
RELIGION Y POLITICA EN UN PUEBLO MURCIANO ENTRE 1966-1976: LA CRISIS DEL NACIONALCATOLICISMO DESDE LA PERSPECTIVA LOCAL

Joan Frigolé Reixach

I. INTRODUCCION

El estudio de una secuencia de conflictos en torno a un santuario mariano constituye uno de los objetivos de este trabajo. Los protagonistas principales fueron la Iglesia, representada por los curas locales, el Ayuntamiento y la Mayordomía del Santuario.

El análisis de estos conflictos pondrá de manifiesto la peculiar interrelación existente entre religión, política, estructura social e ideología en el marco de una localidad murciana entre 1966 y 1976. Al hilo de la presentación de los acontecimientos se pondrá, asimismo, de manifiesto la interrelación existente entre los diversos contextos, en especial entre el local y el regional. Así, por ejemplo, cuando el conflicto se agudiza, éste se traslada a una esfera supralocal, involucrando a personas e instituciones de rango superior.

El caso estudiado posibilita el examen detallado de cuál era la naturaleza de la relación existente entre la Iglesia local y el grupo dominante que controlaba las instituciones políticas locales, así como del proceso de ruptura llevado a cabo por la Iglesia. El estudio de este caso arroja luz sobre la naturaleza del nacionalcatolicismo y sobre el proceso de rechazo de este modelo socioreligioso y político por parte de la Iglesia desde la perspectiva local.

El hecho de que la mayor parte de los conflictos y los más enconados tuvieran como escenario el Santuario se debe al hecho de que el Santuario, la Virgen, constituía uno de los símbolos más potentes de la identidad local, y al hecho de que el Santuario se hallaba en la intersección de las esferas de dominio de la Iglesia y del grupo dominante local, que controlaba, entre otras instituciones, el Ayuntamiento y la Mayordomía.

Fue una pugna entre dos modelos sociorreligiosos y políticos que se manifestó en múltiples ámbitos y escenarios locales, pero que adquirió más intensidad en torno al Santuario de la Virgen, el símbolo más potente.

La separación que los sacerdotes intentaron imponer entre la esfera religiosa y la política, entre instituciones religiosas y autoridades locales, contribuyó a modificar las bases y las formas de expresión del poder del grupo dominante local. Este intento de los sacerdotes implicó la definición de nuevos significados para el símbolo dominante, la asignación de nuevas funciones a las instituciones religiosas y cambios en las alianzas de la Iglesia local. Para un mejor conocimiento de la estructura social de esta localidad y, por tanto, del contexto en el que se desarrolló este proceso conflictivo, véase J. Frigolé (1974 y 1982).

Desde un punto de vista más abstracto, se puede decir que el tema central de este trabajo es el estudio del simbolismo y las relaciones de poder, o del simbolismo en las relaciones de poder. Ambas variables están íntimamente unidas. Sin embargo, a efectos de la exposición, será necesario separarlas. Así, pues, se tratará en primer lugar el tema del simbolismo, es decir, del símbolo dominante y sus campos de significado y del proceso de elaboración que ha experimentado a lo largo del tiempo. No se tratará, en general, de una exhaustiva reconstrucción histórica, sino tan sólo de documentar cuál fue el proceso de creación, elaboración y manipulación de este simbolismo y cuáles fueron los principales individuos y grupos que llevaron a cabo tales acciones. No es mi propósito tampoco escribir una «historia» de este Santuario. Me referiré al pasado en la medida en que encontramos en él una espesa capa de símbolos y significados que han sido manipulados y utilizados por los protagonistas contemporáneos de este proceso conflictivo.

Temas tales como la relación entre la Iglesia y el Estado, la naturaleza y las formas de las devociones religiosas, la observancia religiosa, etc., han sido estudiados por diversos autores, pero hacía falta profundizar en el tema de la relación e interdependencia entre la religión y la política a nivel local. No ambas cosas por separado, sino en su íntima y necesaria relación.

Este trabajo ofrece, pues, una perspectiva nueva, pero a la vez complementaria, de las importantes contribuciones que autores como Linz y Cazorla (1968-69), Christian (1972 y 1976), Lisón Tolosana (1966), Cadoret (1981), Freeman (1968), Brandes (1975), Gilmore (1980), Moreno (1974), Nicolás (1982) y tantos otros hicieron al conocimiento de las diversas instituciones y prácticas religiosas contemporáneas.

II. ORIGEN Y CONFIGURACION DEL SIMBOLISMO

Sobre la literatura existente

Existen dos breves monografías sobre el Santuario de la Virgen, escritas por dos autores de la localidad. Una sumaria semblanza de los mismos pondrá de manifiesto las circunstancias, motivaciones y el carácter de dichas obras.

La primera de estas obras es el *Bosquejo histórico de la devoción a nuestra excelsa patrona la Virgen de la Esperanza* (1958). El autor era abogado y murió en 1967, cuatro años antes de mi primera estancia en la localidad. Según me contó su hijo, su vinculación con el Santuario provenía en gran parte del hecho de que su esposa fue camarera de la Virgen. Así, pues, era la única persona que gozaba del privilegio de bajar a la Virgen de su camarín, para que su mujer procediera a su ornato, cada vez que la Virgen era llevada al pueblo. Según su hijo, el cargo de camarera de la Virgen había pasado de su madre a una hermana suya y de ésta a su propia mujer, con lo que él había sucedido a su padre en dicho cometido. Es por ello que me confesó que, para él, «el Santuario es una continuación de mi casa y la Virgen de la Esperanza es una cosa que la considero mía». Esta declaración del hijo muy probablemente exprese adecuadamente el ambiente y la motivación que impulsó a su padre a escribir el citado libro, el primero con que contó el Santuario. El libro debe considerarse como un acto de devoción a la Virgen, lo que viene reafirmado por el hecho de que el autor hiciera donación de la edición al Santuario. La redacción y publicación de este libro se integra dentro del importante esfuerzo colectivo, impulsado por la Mayordomía, para transformar y engrandecer el Santuario que tuvo lugar durante la década de los cincuenta y los sesenta.

Prudencio Rosique y la Mayordomía, bajo la dirección de Serafín Alonso, del periódico *Línea*, de la prensa del Movimiento, son los autores del segundo librito, titulado *Santuario de Nuestra Señora la Virgen de la Esperanza* (1968).

También en el caso de Prudencio Rosique, como en el ya citado de Luis Armand, autor del primer libro, su vinculación con el Santuario se ve reforzada por lazos de parentesco y amistad con determinadas personas que destacaron por su dedicación al Santuario, como la primera camarera conocida de la Virgen y un sacerdote llamado «el cura de la Virgen», del que Prudencio fue el padrino de primera misa.

Mientras que el libro de Luis Armand tiene como fin principal ensalzar a la Virgen, mediante el recordatorio de aquellas instituciones y aquellas personas que se distinguieron por su devoción hacia ella y su Santuario, el otro libro asume, además, una función apologética de la Mayordomía y de sus actuaciones. Este libro ha sido concebido no sólo en un período en el que los sucesivos curas plantean cada vez más decididamente la democratización

de la Mayordomía, es decir, su renovación, sino que su publicación va a coincidir con los primeros enfrentamientos entre la Iglesia y la Mayordomía.

Estas variaciones de contexto pueden explicar las diferencias que en algunos puntos básicos presentan ambos libros. Mientras que en el libro de Luis Armand se dice que los mayordomos son nombrados por el párroco y su nombramiento no tiene carácter indefinido, en el otro sólo se dice que la Mayordomía está presidida por el párroco.

Estos libros nos interesan no sólo por los datos que ofrecen, sino porque contribuyen a perpetuar y/o a configurar el significado de un símbolo, y como elementos de una estrategia de poder de determinados grupos e individuos.

El marco ecológico del Santuario

El Santuario se halla ubicado en un paraje denominado «Las Lomas de la Virgen». La expresión «la Virgen» designa indistintamente el paraje, el Santuario y la imagen. Las expresiones «ir a la Virgen», «estar en la Virgen» o, simplemente, «en la Virgen», que se utilizan con mucha frecuencia, condensan de forma sintética estos distintos niveles de la realidad, e incluso los distintos propósitos de las personas que acuden allí. La Virgen, a través de sus distintas representaciones, es el símbolo dominante que estructura y condiciona el significado de la realidad y de la actividad que se halla o se realiza a su alrededor.

Una de las primeras descripciones del Santuario nos la proporciona el fraile franciscano Pablo Manuel de Ortega, que visitó el Santuario hacia mediados del siglo XVIII: «a una legua al nordeste, hay otra ermita donde se venera una imagen de Nuestra Señora, con el título de la Esperanza, a donde concurren gentíos muy numerosos de todos los lugares comarcanos, en el que se admira un conato y esfuerzo de la naturaleza que dudo se halle semejante, no sólo en nuestra península, pero ni en todo lo descubierto. (...) ésta es un cóncavo o cueva debajo de un risco y en las entrañas de un monte, tan capaz que con la ayuda del arte han formado y dispuesto en tal cueva, una iglesia con camarín y sacristía, varios cuartos para hospedar la mucha gente que concurre, cocinas y otras piezas para caballerizas» (P. Rosique y Mayordomía, 1968, 13-14). Según Pascual Madoz, «Nuestra Señora de la Esperanza está situada en un lugar muy ameno, en la margen del río Segura, (...) construida en gran parte por la naturaleza en el seno de una extensísima gruta, en cuyo techo de piedra feble, mana un venero de agua que se deja ver en frecuentes gotas y que recogidas en recipientes bastan para saciar la sed de cualquier concurso de gentes, por numerosas que sean» (1844, t. V, 253).

Un periodista contemporáneo ha resaltado la singularidad del lugar mediante algunas hipérboles: «El río se abre paso entre montañas de varia altura, creando un valle de singular belleza. El curso del agua se entretiene

morosamente formando un amplio recodo. Sobre la margen derecha, el monte se levanta, como cortado a cuchillo por mano de titanes. La parte inferior del impresionante farallón presenta colosales hendiduras, como si la roca hubiera sido quebrada a mordiscos, o un genio se hubiera entretenido en surcarla» (J. Hernández, *La Verdad*, 13-XII-1972, p. 6).

La ubicación de la ermita en «las entrañas de un monte», su proximidad al río y la existencia de un manantial en su interior son los principales elementos que destacan los distintos autores. Las características que derivan de esta conjunción de elementos convierten al paraje en un lugar umbroso, fresco, protector y excepcional en el marco de un clima y una geografía bastante duros y extremos. Estas características lo convierten, tanto en el pasado como en el presente, en un lugar apropiado para guarecerse tanto de las tormentas como de los abrasadores rayos del sol.

Estos elementos y características del paisaje se transmutarán en significados y valores estético-religiosos a partir de la creación de la ermita, de la afluencia de peregrinos a la misma y de los trabajos de acondicionamiento del lugar emprendidos por sucesivas generaciones.

Acerca del origen del Santuario y su trayectoria histórica

Las dos monografías citadas relacionan la creación del Santuario con la aparición o hallazgo de una imagen de la Virgen en una de las hendiduras o cuevas. ¿Es ello cierto? ¿Cuándo tuvo lugar este maravilloso acontecimiento y, por tanto, cuándo se construyó la primera capilla?

Según el libro de Prudencio Rosique y Mayordomía, el Santuario ya existía en 1412 y estaba catalogado como ermita bajo la jurisdicción eclesiástica de la orden militar de San Juan de Jerusalén. ¿Qué sabemos de la aparición o hallazgo de la imagen de la Virgen? El citado franciscano Pablo Manuel de Ortega nos dice que se funda «en tradiciones y son varias que no se saben por lo antiguas» (P. Rosique y Mayordomía, 1968, 14). Dichos autores corrigen al franciscano en una nota a pie de página aduciendo que desconocía unos documentos aparecidos después en los archivos nacionales. Sin embargo, ni declaran la identidad y los contenidos de tales documentos ni la fecha de los mismos. Se da también una versión de la tradición que narra la aparición de la Virgen y se reproduce entre comillas, señalando también en una nota a pie de página que es copia de escritos antiguos, pero tampoco se dice nada acerca de la antigüedad de los mismos. Quedamos, pues, a oscuras con respecto a la antigüedad de la aparición o hallazgo y acerca de la cuestión de si la erección de la primera capilla, es decir, el origen de la ermita, tiene que ver con la tradición del hallazgo de la Virgen. Otra cuestión importante la plantea la antigüedad de la imagen de la Virgen llamada «la Aparecida». Se trata, sin duda, de una imagen de un estilo más tardío que el gótico. Pero ¿de qué época es? ¿Hubo otra imagen anterior a ésta? Si la hubo, como

parece que hubo de haberla, ¿qué pasó con ella? La única fecha que conocemos con respecto a la imagen de «la Aparecida» es la que figura en su peana: «se retocó esta efigie. (...) Año 1824».

Ambas monografías insisten en la antigüedad de la tradición y de la imagen de la Virgen. La imagen de la Virgen es, por descontado, según ellos, la misma imagen que fue hallada, y ésta fue hallada en los orígenes de los tiempos, es decir, durante la Reconquista. Incluso en el libro de Rosique y Mayordomía se intenta asociar la aparición de la Virgen con la «refundación» del pueblo después de la Reconquista. En él leemos: «es verosímil que estos privilegiados videntes, no fueran muy posteriores a las veinticinco familias asentadas tras la reconquista de la localidad» (1968, 11-12).

Ellos, los autores del libro y mayordomos de la Virgen, se sitúan así en una línea de continuidad que proviene o arranca desde los orígenes y de la que derivan su legitimidad. Ellos, «caballeros beneméritos», como califican a sus antecesores, son, además, «cristianos viejos», como los califican sus partidarios cuando la Iglesia intentará apartarlos del Santuario.

Según estos autores, la imagen de la Virgen y su Santuario están relacionados con la Reconquista y su rico simbolismo. Se trata no sólo de una Virgen hallada en un paraje singular, sino también en un tiempo singular. En el contexto de la expulsión de los moros, de la reordenación del territorio y de repoblación del mismo mediante el asentamiento de nuevas familias, el hallazgo de una imagen, la erección de una ermita y la adhesión de la población a las mismas forman parte del proceso de fijación y consolidación simbólica de la nueva realidad territorial, social y política. Este es el paradigma básico y original que el grupo dominante local, del que forman parte los mayordomos más destacados, intenta imitar y revivir después de la «cruzada de liberación» franquista.

La manifiesta escasez de datos fiables en estas monografías nos impide responder adecuadamente a las preguntas que hemos formulado antes. Es por todo ello que intentaré sólo presentar un esbozo tentativo del desarrollo histórico de la ermita de Nuestra Señora de la Esperanza.

Como hemos visto, en 1412 figura catalogada ya como ermita, pero no sabemos nada acerca de la fecha de su fundación. De todos modos, debía tratarse de una edificación muy humilde, dado que, excepto en la época más reciente, las edificaciones de la ermita han tenido un carácter modesto y fueron construidas con materiales sencillos. Parece correcto pensar que la existencia de esta ermita se podría remontar a bastantes años antes de 1412, si tomamos como punto de referencia las consideraciones de W. Christian: «El vacío de santuarios creado por la Reconquista en el siglo XIII parece haber sido llenado especialmente por imágenes de María en Valencia, Murcia, Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía» (en Lisón Tolosana, 1976, 61).

Existiría, pues, en estas zonas una preponderancia de ermitas marianas. Todo ello estaría dentro de una tendencia que provenía del siglo XII. Según

el citado autor, «a partir del siglo XII, las estatuas de María fueron incorporadas como imágenes de devoción en lugares de la campiña que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoral, como, por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de los caminos y las grutas y las cuevas. Se sabe que la cristianización del campo fue un proceso lento. El culto de las imágenes proveyó una manera de extender esta religión a los lugares de la campiña que eran considerados a través de las creencias precristianas como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza más allá del control del individuo o de la comunidad rural» (en Lisón Tolosana, 1976, 66). Según el citado autor, la Virgen con su hijo, representación habitual de la Virgen en la época medieval, era la imagen que mejor pudo simbolizar la fertilidad y la protección maternal. Hay que hacer notar que, por el contrario, las imágenes existentes en el Santuario representan a la Virgen sola, en actitud de abrir los brazos o con los brazos abiertos. Este dato podría dar pie a pensar más bien en unas imágenes y una devoción inspiradas por el Concilio de Trento.

Hacia mediados del siglo XVIII, Pablo Manuel de Ortega la califica todavía de ermita, y señala que es visitada por los pueblos de la comarca y de fuera de ella. En una relación que dio el prior de la parroquia a los visitantes de la orden de San Juan, en el año 1767, se menciona la ermita y, en el detalle de las edificaciones, señala los pesebres «para acomodo de caballerías que traen las muchas gentes que concurren a adorar a dicha Santísima Imagen». Señala también que hay dos hermanos legos que están al servicio de la ermita, cuya misión es «visitar regiones lejanas y recibir limosnas» (P. Rosique y Mayordomía, 1968, 15-16). Estos detalles, junto con las pertenencias que menciona la citada relación, podrían dar a entender que la ermita ha adquirido desde 1412 mayor importancia y que ejerce una mayor atracción sobre las autoridades y gentes en general. ¿Se puede hablar ya de un santuario? ¿No están estos autores dando una descripción de lo que es un santuario, aunque siguen utilizando la palabra ermita? ¿Cómo se transforma una ermita en un santuario? W. Christian nos dice que «la mayoría de los santuarios no fueron "fundados"; las ermitas o los altares sí fueron fundados. Los santuarios se desarrollaron cuando las imágenes atrajeron la devoción popular, generalmente al mostrarse poderosas a través de los milagros» (en Lisón Tolosana, 1976, 57).

Si éste fuera el proceso observado en este caso, ¿quién fue el motor de esta devoción popular? ¿Cómo llegó la imagen a atraer poderosamente la devoción popular, es decir, cómo se produjo un salto cualitativo? ¿Por qué? Empezaré por esta última cuestión. De nuevo, W. Christian nos dice que «los siglos XVI, XVII y XVIII aparecen como una acumulación de todas estas capas de devoción y como el período de devoción más densa a los Santos, a María y a Cristo. Durante esta época las imágenes sagradas fueron utilizadas para conseguir objetivos particulares más diversos por más gente y grupos que en

cualquiera otra época de la historia europea. (...) Todo atestigua que aquél fue un período de uso y consulta intenso de intermediarios divinos. Se fundaron nuevos santuarios o se renovaron los antiguos de todas las distintas categorías de las que ya se ha hablado: se "inventaron" mártires primitivos; se recordaron a antiguos ermitaños; se "encontraron" o "aparecieron" imágenes de María; se volvieron milagrosas otras estatuas de Cristo» (en Lisón Tolosana, 1976, 73-74).

En todo ello se puede ver el impacto y el eco de las doctrinas del Concilio de Trento, que impulsaron y dieron vida a nuevos modelos y prácticas de religiosidad. En este contexto parece verosímil situar la tradición de la aparición de la Virgen, teniendo en cuenta, además, el estilo de la imagen que se pretende aparecida. La versión que se da en el libro de P. Rosique y Mayordomía es la siguiente: «Un pastorcillo apacentando su ganado quiso guarecerlo en la cueva, cuando observó con pavor que se le dispersaba dirigiéndose a otro punto. Trató de unirlo dándole voces, tirándoles el "gallado" y piedras, de las cuales algunas entraron en algún recodo y dos dieron, una en la ceja del ojo izquierdo y la otra en la barbilla de la Santísima Virgen, quedando estampadas las contusiones en su rostro como si la efigie fuera de carne natural. El pastorcillo asustado y cohibido se aproxima, y, al ver herida a tan bella señora, creyendo que soñaba, se frotó los ojos por si era alucinación suya. Recobró su normalidad y al comprobar que era una pequeña imagen oculta tras un peñasco, pero asombrado aún de aquella divina aparición, se arrepiente y llora su ligereza. Deja el ganado ya repuesto de su estupor y corre hacia la localidad gritando como loco de alegría para manifestar al clero, ayuntamiento y pueblo tan extraña ocurrencia, y todos enajenados de gozo, se dirigen al monte por entre trochas y barrancos disputándose la preferencia de llegar a la cueva. El vicario toma en sus manos la pequeña imagen, que desde ese momento se la denominará "la Aparecida", y tratando de llevarla en triunfo para darle culto en la parroquia, no lo permite la Señora, haciéndose "inmóvil", dificultando de esta manera la traslación, dando a entender que aquél y no otro lugar, debe ser su mansión» (1968, 10-11).

Esta versión, que se dice copiada de un documento antiguo, pero del que no se dice nada acerca de la época del mismo, contiene idénticos o parecidos elementos que otras tradiciones o leyendas sobre imágenes halladas o aparecidas. La invención de esta leyenda o la recirculación de una versión más antigua durante la Contrarreforma puede explicar la atracción que ejerce la imagen, según los dos textos del siglo XVIII ya citados.

Otra cuestión importante es la de las denominaciones de la imagen y el origen de las mismas. En las fuentes citadas del siglo XVIII se menciona la denominación de la Virgen de la Esperanza. Pero ¿desde cuándo se la denomina así o se la invoca con esta advocación? Aunque la denominación sea anterior al siglo XVIII, de los datos aportados por las dos monografías citadas no se puede deducir con exactitud desde cuándo empezó a invocár-

sela con este nombre. El primer nombre que recibe la imagen, tal como se desprende de la tradición que narra su hallazgo, es el de Aparecida. La misma tradición pretende que a continuación se le adjudicó la advocación de la Esperanza, siendo este nombre el que desplazó al primero.

Según W. Christian, «los primeros santuarios, bien con estatuas románicas o góticas, habían sido conocidos simplemente como Santa María o Nuestra Señora de tal o cual sitio». En el caso que nos ocupa, la denominación existente no contiene ninguna referencia local o localista, sino que más bien se trata de una denominación general o de un símbolo generalizado, del que pueden existir diferentes representaciones en distintas partes. La utilización de símbolos marianos generalizados, en vez de advocaciones específicas y localistas, es algo que, según Christian, tiene que ver con la actividad pastoral de las órdenes religiosas. Es por ello que a partir del siglo xvi encontramos un nuevo tipo de santuario mariano, que, como ya se ha señalado, generalmente, no fue «fundado», sino que se desarrolló a partir de una ermita o iglesia parroquial.

En el caso de este Santuario, tal denominación, así como el incremento de la devoción, pudo tener que ver con la orden de los Mercedarios Descalzos, que tenían en el pueblo un convento cuya iglesia estaba dedicada a la «Limpia y Purísima Concepción». Estos, según el libro de P. Rosique y Mayordomía, «mandaron construir una imagen de la Señora que simbolizara a la Aparecida y con la misma advocación para que aquí, en el pueblo, se le rinda culto» (1968, 13). Sabemos luego que esta imagen fue trasladada, en 1830, al Santuario, dado que en esta fecha amenazaba derrumbe inminente la iglesia de los Mercedarios. A partir de este momento, el Santuario cuenta con dos imágenes con la misma advocación, que presiden conjuntamente el Santuario y, a la vez, son trasladadas periódicamente al pueblo. Si la primera imagen es una talla de madera de unos 40 centímetros de altura, la segunda es una Virgen vestida que, con su corona y su peana, triplica la altura de la primera. Es por ello que la Aparecida es conocida también con el nombre popular de la «pequeñica».

En 1840, la Virgen de la Esperanza fue nombrada patrona de la localidad por el párroco, lo que supone un paso más en el proceso de identificación entre la Virgen y el pueblo. Ignoro si ya en el pasado había sido nombrada patrona, tal como ocurrió en 1952, en que el Ayuntamiento de la localidad, desconocedor, al parecer, del nombramiento anterior, la nombró de nuevo patrona de la localidad.

Las primeras noticias ciertas del traslado de la Virgen al pueblo se refieren al siglo xix, aunque no se descarta que su inicio fuera más antiguo, y están relacionadas siempre con acontecimientos calamitosos, como sequías, epidemias, etc. Pascual Madoz dice que la imagen era trasladada a la villa «en pomposa romería» cuando se producía una sequía aguda. Dicho autor señala, además, que durante todo su traslado se hacía un gran gasto de pól-

vora y que el tiroteo «es insufrible». Fue en el siglo actual cuando el traslado de la Virgen al pueblo se hizo regular y periódico, hasta concretarse en la fórmula actual, en que la Virgen es llevada antes de Navidad al pueblo, donde permanece una semana, y para el mes de mayo.

En el último cuarto del siglo XIX se inicia para el Santuario una etapa que viene marcada por la creación de una Mayordomía. Se trata de una asociación de hombres. En esta misma época, las mujeres están presentes en el Santuario a través del cargo de camarera de la Virgen. Según el libro de P. Rosique y Mayordomía, fue hacia 1881 cuando se constituyó la Mayordomía, integrada «por beneméritos caballeros» de la localidad, y en su acta de constitución figuran como fines los de «procurar por todos los medios posibles el incremento de la devoción a su augusta patrona María Santísima de la Esperanza y las mejoras materiales en su histórico y poético santuario» (1968, 20). El libro de Luis Armand ofrece algunas diferencias con respecto al origen y estatus de la Mayordomía: «no se tienen noticias ciertas de la fecha en que fueron nombrados los primeros mayordomos, pues de los más antiguos que se tienen noticias son los designados por el Sr. cura párroco D. José Vivanco que desempeñó dicho cargo desde 1888 a 1892» (1958, 39). Dicho autor da los nombres de cuatro mayordomos. No sabemos cuál era su número exacto. Como se desprende de los libros capitulares del Ayuntamiento, que consulté desde 1900 en adelante, los cuatro mayordomos citados por Luis Armand estaban dentro de los cincuenta y dos mayores contribuyentes de la localidad. Tres de ellos ocuparon, además, el cargo de concejal del Ayuntamiento en la década de 1910. El cuarto desempeñó el cargo de primer teniente de alcalde, a la vez que un hermano suyo era el alcalde de la localidad. Sin hacer una relación exhaustiva de los cargos desempeñados por estos mayordomos y sus familiares, parece claro que dichos mayordomos forman parte del grupo dominante local, que controla y acapara no sólo los cargos ejecutivos, sino también los honoríficos. En el libro de Armand se citan a otras diez personas que fueron mayordomos, pero sin especificar en qué fechas, aunque todos ellos lo fueron antes de la guerra civil. De ellos, cuatro, como mínimo, fueron también concejales del Ayuntamiento. Cito este tipo de cargo porque me parece bastante indicativo de la posición social y económica de estos mayordomos. Parece ser, pues, que desde el inicio de la Mayordomía se establece una estrecha relación entre el Santuario, el Ayuntamiento y el grupo dominante local, a través de los miembros de la Mayordomía y/o de sus familiares.

Para épocas anteriores, los autores citados mencionan la existencia de capellanes, legos y santeros que cuidan del Santuario. Al fundarse la Mayordomía, ésta asume un protagonismo destacado en relación con el Santuario. Ello se traduce, fundamentalmente, en las obras que se llevaron a cabo en el mismo. El libro de P. Rosique y Mayordomía le atribuye las siguientes formas: «Ensacharon la ermita y las dependencias como casi hasta hoy. In-

corporaron a la ermita la mística fuente recogiendo bellamente sus gotas en una campana de cristal sobre columna de mármol hasta su conducción al aljibe. Pusieron el actual piso de mármol que trajeron gratis carretas de bueyes desde Macael (Almería). Se puso el actual retablo y camarín» (1968, 20). El retablo se hizo en 1892. Luis Armand destaca la intensa actividad y entusiasmo de aquellos mayordomos, señalando que durante el tiempo que duraron las obras «cada mañana marchaba uno de ellos al santuario donde pasaba el día entero, pernoctando allí» (1958, 68). Subastas, rifas y aportaciones de diversos tipos acompañaron todo el proceso de las obras.

Esta efervescencia en torno al Santuario parece que tiene que ver con un movimiento más general, que W. Christian presenta así: «A finales del siglo XIX hubo un renacimiento dramático de los santuarios españoles, especialmente de los marianos. (...) Las órdenes religiosas edificaron de nuevo muchos de los santuarios que habían estado bajo su control y en el forcejeo entre liberales y conservadores la Iglesia empezó a usar sus santuarios marianos como puntos fortalecedores para las demostraciones masivas, nacionalmente coordinadas y cuasipolíticas» (en Lisón Tolosana, 1976, 78).

La guerra civil representó otro momento crítico para el Santuario. Ambas imágenes fueron salvadas por iniciativa del alcalde de la localidad, que era socialista. Primero ordenó tapiar las aberturas del Santuario para que nadie penetrara en él. Más tarde, creyendo insuficiente la citada medida frente a la eventual acción iconoclasta de grupos foráneos, ordenó el traslado de las imágenes.

Finalizada la guerra, el hecho de que ambas imágenes hubieran sido salvadas, cuando las de las iglesias de la localidad fueron destruidas por gentes de la propia localidad, aumentó su valor simbólico, tanto para el grupo dominante como para la identidad de la población. Luis Armand lo expresa de la siguiente manera: «Podrán separarnos a los hijos de esta tierra diferencias nacidas de la distinta posición social, creencias políticas, (...) pero hay algo en lo que todos coincidimos (aunque algunos traten de ocultarlo o disimularlo), y ese "algo" es nuestro cariño filial a la Virgen de la Esperanza» (1958, 16).

Finalizada la guerra se constituyó, en 1948, una comisión de obras para el Santuario, independiente de la Mayordomía. Componían dicha comisión cuatro personas, consideradas por la opinión popular como muy poderosas e influyentes en la localidad a lo largo de la postguerra, e incluso más allá. Señalaré a continuación sólo algunas de las bases del poder de estas personas. Uno era el administrador de un aristócrata gran terrateniente. Su cargo le permitía controlar a numerosos colonos, así como la mano de obra asalariada, en una época de tanta escasez. Una de las bases del poder de otro lo constituye el hecho de que en su rebotica se reunían en tertulia asiduamente las personas más influyentes de la localidad, incluidos los curas párrocos y otros sacerdotes. La opinión popular sostenía que de estas reuniones salían nom-

brados los alcaldes, y en ellas se «cocinaba» la política municipal. Un tercero tenía varios negocios y ocupaciones, todas ellas muy estratégicas en la época, como la recaudación de las contribuciones, un almacén de abonos, una correspondencia de banca, etc. La cuarta persona, primo del anterior, tenía también varios negocios. El poder de estas personas, como el de otras, se basaba, asimismo, en sus conexiones políticas.

Para poder entender por qué y cómo se constituyó esta comisión debemos tener en cuenta el hecho de que la Mayordomía estaba formada por gentes que no destacaban ni por su riqueza ni por su poder. Esta era una tendencia que ya venía de antes de la guerra. Según uno de los miembros de la comisión de obras, los mayordomos existentes «eran gente sin personalidad y no tenían amistades». Hay que tener en cuenta también los vínculos que unían a los dos miembros más destacados con un sacerdote llamado el «cura de la Virgen». Se trata de un sacerdote, hijo de la localidad y residente en ella, cuya actividad sacerdotal estuvo centrada en el Santuario y en el fomento de la devoción a la Virgen de la Esperanza. Uno era cuñado de dicho sacerdote, y el otro me dijo: «teníamos la misma edad y nuestras madres eran íntimas amigas. Todos los días hablábamos del Santuario en la rebotica».

La identificación de dicho sacerdote con la Virgen le llevó a promover nuevas devociones que contribuyeron a crear un clima de fervor en torno al Santuario. Una de ellas, hoy desaparecida, consistía en ir andando al Santuario los primeros sábados de cada mes y, una vez allí, celebrar una serie de actos religiosos en honor de la Virgen. Parece que esta práctica se inició hacia 1945 y que el grupo que acompañó al sacerdote fue de unos cuarenta. En este clima de religiosidad surgió la consigna de hacer algo por el Santuario y, por tanto, la idea de la necesidad de una comisión de obras.

El surgimiento de la idea de hacer algo por el Santuario tiene que ver también con la percepción que de la realidad del mismo tenían estas personas. El segundo miembro de la comisión de obras citado me contó que, hallándose un día el sacerdote en la rebotica, decidieron ambos ir al Santuario, y que la estampa con la que se encontraron fue la siguiente: «el santero tenía vacas y cabras pastando por aquella ribera y los animales se metían dentro de la cueva, incluso. Su mujer tenía un montón de hijos, todos ellos vestidos de andrajos». Tanto la rusticidad del edificio como del contorno debieron impresionar negativamente a este hombre, que había vivido muchos años en Barcelona antes de la guerra. La imagen que ofrecía el Santuario y su contorno no era la adecuada para propiciar y acoger el movimiento de fervor y de devoción en torno a la Virgen que será impulsado y se desarrollará durante la postguerra. Se trata, creo, de una tendencia general. La Iglesia promovió durante la postguerra una religiosidad que hacía énfasis en los símbolos que despertaran mayor emotividad, como el de la Virgen, a fin de movilizar gran-

des masas de gente y borrar rápidamente los efectos negativos que causaron la irreligiosidad y el ateísmo anteriores.

La constitución de la comisión pro-obras del Santuario marca el inicio de un período en el que el Santuario y su entorno experimentarán cambios importantes. El protagonismo de la comisión pro-obras fue cada vez más notorio, quedando los mayordomos en segundo plano. Para evitar que la separación fuera cada vez mayor, el cura párroco integra, finalmente, a los miembros de la comisión en la Mayordomía, pasando éstos a ocupar los cargos más importantes dentro de la misma.

En esta época, como quizá en ninguna otra, hubo una estrecha relación entre el Ayuntamiento, la Iglesia local y la Mayordomía. Esta relación se materializó a través de la cotidiana tertulia de sus miembros en la rebotica. El estrecho vínculo entre la Iglesia y la Mayordomía se logra, en gran parte, a través del llamado «cura de la Virgen», y sus lazos personales y de parentesco con algunos de los miembros destacados de la Mayordomía. En la época del conflicto se vendrá incluso a decir, por parte de los interesados, que la relación entre la Iglesia local y la Mayordomía era más bien la relación entre el «cura de la Virgen», con el consentimiento del párroco y la Mayordomía. Se intentó separar la figura de este sacerdote de la Iglesia jerárquica y convertir su relación con la Mayordomía más bien en una relación familiar y personal. La relación de la Mayordomía con el Ayuntamiento era la siguiente, según otro de los miembros de la comisión de obras: «éramos los mismos. Hacíamos lo que queríamos». Un mayordomo que fue, a la vez, alcalde en el momento del conflicto me decía al respecto: «las relaciones con el Ayuntamiento, buenas. Más que buenas, mejores».

La iniciativa dentro de la comisión de obras parece estar en manos de dos de sus miembros. Ninguno de los dos tenía conocimientos de arquitectura, pero, según uno de ellos, «nosotros éramos los que pensábamos, mirábamos y confrontábamos». Y de ahí salían los proyectos ejecutados por los albañiles. Según un ex mayordomo, el uno hacía los dibujos y planos asesorado por el otro, que quería que la obra imitara el estilo Gaudí. El Santuario es, pues, una obra local y autosuficiente. Hay que señalar que la obra no guarda ningún parecido con la de Gaudí y que el único punto de contacto posible estaría en el tipo de material empleado, piedra del mismo lugar, como único material de construcción.

Se puede decir, en un sentido propio y figurado, que el Santuario, en su forma actual, es obra personal de unas pocas personas. La identificación de estas personas con el Santuario hizo que los conflictos que luego estallaron adquirieran mayor virulencia. Esta identificación personal con el Santuario llevará a uno de estos personajes a dar el nombre de su hija a una de las salas construidas en el mismo.

Para llevar a término el plan de remodelación y obras, los miembros de la comisión utilizaron una serie de contactos para obtener ayudas de di-

verso signo. Estos contactos son presentados en términos de amistad con una serie de personas estratégicamente situadas para los fines que se perseguían en relación al Santuario. Estas personas con las que tenían amistad algunos de los mayordomos estaban en el Ministerio de Obras Públicas, en Agricultura y en Turismo. También tenían amistad los mayordomos con el presidente del Instituto Forestal, con el de la Diputación y con el del Patronato del Pantano del Cenajo. De todos ellos consiguieron ayudas, tales como unos vagones de cemento, árboles y la declaración de paisaje pintoresco. A nivel local, además de las excelentes relaciones que mantenían con el Ayuntamiento, tenían ascendencia y amistad con particulares, de los que obtenían cosas tales como electricidad más barata, el préstamo de camiones y tractores, algún préstamo bancario sin interés en un banco en que uno o dos mayordomos desempeñaban cargos honoríficos, los servicios de un albañil empleado por un aristócrata terrateniente, etc. Además de ello, hay que señalar que el material utilizado era la propia piedra del lugar y que la mano de obra la pagaban con un salario inferior al corriente, porque, según ellos, los obreros debían contribuir también a las obras de la Virgen.

Uno de los mayordomos me dijo, en 1976, cuando ya no pertenecía a la Mayordomía, que «lo del Santuario fue obra de la amistad personal», y luego citó a un determinado individuo, afín a él, que decía: «el dinero no se da al santo, se da al que lo administra».

Los medios que se utilizaron para obtener dinero para el Santuario fueron, entre otros, juegos de azar, de los que se hablará más adelante; corridas de toros, partidos de fútbol y «participaciones obligatorias desde el punto de vista político, consistentes en una cantidad de dinero por tahúlla de tierra», según me contó un informante.

De este proceso de obras salió inicialmente reforzado y ampliado el prestigio y el poder de dichos individuos. El Santuario, que cada vez aparecía más cambiado, constituía el escaparate de su propio poder, que era admirado año tras año por los romeros y visitantes, más o menos ilustres, que visitaban el Santuario.

Una de las obras que acometieron fue la del refugio para los romeros que llegan y que pasan la noche en el Santuario. Anteriormente, la gente entraba en la capilla para dormir o cobijarse si llovía. «A las mujeres se les veía las piernas y eso antes era pecado.» El arcipreste se quejó al párroco de la promiscuidad. «Había el problema de darles cobijo adecuado», decía un mayordomo. Sin hacer una relación exhaustiva de las obras y servicios, hay que señalar la existencia de una hospedería. En el libro de P. Rosique y Mayordomía se dice: «desde hace una decena de años (1958) se hicieron los primeros ejercicios espirituales, a cuyos asistentes hubo de facilitárseles camas y menaje desde el pueblo. Ya tiene esta dependencia, propiedad del Santuario, por colosal esfuerzo de mayordomía veinticinco habitaciones independientes

con treinta camas completas y cocina capaz para cuarenta cubiertos con todo su menaje. Varios cuartos de aseo y duchas» (1968, 27).

El Santuario sale de esta etapa no sólo con una faz totalmente nueva, sino también con una infraestructura importante que le permite fomentar y atender nuevas demandas, como la celebración de bodas, ejercicios espirituales y similares, turismo, etc. En el citado libro se apuntaban nuevas iniciativas para futuras etapas: «y se tiene proyectado, para cuando se pueda, hacer casitas para alquilarlas, dada la demanda de los que desean pasar unos días de tranquilidad espiritual, una cantina rústica para meriendas y hasta un gran hostel» (1968, 27).

Estos son, a grandes rasgos, los principales acontecimientos históricos que ha contribuido a dotar a este símbolo complejo (lugar-edificio-imagen) de un poder de atracción y evocación cada vez mayor.

III. EL SIMBOLISMO EN LAS RELACIONES DE PODER: EL PROCESO CONFLICTIVO (1966-1976)

Antecedentes próximos del conflicto

En 1971, cuando empecé mi trabajo de campo¹, resultaba evidente para mucha gente que los curas de la localidad «no estaban con los señoritos». Pero ¿cuál es la situación en la postguerra y en épocas anteriores? Una de las frases que repetidamente he escuchado a distintas personas es la que dijo un jornalero al terminar su relato: «después de la guerra los curas tenían mucho poder». El aval del cura era imprescindible en esta época para distintas situaciones, algunas de ellas vitales. A dicho jornalero, el cura le había librado de varias denuncias que habían formulado contra él por cazar en tiempo de veda. En esta época, el hambre obligaba a muchas cosas. Una de las veces incluso había salido a cazar por encargo de dicho cura. Refiriéndose al mismo cura, me dijo: «este cura estaba con los señoritos». Este «estar con» indica no sólo una proximidad de ideas y política, sino también física. «Estar con» quería decir también formar parte o participar en la misma tertulia, reunirse en el mismo local.

Gentes pertenecientes a un estrato medio de la población designaron al grupo que se reunía en la ya citada rebotica con el nombre de una banda de malhechores protagonista de una serie de películas que se proyectaron en la localidad en la postguerra.

La relación de los curas con el grupo dominante local no empezará a replantearse y a modificarse hasta la mitad de la década de los sesenta, aproximadamente. Tomando como hilo conductor las opiniones de don J. V., uno de los curas que ejerció su función pastoral en la localidad entre 1967-1973,

¹ Un año de trabajo de campo entre 1971 y 1976.

trazaré una rápida semblanza de los distintos curas que le precedieron y de sus políticas pastorales. Me ceñiré a los elementos más característicos. Es conocido y comentado abiertamente por la gente de la localidad que antes de la guerra, y en la postguerra inmediata, había habido curas «con problemas de mujeres e hijos naturales». Don J. opinaba que ello por sí mismo no era muy grave, aunque sí creía que desprestigiaba la imagen del cura delante de la gente humilde, al ir acompañado de una posición de prepotencia. Después de la guerra, los curas de la localidad eran conservadores políticamente y fomentaban una religión sentimental, una religión excesivamente fácil. Un cura de la época utilizaba frecuentemente en sus sermones palabras como «madrecica», «nenico», etc. Don J. entendía por «religión fácil» la que impulsaba un cura que preconizaba como ideal del cristiano la misa y la comunión diarias y la asistencia a los cursillos de cristiandad. Como me señalaba otro informante, este tipo de curas «no producían calentamientos de cabeza a la gente». Se trata de curas que separaban la religión de los problemas sociales y políticos de la localidad y país. Este tipo de curas, si bien ejercían su función pastoral para todos, dedicaban gran parte de su atención y esfuerzo al sector mejor situado de la localidad, de donde procedían habitualmente las personas que asistían a los cursillos y actos similares. Todo ello tenderá a estrechar los lazos entre el sector mejor situado, el grupo dominante, y la Iglesia local. Ninguna crítica ni contradicción con respecto a la realidad sociopolítica va a surgir de este modelo de religión y de práctica religiosa. Del cura antecesor suyo, don J. opinaba que era un sacerdote más «social» que los anteriores, ya que empezó a trabajar con gente obrera; pero, y ésta era la principal diferencia que él percibía entre los dos, «no estaba plenamente definido en un sitio».

Se puede caracterizar a los distintos curas que pasaron por la localidad según el lugar que ocuparon. Había el que estaba al lado del grupo dominante, y era impopular. Había el que, estando al lado de los «de arriba», se trataba también con los «de abajo», y era más o menos popular, debido a alguna característica personal más que por su papel institucional. El traslado de localidad de un cura de este tipo fue interpretado en algún caso por la gente como el resultado de haberse aproximado demasiado a los «de abajo», provocando con ello la animadversión del grupo dominante. Había luego el que se distanciaba del grupo dominante, que chocaba incluso alguna vez con él, pero que no rompía con él. Eran personas diplomáticas y «hombres hábiles que juegan con el diablo», según un informante. Finalmente, hay los curas que chocan frontalmente con el grupo dominante. Se trata, como los del período 1967-73, de unos curas que impulsaron un tipo de religión que se imbrica en la problemática socioeconómica y política de la gente y el país. Practican, por lo tanto, una política pastoral que no separa la promoción religiosa de la humana y social. Hay unas frases que compendian el mensaje humano y social de estos curas a una población dominada por caciques: «ha-

cerse respetar más», «hacerse valer más». Sobre este cambio de actitudes se apoya un nuevo tipo de práctica religiosa y un nuevo sentido de la religión.

La separación radical y el enfrentamiento de los curas con el grupo dominante tendrá el carácter de acción ejemplar que persigue, entre otras cosas, obtener la confianza por parte del sector humilde de la población. La acción pastoral estará fundamentalmente dedicada y centrada en el sector obrero y campesino. Parte de su actitud va a consistir en tramitar papeles de gente humilde, hacer gestiones para buscar puestos de trabajo a grupos de personas, para lograr cursos de formación, etc. Su modelo religioso no es compatible con una población servil, sino libre. Por ello, todo lo que pueda librar a la gente de los caciques es bueno para la religión. Algunos de los curas trabajarán en distintos trabajos durante algún tiempo, para intentar cambiar la imagen de que el cura vive a costa del pueblo, como los señoritos y caciques.

En resumen, hasta casi mediados de la década de los sesenta no se producen entre la Iglesia local y el grupo dominante discusiones programáticas u organizativas acerca de las distintas instituciones religiosas, ni enfrentamientos o incompatibilidades importantes, ni separación física. Si se ha producido algún conflicto o incompatibilidad ha tenido un carácter exclusivamente personal, es decir, su existencia no ha cuestionado ni el sistema ni la legitimidad del poder del grupo dominante. La Iglesia y el grupo dominante ejercían un control compartido sobre la población.

Quiero apuntar, a modo de ejemplo, dos de los factores, uno local y otro estatal, que influyeron sobre el cambio de actitudes de la Iglesia local con relación al grupo dominante a partir de mediados de la década de los sesenta. El primero de ellos fue la lucha reivindicativa sostenida por los aparceros durante toda la década (véase J. Frigolé, 1982). El segundo, el referéndum llamado de los «veinticinco años de paz» franquista, que tuvo lugar en 1966. Una anécdota pondrá de manifiesto cómo las autoridades políticas locales desconfiaban de los curas y los sometían a vigilancia. Un hermano del párroco de la localidad, que era maestro, mandó una carta al periódico *La Verdad* en la que expresaba su disconformidad con el enfoque y la propaganda realizada en torno a dicho referéndum. Una de las frases —«pero ya va siendo hora de caminar tras otros tambores» (7-XII-66)— fue objeto de réplica por parte del mismo gobernador civil en uno de sus discursos políticos, recogido después por la prensa, y por parte de otras personas. Un maestro de la localidad, que formaba parte del Ayuntamiento y de la Mayordomía, también le replicó: «¿Hay acaso otros tambores que los de la paz y el progreso de estos últimos veintisiete años?» (*Línea*, 12-XII-66). Si, a nivel de la prensa regional, la reacción a esta carta, que es de las pocas que se atreven a mostrar un cierto disentimiento, por parte de las autoridades y el grupo dominante guarda las formas y adopta incluso un cierto tono paternalista, a nivel de localidad, la reacción verbal fue mucho más dura. El responsable político de la campaña en favor del referéndum a nivel local, que, a su vez,

era teniente de alcalde, atacó públicamente al párroco y a su familia en un acto público celebrado en la localidad. La razón de ello es que las autoridades atribuyeron, primero, la paternidad de la carta al propio sacerdote y, luego, la intencionalidad de la misma, cuando se comprobó que el autor era su hermano.

A raíz del referéndum también, el gobernador civil llamó al alcalde de la localidad, y eso me fue contado por el propio alcalde en funciones, que fue quien recibió la llamada, para que le informara sobre los movimientos del cura. El gobernador había recibido una denuncia en la que se afirmaba que dicho sacerdote se iba a reunir con los sacerdotes de los pueblos limítrofes para preparar una homilía conjunta contra el referéndum.

Existieron tres factores que al converger hicieron que las denuncias contra los curas fueran una cosa «corriente», según la expresión del citado alcalde en funciones, a partir de mediados de la época de los sesenta, y, con ello, también mayor la separación entre los curas y las autoridades locales.

Estos tres factores fueron la remodelación religiosa impulsada por el Concilio Vaticano II, que, por sus implicaciones sociales y políticas, hacía automáticamente sospechosos a todos los curas que la propugnaban; el aumento de la presión y el control políticos sobre los ciudadanos, como se puso de manifiesto con ocasión del referéndum, y el aumento de la disidencia política, como resultado de identificar cualquier reivindicación o conflicto de cualquier tema o ámbito con un conflicto político o con implicaciones anti-gubernamentales.

Los cambios propugnados por los sacerdotes en cuanto al significado de los símbolos religiosos, la adjudicación de nuevas prioridades y fines a instituciones religiosas y la promoción de un nuevo estilo de prácticas religiosas tuvieron, de forma inmediata, repercusiones sociopolíticas. Dada la estrecha interrelación existente entre el modelo religioso, social y político durante toda la postguerra, la modificación del primero debía precipitar cambios inevitables en los otros dos. El grupo dominante local entendió enseguida que los cambios que quería introducir la Iglesia afectaban a la legitimidad de su poder y al orden sociopolítico en que éste se fundamentaba. Dichos cambios no eran neutros, sino que iban contra el *statu quo* vigente. La sustitución de la idea de caridad individual por la de justicia, el énfasis en la libertad y promoción humanas, o el preconizar la pobreza de la Iglesia, etc., constituían, para el grupo dominante y las autoridades políticas, señales de unos cambios que les iban a afectar. Y, por ello, reaccionaron con la única arma de que disponían: las denuncias de los curas. Esta desconfianza, en la medida en que se generalizó, provocó incluso incidentes infundados, como el de la atribución errónea de la citada carta al párroco o la atribución de fines distintos a determinadas reuniones. Todo ello, traducido en denuncias, alimentó una dinámica de rechazo del sistema y un mayor distanciamiento de las autoridades locales por parte de los sacerdotes. En esta época, ya los sacerdotes em-

pezaron a negarse a celebrar la misa de aniversario por José Antonio. La presión y el control políticos experimentados por el conjunto de los ciudadanos incidían también sobre los curas, en la medida en que los fieles les planteaban problemas de conciencia generados por la dinámica de un sistema político corrupto. Como botón de muestra, tengo el caso de un hombre que contaba unos veintitrés años en 1966 y que tenía que estar al cargo de una máquina de escribir en una mesa de votación durante el referéndum. Este hombre me contó: «como yo ya tenía experiencia de lo que se hacía, le consulté a don (el cura) mi problema». El problema de este hombre radicaba en el papel que le habían asignado: «mi papel era coger de la lista y, aunque no hubiesen votado, ponerlos». Luego cuenta una de las acciones del presidente de su mesa, una autoridad política local, en los siguientes términos: «Votó uno, y en cuanto estuvo fuera de la mesa, vigilando el voto donde lo había echado, para ver el rojillo.»

Dentro de este contexto y de esta dinámica hay que situar el conflicto en torno al Santuario. Dos son los temas iniciales a través de los cuales se expresan las discrepancias de fondo entre los sacerdotes y la Mayordomía: el procedimiento para el nombramiento y el cese de los mayordomos y la finalidad que tenía que darse al dinero del Santuario. Un intento para ejercer un cierto control sobre el nombramiento y el cese y de unificar en una sola tesorería las finanzas del Santuario con las de la parroquia fue iniciado por el cura párroco J. S., a mediados de los sesenta, aunque sin resultado positivo. El párroco J. V., nombrado en 1967, insistió en los mismos puntos. El planteamiento y la discusión de estos temas, y la tirantez subsiguiente, pone de manifiesto que existe un planteamiento global previo y nuevo que hace ver a esos sacerdotes la situación de una forma totalmente distinta a como la veían los curas anteriores. Los mayordomos, que antes podían ser calificados de «gente acomodada devota», aparecen ahora bajo un solo prisma y con una sola careta, la de caciques. Estos curas dirán que no puede ser que los caciques del pueblo estén al cargo de la Virgen, que hay en ello una contradicción e incluso, casi, una especie de profanación. El objetivo que, por consiguiente, se proponen es echarles. Hay que nombrar a personas de otra condición social, que sean verdaderos católicos, y dedicar el dinero a otros fines que no sean exclusivamente el engrandecimiento material del Santuario y el prestigio de sus promotores. Si se ignora este contexto y este trasfondo desaparecen una serie de significados más generales, y el enfrentamiento puede parecer que se reduce a un mero conflicto económico o por el control económico, tesis que defendió la Mayordomía y el grupo dominante.

El conflicto y sus fases

La primera fase del conflicto viene marcada por el nombramiento por parte del párroco de siete nuevos mayordomos y la elaboración de un pro-

yecto de estatutos para la Mayordomía. Con ambas medidas, el párroco abordaba el proceso de democratización de la Mayordomía, a la vez que definía los nuevos objetivos que habían de proporcionar al Santuario una nueva dimensión.

El párroco nombró a los nuevos mayordomos el 8 de junio de 1968. Uno de los que fue nombrado explicaba así el significado de este acto: «Nosotros fuimos el refuerzo que llegó, puesto que allí había sólo dos personas que estaban un poco de acuerdo con el párroco. Los demás estaban unidos a don ...², o se callaban y hacían siempre lo que éste decía.» Los principales cargos de la Mayordomía y hombres fuertes de la misma, como el presidente y tesorero de la misma, reaccionaron frente a los nuevos mayordomos con argumentos del estilo de «que no tenían influencias de nada», y tachando al párroco de cacique. Uno de los antiguos mayordomos recordaba estos incidentes con varios amigos suyos ex mayordomos: «como don J. V., como párroco, nombró a otros aquí presentes mayordomos sin consultar con ellos, entonces tuvimos una sesión en la que hablaban de que don J. era un cacique. Hasta que me dio pena de don J. y tuve que, a pesar de la amistad que tengo con don ..., decirle que el único cacique era él. Que él decía todas estas cosas porque no le habían dejado caciquear. Entonces dije: "Usted mismo me ha nombrado a mí por el dedo; no me ha nombrado el párroco, sino que me nombró usted como cacique"».

El proyecto de estatutos de la Mayordomía fue redactado por el párroco y por los nuevos mayordomos nombrados por él. Las directrices y normas que contiene se inspiran en la doctrina del Concilio. Expresamente se dice: «Queremos reflejar en nuestros estatutos sólo lo que el Concilio nos diga, porque es el único camino sin posibles desviaciones.»

Según sus redactores, uno de los peligros graves que amenazaba al Santuario era el que éste se convirtiera en «centro de recreo y confort», como había ocurrido ya con algunos santuarios. Para evitarlo, se señala que éste debe tener dos dimensiones: «Ha de ser foco de espiritualidad, que dé luz a nuestra época, como los monasterios fueron siempre luz del cristianismo. Ha de ser fuente de caridad. La auténtica espiritualidad que se viva en nuestro Santuario tiene que verse plasmada en obras de caridad para con los necesitados. (...) Y en este sentido hay que formar a todos los peregrinos que allí acuden, cambiando el equivocado concepto de ser muy generosos para todo lo que es ornato y cosa externa, olvidando la auténtica generosidad, es decir, estar dispuesto a dar y a darse a los demás, en lo cual está la verdadera conversión.» Por lo que se refiere a este punto, se especifica que «todos los años se dedicará a obras de caridad una cantidad considerable, que puede ser el 50 por 100 de los ingresos obtenidos».

Por lo que hace referencia a la Virgen, se dice que hay que procurar el incremento de su devoción, pero a continuación se hace hincapié en que los

² La designación "don ..." se refiere siempre a la misma persona.

devotos deben «profundizar en su vida cristiana en conformidad con la mente actual de la Iglesia».

Por lo que respecta al funcionamiento de la Mayordomía, los diferentes artículos señalan la dependencia de ésta con respecto a los curas de la parroquia y a la junta parroquial.

Este proyecto de estatutos, que la Iglesia local redactó porque se creía con derecho a hacerlo y, además, a imponerlo, contribuyó a definir mejor las posturas y también a radicalizarlas. Este proyecto fue rechazado por los mayordomos antiguos, que constituían el sector dominante, tanto numéricamente como por los cargos que detentaban. Se negaron a entregar cantidad alguna para obras sociales y siguieron con su política de obras y engrandecimiento del Santuario. Además, empezaron a formular y a lanzar acusaciones contra los sacerdotes del estilo de: «Se preocupan sólo de las ermitas que dan dinero»; «Como ven próspero el Santuario, quieren preocuparse para llevarse el dinero», etc. Las polémicas y discusiones se hicieron más frecuentes y agrias, pero ello no alteraba la correlación de fuerzas desfavorable a los curas.

Los nuevos mayordomos, aunque se hallaban en una posición minoritaria, tenían como objetivo principal lograr la renovación de la Mayordomía. Una renovación «en cuanto a aire y en cuanto a manera de hacer las cosas», según la expresión de un antiguo mayordomo. El logro de esta renovación constituiría el primer intento por romper con el monopolio de la dirección y del poder en manos de la junta directiva de la Mayordomía. En líneas generales, esta renovación pasaba por dar un uso distinto al dinero del Santuario y por fomentar un nuevo estilo de espiritualidad, aunque ambas cosas estaban, evidentemente, relacionadas. Las propuestas de los nuevos mayordomos sobre distintos temas suscitaron discusiones y enfrentamientos en el seno de la Mayordomía. Como ejemplo de las discusiones más significativas destacan las siguientes. El tesorero de la Mayordomía pagaba un salario más bajo a los obreros que trabajaban en el Santuario, ya que trabajaban para la Virgen. Los nuevos mayordomos protestaban contra esta práctica, alegando que «la Virgen pagaría un poco más de lo que debieran de ganar, porque son gente pobre». Entre los numerosos exvotos ofrecidos a la Virgen, destaca el pelo que ofrecen las mujeres. En una de las reuniones de la Mayordomía se trató de la venta del pelo depositado en el Santuario, proponiéndose por parte de la junta directiva que el dinero resultante se emplease en una determinada obra del Santuario. Los nuevos mayordomos replicaban que en vez de emprender otra reforma se pensara en «alguna cosa social, en algún destino aquí en el pueblo que favorezca a los más necesitados». El argumento utilizado por los nuevos mayordomos era el de que «una madre que es madre tiene que preocuparse de los hijos más necesitados». Ahora bien, este razonamiento de que «la Virgen era una madre de su pueblo, no lo entendían. Don ..., el tesorero, se ponía imposible, no lo veía de ninguna manera», comentaba un mayordomo. Frente a la política de reformas y engrandecimiento del Santua-

rio, los nuevos mayordomos oponen las ideas de que «la Virgen es más sencilla», y que ante todo «hay que interpretar lo que la Virgen quiere». La junta directiva pagaba a los anderos que traían a la Virgen al pueblo. Los nuevos mayordomos eran contrarios a esta práctica, alegando que si no se encontraba a gente dispuesta a realizar esta operación gratuitamente, la Virgen debía quedarse en el Santuario.

El objetivo de los sacerdotes era el de vincular el Santuario a la organización y al funcionamiento de la parroquia. El estilo de religiosidad propuesto para el Santuario es el mismo que propugnan a nivel parroquial. El intento de democratizar la Mayordomía, que implica la dimisión o el cese de los mayordomos antiguos, tiene su correspondencia a nivel parroquial. Aquí se trata de conseguir una separación con respecto de las autoridades y de los símbolos políticos. Así, pues, a nivel parroquial, los sacerdotes suprimen los lugares reservados a las autoridades en la iglesia parroquial, intentan que las autoridades no presidan las procesiones y otras manifestaciones religiosas y que los símbolos políticos no figuren dentro de los lugares religiosos o aparezcan asociados con los mismos. La despolitización de las ceremonias e instituciones religiosas sólo podía lograrse mediante una separación o eliminación radical de cualquier elemento que hiciera referencia al sistema político.

La divulgación y puesta en práctica de estas directrices originaron diversos conflictos durante estos años. Uno de ellos surgió en 1968, con ocasión de la fiesta del Pilar. Con ocasión de esta fiesta se celebraba una misa a la que acudía la Guardia Civil de la localidad. La estatua de la Virgen solía lucir una bandera que ceñía su peana. Antes de llegar el día, el cura comunicó a la Guardia Civil que era conveniente sustituir la bandera, que, al parecer, estaba algo vieja, por una colcha nueva o un adorno similar. Parece ser que el responsable de la Guardia Civil no se opuso. A raíz de ello, las fuerzas vivas y el grupo dominante local denunciaron al cura y promovieron un escándalo. La sustitución acordada, que había tenido lugar antes del inicio de la fiesta y con el templo vacío, fue transformada por la prensa del Movimiento en «no dejar entrar la bandera en el templo». Con motivo del escándalo promovido en torno a este hecho se desplazó al pueblo un jefe de la Guardia Civil, que interrogó al cura en su casa. No derivó de ello ninguna responsabilidad contra el cura, pero el escándalo promovido por las fuerzas vivas locales extendió el conflicto a otros escenarios religiosos distintos del Santuario. Al año siguiente, el alcalde regaló, con ocasión de la misma festividad, una nueva bandera a la Guardia Civil, y el sacerdote tuvo que bendecirla en una ceremonia pública.

A modo de breve inciso, quiero referirme a la elección de este alcalde. Su elección tuvo lugar el 17 de agosto de 1968. Se trata de una persona emparentada con el alcalde anterior. La elección de un alcalde que, a la vez, era mayordomo no parece deberse a la casualidad, sino más bien a un intento consciente de vincular estrechamente las dos instituciones, en un momento en

que el conflicto va a experimentar un gran enconamiento, en un momento en que la posición de los antiguos mayordomos empieza a ser atacada y debe ser reforzada, y en que la Iglesia se propone separar las instituciones religiosas de las políticas.

La celebración de la fiesta y procesión del Corpus dio también lugar a fricciones y conflictos entre el cura y las autoridades. Por ejemplo, en 1969, el párroco comunicó, mediante un oficio, a las autoridades municipales y a la Guardia Civil la supresión de la presidencia y la presencia de las autoridades en la procesión. El alcalde, a su vez, le replicó que las calles del pueblo eran suyas y que tenía que pedirle permiso para poder utilizarlas. El alcalde se negó a dejar de presidir la procesión, basándose en que él representaba al pueblo, realidad que negaba la actitud y la medida adoptada por el párroco. Este argumentaba, por su parte, que se trataba de una celebración de todo el pueblo y que, por tanto, las autoridades debían integrarse dentro del pueblo.

En el pasado había sido el Ayuntamiento, y no el párroco, quien invitaba a la gente a asistir a la procesión del Corpus. El Ayuntamiento era también quien daba una relación de los turnos para llevar el palio y las personas que debían tomarlo. Como decía un informante, «el palio siempre lo llevaban los caciques». Estos enfrentamientos relacionados con las procesiones y otras ceremonias públicas se repitieron en años posteriores, «solucionándose» por parte de las autoridades de la siguiente manera, según un informante: «A la fuerza se tienen que meter y se meten a la fuerza, porque se da uno cuenta de que es siempre a puro empujón que se meten detrás de la Virgen.»

Asimismo, las homilías de los curas fueron, a partir de 1968, objeto de réplica pública en la iglesia por parte de alguna autoridad y fuerza viva local, objeto de denuncias ante el gobernador y los tribunales, motivo de escándalo para el grupo dominante y motivo de cierta curiosidad e interés, durante un tiempo, por parte de ciertos sectores alejados tradicionalmente de la Iglesia, como la clase obrera y parte de miembros de la localidad emigrados.

Los sacerdotes se referían en la homilía a la doctrina social de la Iglesia, a los problemas acuciantes del pueblo, al compromiso del cristiano, etc. Según un informante, «en el sermón los sacerdotes aludían a los ricos y a los propietarios, pero no era tanto lo que les decían a los caciques, sino que la enemistad viene de que los sacerdotes se ponían al lado de los otros (la gente del pueblo) y por las reacciones que ello despertaba».

Uno de los problemas que había afectado dramáticamente a un amplio sector de la población era la emigración y la persistencia de las causas que la habían originado. Esta era una preocupación a la que frecuentemente hacían referencia los sacerdotes hacia finales de la década de los sesenta. En el mes de diciembre de 1968, con ocasión de la celebración del Día del Emigrante, el coadjutor, hombre impulsivo, dijo en la homilía, al referirse a los culpables de la situación, que no hacían nada por detenerla: «Los cerdos se

están engordando para el día de la matanza.» La metáfora era muy directa y se produjo una denuncia contra él. Frente a la opinión de algunos señoritos de que la gente emigraba «por novelería», el sacerdote evocaba unas causas más reales y dramáticas. Su indignación estaba acorde con la gravedad de las mismas. Por otra parte, el grupo dominante no merecía una mejor opinión a otros sectores de la población, que les tachaban, entre otras cosas, de «miserables», por no invertir su dinero en el pueblo y detener la emigración.

El periódico del Movimiento presenta el tema de las homilias de la siguiente manera: «Muchos creyentes están en desacuerdo con las homilias que se pronuncian desde el altar, algunas de las cuales son incitadoras y aluden a los estudiantes que van a la huelga y a los obreros del Norte. Se fomenta en una palabra la división de clases» (*Línea*, 6-V-1970).

Fueron las críticas al sistema político, las alusiones a la falta de libertad y de democracia en los distintos ámbitos de la vida y de la sociedad, y sobre todo la toma de postura de los sacerdotes con los movimientos de masas contra el régimen franquista, lo que produjo reacciones más violentas y agresivas por parte de algún miembro del grupo dominante. Así, uno de éstos no sólo se levantó públicamente en la iglesia e interpeló al coadjutor que pronunciaba la homilía, sino que luego acudió a la sacristía, amenazándole físicamente. El cura párroco me contaba que «quisieron los caciques, y se lo dijeron, echarle del pueblo en cuarenta y ocho horas». Luego añadía: «Amenazar a los curas es lo último. Esta actitud con la otra gente es lo común.»

La Guardia Civil determinó dejar de asistir a la misa de la parroquia y buscar un fraile que les dijera la misa en el propio cuartel.

Los curas eran peligrosos para el sistema y para el grupo dominante, en la medida en que sacaban a la luz los problemas, en la medida que los exponían públicamente. Los problemas existen sólo cuando son nombrados y difundidos. La censura y la manipulación semántica son las armas que utilizaba el sistema y el grupo dominante para conformar la realidad a su modelo sociopolítico. La reivindicación de la palabra y de la expresión directa y simple de las cosas era un arma formidable contra un sistema que se basaba en el silencio, como negación de la palabra, y el tapujo. Véase, como ejemplo de ocultación y, por tanto, de supresión de los problemas, el siguiente episodio, que me fue referido poco tiempo después de llegar a la localidad, en 1971: «Antes (después de la guerra), en el pueblo había sólo dos fuentes públicas y no había red de agua potable para las casas o era muy insuficiente. La principal ocupación de la mujer era ir por agua. Agua para beber, lavar, cocinar, etc. Dos veces al día, como mínimo. Se formaban largas colas de mujeres. Para que no lo viera el gobernador civil u otra autoridad, cuando visitaban el pueblo, mandaban a la Policía Municipal para que no se acercasen las mujeres a la fuente. Las prohibían salir de casa. Así, las autoridades podían ver cómo el agua caía libremente de los caños y que el abastecimiento de agua no era problema.»

Aunque la Guardia Civil dejó de acudir a la iglesia parroquial, no por ello dejó de seguir los pasos de los curas, de tomar nota o, incluso, de grabar sus palabras. Las denuncias no se materializaron, en este caso, en juicios en el Tribunal de Orden Público, como ocurrió en otros lugares.

Las denuncias y presiones por parte de las fuerzas vivas afectaron también a los colaboradores y a los fieles adictos a los curas que iban a declarar ante el juez en su descargo. A un hombre que formó parte del Consejo Parroquial y que era miembro de la HOAC le quisieron asustar, así como a su padre, diciéndole a este último que a su hijo «lo tenían entre los cuatro o cinco primeros de la lista y que no se juntara con los curas comunistas». En otros muchos casos, las fuerzas vivas locales se limitaban a dar «malos informes» de estas personas, lo que suponía que eran fichados como disidentes y opositores, en mayor o menor grado.

Otra fase importante en este conflicto lo constituye el siguiente acontecimiento. El 20 de noviembre de 1968, el cura párroco se desplaza a la ciudad próxima y presenta en el Registro de la Propiedad una petición de inscripción del Santuario a nombre de la parroquia y del Obispado. La petición lleva la firma del párroco y el sello de la parroquia. Según el párroco, esta acción es el resultado de las órdenes recibidas del Obispado de defender sus derechos y de inscribir el Santuario a nombre del Obispado.

El alcalde fue a visitar al obispo para expresarle su oposición a estos planes, pero éste le dijo que las razones de la inscripción tenían que ver con el Concordato entre la Iglesia y el Estado y con el hecho de que, habiendo perdido la Iglesia en el pasado una gran cantidad de archivos, el Obispado quería legalizar lo que creía era de su propiedad. El alcalde dudó de esta explicación y oponía el hecho de que la petición de inscripción llevaba sólo la firma del párroco y el sello parroquial. El obispo presenta la acción del cura párroco como una acción normal y asume la responsabilidad última de la acción, pero nadie, o casi nadie, en el pueblo puede dejar de interpretar esta acción a la luz de los acontecimientos internos ya citados. La acción del párroco parece obedecer más bien a una lógica interna derivada de los acontecimientos anteriores que a unos planes y designios externos a la realidad del pueblo. Así lo reconocían, por ejemplo, tres mayordomos partidarios de la Iglesia, uno de ellos (A) ya mayordomo antes de llegar el párroco y los otros dos nombrados por este último:

- B. «Fue un intento desafortunado el querer apropiarse de la propiedad.
 - C. Es que no salió lo de la propiedad. Fue una consecuencia de todo lo demás, porque como no te dejaban... (Se refiere a los viejos mayordomos que monopolizaban todas las decisiones.)
 - A. Eso fue don J. V.
 - B. Pero fue iniciativa. No tenía por qué.
 - A. Ellos (los antiguos mayordomos) se apoyaron en la propiedad. No
-

es que don J. no llevaba razón al querer que registraran esa propiedad a nombre de la Iglesia.

- C. Era como único medio.
- A. No era oportuno hacerlo, puesto que la Iglesia era propietaria moral e incluso legalmente, aunque no tuviera las escrituras.
- C. Pero es que aquella gente no se iba ni por las buenas ni por las malas.»

El primero de estos informantes (B) se oponía, por principio, a que la Iglesia «se meta en litigios y follones de propiedad», porque ello deforma su imagen. A pesar de las diferencias en la valoración, parece clara la conexión entre unos hechos y otros. De una lucha porque no hubiera en la Mayordomía un monopolio de la opinión y de las decisiones por parte de unos pocos, se pasa a una lucha por el dominio del Santuario.

La disputa acerca de la propiedad del Santuario supuso una escalada en el conflicto. Ello supuso una mayor movilización de personas, una mayor implicación de las instituciones locales, como el Ayuntamiento, y la apelación a instituciones foráneas y su intervención en el conflicto. Es por ello que algunos sitúan la disputa acerca de la propiedad del Santuario en el origen del conflicto.

La mayor implicación del Ayuntamiento en el conflicto fue el resultado, en parte, de los vínculos existentes entre la Mayordomía y el Ayuntamiento, a través de personas que estaban en ambas instituciones. Así, la noticia de la petición de registro de la propiedad del Santuario a nombre de la Iglesia llegó a conocimiento de don ... a través de un mayordomo que era guarda forestal. El Santuario está enclavado en un monte que es propiedad municipal. Al conocer don ... la noticia adoptó la siguiente decisión: «Yo cojo a L. (alcalde y mayordomo) y los dos nos vamos a C. (ciudad donde se halla el Registro de la Propiedad).» La mayor implicación del Ayuntamiento como tal en el conflicto se debe a que, al plantearse éste en términos jurídicos y, por tanto, en un lenguaje menos personalista, el problema adquiere de repente una mayor amplitud. Dado que la Mayordomía no tenía personalidad jurídica y, por tanto, no podía reclamar la propiedad ni intervenir directamente en una querrela sobre la propiedad, se hizo intervenir al Ayuntamiento. Se argumentó que el Santuario pertenecía al pueblo y que, por tanto, era el Ayuntamiento, como representante del pueblo, quien debía salir en defensa de dicha propiedad.

El Santuario era una institución y una realidad que se encontraba, de alguna manera, en la periferia de dos dominios, el de la Iglesia y el del Ayuntamiento. Hasta cierto punto, el Santuario era una entidad distinta y separada de la parroquia, sede del dominio del párroco, o, al menos, la historia del Santuario durante este siglo parece ponerlo de relieve. El control del grupo dominante sobre el Santuario era muy notorio, pero debía compartir su dominio con la Iglesia. En el pasado ello no fue problema, ya que las relaciones

eran buenas y los objetivos comunes. Al plantear la Iglesia el tema de la propiedad del Santuario apareció, de forma clara y sin lugar a dudas, el divorcio y la separación real y simbólica que se había ido produciendo. Con el lenguaje de la propiedad, la Iglesia estaba hablando de autonomía, independencia, separación, cambio de alianzas, legitimidad, cambio de postura ideológica, etc., aunque parte de la población pudiera creer en muchos momentos que sólo estaba hablando de propiedad y de intereses materiales. Las palabras «propiedad» y «dominio» actuaban de meros referentes, cuyos significados había que buscar en la dinámica de la situación y de la correlación de fuerzas.

Si se hubiese tratado sólo de la cuestión de la propiedad, probablemente el conflicto no se hubiera planteado como se planteó, como no se había planteado en el pasado, o, en todo caso, se hubiera llegado a un arreglo o acuerdo. La importancia y la duración de los acontecimientos y conflictos en torno al Santuario ponen de manifiesto que, más allá de la propiedad, se estaban planteando otros problemas más importantes, como la relación entre lo religioso y lo político, las implicaciones sociopolíticas del nuevo enfoque y modelo religioso y sus repercusiones para la correlación de fuerzas local y la legitimidad del grupo dominante, etc.

El tema de la propiedad y la administración del Santuario constituían sólo la superficie del discurso. Los temas de fondo tenían consecuencias sociopolíticas no sólo para el grupo dominante local, sino también para el sistema político global, y por ello las autoridades políticas provinciales y el periódico provincial del Movimiento se colocaron activamente al lado del Ayuntamiento y de la Mayordomía. Las autoridades e instituciones supralocales se involucraron en los acontecimientos porque no se trataba de una disputa o rencilla local, sino que los temas y las implicaciones excedían el marco local.

El Ayuntamiento celebró, el día 13 de diciembre de 1968, una sesión extraordinaria cuyo único tema fue el Santuario de la Virgen de la Esperanza. En el acta de la sesión se lee, entre otras cosas: «... alentándole (al alcalde) a persistir en la defensa de la titularidad del santuario a nombre de este Ayuntamiento, como representante del municipio, que lo ha poseído desde tiempo inmemorial y ha realizado en él con sus aportaciones económicas y donativos del propio ayuntamiento cuantas mejoras han sido precisas para su mayor ornato y difusión del culto a nuestra Patrona, dirigidas con extraordinario celo y cariño por la Mayordomía (Actas del Ayuntamiento, 13 diciembre 1968).

Se da noticia en esta sesión de que existe una inscripción previa del lugar donde se ubica el Santuario a nombre del Ayuntamiento. El principal acuerdo que se toma es el de visitar al obispo para expresarle «la sorpresa y malestar» causados por el citado intento. La visita al obispo tuvo como finalidad atajar la operación y obtener, de alguna manera, la desautorización del párroco por

parte del obispo, lo que no se consiguió. Poco tiempo después, el 3 de enero de 1969, el Ayuntamiento convocó una nueva reunión dedicada al Santuario. El alcalde propuso que, con el fin de preservar la titularidad, se segregase la finca, compuesta por el edificio y los terrenos adyacentes, y se inscribiese como finca independiente. Con ello se pretendía «evitar cualquier duda futura sobre su pertenencia efectiva o sus linderos actuales» (Actas del Ayuntamiento, 3 enero 1969).

Sólo dos concejales, fieles colaboradores de la Iglesia, se opusieron a ello, proponiendo que «con objeto de garantizar la continuidad del culto católico a la Virgen de la Esperanza convendría permitir que la Iglesia inscribiera a su nombre exclusivamente el recinto del santuario, (...) toda vez que puede llegar algún momento del futuro en que el Ayuntamiento descuide el referido culto, o bien tolere la utilización del recinto del santuario para fines impropios» (Actas del Ayuntamiento, 3 enero 1969).

Los dos concejales citados quedaron en minoría y fue aprobado tramitar la citada segregación y la nueva inscripción del Santuario a favor del Ayuntamiento. Dado que el Ayuntamiento tenía documentación antigua sobre el lugar, consiguió efectuar el registro a su nombre, frustrando e imposibilitando así la acción de la Iglesia.

La disputa por la propiedad legal del Santuario llevaba aparejadas otras cuestiones que van encadenadas: quien detentase la propiedad podía ejercer la administración de dicha propiedad, en este caso del Santuario; podía interpretar lo que «la Virgen quería» que se hiciese en y con su Santuario y, por lo tanto, se constituía en el portavoz principal de la Virgen ante el pueblo.

Dos modelos distintos:

- | | |
|--|---|
| <p>a) <i>El modelo que pretende la Iglesia</i></p> <p>El Santuario y la Virgen</p> <p>El párroco</p> <p>La Mayordomía</p> <p>El pueblo con sus autoridades</p> | <p>b) <i>Modelo que pretende imponer el grupo dominante</i></p> <p>El Santuario y la Virgen</p> <p>El Ayuntamiento y la Mayordomía</p> <p>El párroco</p> <p>El pueblo</p> |
|--|---|

El Ayuntamiento, apoyándose en la propiedad legal del Santuario y para asegurarse el control directo de los otros derechos y prerrogativas, se propuso crear un patronato para el Santuario. Este patronato estaría presidido por el alcalde y controlado por el Ayuntamiento.

La idea de crear un patronato suponía un intento de aprovechar y aumentar la ventaja obtenida tras el fracaso de la Iglesia de inscribir el Santuario a su nombre, de involucrar y comprometer en su apoyo a las autoridades políticas provinciales, ya que ellas serían las que deberían aprobar el proyecto, y de marginar a unos sacerdotes que los miembros del grupo dominante consideraban extremistas e indeseables. Un miembro destacado del

grupo dominante los calificó de «indios que estaban ya jodiendo bastante el parque».

El 22 de octubre de 1969, el Ayuntamiento celebró una sesión extraordinaria para aprobar los estatutos que habían de regir el patronato del Santuario. En el acta de la sesión se lee que dos de los concejales, los mismos que en otra sesión anterior ya se opusieron a los propósitos del alcalde, mostraron su disconformidad total con el proyecto, porque éste ignoraba «a la Iglesia como rectora de la Mayordomía desde tiempos inmemoriales» y porque los bienes de los que se quería disponer «pertenecen al pueblo, entendiendo por tal, en este caso, a la comunidad que ha estado y está regida, administrada y gobernada por la Iglesia». El alcalde, por su parte, arguyó que «en cuanto a la administración por la Iglesia del Santuario, tiene que hacer constar, a lo que se adherieron los demás señores concejales, que no lo ha administrado nunca la Iglesia, sino una Mayordomía, tradicionalmente designada, abriéndose seguidamente debate...». Y en este debate posterior sobre la posición de los dos concejales oponentes se llegó a decir, por parte del secretario, que «no encontraba exigible responsabilidad alguna por tales conceptos, por cuanto que los bienes que tiene actualmente el Santuario seguirán adscritos al mismo como su patrimonio propio, por lo que, si es cierto que pertenecen al pueblo o comunidad cristiana de (nombre de la localidad), la representación de este pueblo o comunidad es el Ayuntamiento, que precisamente para garantizar aquella conservación y el mejor fin del Santuario, le puede atribuir personalidad jurídica» (Actas del Ayuntamiento, 22 octubre 1969).

El Ayuntamiento se responsabilizaría, a través del patronato, de la «conservación, mejora del Santuario y de incrementar la devoción y el culto a la Virgen». La Iglesia quedó en segundo término, casi sin contar para nada —en la breve «historia» que se hace en la introducción de los estatutos no se la cita para nada—. El patronato estaría presidido por el alcalde, el cual, junto con dos concejales, doce vecinos elegidos por el pleno del Ayuntamiento y el cura párroco o un sacerdote, constituirán la Junta Rectora. Todo ello debe considerarse como un intento de imponerle a la Iglesia local un patrón de comportamiento y un modelo religioso que estaba desapareciendo y que la misma Iglesia estaba liquidando. La actitud y la actuación del Ayuntamiento constituyeron el acto postrero de un nacionalcatolicismo que estuvo vigente durante muchos años, pero que ya en esta época estaba desapareciendo. Los dos concejales que se opusieron al proyecto expresaron claramente su asombro frente al atrevimiento de los demás: «No creemos que el Ayuntamiento pueda tener competencia para redactar y aprobar unos estatutos sobre un Santuario, cuya función rectora ha tenido y tiene la Iglesia, sin consultar previamente a la misma, y solamente basado en la propiedad legal del Santuario.»

El Ayuntamiento preparó y aprobó los estatutos sin ninguna comunicación previa al párroco o al obispo, siguiendo con respecto a la Iglesia una política de hechos consumados. Tras la aprobación de los estatutos, los remi-

tió al Gobierno Civil, que los hizo publicar en el *Boletín Oficial de la Provincia* (6 noviembre 1969), a efectos de información pública. Envío también una copia al Obispado «como deferencia». El Obispado contestó con el envío de un oficio desautorizando la acción del Ayuntamiento.

Tras el conjunto de estos incidentes y enfrentamientos, el distanciamiento entre el Ayuntamiento y la Iglesia local llegó al máximo.

Cuando el Ayuntamiento creía que su acción estaba a punto de alcanzar el éxito, la intervención directa del obispo ante el gobernador civil paralizó totalmente la iniciativa. La rotunda oposición del obispo hizo fracasar el proyecto de patronato. La persona que era alcalde en aquel momento me dijo con posterioridad: «El no querer yo seguir con lo del patronato —yo a lo mejor hubiera seguido— fue precisamente por no querer hacer el choque de lo civil con lo religioso judicialmente.» La no aceptación de la paralización del proyecto de patronato por parte del Ayuntamiento hubiera supuesto, en efecto, un cambio de escala en el conflicto y en los medios a emplear.

Dado que el cura párroco había sido desbordado y rebasado por la dinámica del conflicto, dada la inexistencia de un canal de comunicación entre aquél y el Ayuntamiento y dado que éste había ido demasiado lejos en sus actuaciones, el obispo nombró un vicario o delegado episcopal para ocuparse del conflicto.

Aunque los últimos acontecimientos habían hecho aparecer al Ayuntamiento como el principal protagonista y la Mayordomía había permanecido, como tal, en un segundo plano, el delegado episcopal no tenía como misión enjuiciar y juzgar las actuaciones del Ayuntamiento, sino las de la Mayordomía. Fracasado el proyecto de patronato, el control del Santuario pasaba de nuevo, como antes, por el control de la Mayordomía. Este era el objetivo que ya con anterioridad se había fijado el párroco y, ahora, era también el objetivo del delegado episcopal.

La dinámica del conflicto había radicalizado todavía más las posiciones de ambas partes, y el cura párroco exigía abiertamente la dimisión de los mayordomos para proceder a su total renovación. Ahora bien, el control de la Mayordomía no pasaba sólo por forzar la dimisión de los mayordomos existentes, sino también por conocer cuál era la situación financiera y por la obtención del control de los fondos existentes. Ello hizo que la atención inicial del párroco y del delegado episcopal se centraran exclusivamente en el tesoro de la Mayordomía y hombre fuerte dentro de la misma, don ...

El conocimiento detallado de las cuentas —forzar el secreto— y el control del dinero eran acciones que equivalían al control sobre el tesoro, lo que provocó su retirada y, como reacción, la dimisión de sus compañeros. No se trató tanto de una disputa «monetaria» como de un intento por parte de la Iglesia de romper con un secreto y con un monopolio que era la base del poder de este personaje. Al desplazarse el protagonismo del Ayuntamiento a la Mayordomía, don ... adquirió durante un período un gran protagonismo,

debido a que polarizó, por un lado, las presiones de la Iglesia y, por otro, el apoyo del Ayuntamiento, del grupo dominante y de la prensa del Movimiento.

Llegado el delegado episcopal al pueblo, mandó llamar al tesorero a la casa parroquial. Este me contó que el delegado y el párroco estaban terminando de comer y le invitaron a coñac y tabaco, que él rechazó. Luego se trasladaron a casa del tesorero. El delegado episcopal le pidió conocer el estado de las cuentas y examinar la documentación. El tesorero, en principio, parecía estar dispuesto a acceder a estas pretensiones, pero luego se resistió: «No doy información y ni un céntimo sin el permiso de la Junta.» Se sucedieron otras entrevistas con discusiones violentas. Según el tesorero, «vieron los libros con amenazas». Ver los libros significa que, como máximo, pudieron conocer los saldos de las cuentas. El tesorero, viéndose en una situación difícil, intentó negociar con el delegado episcopal. Aceptaría transigir en parte si, a cambio, el delegado episcopal hacía trasladar del pueblo al párroco y al coadjutor y nombraba como mediadores a los dos párrocos anteriores.

Con esta propuesta, el tesorero pretendía de alguna manera volver las cosas a la situación anterior, dado el tipo de mediadores que propuso, y, a la vez, una descalificación de los curas actuales por sus actuaciones y sus ideas.

El delegado, nombrado después del fracaso de la pretensión del Ayuntamiento y que, por lo tanto, se hallaba en una posición favorable, no podía aceptar una propuesta tan claudicante.

Dado que el tesorero, que se veía respaldado por el Ayuntamiento y la prensa del Movimiento, se negó a ceder la documentación, a traspasar el dinero y a renunciar a su cargo, la Iglesia no tenía más opción que apelar a las amenazas.

Cuando el delegado episcopal le amenazó con el infierno, el tesorero, según me contó, le desarmó al responderle: «Como no hay infierno, me tiene sin cuidado.» Después de contarme esto añadió: «¡Yo que he sido católico por tradición ancestral y sentimiento!» En vista de la ineficacia de este medio, y dada la impotencia en que se hallaba la Iglesia para ver aceptada su jurisdicción sobre la Mayordomía y el Santuario, acudió a la amenaza de excomunión, primero de forma velada y después abiertamente.

El propio obispo, en carta personal, requirió al tesorero a que se presentase en el palacio episcopal con la documentación y las cuentas de la Mayordomía. Excusó su asistencia alegando que le había dado un infarto, aunque luego «no llegó a confirmarse». Años antes le había dado un infarto y, durante esta época, aludió a un nuevo infarto para dar dramatismo a la situación, capitalizar cierta corriente de opinión y poner en entredicho, de pasada, la actuación de la Iglesia.

Dado que todos estos procedimientos fracasaron, el Obispado le requirió notarialmente. Pero, a pesar de ello, no entregó ni los libros ni el dinero. Hizo saber que había dejado de ser tesorero y que, por tanto, los libros y el dinero de la Mayordomía los había traspasado a otro de los mayordomos.

Luego, cuando el Obispado insistió acerca del «nuevo» tesorero para que éste entregase los libros, comunicó que la Mayordomía los había depositado en el despacho de un abogado, siendo éste el custodio y responsable de los mismos. La antigua Mayordomía tuvo que dimitir, pero se salió con la suya: la nueva Mayordomía tuvo que empezar su mandato sin fondos y sin la documentación. Una actitud increíble, si no se tratara de gente del grupo dominante y que se sentía segura, dado su dominio del sistema político local y los múltiples contactos y amistades con que contaba entre las autoridades y cargos políticos provinciales y estatales.

Don ..., antes de declarar que ya no ostentaba el cargo de tesorero, tomó la mayor parte del dinero de la Mayordomía y lo transfirió al Ayuntamiento. Esta acción reafirma, una vez más, la íntima relación entre ambas instituciones y los miembros del grupo dominante. Tenía en aquel momento en su cuenta una cantidad cercana a las novecientas mil pesetas, que quería destinar a la ejecución de un nuevo retablo para el Santuario. Según me contó el antiguo tesorero, segregó de la cuenta general unas ochocientas mil pesetas, que entregó al alcalde, junto con el juego de los boletos, y se quedó con una cantidad, algo inferior a las cien mil pesetas, para pagar las deudas existentes. El juego de los boletos —los boletos eran vendidos en los bares— era un juego ilegal, pero consentido por las autoridades locales. Las ganancias obtenidas mediante este juego eran invertidas en el Santuario. Mediante este mismo sistema, el Ayuntamiento obtenía fondos para financiar las procesiones de Semana Santa y las ferias del pueblo. La persona que era alcalde en aquella época me contó al respecto: «Querían controlarlo todo (se refiere a la Iglesia y al dinero de los boletos), todo y el que hubiera por otras cosas. Como es lógico y natural, la Mayordomía dijo no. Si esto es del Ayuntamiento, que a nosotros nos lo da. Pues que revierta al Ayuntamiento. Y revirtió al Ayuntamiento todo el dinero de los boletos.» Al insistir sobre este tema, me dijo: «claro, la Mayordomía me dio el dinero no sólo de los boletos, sino todo el que había. El Obispado no era quién para tener este dinero». Dijo también que se gastó aquella suma en el asfaltado de una calle de un barrio periférico.

La cifra dada por el tesorero es aproximadamente coincidente con la que me dieron unos mayordomos de la época partidarios de la Iglesia:

- A. «Yo me acuerdo de llevar (el tesorero) el libro en la última ésa y de dar una cifra de mucho dinero, ¡eh! Yo creo que eran setecientas y pico mil pesetas.
- B. Setecientas mil, sí. Y luego estas setecientas mil pesetas han desaparecido.
- C. Luego no quisieron entregar cuentas ni nada.
- A. Se puede hacer un resumen a eso, que hay una cantidad aproximada de setecientas mil pesetas que no se sabe el destino que se les ha

«... dado. Yo no digo que se lo hayan quedado, ¡eh! Que hayan hecho mal uso de él, sí.»

Los acontecimientos relatados abarcan un período de tiempo que va desde noviembre de 1969 a mayo de 1970.

Analizaré a continuación el contenido de los principales artículos que aparecieron durante este período en la prensa en defensa de una y otra parte. El primer artículo apareció en el periódico provincial del Movimiento, el día 3 de diciembre de 1969, e iba firmado por un periodista que colaboró con la Mayordomía en la realización del libro sobre el Santuario publicado en 1968. Se trata de un alegato a favor de la Mayordomía. En dicho artículo se repiten los argumentos ya esgrimidos por la Mayordomía y el grupo dominante, como, por ejemplo, que el Santuario «desde tiempo inmemorial» ha estado regido por la Mayordomía, pero sin hacer ninguna referencia al nombramiento de los mayordomos por parte del párroco. Se enfatiza la antigüedad de la Mayordomía para apoyar en ello su independencia. Se contraponen «los muchos años de silencio» de la Iglesia a su actitud de pretender «la propiedad y administración del Santuario». Se afirma a continuación que la propiedad del Santuario pertenece al Ayuntamiento, que la ha cedido a la Mayordomía «para el usufructo y administración». La legitimidad de la Mayordomía y su gestión dimana, pues, del Ayuntamiento y no de la Iglesia. Luego, el artículo se centra en ensalzar la figura de los mayordomos y en denigrar, por tanto, indirectamente a la Iglesia. Así, entre otras cosas, se dice que la Iglesia «les niega la legitimidad de su representación como *cristianos viejos* que llevan la gestión de los bienes materiales del Santuario como *representantes del pueblo*» (subrayado mío). Se insiste luego en que se trata de «prestigiosos vecinos». La Mayordomía es presentada como «una asociación comunal de unas épocas en que el honor y la palabra equivalían a papeles firmados» y «como representativa del pueblo». Todas estas expresiones están destinadas a reforzar la imagen moral de la Mayordomía y, por tanto, a reafirmar su legitimidad. Dado que no existían razones, ni de tipo moral ni religioso, para que la Iglesia actuase contra la actual Mayordomía, la motivación de sus acciones contra ella sólo podía ser de tipo monetario y patrimonial. Poniendo de relieve el afán de dominio de la Iglesia, se la atacaba y se ponía en entredicho los cambios de la misma en el plano religioso. Así, pues, hay que concluir del artículo, como recoge el periodista de la boca de una ex camarera de la Virgen, que «eso es que el demonio anda suelto». El origen del conflicto, pues, sólo podía deberse a la intervención del diablo. ¿Qué legitimidad le queda a la Iglesia después de estas afirmaciones? El reportaje concluye reafirmando las tesis de la Mayordomía: «La Mayordomía ha tenido reconocimiento como tal asociación, con entidad de gestión e incluso bancaria», y la administración del Santuario «le corresponde por tradición y representación legítima».

La Iglesia replicó inmediatamente con la publicación de una «Nota sobre

una información acerca de (...) que no se ajusta a la realidad». La publicó el periódico provincial de la Editorial Católica, el día 4 de diciembre de 1969. La extensa nota iba firmada por el Secretariado Diocesano de Medios de Comunicación Social, y en ella se distinguen tres partes. En la primera se exponía la doctrina y la legislación eclesiástica, en la segunda se aplicaban al caso concreto y en la tercera se refutaban o desmentían las principales afirmaciones aparecidas en el citado trabajo periodístico.

Los argumentos de la Iglesia, de forma breve, se encadenaban de la siguiente manera: un santuario es una iglesia; una iglesia es persona jurídica eclesiástica y sus bienes son eclesiásticos; la administración corresponde al rector de la iglesia; se puede nombrar una administración, pero necesariamente deberá estar presidida por el rector de la iglesia; todo administrador de bienes eclesiásticos está obligado a rendir cuentas anualmente al obispo; las penas en que puede incurrir un administrador que no cumpla con sus obligaciones son las de excomunión. De todo ello se desprendía que el Santuario de la localidad era una persona jurídica eclesiástica, cuyos bienes eran eclesiásticos y cuya administración correspondía por derecho al rector del Santuario, que era a la vez el párroco de la localidad. Transitariamente, esta administración se hallaba en manos del delegado episcopal. Se señalaba que el rector podía utilizar los fondos no sólo para el Santuario, sino también para fines benéfico-asistenciales. Los miembros de la Mayordomía habían sido nombrados siempre por el párroco, y la Mayordomía no tenía carácter de institución canónica ni poseía personalidad jurídica alguna.

Se rechazaba a continuación, «por ser gravemente injuriosa», la afirmación de que el Obispado hubiera reclamado para su patrimonio la finca del Santuario, señalando que sólo «ha pretendido que, según derecho, la administración del Santuario esté dentro de las normas usuales, es decir, bajo la responsabilidad del rector y con el preceptivo rendimiento anual de cuentas». Se desmentía que se les hubiera negado a los miembros de la Mayordomía legitimidad alguna en su representación, «ya que ésta no existe, no siendo, como no lo son, gestores de los bienes materiales del Santuario». Luego, la nota decía explícitamente que la Mayordomía no es «representativa del pueblo como se asevera». Respecto al administrador, se afirmaba tajantemente: «La administración hasta ahora ejercida por determinada persona, por encargo de un párroco en pasados años, ni supone un privilegio, ni menos un derecho.» Se desmentía que el delegado episcopal hubiera amenazado con la excomunión al tesorero, «aunque sí ha dejado patente cuál será el procedimiento de la Iglesia en caso de contumaz resistencia a aceptar lo que el derecho establece». Se afirmaba, en relación a lo último, que las cuentas nunca habían sido presentadas al obispo, y que éstas le habían sido repetidamente negadas al delegado del obispo por parte del tesorero de la Mayordomía.

Al día siguiente, 5 de diciembre de 1969, el periódico provincial del

Movimiento dedicó un largo artículo a toda página, sin firma, a la nota del Secretariado Diocesano publicada por el otro periódico. El título del artículo era el siguiente: (nombre del lugar) «El delegado episcopal menciona la excomuni6n». La r6plica estaba distribuida en tres partes: «Lo que dice el Secretariado»; «Lo que dicen el C6digo y el Concilio»; «An6lisis m6s sereno de la autoridad competente sobre esta cuesti6n. El C6digo de Derecho Can6nico no puede inventarse». Bajo el primer ep6grafe reproducía s6lo la parte de la nota del Secretariado Diocesano en que se exponía la doctrina y la legislaci6n eclesi6stica. Bajo el ep6grafe «Lo que dicen el C6digo y el Concilio», el peri6dico intentaba contradecir la interpretaci6n de los c6nones hecha por el Secretariado, a base de citar de forma completa algunos de los c6nones que, de forma parcial, cita la nota diocesana y dando su propia interpretaci6n mediante unas breves apostillas. Ejemplos de ello: «El par6grafo segundo del canon 1495 lo que dice es lo siguiente: "Tambi6n las iglesias particulares y dem6s personas morales erigidas por la autoridad eclesi6stica en persona jur6dica tienen derecho, a tenor de los sagrados c6nones, de adquirir, retener y administrar bienes temporales." ¿Cabe entre las personas morales la Mayordomía?» (el subrayado es del peri6dico). Es de notar que s6lo destacaban lo de «personas morales», pero no lo de «persona jur6dica», ya que sabían que la Mayordomía no tenía este car6cter. M6s adelante aparecía esta otra apostilla: «Esta Mayordomía ha tenido el consentimiento t6cito del superior eclesi6stico y por ello ya tiene fuerza de ley.»

En general, la interpretaci6n del peri6dico del Movimiento hacía hincapi6 en aspectos tales como «la legítima costumbre», «el consentimiento t6cito», etc6tera, frente a la autoridad eclesi6stica y su interpretaci6n de la ley. Bajo el tercer apartado, «An6lisis m6s sereno de la autoridad competente sobre esta cuesti6n», no había nada que respondiera a este título. Lo de la «autoridad competente» era s6lo para impresionar. ¿Quién podía ser esta autoridad competente si no era el obispo, como, evidentemente, no era? ¿C6mo se puede afirmar «el C6digo de Derecho Can6nico no se puede inventar» sin apoyarse en especialistas? Bajo el citado titular tachaban de «informaci6n unilateral —y por tanto incompleta—» la que daba el peri6dico de la Editorial Cat6lica, y calificaban de «espléndido —por lo objetivo—» el reportaje del día 3, que ni hacía referencia al párroco ni ofrecía sus razones. Terminaba su alegato de la siguiente manera: «Nos parece de dudoso gusto, y faltando a la caridad, esgrimir la palabra excomuni6n, porque nos lleva a resucitar el viejo temor reverencial que tanto daño caus6 a la Iglesia en otros tiempos, especialmente cuando era una instituci6n feudal en su vertiente temporal, que todo hay que decirlo. Es otro el lenguaje actual de la Iglesia y el del Derecho Can6nico postconciliar.»

La tesis que querían hacer prevalecer era la de que se trataba de una mera reivindicaci6n territorial por parte de la Iglesia, que se trataba de una reivindicaci6n feudalizante contraria al esp6ritu postconciliar. Primero acusa-

ban a la Iglesia de no saber interpretar el Derecho Canónico —o, más bien, de tergiversarlo—; luego, de que era una Iglesia feudal. El Concilio Vaticano II, tan mal recibido como fue por las autoridades políticas y grupos dominantes locales, les servía ahora de excusa para atacar a la Iglesia.

Con este artículo, que tenía todas las características de un editorial, el periódico del Movimiento asumía un protagonismo destacado en este conflicto, al lanzar un duro y descarado ataque contra la Iglesia. Utilizando un símil militar, se puede decir que durante esta fase del conflicto, que sería la decisiva, el periódico y sus artículos vinieron a ser algo así como la acción de la artillería pesada que apoyaba a la Mayordomía y al Ayuntamiento en su resistencia frente a la Iglesia. Tratándose de un periódico del Movimiento y, por tanto, dependiente directamente de las autoridades políticas, y dado el régimen de censura existente, debe interpretarse que los ataques lanzados contra la Iglesia merecían y contaban con el apoyo de las autoridades políticas provinciales, quienes estaban interesadas en el mantenimiento en sus posiciones de los grupos dominantes locales, fieles al sistema franquista. Mantener a los grupos dominantes locales con todas sus prebendas era una de las maneras de mantener el *statu quo* político. Por el contrario, permitir que este grupo dominante fuese desbordado y arrinconado por una Iglesia que iba marcando un progresivo distanciamiento respecto al sistema político hubiera sido permitir un cambio que, aunque afectara a una sola institución y a una pequeña parte del tejido social, habría de estimular el deseo de democratización, con el siguiente desprecio del sistema político vigente. Lo que le dio un carácter profundamente político al conflicto no fue el tema de la propiedad del Santuario, sino el del mantenimiento o no de unas élites locales, con todas sus prerrogativas y su poder político ejercido de forma exclusiva.

Los episodios narrados constituyeron la fase de expansión del conflicto en cuanto a la implicación de personas y en cuanto a la intensidad y frecuencia de los episodios. A partir de este momento se inició una fase regresiva que culminaría en un compromiso que pondría, momentáneamente, fin al conflicto.

Acorralada, aunque no totalmente dominada, la antigua Mayordomía, el protagonismo revirtió de nuevo al Ayuntamiento en esta fase final del conflicto. El alcalde era «partidario de que aquello (el Santuario) fuera un coto exclusivo del Ayuntamiento como pueblo, cosa que otros no piensan». En base a ello, y dado que la situación se les estaba yendo de las manos, al mostrarse inflexible el delegado episcopal, el alcalde decidió ejercer su dominio *de facto* sobre el Santuario cerrando todas las dependencias anexas a la capilla. La acción estaba directamente dirigida a cerrar el paso a los «intrusos», es decir, a la Mayordomía que estaba preparando el párroco. Al enterarse el obispo, lo comunicó al gobernador civil y éste ordenó al alcalde que repusiera las llaves en las cerraduras. Si la acción perseguía, además, involucrar a las autoridades políticas provinciales a su favor, quedaba claro, después de

ésta, que ya el alcalde no podía contar con su apoyo para nuevas acciones de desgaste. Por tanto, sólo les quedaba a las autoridades la resistencia a nivel local.

El párroco, por su parte, contando con el apoyo del obispo y siguiendo sus directrices, se preparaba para poner en marcha una nueva Mayordomía en vistas al traslado de la Virgen desde el Santuario al pueblo, con ocasión del mes de mayo (1970). Dado que la Mayordomía antigua no había entregado el dinero, la futura nueva Mayordomía, algunos de cuyos miembros el párroco había reclutado ya, se hallaba sin ningún tipo de fondos para subvenir a dichos actos. En vista de ello, el párroco decidió, junto con algunos de los futuros mayordomos, trasladarse al Santuario y recoger el dinero depositado en los cepillos de la iglesia. Dado que la antigua Mayordomía retenía las llaves de los cepillos, se vieron obligados a abrirlos forzando sus cerraduras. Al cabo de pocos días, el periódico provincial del Movimiento daba la noticia de la siguiente manera: «En las vísperas del mencionado traslado procesional (exactamente el 27 de abril) aparecieron descerrajados los cepillos del Santuario. (...) Tales receptáculos han estado a cargo tradicionalmente de la Mayordomía» (*Línea*, 6-V-1970).

Llegado el día del traslado de la Virgen al pueblo se produjeron nuevos incidentes. El párroco recibió instrucciones del Obispado en el sentido de que, por encima de todo, fuera él quien organizase la procesión. Tenía derecho a ello y nadie debía arrebatarárselo. Fue a raíz de la bajada de la Virgen de su camarín y de la organización de la comitiva cuando se produjo un nuevo episodio del conflicto.

Los anderos, que llevaban a la Virgen durante la mayor parte del traslado, bajo el mandato de la antigua Mayordomía eran pagados —las autoridades y mayordomos sólo asumían este papel de forma simbólica—. Los sacerdotes querían que fueran los propios mayordomos quienes asumieran esta responsabilidad y, por ello, pretendían que las andas fueran llevadas por quienes ellos querían que fueran los futuros mayordomos. El alcalde y el primer teniente de alcalde, agarrados a dos de los brazos de las andas, se negaban a soltarlos. Al oponerse los sacerdotes a que ambas autoridades ocuparan este puesto se produjo una violenta discusión, durante la cual los sacerdotes fueron insultados. Uno de los informantes, que conocía bien a uno de los que insultó a los curas, me dijo: «¡Cómo lo zumbieron para que diera el espectáculo que dio!» La Guardia Civil intervino. El alcalde me contó los hechos acaecidos en los siguientes términos: «Incluso los curas nuevos se opusieron a los anderos antiguos. Se trajeron gente nueva. Yo iba a ayudar a la traída, al igual que mi primo, el teniente de alcalde. Los anderos antiguos estaban allí. La discusión se planteó como algo personal. Yo veía al cura como persona, en este momento. Este me tenía que quitar de las andas por hombría. ¡Quíteme usted de aquí si es guapo!»

El periódico provincial del Movimiento justificaba de la siguiente mane-

ra el derecho de la persona concreta que, en aquel momento, desempeñaba el cargo de alcalde: «Suele bajar la imagen del camarín (...) realiza esta operación a título personal y desde siempre» (*Línea*, 6-V-1970).

Fue el último episodio público del enfrentamiento entre las autoridades y los sacerdotes.

El día 13 de mayo de 1970 se celebró en la casa parroquial una reunión a la que asistieron, por una parte, el alcalde y los dos tenientes de alcalde. A la reunión asistieron también un grupo de vecinos que habían sido citados por los sacerdotes, por las autoridades y por los miembros de la Mayordomía saliente. Se elaboró una lista de mayordomos, que fue aceptada tanto por el Ayuntamiento como por la Iglesia, representada por el delegado episcopal y los sacerdotes locales. La nueva Mayordomía estaba formada por catorce miembros, que pertenecían a diferentes sectores de la población: tres maestros, dos empleados, un funcionario, dos profesionales, tres agricultores, un pequeño industrial, etc.

No todos estuvieron satisfechos con esta solución. Una persona muy identificada con la acción pastoral de los sacerdotes criticaba a la Mayordomía diciendo que «en la nueva Mayordomía no hay gente sencilla. Estos que hay no son militantes cristianos; son cristianos porque les bautizaron».

Desde el punto de vista de su ubicación dentro de la estructura social, se puede decir que el sector dominante dentro de la nueva Mayordomía pertenecía a un estrato intermedio, con independencia limitada, tanto a nivel económico como político, con respecto al grupo dominante local.

Sólo un número reducido de personas estuvo directamente implicado en el conflicto y desempeñó durante el mismo un papel de protagonistas destacados. En general, fueron los que adoptaron y mantuvieron actitudes más radicales. Hubo, además, una serie de personas que tuvieron una participación más limitada en el conflicto y desempeñaron durante el mismo funciones de apoyo a los protagonistas principales. Su grado de adhesión a ellos experimentó variaciones a lo largo del conflicto. Finalmente, la gran masa de población, que asistió al desarrollo de los acontecimientos, que no participó directamente en ellos, pero que opinó sobre los mismos. Por ejemplo, según el propio cura párroco, en las primeras fases del conflicto la opinión pública le era desfavorable, y circulaban por el pueblo expresiones tales como «mañana vuelven a juntarse», «ya los conocemos», «ya verás cómo flojea el cura», etcétera. Luego, en ciertos sectores de la población se produjo una reacción de tipo contrario, es decir, favorable a los sacerdotes.

Hemos visto ya las conexiones entre la Mayordomía y el Ayuntamiento y su identidad de puntos de vista a lo largo del conflicto; por otra parte, tenemos a los sacerdotes y a un grupo de cristianos que participan de sus ideas y objetivos. Este grupo estaba formado por personas que pertenecían a un estrato intermedio. Se trataba de gentes que eran maestros, empleados, tenderos, etc. Gente que, aunque partidaria decidida de la Iglesia, podía ver

a veces mediatizado su apoyo a los representantes de la misma por determinados lazos que les unían con miembros del grupo dominante. Así, uno de los mayordomos que se enfrentó con don ... en defensa del párroco, en los inicios del conflicto, me contó: «Yo le dije al cura: "Mire usted, yo ya no vengo más." Porque, claro, ya dos noches seguidas le tuve que decir a don ... que el cacique era él. Pues, claro, entonces la familia me hizo el serio y yo temía de que le pudiera repetir un infarto y la familia dijera que esto era la consecuencia de que yo me había puesto frente.» Más tarde, este mayordomo, que, además, era concejal del Ayuntamiento, volvió a intervenir en el conflicto al salir en defensa de la Iglesia a raíz del proyecto de patronato y de las denuncias hechas contra los sacerdotes.

La retirada de algunos que apoyaban a la Iglesia se pudo haber debido, en parte, a la propia actuación de la Iglesia. Uno de los ex mayordomos lo contaba así: «La verdad ya es que, cuando se pusieron a mayores, ahí ya no contaron con nadie. Como aquello era ya un asunto tan recio, de tan alta política, pues se ve que ya no contaron con nosotros. Nosotros ya no sabíamos por dónde iba.»

Dado que la Iglesia proponía una alternativa nueva, tenía necesidad de explicar bien el significado de cada una de las acciones y pasos para que sus seguidores y partidarios pudieran sentirse compenetrados con ella. Esta es una necesidad que no tenía ni el Ayuntamiento ni la antigua Mayordomía al defender el *statu quo* vigente, es decir, algo que la gente conocía y consideraba como una realidad fija y estable.

Según un ex mayordomo, partidario de la Iglesia, «ésta asignaba al Santuario un fin completamente espiritual, debiendo servir para lograr una Iglesia más auténtica. Si el Santuario contribuía a este fin, debía existir, y si no, no debía existir». Entre este objetivo tan espiritual y las situaciones que genera la dinámica del conflicto existe un gran distanciamiento. Era difícil, para la gente no involucrada directamente en el conflicto, no perder el hilo que relacionaba cada suceso concreto con el objetivo final, es decir, ver cuál era la lógica profunda debajo de las apariencias de cada suceso.

La resistencia «numantina» del tesorero de la Mayordomía y de parte de miembros de ella, primero, y luego del alcalde y el consistorio tuvieron como efecto no sólo retardar el traspaso de la institución y los cambios de la misma, sino también el impregnar la imagen de los sacerdotes de un «radicalismo» que un sector de la población consideraba como intrínsecamente malo, nefasto e incompatible con la imagen de un sacerdote. Algunas personas consideraban que estos curas habían roto muchas cosas, pero que no habían construido nada. Si los curas hubieran cedido, se habrían convertido para este sector en personas «diplomáticas», calificativo elogioso que reservaban para sacerdotes de épocas anteriores.

Los sacerdotes, en su intento de desplazar y apartar al grupo dominante del Santuario, debían modificar la realidad simbólica del mismo. No podían

apartar físicamente al grupo dominante del Santuario y dejar su realidad simbólica intacta. Para desplazarlo y separarlo del mismo debían definir la realidad simbólica del Santuario de una manera distinta, para que se viera claramente la incoherencia y la incompatibilidad entre el grupo dominante y sus actitudes y la nueva realidad afirmada por los sacerdotes. La oposición de los curas a la continuidad de la Mayordomía, al modelo religioso y a la interpretación de los símbolos religiosos propiciada por ella pudo haber parecido a sectores del pueblo como dos cosas distintas, sin que una debiera implicar la otra. Buena parte de los problemas de los sacerdotes con la gente del pueblo pueden haber surgido de la no comprensión de la necesaria interdependencia existente entre ambos fenómenos. Ha de haber resultado difícil para mucha gente comprender por qué la acción anticaciquil de la Iglesia llevaba aparejado el olvido del carácter milagroso de la Virgen, el énfasis en la palabra Virgen más que en su denominación, la crítica de la devoción contractual e instrumental, etc., después de tanto tiempo de oír insistir sobre ello y de estar habituados a ello.

La Iglesia ha querido aplicar, a veces, la doctrina de que sólo ella tiene un derecho exclusivo o preferente sobre ciertas cosas, como lugares, imágenes, objetos, procesiones, etc. Por el contrario, la gente suele creer que existe una cierta superposición de derechos que el cura debe respetar. Parte de los malentendidos de algunos sectores con la Iglesia durante esta etapa de renovación se originaron de una distinta interpretación del sistema de derechos, lo cual se debió, en parte, a que el grupo dominante invocaba los conceptos de «pueblo» y «derecho del pueblo» para oponerse a la política de los sacerdotes. La propaganda realizada por el grupo dominante contra los sacerdotes, a través de la distribución domiciliaria de ejemplares gratuitos del periódico del Movimiento, con reportajes contrarios a los sacerdotes, y la propagación de rumores como «los curas quieren quedarse con el dinero de la Virgen», etcétera, contribuyeron a estimular y mantener los recelos.

En su enfrentamiento con el grupo dominante local, el párroco intentó atraerse el apoyo de los sectores más humildes de la población mediante la puesta en práctica de una política que les favoreciera, mediante una serie de acciones que les ayudaran a resolver sus problemas. Así, los curas ayudaron a los ancianos de los sectores más humildes a rellenar y a tramitar la documentación para que pudieran cobrar de la Seguridad Social u otra institución oficial; buscaron, a través de sus contactos con sacerdotes residentes en Francia, contratos para grupos de vendimiadores locales, o contratos para trabajar en la construcción en otras localidades, etc. El propósito perseguido por los curas era el de que la gente no tuviera que depender tanto de los caciques locales, que «no tuvieran que entrar tan agobiadoramente en el trabajo» que había a nivel local. En su estrategia para atraerse al sector obrero local, los curas habían pensado en la compra de una yesera, utilizando para ello el dinero obtenido de la venta de las propiedades de una capellanía local.

Pero el Obispado no cedió el dinero obtenido de la venta a la parroquia, con lo que fue inviable el proyecto, difundándose, además, en el pueblo la noticia de que «al Obispado sólo le interesaba el dinero». El acercamiento de los sacerdotes al sector aparcerero alcanzó su punto culminante cuando se encargaron de buscarles el abogado que se encargaría de la defensa de varios aparceros.

Los sacerdotes quisieron también que los sectores humildes tuvieran su propia representación dentro de la Iglesia. Así, en un primer momento, los curas crearon nuevas cofradías y pasos procesionales, dado que las existentes estaban en gran parte mediatizadas por los caciques locales. Tales iniciativas sólo merecieron por poco tiempo el apoyo de los sectores humildes.

El enfrentamiento de los curas con el grupo dominante local les acercó también un poco a algunas personas que representaban a grupos clandestinos de oposición.

El conflicto desgastó a sus principales protagonistas. El alcalde fue cesado en 1971. Llevaba en el cargo desde casi finales de 1968, un período bastante corto si se compara con el del alcalde anterior, que estuvo en el Ayuntamiento desde 1961 a 1968. El cura párroco fue trasladado en 1973. Un poco antes había sido trasladado su coadjutor.

Nueva Mayordomía, viejos problemas

La primera reunión de la Mayordomía tuvo lugar el 8 de junio de 1970, en la casa parroquial, con el fin de aprobar los principios de organización y actuación «hasta tanto sean aprobados los estatutos legales que se están confeccionando en el Obispado y deberán ser sometidos a la plena aprobación de esta Mayordomía». Algunos de los principios aprobados tienen un carácter doctrinal, como los que transcribo a continuación:

«1.º Es la Iglesia quien ha dado a los nuevos mayordomos el nombramiento verbal y la autoridad. Tienen, por tanto, una obligación personal y comunitaria de aceptarla en lo doctrinal y en el derecho canónico y en sus representantes.

2.º Actuarán como delegados de la Iglesia en su momento actual. (...) El mayor esplendor del Santuario, a la larga, le vendrá de un concepto auténtico de la Religión.

3.º Las dos cosas fundamentales del Santuario son (...), es decir, la religiosidad y las obras sociales en beneficio del pueblo» (Actas de la Mayordomía, 8 junio 1970).

De la aprobación de esta declaración de principios parece desprenderse que la Mayordomía está identificada con el nuevo modelo religioso preconizado por los sacerdotes y que aceptan plenamente su autoridad. El nuevo modelo de religiosidad viene señalado en los citados principios a través de expresiones tales como «la Iglesia en su momento actual», «un concepto auténtico».

tico de Religión», etc. La Mayordomía acepta esta declaración de principios en su enunciado general, pero ello no impedirá que pronto se manifiesten las discrepancias frente a formulaciones y asuntos más concretos, como los que se refieren a su organización y actividad ordinaria. En todo caso, la Iglesia ha ganado la primera batalla en el terreno simbólico.

La discrepancia más importante y persistente entre la Mayordomía y el Obispado surge en torno a los estatutos por los que deben regirse la Mayordomía y el Santuario. El tema de los estatutos empezó a tratarse poco después del nombramiento de la Mayordomía, en mayo de 1970. En las Actas de la Mayordomía se lee lo siguiente: «Por los asistentes se indicó al Sr. cura párroco (...) concierte visita con el Sr. Obispo, a fin de tratar de la aceleración en la aprobación de los estatutos (...) transcurrido un tiempo más que prudencial desde la reunión en la que fueron leídas y discutidas dos propuestas de estatutos, los del Obispado y los redactados por esta Mayordomía» (Actas de la Mayordomía, 5 marzo 1971).

Poco tiempo después, el Obispado remitió a la Mayordomía los estatutos definitivos. En la sesión de 18 de mayo «se dio lectura de los mismos, en los que siguen figurando obligaciones y otras circunstancias que tan tenazmente esta Mayordomía se ha venido oponiendo en las consultas previas» (Actas de la Mayordomía, 18 mayo 1971).

Una parte de las modificaciones pactadas anteriormente habían sido recogidas en la redacción definitiva, como las que señalan que el Santuario era independiente de la parroquia y sus bienes no parroquiales; pero se habían introducido modificaciones no pactadas o algunas de las pactadas no habían sido respetadas. Entre aquéllas, encontramos que en la redacción definitiva se había añadido en algunos artículos las frases «siempre bajo la autoridad del Obispo» (art. 9), «previa la autorización y permiso del Sr. Obispo» (art. 19); entre éstas, encontramos que se había añadido la posibilidad de que otro sacerdote distinto del párroco fuera miembro nato de la Mayordomía. Un mayordomo me decía: «Entonces vimos que tanto se referían los estatutos al obispo, que eran nefastos para dar la cara ante el pueblo.»

Por todo ello, los mayordomos se opusieron a dichos estatutos. A continuación, la Mayordomía se desplazó a la capital para manifestar al obispo su disconformidad. Según los mayordomos, aquél les aceptó verbalmente algunas modificaciones. La primera intención de los mayordomos después de la visita al obispo fue escribir las correcciones y mandarlas al obispo para que las aprobara. Pero luego, según me contó el presidente, «surgen otras opiniones de darle largas al asunto, cuanto más mejor. (...) Estos estatutos siguen tal y como los mandó el obispo con unas correcciones admitidas de palabra, porque nunca hemos llegado nosotros a formularlas por escrito. Por lo tanto, no hay estatutos, supuesto que Mayordomía no ha aceptado tales estatutos. En la práctica, nosotros nos regimos en cierto modo por estos estatutos, por-

que están, en líneas generales, hechos por Mayordomía, pero no hay nada que fuerce, no hay nada que Mayordomía haya aceptado como tal».

Las relaciones de la Mayordomía con la Iglesia están definidas y reguladas por los estatutos aprobados por el obispo. Dichos estatutos, a pesar de la oposición de la Mayordomía, están vigentes, es decir, expresan el poder y la jurisdicción de la Iglesia sobre el Santuario y la Mayordomía. Dichos estatutos son, además, seguidos en la práctica, excepto en aquellos artículos sobre los que existe desacuerdo. La oposición de la Mayordomía es más la expresión de un deseo de autonomía que una realidad jurídicamente factible.

El presidente expresaba la posición de la Mayordomía en los siguientes términos: «Mayordomía, con aquellos estatutos o con los que hagamos parecidos a aquéllos, siempre estará dependiendo del Obispado. Siempre estará dependiendo, aun cuando estos estatutos no digan que dependa del Obispado. Si no hacemos una asociación con personalidad jurídica, nunca podremos hacer nada. La idea que hoy predomina es hacer de Mayordomía una asociación de tipo civil, que tenga personalidad jurídica, proclamando en sus estatutos la profesión católica. Pero unos estatutos que tengan virtualidad de tipo civil. Hoy nosotros tenemos, por ejemplo, el problema de haber comprado unas tierras y no poder hacer escritura a favor del Santuario, porque estaría mediatizado siempre por el Obispado.» El escepticismo de algún mayordomo sobre la viabilidad de esta propuesta se basaba en que los estatutos de una asociación de este tipo tendrían que ser aprobados por el Gobierno Civil, lo cual provocaría —como en el pasado— la oposición radical de la Iglesia, que ha establecido en los estatutos «que en ningún caso está sometida (la Mayordomía) a la autoridad civil».

Las anteriores palabras del presidente, pronunciadas delante de otros dos mayordomos, señalan un cambio de actitud muy importante en relación a la primera sesión de la Mayordomía. ¿Se repite la historia? ¿Es que en el fondo nada ha cambiado?

Se ha pasado de un intento de demorar la aceptación de unas normas, aun a sabiendas de que hay muy poco margen de maniobra y de que finalmente tendrán que aceptarlas, a una actitud de plena autonomía. Estas diferentes actitudes de la Mayordomía con respecto a la Iglesia se entienden mejor si las situamos dentro del conjunto de actitudes que la Mayordomía mantuvo en relación al Ayuntamiento y a los antiguos mayordomos, en especial en relación a aquellos que retenían la documentación y ordenaron la entrega del dinero de Mayordomía al Ayuntamiento. Se podría calificar este conjunto de actitudes con las palabras equilibrio precario, neutralidad ilusoria e incluso debilidad, según qué momentos del proceso se contemplen y enjuicien. Las características del proceso de nombramiento de la Mayordomía, así como la posición social de sus miembros, eran factores que creaban unas condiciones favorables para que los nuevos mayordomos fueran objeto de presiones por parte de ambas instituciones.

El Ayuntamiento, aunque tuvo que renunciar a imponer unos estatutos a la Mayordomía, fracasado su proyecto de patronato, sí intentó, ya bajo el nuevo alcalde, imponer a la Mayordomía la presencia de dos concejales como representantes del Ayuntamiento. La Mayordomía se negó a que figurasen como miembros natos de la misma personas pertenecientes al Ayuntamiento. Dos mayordomos, uno de ellos el presidente, utilizaban los siguientes argumentos para fundamentar su oposición a tales pretensiones:

- X. «Mayordomía está para servir los intereses del Santuario, pero no los intereses del Ayuntamiento, ni de nadie. El Ayuntamiento no tiene ningunos derechos en el Santuario, entonces no necesita ningún representante.»
- Y. «En cuanto que existe la Virgen allí, existe el Santuario. Si quitamos la Virgen, el Santuario no existe. Entonces, si la Virgen tiene su razón de ser en la religión católica, solamente la religión católica puede tener derecho nato a permanecer allí. Lo único que tienen que ser los miembros de Mayordomía es ser católicos, más o menos practicantes; esto ya es a gusto del consumidor.»

Aceptar la imposición del alcalde era reabrir de nuevo una situación conflictiva, lo que podría dar lugar a nuevos escándalos. «Aceptar la propuesta del alcalde era aceptar el escándalo», afirmó el presidente de la Mayordomía. A la nueva Mayordomía no podía interesarle de ninguna manera una situación conflictiva, en la que la polarización inevitable la obligaría a alinearse con una de las partes y, por lo tanto, mermaría su relativa autonomía. A la Mayordomía le interesaba más una situación fluida, que le permitiera jugar con ambas partes y, por lo tanto, ir afirmando su autonomía y su poder.

Este fue también uno de los motivos por el que, según ellos, no emprendieron una acción contra la Mayordomía anterior. Decía el presidente: «Nosotros podemos exigir a toda la Mayordomía anterior que entregue todo y demandarlos ante el Juzgado, porque entonces sí que tendríamos poder jurídico, porque lo tiene el obispo, y si nosotros queremos se meten con ellos.» Luego insistía: «Nosotros hemos podido dejarlos fuera de juego, los hubiéramos podido dejarlos hechos unos cochinos (...) pero volvemos a lo mismo. Mientras no tenga esta Mayordomía personalidad jurídica, los asuntos que plantee se le escapan de las manos y entonces trascienden a donde nosotros ya no podemos influir.» Otro mayordomo presente decía al respecto: «Es que acudir nosotros en una cuestión jurídica al Obispado es hacer algo que no queremos de ninguna manera; es colocarnos en manos de ellos.»

Esta actitud de la Mayordomía frente a los anteriores mayordomos les ha sido censurada por sus propios amigos. Uno de ellos me decía: «Yo se lo dije a J. Si en vez de don ... se hubiera tratado de un hombre del Castillo

(barrio muy humilde), ya tendría todas las pistolas encima.» Otra persona presente sentenció: «Pero no se ha atrevido.»

Pero, según el presidente, además de este motivo, existen otras razones para no reabrir el conflicto. En primer lugar, el hecho de que dañaría la imagen de la gente del pueblo —«¿Qué clase de gente hay aquí?, se preguntarían los de fuera»— y la del Santuario. En segundo lugar, el hecho de que, según él, «el Santuario ha marchado, ha ido adelante, hemos hecho que marche sin ellos, sin informaciones de nada, sin su dinero». Es cierto que los anteriores mayordomos les negaron incluso información verbal sobre los distintos aspectos del Santuario y que su actitud inicial fue la de «atacar, censurar y no ayudar en nada». Es cierto, también, que el Santuario ha experimentado bajo su administración un gran auge. Si tomamos como indicador la recaudación obtenida durante la celebración de la romería, vemos que ésta pasó de 280.000 pesetas en septiembre de 1970 —la primera bajo su responsabilidad— a 800.000 pesetas en la de 1975. Con un presupuesto anual cada vez más amplio, la Mayordomía ha seguido engrandeciendo y embelleciendo sus edificios y alrededores.

La Mayordomía ha procurado difundir la imagen de que su posición era de una cuasi perfecta equidistancia con respecto al Ayuntamiento y al Obispado. Los católicos más identificados con la Iglesia han visto, sin embargo, en esta pretensión la prueba misma de que la Mayordomía se hallaba más cercana al Ayuntamiento y a la antigua Mayordomía que a la Iglesia. La prueba de ello estaría no en el hecho de que la Mayordomía se pliegue a los dictados del Ayuntamiento, sino en el hecho de que, al mostrar su desconfianza con respecto al Obispado, adoptaba posturas que anteriormente habían sido sostenidas por el grupo dominante y por el Ayuntamiento. Asimismo, el recelo y la oposición contra el Obispado por parte de la Mayordomía podía, de alguna manera, legitimar aquellas acusaciones que con anterioridad el grupo dominante había lanzado contra la Iglesia en el sentido de que ésta quería aprovecharse del Santuario.

El Ayuntamiento intentó en varias ocasiones —ya he mencionado una de ellas— imponer su dominio sobre la Mayordomía. Así, en otra ocasión, el alcalde convocó a la Mayordomía en el Ayuntamiento para comunicarles que debían pedir un permiso de obras al Ayuntamiento, y les amenazó de que, en caso contrario, irían al Juzgado. Ellos se negaron a pedirlo, alegando que la Mayordomía era autónoma con respecto del Ayuntamiento y que nunca en el pasado se había solicitado permiso. La Mayordomía no ha querido que hubiera constancia en el Ayuntamiento de ningún documento que, directa o indirectamente, pudiera testimoniar algún tipo de dependencia de la Mayordomía con respecto al Ayuntamiento.

En los estatutos aprobados por el obispo se dice que el Santuario es independiente de la parroquia, y a continuación figura: «... y en ningún caso está sometido a la autoridad civil». Los mayordomos han seguido al pie de

la letra este artículo en sus relaciones con las diferentes autoridades civiles. Evitar la intervención directa del Obispado ha sido una de las razones para no infringir esta regla.

A los mayordomos les interesaba también no ser identificados con los caciques para poder pregonar que su presencia en la Mayordomía representaba una garantía de paz y un verdadero cambio de línea. Sólo podían obtener cierta popularidad apartándose de unas gentes que eran antipopulares. En sus inicios, la nueva Mayordomía apareció como un símbolo de democratización por oposición a la anterior. Con respecto a este punto, dos de los mayordomos decían en 1976:

- R. «La vieja Mayordomía era el retrato exacto, fiel, de la situación del país.»
- S. «Exactamente. Y nosotros creemos que traíamos un nuevo sentido, unos aires nuevos. La única diferencia. No mejor personas, ni peores, por supuesto.»

Con respecto al funcionamiento democrático, destacar sólo, como ejemplo, la práctica habitual de dar a conocer al pueblo el estado de cuentas del Santuario, que, como hemos visto, suscitó una gran polémica en la etapa final de la Mayordomía anterior.

Desde el comienzo de la nueva Mayordomía han existido unos niveles relativos de acuerdo, pero también discrepancias entre la Mayordomía y los curas locales. Las discrepancias no habían todavía degenerado en un conflicto abierto en 1976. Los niveles de acuerdo hacían referencia, principalmente, a los temas de las obras benéficas y al funcionamiento democrático de la Mayordomía. Los niveles de discrepancia tenían que ver con el tema de la venta y comercialización de objetos y con el modelo de religiosidad. Las discrepancias, en este caso, surgieron entre la disposición de la Mayordomía a mantener las normas y procedimientos tradicionales y la del párroco, que quería imponer modificaciones en nombre de una política pastoral elaborada por él y sus compañeros de Arciprestazgo.

La Mayordomía suscribió desde el primer año una cuota mensual a la Cáritas parroquial. En 1970, ésta era de 2.000 pesetas, y pasó a 5.000 en 1975. A ello hay que sumar un donativo que la Mayordomía entregaba por Navidad. En 1975, este donativo ascendió a 20.000 pesetas. El total de lo destinado a obras benéficas por la Mayordomía durante este año era equivalente al 10 por 100 de lo recaudado durante la celebración de la romería. Si se compara con la anterior Mayordomía, que no daba nada, se ha dado un gran paso. Pero si se piensa en el objetivo señalado por los sacerdotes de «hacer obras sociales» y en la cantidad total obtenida a lo largo del año, entonces se verá que se trata de una aportación muy secundaria. Se sigue, por tanto, en una línea no interrumpida e incesante de proyectos y obras. Es ello,

a pesar de las diferencias de mentalidad en algunos aspectos, lo que más les identificará con la anterior Mayordomía. Esta dinámica les llevará, por ejemplo, a afirmar, en marzo de 1976, «la conveniencia de rectificar la torre del campanario mediante aumento de un cuerpo más, toda vez que su altura actual está al mismo nivel que las edificaciones existentes» (Actas de la Mayordomía, 9 marzo 1976).

Las discrepancias en torno a la comercialización y venta de objetos fueron siempre importantes entre la Mayordomía y la Iglesia, lo que no fue obstáculo para que los ingresos por dicho concepto fueran cada vez más importantes. Así, por ejemplo, de las 800.000 pesetas obtenidas durante la romería de 1975, 560.000 procedían de la venta de objetos. Fue esta Mayordomía, además, la que organizó de forma sistemática la sección de ventas, con medidas como la de contratar directamente con los fabricantes, aumentar la variedad de los objetos y abaratar los precios, gracias a la supresión de los intermediarios y las compras al por mayor.

En 1975, el nuevo cura párroco, nombrado hacia finales de 1973, argumentaba así su oposición al proyecto de construcción de una casa de ejercicios: «Toda vez que los gastos que se producirían en su realización se obtenían de las ventas de objetos, lo que no era, según su opinión, una manera cristiana de proceder» (Actas de la Mayordomía, 1 mayo 1975). Por el contrario, propuso que se habilitasen como casa de ejercicios los locales destinados a ventas. Los mayordomos no aceptaron este argumento y aprobaron el proyecto de acondicionar una cueva adyacente como casa de ejercicios. Se eligió una comisión encargada del proyecto, y en ella quisieron que figurase el párroco, quien no aceptó formar parte de la misma ni encargarse de gestión alguna relacionada con esta resolución.

Frente al rechazo de la dimensión económica del Santuario por parte del párroco, el presidente de la Mayordomía argumentaba que «la realidad la hace el pueblo, y nosotros tenemos que amoldarnos a ella». Varios mayordomos alegaban que en la venta de objetos no hay nada malo, ya que la gente compra para regalar. Según ellos, los beneficios que se obtienen no son fruto del abuso, sino de precios muy rebajados, destinándose, además, dichos beneficios a mejorar el servicio y a dar trabajo a gente del pueblo. El presidente recalca, finalmente, que «cuanto mayor sea el número de gente que vaya al Santuario, mayor agilidad económica tendrá», y «el Santuario es la gallina de los huevos de oro, pero que hay que conservar».

La oposición del párroco a la venta de objetos en el Santuario se fundaba en un concepto de religiosidad basado en la pobreza evangélica, en el desprendimiento y en la separación de la esfera espiritual de la material; surge como reacción a una época en la que la asociación de la Iglesia con el poder le había reportado esplendor material y privilegios, pero la había separado de los sectores humildes de la población.

Si el Santuario debía ser un foco de espiritualidad, ello estaba reñido con la materialidad que comportaban las operaciones de compra y venta; pero al eliminarse los aspectos materiales, o al reducirlos al mínimo, quedaría también limitado el papel y el poder de la Mayordomía.

El modelo de religiosidad preconizado por este párroco y los inmediatamente anteriores implicaba, por parte de la Iglesia, una especie de repliegue sobre sí misma, lo que debía traducirse en un mayor control y dominio por parte de la jerarquía de la Iglesia sobre los fieles y en una redefinición de las relaciones de la Iglesia con los diferentes sectores de la sociedad. Existen diferencias importantes entre este párroco y los inmediatamente anteriores. Este no se ocupó de ningún aspecto social y no fue calificado de comunista, como sus predecesores.

Dado que los aspectos materiales en la actuación de la Mayordomía no se reducían —más obras, más proyectos, más ventas—, y dado que la Mayordomía no cedía en estos aspectos, un pequeño grupo de militantes católicos, a los que los mayordomos llamaban «los santos», defendió la idea de que el párroco abandonara la Mayordomía. Uno de ellos afirmaba: «Sí, porque entonces los que se metieran ahí (la Mayordomía), pues tendrían que apachucarse con una serie de cosas y decir "Nosotros, ¿adónde vamos?"», porque no tendrían el respaldo (del párroco). Porque actualmente dicen que no quieren que la Iglesia tal y cual, pero la Iglesia es la que respalda.»

La acción del párroco no fue la de abandonar la Mayordomía ni la de renunciar a su jurisdicción sobre el Santuario. Su acción ha estado más bien encaminada a reducir al mínimo sus actividades religiosas en el Santuario y a intentar limitar el significado religioso del mismo, en el marco de una política pastoral que hacía pasar a primer término la religiosidad parroquial y los sacramentos en el marco de la parroquia. Se trataba de no dispersar, sino de concentrar la dispensa de los sacramentos en el marco de la parroquia, de realzar la religiosidad parroquial y el papel indiscutido del párroco dentro de la parroquia. Una prueba de ello la tenemos en la protesta de los mayordomos por el hecho de que no se celebrasen bodas en el Santuario, si no era durante la celebración de la misa del domingo u otro día festivo. El presidente de la Mayordomía le criticaba al párroco el hecho de que hubiera reducido al mínimo la actividad religiosa en el Santuario y que intentara reducir la potencia del símbolo, al no nombrar nunca, según él, a la Virgen mediante su denominación y menospreciar indirectamente en las homilias las formas tradicionales de devoción, como encender velas, y el sentido tradicional de la romería.

El último punto de discrepancia entre el párroco y la Mayordomía surgió a raíz de la celebración, en el verano de 1976, de unas convivencias mixtas para jóvenes en el Santuario, organizadas por el párroco del pueblo y otros de la zona. Finalizadas estas convivencias, la Mayordomía aprobó que en el futuro no se celebrasen convivencias mixtas en el Santuario. Las razones en

que basaron esta prohibición fueron que «existían en las paredes (de algunas habitaciones) escritos de texto grosero, así como frecuentar estas personas la explanada del Santuario en bañador y molestar a deshoras al personal encargado del Santuario, lo que no dice nada de la moralidad y civismo...». El párroco, que se negó a votar, se opuso a dicha resolución alegando que era una «cuestión de pastoral», mientras que la Mayordomía alegó que se trataba de una cuestión de organización y que, por tanto, caía bajo su competencia. Aunque la resolución de la Mayordomía parecía ir encaminada sólo a evitar que este tipo de actos «dé lugar a comentarios y tal en el pueblo», en realidad iba encaminada a impedir que el párroco siguiera decidiendo por sí solo, o junto con otros sacerdotes de fuera, sobre la utilización del Santuario. Al magnificar aquellas acciones y calificarlas de problema cívico, la Mayordomía encontró la ocasión para oponerse al párroco, que había declarado aquellas materias como algo que afectaba sólo a la religión y que eran sólo cosa suya. No debe interpretarse este episodio como el resultado del enfrentamiento de dos concepciones distintas de la coeducación. El episodio debe interpretarse más bien como un acto de reafirmación por parte de la Mayordomía del dominio sobre una parte del Santuario sobre la que el párroco había pedido tener un control exclusivo y, por lo tanto, había pretendido desgajar de la parte que controlaban y administraban los mayordomos. La posición de la Mayordomía queda reflejada en frase de su presidente: «La Mayordomía es lo fijo. Los curas cambian y tienen opiniones distintas.»

A MODO DE CONCLUSION

Este estudio pone de manifiesto la dimensión política de instituciones que habitualmente son estudiadas considerando sólo su carácter eclesiástico y su naturaleza religiosa. Las instituciones religiosas son también espacios de poder que distintos grupos sociales, en distintas coyunturas históricas —que traducen correlaciones de fuerzas distintas—, aspiran a controlar.

La significación política de las instituciones religiosas proviene del contexto sociopolítico en el que se insertan y de las estrategias de los grupos que pretenden conservar el poder y/o de los que pugnan por conquistarlo. Por otra parte, los lugares religiosos, palabras, seres, imágenes, ceremonias, etcétera, es decir, todo este complejo simbolismo, puede ser utilizado para legitimar el poder, reforzarlo y realimentarlo periódicamente y obtener la adhesión de los subordinados.

Las instituciones fronterizas, situadas en la intersección de dos dominios, como en este caso el Santuario y la Mayordomía —y en otros casos las cofradías, etc.—, permiten examinar con mayor claridad que otras las pugnas por el poder y los cambios de alianzas, tanto de los distintos grupos sociales como de la Iglesia. Dichas instituciones fronterizas constituyen, por otra parte, unos

anclajes que oponen resistencia a ciertos cambios y reformas propuestos por la Iglesia. Impiden que ésta modifique la realidad simbólica y organizativa existente, imponiendo nuevos modelos religiosos que tienen implicaciones sociopolíticas.

En el caso estudiado, la definición de un nuevo modelo de religiosidad y de funcionamiento de las instituciones religiosas por parte de la Iglesia implicó un nuevo alineamiento y la búsqueda de unas nuevas alianzas por parte de ésta. La ruptura de la Iglesia con el grupo dominante tuvo repercusiones políticas, no sólo por su incidencia sobre la correlación de fuerzas local, sino también porque estimuló el distanciamiento y la oposición frente al sistema político, aunque el acercamiento de la Iglesia hacia las clases populares y grupos de oposición no se tradujese en ninguna alianza o adhesión estable.

BIBLIOGRAFIA

- ARMAND, Luis, *Bosquejo histórico de la devoción a nuestra excelsa patrona la Virgen de la Esperanza*, Murcia, Imprenta Casa del Sacerdote, 1958.
- BRANDES, S., *Migration, Kinship and Community. Tradition and Transition in a Spanish Village*, New York, Academic Press, 1975.
- CADORET-ABELÈS, A., "Les apparitions du Palmar de Troya. Analyse anthropologique d'un phénomène religieux", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. XII, 1981.
- CHRISTIAN, W., Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, New York, Seminar Press, 1972.
- "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* (Carmelo Lisón ed.), Madrid, Akal, 1976.
- FREEMAN, S., "Religious aspects of the social organisation of a Castilian Village", en *American Anthropologist*, 70: 34-49, 1968.
- FRIGOLÉ, J., "Estructura social y diferenciación sociocultural: el sistema matrimonial y de herencia", en *Ethnica*, 7: 89-120, 1974; "Aparcería y conflicto en un pueblo de la Vega alta del Segura (1962-1964)", en *Areas*, 2: 85-102, 1982.
- GILMORE, D., *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia*, New York, Columbian University Press, 1980.
- LISÓN TOLOSANA, C., *Belmonte de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- LINZ, J., y CAZORLA, J., "Religiosidad y estructura social en Andalucía: la práctica religiosa", en *Anales de Sociología*, 4: 75-96, 1968-1969.
- MADOZ, P., *Diccionario Geográfico...*, vol. IV, Madrid, 1844.
- MORENO, I., *Las Hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.
- NICOLÁS MARÍN, M.º E., *Instituciones murcianas en el franquismo (1939-1962)*, Murcia, Editoria Regional de Murcia, 1982.
- ROSQUE, P. y MAYORDOMÍA, *Santuario de Nuestra Señora la Virgen de la Esperanza*, Murcia, Imprenta Nogués, 1968.
- Libros de actas:
 Actas de la Mayordomía del Santuario de la Virgen de la Esperanza (8-VI-1970 a 6-VII-1976).
 Estatutos del Santuario de Nuestra Señora de la Esperanza, Murcia 8-V-1971.
 Libro de sesiones en donde toman sus acuerdos la Corporación Municipal (1901 a 1920, 1968, 1969).
- Periódicos:
La Verdad (7-XII-1966, 4-XII-1969, 13-XII-1972).
Línea (12-XII-1966, 3-XII-1969, 5-XII-1969, 6-XII-1969, 6-V-1970, 15-V-1970).