

Jugar con la muerte para celebrar la vida: un estudio etnográfico de la romería de los ataúdes en Santa Marta de Ribarteme, Pontevedra, Galicia

Carlos Hernández-Fernández

Desde mediados del siglo XX se venían documentando en Galicia y Portugal algunas romerías de carácter religioso y festivo en las que se usaban símbolos de carácter funerario como forma de ofrenda para agradecer milagros o rogar para que estos se produjeran. Dicha simbología funeraria ha desaparecido en muchas de estas celebraciones, si bien hasta 2019 se mantenía en la llamada romería de los ataúdes, en Santa Marta de Ribarteme, en Galicia. Este tipo de rituales reflejaban la especial relación que los habitantes de esta región tienen con la muerte y sus símbolos. La fe, la desesperación y el deseo de evitar la muerte constituyen la esencia de este rito religioso que en los últimos años se encontraba en una fase de profundos cambios, polémicos y a la vez revitalizantes, y que finalmente fue prohibido en el proceso de un enfrentamiento dialéctico entre la iglesia y otros agentes implicados. En este artículo pretendo describir etnográficamente este rito realizado por última vez, con el beneplácito de la iglesia, en 2019.

PALABRAS-CLAVE: ritos funerarios, romería, entierro, ritual, procesión.

Playing with death to celebrate life: an ethnographic study of the pilgrimage of the coffins in Santa Marta de Ribarteme, Pontevedra, Galicia ♦ Since the mid-20th century, a number of religious and festive pilgrimages have been held in Galicia and Portugal in which symbols of a funerary nature were used as a form of offering to give thanks for miracles or to pray for them to take place. This symbolism has disappeared in many of these celebrations, although until 2019 it was maintained in the known as the pilgrimage of the coffins, in the Galician town of Santa Marta de Ribarteme. This type of ritual reflected the relationship that the inhabitants of the region have with death and its symbols. Faith, despair and the desire to avoid death constitute the essence of this rite which in recent years was in a phase of profound, polemical and revitalising changes, and which was banned in the process of a dialectical confrontation between the church and other agents involved. In this article I intend to describe ethnographically this rite performed for the last time, with the approval of the church, in 2019.

KEYWORDS: funerary rituals, pilgrimage, burial, ritual, procession.

HERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ, Carlos (jhernandezf@comillas.edu) – profesor colaborador asociado, Universidad Pontificia Comillas, España. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1792-7278>. Credit: conceptualización, curación de datos, análisis formal, investigación, metodología, administración del proyecto, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

INTRODUCCIÓN

El muerto vivo

Día 29 de julio de 2013,¹ cuatro hombres cargan un ataúd abierto con un cuerpo dentro por la carretera que sube de As Neves a Santa Marta de Ribarteme, en la provincia de Pontevedra. Un hombre ecuatoriano que está montando un puesto de ropa para vender en la romería mira la escena y comenta: “¡Qué horror! Llevan un muerto y no han tapado el ataúd”. Alguien de la zona tranquiliza al vendedor ambulante: “No se preocupe, el que va en la caja no está muerto; al revés, está muy vivo”. El que va en la caja es Manolo, un gallego de 58 años que se dirige, portado a hombros por sus compañeros, a la iglesia de San José, desde donde saldrá la procesión de Santa Marta, también llamada la procesión de los ataúdes (Hernández-Fernández 2013). Este gallego, que morirá meses después, ignora que la procesión hacia la que se dirige estaba como él, herida de muerte.

La romería de Santa Marta de Ribarteme es un ritual de origen católico que se celebra cada 29 de julio, día de Santa Marta, en la parroquia de San José de Ribarteme en el concello de As Neves, en la provincia gallega de Pontevedra. Como en la mayoría de las romerías gallegas y del norte de Portugal (Mariño 1987), en esta celebración los fieles, entre la superstición y la devoción, acuden a dar gracias a la patrona por los favores recibidos a lo largo del año, la mayoría de ellos relacionados con la salud. Algunos ofrecen dinero o flores a la santa; otros hacen parte del recorrido de rodillas con un hábito blanco en señal de penitencia; otros ofrecen exvotos, y algunos, los que más llaman la atención del forastero, los que han estado en peligro de muerte real o han tenido un familiar que se ha salvado milagrosamente del tránsito al más allá, deciden, como promesa a Santa Marta, salir en procesión metidos en un ataúd. Es su forma de agradecer la vida, su forma de expresar el agradecimiento porque a estas alturas podrían haber estado definitivamente encerrados en un féretro similar tras una lápida con su nombre.

Origen y destino inciertos

La romería de los cajones de Santa Marta de Ribarteme debe entenderse en el contexto de un tipo de romerías gallegas y portuguesas (Pérez 1997; Carvalheiras 2006; Saavedra 2015) que usan como signos característicos la simbología fúnebre que confronta la relación entre la vida y la muerte propia del noroeste de la península ibérica (Tolosana 2016).

1 Este proyecto fue aprobado por el Comité Ético de la Universidad Pontificia Comillas. Agradezco al pueblo de Santa Marta de Ribarteme y a toda la Parroquia de San José, y a todas aquellas personas cuyo sufrimiento los lleva a ofrecerse a Santa Marta.

A diferencia de otras romerías, la de Santa Marta es la única, en la que los ofrecidos se introducen dentro del ataúd, que había conseguido mantenerse a través del tiempo, si bien al igual pasó con la de Nossa Senhora da Aparecida en Portugal (Costa 1994), finalmente en 2022 esta ofrenda será prohibida por un sacerdote.

La romería tiene un origen incierto, y aunque parece remontarse a la Edad Media, la aparición de los ataúdes no está documentada hasta el siglo XX en el que aparecen las primeras referencias (Rodríguez y Araújo 2018). El médico y etnólogo Lis Quiben (1951) cuenta, en una pequeña separata en el año 1951, como resulta

“de intensa emoción el ver acudir por los caminos que confluyen a la iglesia de San José de Ribarteme, a lo que constituye un verdadero cortejo fúnebre, porque si bien se nota la ausencia del sacerdote y la cruz parroquial, esto se ve compensado y sustituido por la presencia de un ataúd destapado, llevado a manos y por las asas, con un niño o persona mayor dentro.” (Quiben 1951: 6)

El premio nobel de literatura Camilo José Cela (1952) describe un año después en una de sus obras este peregrinaje de ataúdes hacia la parroquia de San José en la que se encuentra la imagen de la venerada Santa Marta.

“El vagabundo, entre romeros portugueses, mendigos variopintos y carpazonas de rojo sayal, marcha, corredoira arriba, camino de Santa Marta de Ribarteme, en el campo de Las Nieves, por el monte pontevedrés.

El vagabundo andaba con la salud a vueltas y había prometido un ataúd a la santa si la santa lo libraba del ataúd. [...]

Como el vagabundo no tiene ni amigos ni parientes ni, por no tener nada, ni un perrito que le ladre, lleva, por entre las madre selvas y los tojos del camino, su ataúd a la cabeza, igual que una cesta de frescas manzanas de esperanza.” (Cela 1952: 15)

Setenta años después de este viaje del Miño al Bidasoa de Camilo José Cela, y tras haberse suspendido la procesión tan sólo en 2020 y 2021 por motivo de la pandemia de la Covid-19, el párroco de San José de Ribarteme, nombrado en 2022, decide prohibir el uso de ataúdes y otras promesas, tal y como ya sucediese en la procesión de Nossa Senhora da Aparecida en Portugal en 1994 (Costa 1994; Carvalheiras 2006; Antunes 2014; Antunes y Edral 2014).

Con este artículo pretendo realizar un análisis y descripción etnográfica de la romería a través del trabajo de campo realizado durante los años anteriores a su prohibición, con el fin de dar a conocer el valor simbólico y la evolución de un tipo de celebraciones características del siglo XX en Galicia y norte de

Portugal por el uso de simbología fúnebre, que se han ido perdiendo a través de los años, sin que exista apenas documentación escrita sobre su forma, sus significados y los sentimientos asociados a ellas. Quiero también reflexionar acerca de los elementos que contribuyen a la revitalización de este tipo de rituales y de las causas que las abocan, por el contrario, a su desaparición.

La romería de Santa Marta de Ribarteme en el contexto de las romerías gallegas y portuguesas

Las romerías son celebraciones que se realizan en honor de Jesucristo, algún santo o alguna advocación de la virgen María venerada en la región en la que se acude al santuario a pedir favores, dar gracias o pedir perdón por algún pecado (Veiga de Oliveira 1984; Mariño 1987). Estas advocaciones se materializan en imágenes de devoción que se encuentran en iglesias o capillas y que constituyen un territorio de gracia, un espacio geográfico en el cual extienden su influencia milagrosa (Christian 1978). Se realizan en toda la península Ibérica, aunque en cada región tienen sus elementos diferenciadores, y reflejan así la relación existente entre religiosidad, ritual y territorio.

Estas romerías tienen un origen eminentemente religioso, aunque poseen numerosos elementos de carácter profano y festivo que se acaban fundiendo en un todo (Sanchis 1983; Veiga de Oliveira 1984; Tolosana 2008).

En Galicia y el norte de Portugal, regiones con una cierta continuidad cultural y simbólica (Unamuno 2017), se encuentra un tipo de romería en cuyo ritual se utilizan símbolos propios de los ritos funerarios (Costa 1994; Antunes y Edral 2014; Tolosana 2016).

La aparición de esta simbología funeraria aparece en la celebración como una forma de confrontar la relación entre la vida y la muerte, o el bien y el mal. De esta forma, con el deseo de vencer o de superar la muerte, se afirma de forma ritual y simbólica la vida como un valor supremo (Tolosana 2008). El uso de estos rituales trata así de responder a la presencia de la muerte e intentar huir de ella o mitigar la angustia que genera (Bloch y Parry 1981) y contribuye a definir la identidad de la comunidad en la que se realizan (Kligman 1998).

Si bien es cierto que la tradicional relación entre ritual religioso y territorio debe ser repensada, ya que el rito se descentraliza y globaliza cada vez más (Pilan 2011), esta forma de ritualización en forma de entierro, que refleja de forma inequívoca la vinculación del pueblo gallego y portugués con la muerte y sus rituales (Pina-Cabral 1985; Tolosana 1991), sólo se entiende desde esta vinculación entre rito y territorio. Existe en Galicia y norte de Portugal una cierta necesidad de integrar la muerte en la comunidad para exorcizarla y poder vivir con ella (Saraiva 1994), algo que se logra con prácticas ricas en significados rituales (Saraiva 1993).

“En el norte viven los muertos”, afirma Lisón Tolosana (1991: 15), y la presencia de las referencias a la muerte en la cultura y en las tradiciones populares

son características de esta zona. En algunos lugares de estas regiones la tradición aún habla de la Santa Compañía, una procesión de ánimas del purgatorio² condenadas a vagar eternamente, en otros se habla de señales que avisan de la muerte o de apariciones de difuntos (Gondar 1989) y en Vila García de Arousa se ha descrito un antiguo ritual funerario llamado la danza del abellón (Romero 2000). En las Rías Baixas, región en la que se enmarca este estudio, son varias las huellas culturales del culto popular a la muerte reflejadas en el arte, como los petos de ánimas,³ en los que se concentran las ideas sobre la muerte y la asociación comunal de los parroquianos y aldeanos ante el tema de las ánimas (Pellón Revuelta 1997 [1987]). Como dicen los devotos de Santa Marta, los gallegos miran a la muerte de frente (Hernández-Fernández 2013).

Dentro de esta continuidad territorial de Galicia con Portugal, también la vivencia de la muerte en el norte de este país tiene una mirada peculiar y diferente a otras regiones de la península, como se destaca en los estudios de Feijó, Martins y Pina-Cabral (1985); mirada que nos ayuda a entender estas romerías.

Apuntes metodológicos

Acudí por primera vez a la romería de Santa Marta en el año 2013 con el fin de realizar un artículo para una revista divulgativa. La particularidad de la fiesta despertó en mí las ganas de documentar su evolución y su simbología y regresé a realizar trabajo de campo los años 2015, 2016, 2018, y 2019 en los que capté imágenes, utilicé diarios de campo y tuve multitud de conversaciones y entrevistas informales.

De una manera más intensiva realicé el trabajo de campo en profundidad durante la romería del año 2019. Habitados a mi presencia, desde años anteriores, y ganada la confianza de los diferentes actores, tuve la oportunidad de hablar con multitud de informantes, y de estar presente en sus conversaciones informales en diferentes espacios y momentos. Ese año entrevisté, además, en profundidad, a 14 participantes con distintos roles, tal y como se detalla en la tabla 1.

En 2022 acudí de nuevo a la romería a realizar observación participante. Ese año los ataúdes y otras promesas habían sido prohibidas por el nuevo párroco y la fiesta había cambiado notablemente.

La descripción etnográfica que muestro a continuación es la resultante del trabajo de campo de 2019 y años anteriores, si bien haré referencia constante a lo que sucederá en 2022.

2 Las ánimas del purgatorio son almas que vagan buscando su purificación y el perdón de sus pecados para ir al cielo y lograr la salvación eterna. El purgatorio en el imaginario popular católico es un lugar intermedio entre el cielo y el infierno.

3 Pequeños monumentos de piedra labrada situados en cruces de camino, que tenían como función recoger ofrendas para las almas del purgatorio.

Tabla 1

Relación de informantes entrevistados

Entrevista	Rol	Sexo	Relación con el pueblo
E01	Alcalde de As Neves	Varón	Vecino del concello
E02	Devota que sale en la romería dentro de un ataúd	Mujer	Forastera, vecina de Vigo
E03	Miembro de la comisión de fiestas	Varón	Vecino
E04	Devota que ofreció salir en ataúd pero que finalmente no lo hace	Mujer	Forastera, vecina de Vigo
E05	Miembro de la asociación de patronos del santuario de Santa Marta	Varón	Emigrante que regresa a la aldea los veranos
E06	Párroco desde 2010 a 2019	Varón	Forastero vecino de un concello limítrofe
E07a	Devota de santa Marta	Mujer	Vecina, que emigró y regresó al pueblo tras su jubilación
E07b	Devota de santa Marta, hermana de E07a	Mujer	Vecina, que emigró y regresó al pueblo tras su jubilación
E08a	Devota que ha ofrecido un ataúd vacío por la salud de su hijo	Mujer	Forastera que vive en un concello limítrofe
E08b	Hijo de E08a, no creyente	Varón	Forastero, emigró a Argentina y regresó. Vecino de Vigo
E09a	Devota que ha realizado diferentes promesas a lo largo de los años	Mujer	Vecina del concello
E09b	Hija de E09a. Ha realizado diferentes promesas a lo largo de los años	Mujer	Vecina del concello
E10a	Devota que ha salido en procesión en el ataúd en dos ocasiones	Mujer	Vecina
E10b	Devota, amiga E10b, que ha hecho diferentes promesas a lo largo de los años	Mujer	Vecina

DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA ROMERÍA DE SANTA MARTA DE RIBARTEME: UNA CELEBRACIÓN RITUAL DE LA VIDA CON SÍMBOLOS FÚNEBRES

Los días anteriores: la novena, la mortaja y los símbolos

Acudo a la novena de Santa Marta durante los días previos a la romería, estoy hospedado en Sela, un pueblo cercano, y suelo llegar unos minutos antes de que empiece la celebración, cuando los vecinos comienzan a llegar a la iglesia. El primer día de la novena, 19 de julio, participan en la oración unas 50 personas. A medida que se aproxima la fiesta del 29 de julio este número aumentará. En su mayoría se trata de vecinos del pueblo o alrededores, sobre todo

mujeres, y también algunos emigrantes que pasan en la comarca las vacaciones de verano.

En la novena comienzo a fijarme en uno de los símbolos propios y diferenciadores de esta romería. Observo como algunas personas acuden a la capilla con una especie de hábito semitransparente y de mala calidad, llamado mortaja, y portan también una vela.⁴ Charlando con ellos al finalizar la oración me cuentan que lo hacen porque tienen alguna promesa, les pregunto sobre el significado concreto y el origen de la vestimenta y es curioso comprobar que, a pesar de vestirla, desconocen por completo lo que significa o de dónde procede.

Allí conozco a Milagros, una mujer del pueblo que regresó a él tras vivir años en Madrid, es muy devota y alguno de los días ha dirigido ella la novena ante la ausencia del sacerdote. Días después me recibe en su casa para la entrevista y le vuelvo a preguntar por la mortaja.

“No, no sabemos lo que significa, siempre se llevó. [...] Como siempre lo hemos visto pues... tú al final te pones lo que has visto, entonces te pones el hábito y lo llevas.” [E07a]

Si bien el nombre “mortaja” hace referencia a la sábana con la que se envuelve un cadáver, su significado no parece estar asociado a este hecho o al menos ninguno de los que lo lleva hace referencia a ello. La mortaja fue un elemento habitual en las romerías según Veiga de Oliveira (1984), que también describe el uso de ataúdes en estas celebraciones. Unos días después el párroco me da su visión desde la religiosidad más oficial y me comenta que llevar la mortaja es una forma visible de comunicar a la comunidad que se está en penitencia, significa, en cierto modo, una especie de confesión pública.

Al salir de la novena conozco también a Lito, devoto e historiador y miembro de la recién fundada Asociación de Patronos de Santa Marta. Lito ha realizado un trabajo de documentación recientemente, y me cuenta que la mortaja es uno de los símbolos más característicos de la romería, que se encuentra ahora en cierta decadencia:

“Creo que la vela e incluso el hábito están, no en retirada, pero sí en cierta decadencia, ya no se ven tantos. Ahora lo que se ofrece mucho es el cirio pequeño porque la gente busca cosas prácticas.” [E05]

4 Las velas y hábitos durante las celebraciones de la novena serán prohibidos también en 2022 por el párroco que sucede al actual, y que llegará a expulsar a gente de la iglesia por llevar la vela como símbolo de ofrenda.

Aun así, todavía veré algunas mortajas durante estos días, y especialmente el día de la romería en el que el número de amortajados se incrementa.

La interpretación de los símbolos en los rituales por parte de la autoridad religiosa, o de los investigadores, no siempre coincide con la interpretación de los fieles (Turner 1980 [1967]), que es siempre subjetiva. Es habitual encontrar símbolos de condensación (Jung 1949) en las celebraciones rituales que los que usan no son capaces de explicar, más allá de lo que significa para ellos como liberador de emociones o creencias (Turner 1980 [1967]). En el caso de la mortaja la creencia de los devotos es que tienen que vestirla como parte de una promesa realizada a Santa Marta.

Esta confrontación de atribuciones de significado, entre fieles e iglesia, la encontraré de nuevo al hablar de otros símbolos, como los ataúdes, y no supone en modo alguno un desprecio por el símbolo o un cuestionamiento sobre el acto ritual, sino que forma parte de la evolución de dichos rituales.

Preparando el día grande, entre ofrendas, ataúdes

El día 28 se comienzan a realizar los preparativos para la romería y comienzan a aparecer en la aldea los primeros curiosos y devotos. Tras la misa, se realiza la procesión de San Benito. A diferencia del resto del año, la iglesia permanece abierta durante una buena parte del día. La imagen de Santa Marta ocupa un lugar principal en la capilla, ha sido sacada del altar mayor⁵ y se han retirado todos los bancos para colocarla prácticamente en el centro de la pequeña iglesia. Los fieles comienzan a pasar delante de ella en un desfile incesante que se mantendrá de forma constante durante dos días. Los devotos tocan la imagen con pañuelos y prendas de ropa, depositan donativos, colocan flores o ponen exvotos de cera que representan distintas partes del cuerpo humano y, a cambio, se llevan una estampa con la imagen de Santa Marta. El exvoto es otro símbolo característico (Veiga de Oliveira 1984), y que, a diferencia de la mortaja o de los ataúdes podemos encontrar prácticamente en toda la península Ibérica y Latinoamérica. Se trata de figuras de cera que representan una parte del cuerpo que se desea sanar.

La imagen de Santa Marta es una de esas imágenes de devoción descritas por Christian (1978) a las que se atribuye poder milagroso en un área de influencia. En una conversación en 2013 el párroco me contaba que se habían invertido parte de las ofrendas en una talla encargada a un importante imaginero y coronada por una obra de orfebrería de oro realizada en Sevilla, una imagen nueva y de alto valor que los devotos rechazaron, llamándola “la impostora”, pues no era para ellos “la verdadera Santa Marta”.

5 En 2020 otro párroco decidirá sustituir en el altar mayor la imagen de Santa Marta por la del patrón de esta parroquia, San José, provocando la ira de los devotos de la parroquia y de los habitantes del pueblo. Ante la polémica, la imagen fue posteriormente devuelta al altar mayor.

Por la tarde Marta, (en este pueblo muchas mujeres se llaman Marta), la sacristana, una chica joven que ayuda a organizar la fiesta casi desde que era niña, traslada los ataúdes desde una casa cercana, llamada la casa de la santa, hasta el templo, con la ayuda de algunos vecinos del pueblo. No se trata de ningún acto ritual, es una cuestión práctica, simplemente se preparan para que el día de la procesión el reparto de estos ataúdes, a los que se les pone un *post-it* con el nombre de su ocupante, sea más fluido.

A lo largo de todo el día, una multitud de feriantes ha colocado sus puestos a lo largo de la carretera que atraviesa San José, y que ha sido cortada al tránsito de vehículos. Los que venden comida, normalmente pan y dulces, son vendedores de la zona, y estoy acostumbrado a verlos año tras año allí mismo o en otras romerías de los alrededores y a charlar con alguno de ellos,⁶ mientras que los puestos de ropa y juguetes son atendidos, en su mayoría, por inmigrantes latinoamericanos. También durante el día un grupo de operarios ha montado una gran carpa junto al templo, muy cerca de algunas sepulturas del cementerio aldeaño, que se utilizará para realizar la misa mayor del día 29. La celebración de una feria comercial o de un pequeño mercado es algo característico también de las romerías religiosas (Veiga de Oliveira 1984).

En 24 horas esta pequeña aldea gallega de 210 habitantes ha cambiado totalmente su fisonomía.

La fiesta profana, el sincretismo y la ofensa a Dios

Al llegar la noche una orquesta actúa en una explanada del pueblo y hay baile y venta de bebidas alcohólicas hasta altas horas de la madrugada. Es la fiesta profana, que, a ojos del observador, parece desligada de la romería y del hecho religioso, pero que en su origen no es así. De hecho, sería difícil de entender la existencia de la una sin la otra.

Al día siguiente el alcalde del concello de As Neves, al que pertenece la parroquia, me lo contará de esta manera:

“Y hay que tener también muy claro que esto significa muchas cosas, que es algo poliédrico y que hay esa dimensión de fe, de entrega y tal, pero que también hay esa dimensión lúdica y ese saber convivir entre dos cosas. Todo esto es una construcción social, no es solamente un ritual ni un rito antiguo que se queda solamente en eso, esto evolucionó afortunadamente y seguirá evolucionando. Y creemos que la sabiduría de ese sincretismo está en todas partes y todavía pervive.” [E01]

6 Alfredo, un churrero al que veo año tras año en Santa Marta y en otras fiestas de la región, me contará en 2022 el daño que les habría causado la prohibición de los ataúdes y la repercusión negativa que tendrá para ellos económicamente. Me recuerda que tienen que pagar una cuota por estar allí, que en 2022 no será inferior a años anteriores, y que son negocios en los que apenas obtienen margen.

El alcalde es de un partido nacionalista de izquierdas, y, en sus palabras, refleja muy bien esa forma frecuente de usar las tradiciones religiosas como patrimonio cultural (Isnart 2020) y ese respeto que la ideología ha de tener por la tradición popular para el mantenimiento de los rituales identitarios (Kligman 1998).

La secularización propia de la época (Walter 2005) confronta esta celebración profana con la religiosa, lo que provoca la frustración de una buena parte del clero de la zona y de los vecinos más practicantes. El párroco me comentara, días después, en la entrevista, no sin cierta indignación, su recelo hacía la celebración nocturna que aparece, a su entender, totalmente desligada de la celebración de fe:

“Y después la fiesta profana es fiesta profana, muchas veces más de ofensa a Dios que otra cosa, porque en todo el año no pisan la Iglesia para nada y no van a la novena, por supuesto.” [E06]

Ajenos a esta forma de pensar del cura, jóvenes del pueblo y de pueblos de alrededor, que recorren las fiestas populares de la zona cada fin de semana de verano, bailan y beben durante toda la noche, en su particular forma de celebrar el día de Santa Marta.

Las romerías religiosas en Galicia y norte de Portugal no se pueden entender sin la celebración pagana y festiva (Sanchis 1983; Veiga de Oliveira 1984; Tolosana 2008) ni sin la actuación de la orquesta y el baile; ambas dimensiones están profundamente ligadas. A menudo los pueblos compiten entre ellos a la hora de demostrar quién es capaz de contratar la mejor orquesta para sus fiestas, gran parte del dinero recaudado por la comisión de fiestas irá destinado a la contratación de estos grupos musicales.

El día de la romería, misas, promesas y mucho dinero

El día 29 llego a la parroquia a las 6:30 de la mañana, afortunadamente apenas estuve unos minutos en la fiesta nocturna, pues mi interés estaba en la celebración de la procesión y tenía que dormir algo. Desde las 7:00 hasta las 12:30 se celebrarán cinco misas, y en todas se llenará la iglesia.

Voluntarios y guardias civiles tratan de poner orden, ante la llegada masiva de cientos de vehículos a esta pequeña aldea que apenas les puede contener, habilitando prados y explanadas que han convertido en aparcamientos improvisados.

Doy un paseo por este pueblo que empieza a llenarse de gente, observo, entre decenas de curiosos y fotógrafos, los ataúdes, expuestos fuera de la iglesia. Este año hay siete ataúdes abiertos y uno cerrado. Otros años ha habido menos, y me cuentan que, incluso algún año, no hubo nadie que saliese en procesión en estos féretros.

La sacristana se ha ocupado durante los meses anteriores de la reserva de los ataúdes y de que estos *cadaleitos*⁷ estén preparados para la procesión. Los peregrinos ya no vienen con ellos desde sus hogares como hacían antaño y cómo podemos observar en algunas fotografías de época (Rodero 2010).

Lito, el historiador, me contaba días antes sentado en un banco, junto a la iglesia, sus recuerdos sobre la llegada de los ataúdes a la iglesia.

“Yo recuerdo que cuando venía un ataúd los romeros iban detrás, [...] Entonces, te decía, cuando se acercaba al Santuario un ataúd, pues venían esos romeros detrás y tocábamos a difunto la campana, y era un poco el anuncio de que venía un difunto. Y hoy alquilan el ataúd y se meten dentro cuando se inicia la procesión.” [E05]

Luego volveré a reflexionar sobre este cambio en la tradición, pero ahora escucho con atención como me habla del alquiler del ataúd, una de las novedades que presenta este año la romería. Desde hace años los ataúdes están donados a la parroquia por las Pompas Fúnebres del condado. Antes de 2019 se pedía la voluntad para usar uno de ellos en la procesión, ahora hay un precio fijo de 100 euros que debe ser abonado en la parroquia. Según me cuentan en la Asociación de Patronos de Santa Marta, se ha impuesto el alquiler para homogeneizar el donativo, pero, como cada cambio impuesto que se produce en la celebración, esto ha sido motivo de polémica.

Gracias a Marta, durante los días anteriores he localizado a alguna de las personas que van a salir este año en el ataúd, he concertado varias citas e incluso ya he conseguido reunirme con alguna de ellas.

A eso de las 9:00 me tomo un café con María, una de las personas que saldrá este año en un ataúd. El único bar del pueblo está a rebosar de gente, y Chelo, la dueña, me habilita un hueco en el almacén para que pueda charlar tranquilamente con María. Le pregunto, entre otras cosas, por el desembolso de estos 100 euros, y ella me cuenta todo el gasto económico que ha tenido que afrontar para realizar su promesa:

“Pues mira, vienen cinco porteadores y cada porteador me cobra 100 euros; 500 euros, más 100 euros del cajón, más otros 100 euros que le di a una chica peluquera porque yo no sabía de ningún porteador y ella sí que conocía a uno. O sea, haz cuentas, 700 euros en total.” [E02]

En multitud de conversaciones he venido observando que la dimensión económica de la fiesta es realmente importante, y desde el día anterior he

observado la cantidad de dinero que se deposita a los pies de la imagen y que se incrementa durante la procesión, en la que un voluntario camina delante de la imagen con una bandeja, recogiendo billetes y monedas. Los parroquianos me han hablado también de todas las joyas que guarda la santa y que procede de donativos privados. Me cuentan que, al menos estos últimos años, estas donaciones dinerarias se disimulan más, o al menos no se hace ostentación de ellas como se hacía antes, y la iglesia está intentando que, aunque no desaparezcan, tengan menos protagonismo en la fiesta. Un miembro de la comisión de fiestas me cuenta como antiguamente algunos llamaban a la imagen “Nuestra Señora de los billetes” en referencia a que hubo años que la imagen salía en procesión luciendo, en unas cintas, todos los billetes de dinero que la habían donado en ese día, una tradición que un párroco prohibió, y que pude comprobar más tarde en fotografías de la época (Rodríguez y Araújo 2018).

Una mujer mayor de la aldea, devota, y que ha hecho diferentes promesas a lo largo de los años me comentaba, días antes, en una merienda en su casa, alguna historia sobre las donaciones:

“Antes sí, antes le ponían un lazo desde arriba hasta abajo y ahí se le iba colgando el dinero, y había como tres o cuatro parejas de la Guardia Civil alrededor, para que no robaran. Y después hubo un año que estaba ya Don Manuel [párroco desde 1978 hasta 2010], que hizo una hucha que está delante de la Virgen y allí ya se va metiendo el dinero, ya no lo lleva la Virgen y ya no se sabe cuánto da cada uno. Yo un año, aunque me costó mucho ganarlas, metí 250.000 pesetas⁸ que fue cuando mi hija quedó con la boca torcida.” [E09a]

Los beneficios económicos de la romería para el pueblo y para la propia iglesia no son nada despreciables, aunque esta es la parte sobre la que más dificultad tengo para obtener información. Hay tres agentes económicos en juego, la iglesia, que recibe el dinero de las donaciones a Santa Marta; la comisión de fiestas, que recibe el dinero del alquiler de espacios a comerciantes y lo invierte en el desarrollo de la fiesta; y la Asociación de Patronos de Santa Marta de Ribarteme, asociación recién creada este año 2019⁹ que se mantiene por cuotas, donativos y venta de libros y exvotos, y que invierte el dinero en la mejora del entorno de la iglesia con el fin de convertirla en santuario de peregrinación y dar a conocer el valor de la romería.

Antiguamente, según me cuentan varias personas, se subastaba públicamente quiénes serían las personas que portarían la imagen a la entrada y a la

8 1500 euros.

9 La formación de esta asociación, impulsada por el entonces párroco, fue vista con recelo por una buena parte del pueblo.

salida del templo, un hecho con mucho valor simbólico por lo que suponía acompañar a la Santa en los momentos emocionalmente más intensos de la procesión. Esta subasta pública fue prohibida por el obispado, sin embargo observo que, durante todos los años en los que he participado de la fiesta, son casi siempre las mismas personas las que portan la imagen a la entrada y a la salida de la iglesia, y observo también que algunas de ellas son las personas con más poder económico de la zona.

Aunque la iglesia es la beneficiaria de gran parte de los donativos, es también la institución que se ha preocupado a lo largo de los años por evitar una imagen meramente mercantilista de esta fiesta, prohibiendo algunas de las exhibiciones de dinero y riqueza que se realizaban asociadas a las ofrendas y promesas. El párroco me lo narrará así días después:

“Yo recuerdo de haber visto un año, una vez que subastaban los banzos, los palos de llevar a la Santa. Y pues una persona decía ‘voy a hacer una promesa de meter el brazo izquierdo’ y luego iba y estaba ya otro allí y entonces lo subastaban para ver quién lo llevaba. Y vi dos señores allí subastando y el resto de la gente callada escuchando a ver cuánto ofrecía cada uno, dieron hasta 350.000 pesetas o vacas y bueyes. Pero para mí la gente que no pague nada para eso y que sea mejor cristiano. La Iglesia suprimió eso, la subasta, para todos los sitios porque es anti todo, y sólo los ricos son los que podían hacerlo porque el pobre no puede.” [E06]

La tendencia a la monetización en los rituales ha sido una constante de los últimos años (Parra, Simon y Lagos 2004), una cuestión que, aunque es necesaria para el mantenimiento de la fiesta puede poner suponer un cambio de los valores de la comunidad (Herrmans 2017) y del propio ritual. La monetización ha sido vista tradicionalmente como algo negativo y que corrompe las sociedades o despersonaliza las relaciones sociales, una afirmación que, sin embargo, es puesta en duda por algunos autores (Parry y Bloch 1989) y que en la romería que nos ocupa es, en todo caso, un tema que despierta cierta polémica.

La misa, los curas y la religiosidad popular

Entre cafés, paseos y conversaciones llegan las 12:30 de la mañana y regreso a la iglesia para asistir a la llamada misa mayor, el acto central de la romería, que se realiza en una carpa exterior, ya que la pequeña capilla es incapaz de acoger a tantos peregrinos. Al pasar por el templo observo una chica joven, con la mortaja, que está rodeando la iglesia de rodillas de la mano de un señor mayor que apenas puede contener las lágrimas. Es la otra cara de las ofrendas, la que no tiene que ver con el dinero, la cara del sacrificio humano que se ofrece a cambio de la salud y la vida.

Comienza la misa mayor que, ante una multitud de devotos, concelebran muchos sacerdotes. Para los que no hemos conseguido un sitio en el interior de la carpa, las palabras que salen por la megafonía son difícilmente entendibles. Curiosamente el párroco del pueblo no ha venido este año en el día más importante de la celebración. Días más tarde me comentara que ha presentado su renuncia debido a la polémica que algunos aspectos de la romería están despertando entre sus compañeros sacerdotes, en el obispado y en algunos sectores del pueblo.¹⁰ Entre estos aspectos se encuentran el tema monetario, el uso de los ataúdes y su repercusión mediática, la superstición de algunas personas y los enfrentamientos sobre quién debe organizar la romería.

Aprovecho tras la eucaristía para hablar con algún otro sacerdote y noto el malestar que genera en buena parte de ellos el uso de los ataúdes y la “deriva” de la romería, el morbo que despiertan al margen de lo religioso, y la atracción mediática que provocan. Alguno de estos curas me comenta directamente que el obispado no debería permitir el uso de ataúdes en una romería católica y uno de los sacerdotes con los que hablo, un cura que ejerce en Vigo, tacha al pueblo directamente de “ignorante” en su conversación conmigo.

Al referirse al pueblo como ignorante se refiere, según sus palabras, a esa fe ciega en los milagros de una imagen, algo que tilda de supersticioso y carnavalesco, también juzga con dureza el uso de los ataúdes, lo exvotos, o las mortajas.

La fe ciega en los milagros de las llamadas imágenes de devoción (Christian 1978), propias del catolicismo popular, ha sido cuestionada históricamente por algunos sacerdotes en su función pastoral. El gallego Padre Feijoo ya indicaba en 1783 como “el modo con que el ignorante vulgo comúnmente explica su Religión hacia las Sagradas Imágenes significa sin duda algo de idolatría, porque el error procede de ignorancia, y falta de instrucción, sin que tenga en él parte alguna la voluntad” (Feijoo 1783). Y Placer (1970) criticaba la veneración y adoración a los santos por parte de unos devotos que no conocen nada sobre ellos.

Estas formas de religiosidad que en cada territorio se manifiestan de diferentes formas y que en esta región se hace mediante el uso de símbolos fúnebres, se enfrenta en ocasiones con la religiosidad oficial de una forma dañina (Pina-Cabral 1985) despertando polémicas y enfrentamientos entre la iglesia y el pueblo.

Este enfrentamiento es el que se produjo en Tormo (Portugal) en la romería de Nossa Senhora Aparecida (Costa 1994; Carvalheiras 2006; Antunes 2014; Antunes y Edral 2014) al ser prohibida por el sacerdote en 1994.

10 Este hecho desencadenará una serie de acontecimientos los años posteriores que acabará con el nombramiento de un nuevo párroco en 2022 que será el que prohibirá la romería tal y como se concebía hasta el momento.

Hay sectores de la iglesia que no están dispuestos a aceptar la revitalización de determinadas formas de religión vernácula o folclórica, que a veces son entendidas como la reapropiación de creencias y prácticas populares por parte del pueblo (Testa e Isnart 2020) al margen de la religión oficial.

La procesión, devotos, curiosos, periodistas y fotógrafos, ¿desvirtuando o revitalizando el ritual?

Al terminar la eucaristía se empieza a organizar la procesión, decenas de curiosos, periodistas y fotógrafos se arremolinan alrededor de los ataúdes para ver cómo se introducen en ellos los ofrecidos. A los pocos minutos comienza la procesión (figura 1), la comitiva se abre con un pendón de Galicia, seguido de una cruz de plata y de un estandarte de Santa Marta – todos ellos donaciones –, posteriormente las imágenes de San José, San Benito, y, finalmente, Santa Marta al son del himno nacional interpretado por la banda de música de Rubios. Tras estas tallas portadas en andas, procesionan los ataúdes ocupados por los ofrecidos (figura 2) y cargados por voluntarios, familiares o porteadores contratados para la ocasión, y rodeados permanentemente de la nube de fotógrafos, aficionados o de prensa. Detrás de los ataúdes desfila la banda, y a continuación los fieles y devotos que lo desean, algunos descalzos, otros – los menos – de rodillas, portando velas y con la llamada mortaja. El resto de la multitud, entre los que me encuentro, observamos desde los laterales la procesión. Resulta paradójico el contraste del desfile de ataúdes entre las atracciones de feria. Mientras me muevo desde el lateral acompañando la procesión, capto con mi cámara la imagen de estos ataúdes, ocupados por personas cuyo



Figura 1 – Los féretros salen de la iglesia en procesión. Fuente: Foto original del autor.

sufrimiento los ha llevado hasta ahí, desfilando junto a un hinchable de Bob Esponja o junto a unas camas elásticas donde unos niños saltan ajenos a esta procesión de vivos que camina al ritmo de las marchas fúnebres de la banda de música (figura 3).



Figura 2 – Devoto en un ataúd tras la imagen de Santa Marta en la romería de 2013.

Fuente: Foto original del autor

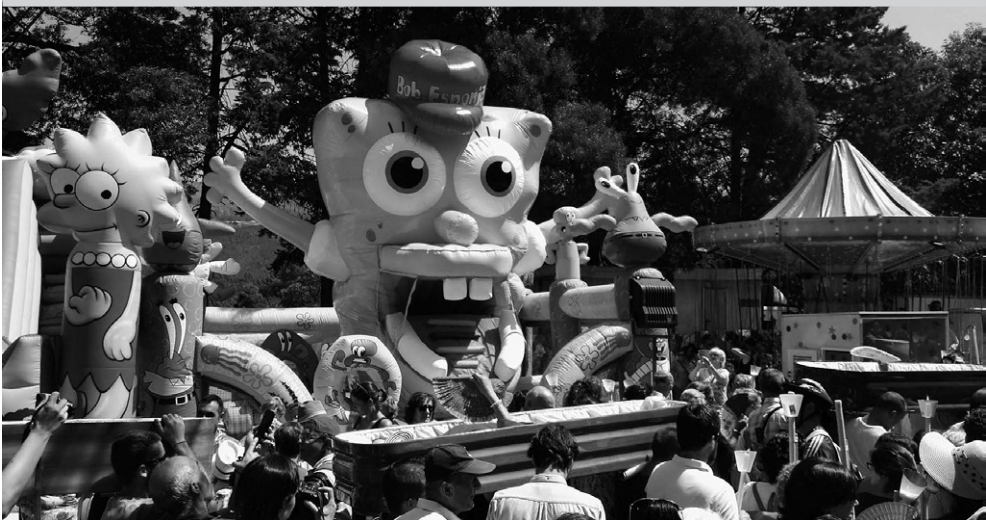


Figura 3 – Los féretros pasan delante de la zona destinada al ocio. Fuente: Foto original del autor

Observo a las personas que van en el ataúd y que despiertan las miradas de todos los curiosos, parecen ir tranquilas, a pesar de las cámaras y los micrófonos que con frecuencia les invaden, alguna se tapa la cara con un abanico y otras levantan de vez en cuando la cabeza para beber agua.

Al cabo de aproximadamente una hora de duración la procesión llega de nuevo a la iglesia bajo un repique incesante de campanas,¹¹ rodeará la iglesia, y mientras los ofrecidos abandonan los ataúdes bajo la incesante presencia de los fotógrafos (figura 4), en el interior de la capilla tres romeros¹² despedirán la imagen con sus coplas.

Viendo la cantidad de turistas, fotógrafos y periodistas que acuden, y leyendo los medios de comunicación, me hago consciente de que con el paso de los años la romería de Santa Marta ha experimentado una cierta globalización, debido a lo exótico que resulta ver a alguien vivo procesionar en un ataúd, y a la distribución global de la información a través de internet. A Santa Marta cada vez acuden más forasteros, que modifican el escenario ritual, y que introducen en el rito cambios en sus formas y en su significado más profundo.



Figura 4 – Devota en ataúd dentro de la iglesia al finalizar la procesión. Fuente: Foto original del autor

11 Este repique de campanas, el himno nacional y la presencia de las imágenes de San José y de San Benito serán también símbolos que desaparecerán con la llegada del nuevo párroco en 2022.

12 Los romeros son grupos de tres personas que entonan coplas a Santa Marta con letras que evocan la relación de esta con la muerte. Tradicionalmente acompañaban a las personas que se dirigían a la parroquia portando su ataúd. En los últimos años solamente en dos ocasiones he visto a un grupo de romeros en la procesión. Uno de ellos es en este 2019 en que se ha contratado a un trío que marcha tras la procesión, con el fin de recuperar la tradición, según me cuentan en la asociación de patronos.

Las formas de realizar este ritual se venían modificando a lo largo de los años si atendemos a las escasas descripciones que encontramos del siglo XX (Quiben 1951; Rodero 2010; Tolosana 2016), pero quizá el cambio más importante y radical en el ritual de Santa Marta ha sido la globalización y mediatización de este.

La continua aparición en medios nacionales y extranjeros¹³ durante los últimos años ha atraído a cientos de turistas y reporteros cuya presencia y participación en la ceremonia acelera su transformación. Si bien esta asistencia masiva de forasteros, que vienen más por curiosidad que por fe, puede poner en peligro su carácter religioso y tradicional más íntimo según la opinión de algunos sacerdotes, la realidad es que está suponiendo una revitalización de un ritual que asegura su eficacia como activador de la identidad del pueblo (Salvatierra 2002) y ha provocado incluso la creación de una asociación que pretende proteger la romería y darla a conocer.

Es cierto que la difusión de la fiesta en medios de comunicación y redes sociales puede despersonalizar el ritual (Pilan 2011); si antaño se consideraba que la muerte formaba parte de la vida cotidiana (Ariès 2011), es de entender que su exposición en público en el siglo XXI en un ambiente festivo y de celebración atraiga la mirada morbosa y desvirtualizada de algunos curiosos. Pero por otro lado esta difusión reactiva y reconstruye la tradición (Boissevain 1992). Boissevain (1992) afirma que no son la secularización (Walter 2005), ni la movilidad, ni los medios de comunicación, ni el dudoso origen de las tradiciones (todos ellos presentes en esta romería) los que han acabado en las sociedades occidentales con los rituales festivos. Estos elementos han contribuido, con frecuencia, a revitalizar la fiesta tal y como parece haber sucedido en Santa Marta, en la que algunos años no hubo quien saliese en el cajón, y este 2019 han procesionado más ataúdes que nunca.

Sólo hace falta una búsqueda en internet sobre Santa Marta de Ribarteme para comprobar que los medios la han colocado en el mapa asignándole una identidad visual a través de su romería.

Significados rituales, sentimientos, y emociones de la romería

Como me sucedió con la historia de las mortajas, me cuesta encontrar a alguien, en el pueblo, que me diga el significado concreto del ataúd y cuál es el origen verdadero. Según narra el párroco, en los evangelios Santa Marta es la hermana de Lázaro, y Lázaro para los católicos significa la resurrección. Esta explicación no está carente de sentido, aunque podría ser más bien una

13 En 2001 se hace eco el diario británico *The Guardian*, que la catalogará en 2008 como la segunda fiesta más extraña del mundo. En 2013 un reportero de *The National Geographic* se introdujo en un ataúd y realizó la procesión para la serie *Outsiders*, lo que provocó mucha polémica por la actitud del reportero y el tratamiento poco respetuoso de la procesión. En 2017 la romería aparece en *The New York Times*.

explicación atribuida *a posteriori* para darle al símbolo un significado desde autoridad espiritual (Turner 1980 [1967]), pues hay otras romerías, en esta zona de influencia, que utilizan elementos funerarios y que no están bajo la advocación de Santa Marta.

El hecho de que los ofrecidos ya no vengan desde sus casas caminando con el ataúd a cuestas y con los romeros delante supuso, en un momento indeterminado, una transformación muy significativa en la romería que, junto con la motorización, perdía en cierto modo el carácter de peregrinación. De nuevo encontramos una posible razón en la modernización de los usos: con el actual sistema funerario nadie compra su ataúd hasta el momento del entierro como se hacía antaño, por lo que resulta mucho más práctico pedirlo o alquilarlo en la parroquia que comprar un ataúd y traerlo desde casa. Este hecho cambia notablemente el significado, ya que el ataúd deja de ser la ofrenda, la ofrenda ahora es la propia persona que promete procesionar dentro de él. Antiguamente, cuando se venía cargando el ataúd desde el hogar, el mero hecho de cargar con él suponía un sacrificio, ahora el sacrificio es introducirse dentro venciendo el tabú y la aprensión de hacerlo. Una mujer me cuenta en la entrevista en qué época se comenzaron a meter los ofrecidos en el ataúd:

“Antes no iba la gente dentro. Esto de la gente fue desde que estuvo Ermenegildo [párroco desde 1964 hasta 1978], antes la gente lo ofrecía, pero tapado.” [E09a]

Normalmente estos ofrecidos son gallegos y suelen ser personas originarias de la zona y del norte de Portugal, si bien últimamente se observa que llegan personas de otras regiones, dispuestas a realizar la ofrenda.

En el pueblo son muchos los vecinos que a lo largo de los años han procesionado en el ataúd, algunos de ellos en varias ocasiones, y los que no lo han hecho tienen, con seguridad, un familiar que sí que ha realizado la promesa. Para los que viven aquí este ritual es algo que forma parte de lo habitual, han vivido con ello desde pequeños, y forma parte de su recuerdo y del imaginario del pueblo. No es difícil encontrar personas que me cuenten su experiencia de años pasados, como me la cuenta una mujer que este año saldrá una vez más en la procesión, esta vez caminando tras los féretros:

“Bueno pues yo fui dos años en el cajón, las dos veces fue una por mi cuñado y otra por mi suegra.” [E10a]

Me descubre así que la ofrenda tiene también ese carácter generoso de ofrecerse por la salud de los otros.

En mis conversaciones con los devotos trato de profundizar los motivos que llevan a estas personas a introducirse en un ataúd, a vestir la mortaja o a dar

vueltas de rodillas alrededor de la iglesia. Encuentro a la luz de sus narraciones dos motivos principales, y no excluyentes, por los que estas personas realizan esta ofrenda ritual tradicionalmente: (a) la devoción a Santa Marta y/o (b) la desesperación por la vivencia de experiencias cercanas a la muerte.

Por un lado, la enorme devoción a Santa Marta y la confianza, heredada de la tradición, en su poder milagroso, como me contaba una vecina del cercano pueblo de San Cibrián, mientras me invitaba a merendar en su casa días antes de la romería:

“Para mí fue Santa Marta, todo Santa Marta. [...], para mí Santa Marta es todo, yo voy con mi devoción, doy lo que puedo, ayudo en lo que puedo con la Virgen y es para mí Santa Marta. Todos los santos, pero como Santa Marta... yo no lo sé si es porque he escuchado ya de los antepasados o no lo sé, yo sé que tengo mucha devoción a Santa Marta. Yo para mí Santa Marta es todo, yo hago lo que puedo y si Santa Marta me ayuda voy toda la procesión.” [E09a]

Una fe que, como me cuenta con verdadera pasión una joven devota al día siguiente de la celebración, puede llegar a estar incluso por encima de la fe en Dios, o incluso al margen de ella (algo que no les gusta a los sacerdotes):

“Yo le tengo mucha fe a Santa Marta, y dicen que hay que pedir a Dios, pero yo no le pido nada a Dios.” [E10b]

El segundo motivo es la desesperación que produce una situación límite, “agarrarse a un clavo en tensión”, como me decía Manuel en la romería de 2013. En el caso de los forasteros muchas veces no existe la devoción profunda a esta imagen, que apenas conocen, y es la fama de sus milagros la que provoca esta especie de efecto llamada que les atrae a pedir favores.

“Se lo pedí de todo corazón y después de pedírselo pensé ‘¿Cómo me voy a meter yo en un ataúd?’ y además yo no le tengo devoción a Santa Marta ni a ningún santo, porque es curioso ¿no? Pero fue aquello que me vino.” [E02]

Quien me decía esto es María, que acude este año por primera vez y que se introduce en el ataúd para pedir por la salud de su perro al que diagnosticaron un cáncer.¹⁴

14 La presencia de María en la procesión, una vez conocido que el motivo de su promesa es la salud del perro, será uno de los argumentos que se utiliza en 2022 para prohibir los ataúdes. El hecho de que alguien no devoto participe por la salud de un animal contribuye a que algunas personas, [continua]

Pero ¿Por qué hay que martirizarse? El sacrificio, presente en casi todas las religiones busca en el sacrificado una transformación moral y sacralizante que le lleve a congraciarse con la deidad (Hubert y Mauss 1898). Con esta reconciliación el sacrificado u ofrecido de Santa Marta lo que pretende es obtener un favor, o si ya lo ha obtenido pretende demostrar a la deidad (Santa Marta) su agradecimiento y voluntad de cambio.

El ataúd es el símbolo más característico de esta fiesta, el que la hace singular a ojos del observador, y el que define su identidad visual. Sin embargo, para los más devotos no es el elemento que define su relación con la Santa, el ataúd es tan sólo un facilitador del sacrificio y de la ofrenda, como lo podrían ser las donaciones, los exvotos o el caminar de rodillas con el hábito. La oración, los sacrificios y las promesas a la santa y a su imagen se realizan durante todo el año y en diversas formas. A los vecinos les mueve la devoción y la fe en los milagros, una fe en la que han crecido y que han mamado en sus familias. Los ataúdes significan, para ellos, una ofrenda más que se puede realizar para obtener favores, una anómala ofrenda que es, sin embargo, la que capta la atención de cientos de turistas, curiosos y periodistas que vienen por cientos y que hacen con que este pequeño pueblo esté lleno de gente este día.

No todos los jóvenes de la zona comprenden el uso del ataúd como ofrenda, una joven muy devota de Santa Marta y que participa todos los años en la procesión me da, en la entrevista, su visión más crítica sobre el tema, y de nuevo vuelve a salir el tema de la monetización:

“No es necesario eso de llevar un cajón, es más por el morbo y se contamina con el dinero que hay de por medio. Yo si fuera obispo lo prohibía eso. ¿No puedes ir a agradecerle a la Virgen o a Santa Marta sin llevar el cajón? Hombre, eso es un negocio puro y duro.” [E08b]

Lo cierto es que para los devotos que sí valoran la ofrenda y el sacrificio, la romería está imbuida de una gran carga emocional. Veo personas llorando tras la imagen de la santa y veo, también, las expresiones de sufrimiento de los que ofrecen los sacrificios. Observo las caras de dolor de los que caminan descalzos, los rostros del esfuerzo de los que cargan con el ataúd, o los ojos vidriosos de algunas mujeres mayores al mirar la imagen. De nuevo el símbolo actúa como liberador emocional (Turner 1980 [1967]).

Estas actitudes de respeto y sufrimiento son las que dan el verdadero sentido al ritual para muchos, tal y como me expresa José, un miembro de la comisión de fiestas muy devoto y muy activo en la organización de la romería, en una conversación interrumpida a veces por el ruido de los petardos:

sobre todo de la iglesia, entiendan que la romería ha perdido su sentido y se ha convertido en una ceremonia supersticiosa y profana.

“Nosotros aquí valoramos mucho esas actitudes. A ver, yo un día le explicaba a alguien que para que una persona se ofrezca a ir en una caja tiene que tener un motivo.” [E03]

Un sufrimiento y un respeto que cada fiel entiende a su manera. Porque, a pesar de ser un ritual comunitario, los significados y motivaciones tienen un marcado carácter individual, no todos le encuentran el mismo sentido ni todos están dispuestos a sacrificarse de la misma forma.

Los cambios se empiezan a notar sobre todo en los más jóvenes, que respetan algunas promesas, pero no entienden que haya que sufrir para obtener favores, tal y como nos narra una joven del pueblo, tomando un café en su casa:

“Me gusta la romería porque te llama la atención y valoro la gente que se mete dentro ¿eh? Hasta el día de hoy si he hecho algo es porque mi madre me ofreció y me dijo ‘si quieres pónitelo porque yo lo pedí por ti, si no quieres me lo pongo yo [la mortaja]’. Lo otro no lo veo normal, que tenga que ir descalza un día de calor para que me ardan los pies. [...]. ¿Algo hay? Sí. ¿Yo sufro para que tú me sanes? ¿Me sacaste el sufrimiento y ahora sufro yo por ti? No lo veo normal.” [E09b]

El sacrificio que posee su sentido en el ámbito mágico o religioso es cuestionado así desde la lógica del pensamiento racional tal y como indica Girard (2012 [1972]).

Otra transformación importante que observo con relación al significado de la ofrenda es la evolución del tipo de motivo por el cual se realiza. Si hace años el hecho de introducirse en un ataúd suponía haber estado muy cerca de la muerte, hoy hay quien se ofrece por la salud de una mascota, por enfermedades leves, o por otro tipo de promesas que no tienen que ver con la salud. Una de las parroquianas me ponía como ejemplo a su familia para explicarme esta tradición:

“Porque yo recuerdo a mi suegra que me lo contaba, o sea, es cuando alguien se está muriendo y pides por ella. Pero bueno ahora a nivel general todos piden por lo mínimo, o sea, por ejemplo, mi caso con mi hermana, una operación de mandíbula.” [E10a]

Y María nos narraba, por la mañana, antes de salir en la procesión, la promesa por la salud de su perro:

“O sea, me vino a la mente Santa Marta y yo le dije ‘Santa Marta, no te pido más, pero por favor concédeme un año de vida para este animal y que

no muera, porque no estoy preparada ahora para que se muera'. Se lo pedí de todo corazón y después de pedírselo pensé '¿Cómo me voy a meter yo en un ataúd?' " [E02]

Aunque cada devoto tiene su relación de fe particular, Santa Marta une al pueblo en un sentimiento de fe comunitaria común. A lo largo del trabajo etnográfico he observado como está presente en forma de estampa o imagen en cada casa a la que he entrado, y también en muchos nichos y sepulturas del cementerio. Es la patrona no oficial (el patrón es San José) a la que recurren constantemente a lo largo del año y de sus vidas, y no sólo en la romería; y a la que atribuyen también algunos de los sucesos que ocurren en este pueblo que lleva su nombre; Santa Marta es el nexo común que une, en sus plegarias, a la comunidad cuando hay que apagar un incendio o pedir por una buena cosecha.

El final ¿definitivo? de la procesión

La procesión finaliza en torno a las 14:30 y la multitud se dispersa, la mayoría de los vecinos celebra la fiesta con su familia almorzando en sus casas, alguno de los años he participado en estas comidas familiares. Hoy, al igual que muchos visitantes, optaré por tomar un pulpo y un vino albariño en una de las carpas provisionales, y luego me reuniré con una familia del pueblo en un furancho cercano.¹⁵ Por la tarde tomaré café con Karina y con Chelo para hacerles la entrevista, y después acudiré a la celebración de una subasta de animales, donados para recaudar dinero para la fiesta, y tras la cual la aldea quedará prácticamente vacía.

Devotos, curiosos forasteros y yo mismo ignoramos al abandonar la aldea de Santa Marta que quizá esta ha sido la última vez que veamos la romería tal y como la he descrito.

REFLEXIONES

La romería de Santa Marta de Ribarteme no deja de sorprenderme por la mezcla de elementos aparentemente dispares que se juntan en muy pocas horas y que confluyen en una única celebración ritual difícil de encontrar fuera de esta área de influencia (Tolosana 2016).

La relación del hombre con la muerte evoluciona de forma constante (Ariès 2011) y no es raro que esta y otras romerías, en las que se usan símbolos funerarios y en las que se hace referencia a la muerte, evolucionen también y soporten importantes cambios.

15 Lugar en el que tradicionalmente se vendía vino hecho en las casas, y en el que se ofrecen también comidas y otras bebidas en un ambiente informal.

Sin embargo, los principales cambios los encontramos asociados a los cambios sociales propios de una sociedad contemporánea, tales como la monetización de lo social, los medios de comunicación, la movilidad o la globalización. Cambios que en el caso de la procesión de Santa Marta de Ribarteme estaban contribuyendo a su revitalización (Boissevain 1992).

Esta revitalización y globalización se ha realizado, sin embargo, de una forma que no ha gustado a algunos sacerdotes. La exposición pública de una religiosidad cultural (Testa e Isnart 2020) asociada al culto a imágenes de devoción (Christian 1978) y a sacrificios que no atienden a lo racional (Girard 2012 [1972]) y que muestran un espectáculo asociado a la muerte que para algunos puede caer en el morbo o en el mero espectáculo, ha desembocado en la prohibición de la romería tal y como se realizaba y como he descrito en esta etnografía.

Será necesario comprobar que es lo que sucede en años posteriores a la redacción de este artículo, y seguir documentando la romería en la forma en la que se realice para constatar su evolución, así como estudiar en qué forma inciden estas decisiones radicales de algunos sacerdotes en la relación de los devotos con el imaginario de la muerte, en su fe en Santa Marta y en la modificación del espacio ritual popular.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTUNES, Pedro, 2014, “Transformações do popular e do religioso em Senhora Aparecida”, in *Panorama, Mostra do Documentário Poortuguês*. Disponible en < https://www.academia.edu/21479015/Transforma%C3%A7%C3%B5es_do_Popular_e_do_Religioso_em_Senhora_Aparecida_ > (última consulta en noviembre de 2023), 12-16.
- ANTUNES, Pedro, y João EDRAL, 2014, “Metateatro da morte: as encomendadoras das almas numa aldeia da Beira Baixa”, in Paula Godinho (org.), *Antropologia e Performance: Agir, Actuar, Exibir*. Castro Verde: 100 Luz, 115-142.
- ARIÈS, Philippe, 2011, *El Hombre ante la Muerte*. Barcelona: Taurus.
- BLOCH, Maurice, y Jonathan PARRY, 1981, *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOISSEVAIN, Jeremy, 1992, *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge.
- CARVALHEIRAS, José Carlos, 2006, “A procissão dos caixões na Senhora Aparecida”, *Opidum*, 1: 105-115.
- CELA, Camilo José, 1952, *Del Miño al Bidasoa: Notas de Un Vagabundaje*. Barcelona: Noguer.
- CHRISTIAN, William A., 1978, *Religiosidad Popular: Estudio Antropológico en Un Valle Español*. Madrid: Tecnos.
- COSTA, Catarina A., 1994, *Senhora Aparecida*. Lisboa: SP Filmes, Película DVD.

- FEIJÓ, Rui G., Herminio MARTINS, y João de PINA-CABRAL, 1985, *A Morte no Portugal Contemporâneo*. Lisboa: Querco.
- FEIJOO, Benito J., 1783, *Adiciones*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Marín.
- GIRARD, René, 2012 [1972], *El Sacrificio* (vol. 92). Madrid: Ediciones Encuentro Sa.
- GONDAR, Marcial, 1989, *Romeiros do ALEN: Antropoloxia da Morte en Galicia*. Vigo: Xerais.
- HERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ, Carlos, 2013, “La romería que burla a la muerte”, *Adios Cultural*, 102: 3-7.
- HERRMANS, Isabell, 2017, “Values in practice: change and continuity in Luangan ritual performance”, in Cathin Arenz, Michalea Haug, Stefa Seitz y Oliver Venz (orgs.), *Continuity under Change in Dayak Societies*. Wiesbaden: Edition Centaurus – Sozioökonomische Prozesse in Asien, Afrika und Lateinamerika, 191-210. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-18295-3_8.
- HUBERT, Henry, y Marcel MAUSS, 1898, *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ISNART, Cyril, 2020, “The enchantment of local religion: tangling cultural heritage, tradition and religion in Southern Europe”, *Ethnologia Europaea*, 50 (1): 39-51. DOI: <http://doi.org/10.16995/ee.1884>.
- JUNG, Carl G., 1949, *Psychological Types*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- KLIGMAN, Gail, 1998, *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley: University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520318151>
- MARIÑO, Xose R., 1987, *Romería, Las Peregrinaciones y Sus Símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, S.A.
- PARRA, Claudio G., Jeanne SIMON, y Loreto A. LAGOS, 2004, “Entre la monetización y la tradición: una evaluación comparativa de los efectos culturales de la política indígena en la región de Bío Bío”, in Vanessa Rojas, Roberto Hernández y Andrés Donoso (orgs.), *Actas del V Congreso Chileno de Antropología*. San Filipe: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., 500-504.
- PARRY, Jonathan, y Maurice BLOCH, 1989, *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PELLÓN REVUELTA, Sara M., (1997 [1987]), “Petos de ánimas en Orense”. *Narria: Estudios de Artes y Costumbres Populares*, 79-80: 1-6
- PÉREZ, Clodio G., 1997, “La romería de Nosa Señora de Franqueira”, *Narria: Estudios de Artes y Costumbres Populares*, 77-78: 41-46.
- PILAN, Pedro G., 2011, “Rituales, descentramientos territoriales y niveles de identidad: la Semana Santa Marinera de Valencia”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 66 (2): 355-374.
- PINA-CABRAL, João, 1985, “Los cultos de la muerte en el Noroeste de Portugal”, in Rui G. Feijó, Hermínio Martins y João de Pina-Cabral (orgs.), *La Muerte en el Portugal Contemporáneo: Enfoques Sociológicos, Literarios e Históricos*. Lisboa: Querco, 65-87.
- PLACER, Gumersindo, 1970, “Os Santos en Galicia”, *Grial*, 8 (27): 90-96. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/29748775> (última consultación noviembre de 2023).
- QUIBEN, Victor L., 1951, *Santa Marta de Ribarteme*. Vigo: Faro de Vigo.
- RODERO, Cristina G., 2010, *Trastempo*. Madrid: La Fabrica.
- RODRÍGUEZ, Manuel, y Aquilino ARAÚJO, 2018, *La Romería de Santa Marta de Ribarteme*. Santa Marta de Ribarteme: Asociación de Patronos da Romería Santa Marta de Ribarteme.

- ROMERO, Fernando A., 2000, “Las almas y las abejas en el rito funerario gallego del abellón”, *Anuario Brigantino*, 23: 75-85.
- SAAVEDRA, Pablo, 2015, “Las peregrinaciones gallegas olvidadas: revisión de los estudios realizados en el siglo XX sobre antropología de la religión en Galicia”, *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, 7: 137-150. Disponible en < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5683085> > (última consultación noviembre de 2023).
- SALVATIERRA, Pilar J., 2002, *Rituales de Identidad Revitalizados*. Madrid: UAM.
- SANCHIS, Pierre, 1983, *Arraial, Festa de Um Povo: As Romarias Portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote.
- SARAIVA, Clara, 1993, “Le mort maquillé: funeral directors américains et fossoyeurs portugais”, *Terrain: Carnets du Patrimoine Ethnologique*, 20: 97-108.
- SARAIVA, Clara, 1994, “Rituais funerários dos lados do Atlântico”, *Antropologia Portuguesa*, 12: 43-59.
- TESTA, Alessandro, y Cyril ISNART, 2020, “Reconfiguring tradition(s) in Europe: an introduction to the special issue”, *Ethnologia Europaea*, 50 (1): 5-19. DOI: <https://doi.org/10.16995/ee.1917>.
- TOLOSANA, Carmelo L., 1991, “Antropología de los pueblos del Norte de España: Galicia”, *Revista de Antropología Social*, 0: 13-30.
- TOLOSANA, Carmelo L., 2008, *De la Estación del Amor al Diálogo con la Muerte (en la Galicia Profunda)*. Tres Cantos: Akal.
- TOLOSANA, Carmelo L., 2016, *Galicia, Singularidad Cultural: Antropología de Galicia XI*. Tres Cantos: Akal.
- TURNER, Victor, 1980 [1967], *La Selva de los Simbolos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- UNAMUNO, Miguel, 2017, *Por Tierras de Portugal y de España*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto, 1984, *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Etnográfica Press.
- WALTER, Tony, 2005, “Three ways to arrange a funeral: mortuary variation in the modern West”, *Mortality*, 10 (3): 173-192. Disponible en < <https://doi.org/10.1080/13576270500178369> > (última consultación en noviembre 2023).

Receção da versão original / Original version	2021/06/02
Receção da versão revista / Revised version	2022/08/21
Receção da segunda versão revista / Second revised version	2023/02/13
Aceitação / Accepted	2023/03/22
Pré-publicação online / Pre-published online	2024/01/31