas quedan inmersas entre calles y edificios sin que ello haya incitado a cambiar de algún modo el paseo de las vírgenes y los santos. Así ocurre con la rogativa de San Isidro en Valladolid, de la que queda testimonio en el siglo XVIII de que se sacaba en procesión bajando por la cuesta que tiene delante y se volvía rodeando la ermita, cuando la ciudad se terminaba en la puerta de Tudela a la altura del río Esgueva, a unos 800 metros del templo, y todo a su alrededor eran campos y huertos. Todavía se mantiene el mismo itinerario con las imágenes de San Isidro y Santa María de la Cabeza, pese que hoy todo es ciudad y para ver tierras cultivadas haría falta recorrer más de un kilómetro (Bellido 2017).

6. Los cantos

La palabra tiene un importante poder para activar la magia, que tan asociada está a las intenciones de las rogativas. Los cantos conservados actualmente han sido recogidos en las últimas décadas y apenas hay constancia de algunos pocos de más de un siglo de antigüedad. Sin embargo, resulta indudable que han de tener un origen más remoto y así lo certifican unos pocos documentos aislados. Ahí está, por ejemplo, el texto de una «Rogaria para pedir por agua» que detalla el ritual que seguiría una comunidad morisca a principios del siglo XVI, con procesión y que incluye el recitado de una oración colectiva (Casassas 2010), pero que no es el único de los que se conservan en el catálogo bibliográfico del CCHS-CSIC y en la Real Academia de la Historia (Cervera 1999). La parte fundamental reúne, como en las jaculatorias cristianas, alabanzas, invocaciones y súplicas para lograr el favor que en estos casos se dirigen sólo a la divinidad, al no existir el recurso a santos ni a vírgenes.

Entre los textos más antiguos conservados en castellano un par de versos de 1566 («agua, Dios, agua, que la tierra lo demanda») y una estrofa anotada en un protocolo notarial de 1647 en Tenerife (Pedrosa 2006). En el ámbito levantino abundan los pliegos con Gozos entre los siglos XVIII y XX, repletos de alabanzas y súplicas para que santo y vírgenes acudan en ayuda de las gentes (<http://gogistesvalencians.blogspot.com.es/>). Sin ser exactamente lo mismo, muchos de esos textos recuerdan también a lo cantado en las rogativas.



Gozos de la Virgen de la Esperanza de la iglesia parroquial de San Martín (Valencia), editado en Valencia en 1759

Las procesiones van acompañadas de rezos y letanías que dan un carácter peculiar a estas celebraciones que tienen su expresión más propia en determinados cantos que suelen ser distintos en cada localidad. Aluden a imágenes concretas y se ruega su intercesión con fórmulas que, aun manteniendo esquemas similares, varían en sus apelaciones a Vírgenes o santos. La estructura suele comenzar con alabanzas a la figura a la que se acude, destacando su poder y sus cualidades, para pasar después, una vez ganado el favor del intercesor, a exponer las peticiones de amparo. Entre medias se puede expresar el dolor del pueblo por la angustiosa situación que está pasando y el arrepentimiento por las faltas que el pueblo haya cometido.

Las variantes son casi ilimitadas y sólo en la provincia de Valladolid se conocen al menos 45 cantos distintos (Bellido 2017). La diversidad de imágenes que servían como mediadoras en caso de penuria ha configurado un vastísimo repertorio de composiciones en el que no se hace fácil establecer caminos de transmisión. Mientras algunos versos y expresiones parecen propios de una sola localidad, otros se encuentran en varias que no suelen ser vecinas y alcanzan a diferentes provincias españolas, llegando en ocasiones incluso hasta municipios hispanoamericanos.

7. Presente de las rogativas

Así como otras tradiciones, en otros lugares lejanos, se han convertido con frecuencia en construcciones que se ofrecen de manera estereotipada, como productos exóticos, para deleite de turistas, las rogativas se han conservado en una frágil situación de paulatina minimización. Poco a poco desde hace casi dos siglos han ido difuminándose y perdiendo peso cultural, siendo abandonadas hasta quedar hoy reducidas a enclaves testimoniales con escasa presencia social.

El proceso fue produciéndose con lentitud y ello hizo que elementos, como la manera de vestir, no se fosilizase, sino que se adaptase a la vida cotidiana de cada momento. Por el contrario otros aspectos no se han renovado, e incluso han acentuado su arcaísmo en las últimas décadas por contraste con el mundo actual. Aquí tendrían cabida los cantos, las músicas y los bailes que pueden acompañarlas y objetos materiales como las andas de los santos.

Hoy resultan excepcionales las rogativas celebradas para implorar ayuda en casos concretos de penuria, y se concentran en pequeñas localidades. Sin embargo, algunas de las rogativas mayores, fundamentalmente las celebradas en primavera, aún siguen teniendo alguna transcendencia y pueden llegar a manifestar ciertas tensiones sociales, sobre todo fruto de disputas entre los poderes civiles y religiosos. E incluso no faltan municipios que recurren a ellas como atractivo turístico vinculándose a determinados templos e imágenes y acompañando el ceremonial religioso con comidas de hermandad y juegos tradicionales. En muchos casos la fiesta no es más que un medio para que los ayuntamientos reivindiquen la presencia de sus localidades, pequeñas y en peligro de desaparición, logrando no pocas veces ayudas económicas de las administraciones autonómicas y provinciales para recuperar edificios históricos y también para la promoción turística.

En definitiva las rogativas, de un elemento religioso de identidad cultural, se han convertido en un instrumento para tratar de definir de nuevo una personalidad distintiva y propia, sin gran relación con las creencias. La parte de tradición trasciende lo religioso, que cede su peso a la identidad cultural como se ha evidenciado en tierras andaluzas (Fernández de Paz 2000). Se utiliza como una particularidad local que permite crear un nuevo espíritu de orgullo y de filiación para unas gentes que se estaban alejando de sus raíces ancestrales. No se trata simplemente de una utilidad turística, sino que su reconocimiento y conservación están haciendo que se consolide el sentimiento de formar parte de un lugar. La conjunción de símbolos y acciones comunes se unen a la transmisión intergeneracional,

dentro de un proceso continuo que da sentido cultural a la celebración. ¿Será que ahora lo que se pide a los dioses es un poco de cohesión social y cultural para comunidades en proceso de desintegración?

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO, J. (2009); «De rituales festivo-ceremoniales a patrimonio intangible. Nuevas recreaciones de viejas tradiciones», en J. Galán –ed.–: *Fiestas y Rituales: X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial del Países Iberoamericanos, Lima (Perú)*, UNESCO. Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe: pp. 51-66.
- ALBEROLA ROMÁ, A. (2016); «Clima, desastre y religiosidad en los dietaristas valencianos de los siglos XVI y XVII», *Obradoiro de historia moderna*, 25, Universidade de Santiago de Compostela: 41-66.
- AMIGO VÁZQUEZ, L. (2002); «Una patrona para Valladolid: devoción y poder en torno a Nuestra Señora de San Lorenzo durante el Setecientos», *Investigaciones Históricas*, 22, Universidad de Valladolid: 23-46.
- AMIGO VÁZQUEZ, L. (2004); «Tiempos de fugaz ensoñación. La fiesta barroca», *Biblioteca. Estudio e Investigación*, 19, Ayuntamiento de Aranda de Duero: 319-374.
- ARDANAZ IÑARGA, N. (2011); *La catedral de Pamplona en el Siglo de las Luces. Arte, ceremonial y cultura*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra. Departamento de Historia del Arte.
- ARRIOJA DÍAZ-VIRUELL, L. A. y ALBEROLA ROMÁ, A. –eds.– (2016); *Clima, desastres y convulsiones sociales en España y Iberoamérica, siglos XVII-XX*, Universidad de Alicante-El Colegio de Michoacán, Alicante.
- BELLIDO BLANCO, A. (2017); *Pidiendo ayuda a los cielos. Rogativas en la provincia de Valladolid*, Colección «Acceso al saber». Serie Etnología, 6, Universidad de Valladolid.
- CASASSAS CANALS, X. (2010); «Rogaría para pedir por agua», *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (Exposición en la Biblioteca Nacional de España, 18 de junio a 26 de septiembre de 2010), Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid: 162-163.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (1992); *Religiosidad Popular. Imágenes vestideras*, Caja España, Zamora.
- CERVERA FRAS, M^a J. (1999); «Notas sobre la rogativa en el Islam mudéjar», *Aragón en la Edad Media (Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros)*, 14-15/1, Universidad de Zaragoza: 291-301.
- CINCA MARTÍNEZ, J. L., ORTEGA LÓPEZ, Á. y González Sota, R. (2000); «Las reliquias de los santos Emeterio y Celedonio en rogativas durante la Edad Moderna y Contemporánea en Calahorra», *Kalakorikos*, 5, Amigos de la Historia de Calahorra, Calahorra: 187-200.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2010); «Remojar al santo. Las rogativas 'pro lluvia' de San Ginés en Robleda (Salamanca)», *Cahiers du PROHEMIO*, XI, Université d'Orleans: 459-477.
- ELIADE, M. (1976); *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (2006); *Ensayos de Antropología Social*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2005); «¿En Galicia, el hambre entra nadando? Rogativas, clima y crisis de subsistencias en la Galicia litoral sudoccidental en los siglos XVI-XVIII», *SEMATA, Ciencias Sociales y Humanidades*, 17, Universidade de Santiago de Compostela: 259-298.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (2000); «Religiosidad popular andaluza: testimonio de un patrimonio que nos identifica», *PH*, 33, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilla: 192-199.
- FIERRO BELLO, M^a I. (1997); «El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà al-Laytí (m. 234/848), 'el inteligente de al-Andalus'», en M^a L. Ávila Navarro –coord.–, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, CSIC, Madrid: 269-344.
- FREEDBERG, D. (1992); *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid.
- GARCÍA TORRES, A. (2013); «Redención y luchas de poder a la hora de 'apacar el brazo de la divina justicia': el caso de las rogativas en el Elche del s. XVIII», *Revista de Historia Moderna*, 31, Universidad de Alicante: 109-125.
- GUILLÉN, J. (1980); *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. III, Religión y ejército*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- IBÁÑEZ IBÁÑEZ, Fr. M. (1955); *Historia de la Virgen del Henar y su Santuario*, Alma Castellana, Segovia.

LOZANO RUIZ, C. (2013); «De espacios cotidianos a espacios sagrados. Calles y rogativas en Palencia (siglos XVI y XVII)», en J. M. Aldea Celada y otros –coords.–: *Los Lugares de la Historia*, Asociación de Jóvenes Historiadores, Salamanca: 995-1015.

MARAVALL, J. A. (1975); *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona.

MARCOS ARÉVALO, J. y Borrego Velázquez, E. (2006); «La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas», *Revista de Antropología Experimental*, 6, Universidad de Jaén: 21-42.

PEDROSA BARTOLOMÉ, J. M. (2006); «Una rogativa pluviométrica canaria de 1647: rarísimo testimonio viejo de un género lírico-musical popular», *Agua del cielo*, Documentos para la Historia de Canarias, IX, Gobierno de Canarias, San Cristóbal de la Laguna: 39-42.

PEÑAFIEL RAMÓN, A. y Peñafiel Ramón, C. (1987-1988); «Repercusión de la epidemia de peste marsellesa de 1720 en la ciudad de Murcia: realidad de un gran miedo», *Contrastes: Revista de Historia Moderna*, 3-4, Universidad de Murcia: 53-70.

SANGRADOR VITORES, M. (1851-1854); *Historia de la muy noble y leal villa de Valladolid desde su más remota antigüedad hasta la muerte de Fernan VII*, tomo II, Imprenta de D. M. Aparicio, Valladolid.