

# **La Reine des Maremmes. Religion et économie dans un espace lagunaire de basse Andalousie<sup>1</sup>**

**Josep M. Comelles\***

L'hiver 1977-78, j'ai habité le Rocío<sup>2</sup>, un petit village au centre des lagunes de Doñana, en Andalousie Bétique. C'était au début de la transition politique en Espagne. Le pèlerinage du Rocío, et le devenir des marais de l'embouchure du Guadalquivir, ne faisaient alors l'objet que d'une discussion locale, voire régionale. Depuis une dizaine d'années, l'un et l'autre reçoivent une attention médiatique considérable en Espagne et même ailleurs.

J'avais été amené sur ces lieux un peu au hasard de circonstances familiales, puis par la rédaction de ma thèse de doctorat. De ma fenêtre je contemplais le ciel limpide et brillant des lagunes, les flamants roses, les chevaux, les bois de pins. J'écoutais le profond silence coupé par les chants des oiseaux et le coassement des

---

\*Departament d'Antropologia Social i Filosofia, Universitat Rovira i Virgili, Tarragone, Espagne

<sup>1</sup>Le mot maremmes est la traduction littérale du mot marismas, les marais littoraux de la côte méditerranéenne espagnole. Dans le langage courant ils sont aussi connus comme albuferas. Il y en a eu longtemps partout, du Cap Creus au Cap San Vicente, mais les assèchements et les projets touristiques en ont réduit le nombre et l'extension. Cet article est une version française remaniée d'un texte déjà publié (Comelles, 1996). J'en ai fait une adaptation destinée à un public non espagnol et peu familiarisé avec le Rocío, un grand phénomène de masse dans l'Espagne d'aujourd'hui. L'enquête ethnographique a été faite entre 1978 et 1979 au Rocío et à Almonte pendant quatre mois. Les données sur la Romería correspondent à des visites régulières entre 1978 à 1984, et en 1992. Voir aussi Romani, Prat et Comelles (1979), et Comelles (1984). Mes remerciements à Salvador Rodriguez Becerra, Isidoro Moreno et Bernard Barraqué.

<sup>2</sup>Pour une introduction au pèlerinage voir Moreno Navarro (1995); plus encyclopédique : V.V.A.A. (1981); plus synthétique et historique : Infante (1971). Une bibliographie commentée (Murphy et González Faraco, 1996) constitue une introduction indispensable. La revue d'anthropologie Demófilo, publiée par la Fundacion Machado de Séville a édité deux volumes monographiques sur les sanctuaires andalous (Rodriguez Becerra et Gomez Martinez 1995, 1996), et deux sur la province de Huelva (Cantero 1996, 1996 a). Pour les changements économiques du territoire voir Feria Martin (1996), et pour les transformations agricoles Martin (1996).

grenouilles. Très loin, déjà des bulldozers rasaient les bois et des exploitations de fraises poussaient un peu partout. Les villageois juraient contre la transformation envisagée (aujourd'hui réalisée) du Rocío et de Doñana en parc national : *Quelques oiseaux, quelques animaux et nous sans boulot*. Dans l'incertitude liée à la Transition, j'entendais parler du plan de dessèchement *Almonte-marismas*, d'un projet de centrale nucléaire, de politique économique, de développement, des premières contestations des écologistes, de religion. Je me demandais quelles relations il y avait dans ces lagunes entre la pratique économique (le *Plan Almonte-Marismas*), le discours écologiste (que faire avec Doñana), et le discours religieux sur un pèlerinage.

L'été vint lentement. Je vis la procession de la Pentecôte. Je fus subjugué par la statue d'une vierge adolescente se promenant inlassablement au-dessus de nos têtes sous un vol de colombes blanches. Fasciné, j'y suis revenu pendant des années. En 1983 j'ai décidé d'écrire un article sur les relations entre les représentations et les pratiques religieuses, et l'appropriation des marais (Comelles, 1984). Remaniant ce texte pendant la Pentecôte de 1998, très loin de la *Virgen*, je retombe sous le charme du sanctuaire tout blanc au centre d'un hameau à l'architecture coloniale<sup>3</sup>. À l'intérieur, la très belle statue de la Vierge, vêtue d'habits anciens, nous sourit du haut de son piédestal dans l'Église fraîche et silencieuse. J'entends toujours les chants des pèlerins, le coassement des grenouilles, et le souvenir du fandango m'embrume.

## **Le site du Rocío**

En mai 1998, un barrage qui retenait les résidus de métaux lourds d'une exploitation minière à Aznalcollar s'est rompu, et a fait la une de tous les médias. Le fragile équilibre écologique du grand parc national de Doñana, au sud ouest de Séville, est en danger. La concentration humaine liée au pèlerinage du Rocío l'est aussi. Les flux de pèlerins ont dû être déviés de leurs routes historiques. Le Guadiamar, une petite rivière sur laquelle débouchait le barrage détruit, est une des principales voies d'eau qui alimentent l'aquifère de Doñana. Il traverse et arrose l'un des plus beaux paysages agricoles et humanisés de plaine au sud de l'Europe, l'Aljarafe, une région fascinante couverte d'oliviers et d'arbres fruitiers, égayée de jolis villages blancs. Au sud, quelques dunes la séparent d'une vaste plaine marécageuse triangulaire, protégée de la mer par une dune littorale haute de quarante

---

<sup>3</sup> Ici je veux exprimer mes sentiments mêlés d'étranger pris par la fascination de la *Virgen*. Pris doit être entendu ici dans le sens employé par Jeanne Favret-Saada (1977 : 13-44).

mètres, qui court depuis Palos de Moguer jusqu'à l'estuaire du Guadalquivir. À l'est, les marais s'arrêtent au grand chenal navigable de ce fleuve.

La plaine marécageuse est très peu peuplée. Toute une série de villes et de bourgs<sup>4</sup> l'entoure au nord le long de la voie ferrée et de l'autoroute Huelva-Séville, et à l'est sur la rive gauche du Guadalquivir. Aux coins de la carte, trois villes : Huelva à l'ouest, Séville et son agglomération au nord-est, et Sanlúcar de Barrameda au sud, au bord de l'Atlantique, à l'embouchure du Guadalquivir. Le marais lui-même est un territoire triangulaire de 1500 km<sup>2</sup> que traversent des canaux et les bras du Guadalquivir et du Guadiamar. Le territoire est couvert de grands plans d'eau, même en été. Entre les lagunes et les bras du fleuve, des *dehesas*<sup>5</sup>, des dunes sablonneuses et, ici et là, des bois. Partout au printemps des fleurs, des oiseaux par dizaines de milliers, des lynx, des lièvres, des daims...

Ce paysage « naturel », jadis insalubre, est pourtant très humanisé. D'abord à cause des quatre grands chemins qui convergent au sanctuaire du Rocío depuis Séville et Villamanrique, Almonte, Moguer, et Sanlúcar. Ensuite grâce à une ample et diverse activité économique depuis le Moyen Âge : pêche, chasse, cueillette, exploitations agricoles sur les zones non inondées, élevages de bovidés et de chevaux, production de charbon de bois, de matériaux de construction. Les activités primaires ont mordu depuis longtemps sur les bords du marais, desséchant de vastes territoires. Le grand Parc de Doñana d'aujourd'hui n'est d'ailleurs qu'un reliquat de ce qui fut jadis un des plus grands espaces lagunaires côtiers d'Europe.

Au centre du marais le sanctuaire de la *Virgen del Rocío* attire probablement le plus grand des pèlerinages catholiques d'Europe. Une église d'un blanc éblouissant, ouverte au couchant, borde la lagune de la *Rocina*. Autour, une bourgade d'un millier d'habitants s'est développée lentement, depuis quarante ans. Construit petit à petit selon une trame orthogonale, vaguement coloniale, sur d'anciennes *chozas*, maisons à toits de chaume, le hameau est désert l'hiver : la centaine de maisons des Confréries (*Hermandades*) qui animent le pèlerinage de la Pentecôte sont vides. Ces maisons de style andalou et colonial sont bâties le long de rues très larges et sablonneuses, dimensionnées pour une circulation de trente ou trente-cinq mille chevaux avec leurs cavaliers et de milliers de *charrés* pendant le pèlerinage.

---

<sup>4</sup> Le gros bourg andalou, très souvent peuplé de vingt à trente mille habitants, est connu comme agrocité (*agrociedad*). Du côté de l'Aljarafe, les villages sont plus petits, de deux à cinq mille habitants. Il s'agit d'une région d'exploitations moyennes et petites et qui devient petit à petit la résidence habituelle pour des Sévillans. À l'Est par contre, au-delà du Guadalquivir, on retrouve les villages andalous issus du latifundium classique, comme Lebrija et los Palacios. Sur l'Aljarafe voir Moreno (1972).

<sup>5</sup> Il s'agit de savanes herbeuses saupoudrées de chênes verts et de pins ou l'on élève des taureaux, des bœufs et des chevaux.

Dans l'interminable ennui de la plaine asséchée, quelques centaines d'ouvriers agricoles et leurs familles vivent dans des hameaux autour des orangeraiés et des champs de fraises. Ces regroupements humains prennent le relais des anciens groupes de *chozas* qui constituaient l'habitat traditionnel de ce territoire (García de Alvear, 1986 ; Hernández, 1992). Sur la côte Atlantique, le grand complexe touristique de Matalascañas est ouvert aux *tour operators* internationaux.

La médiatisation récente de ce grand territoire a résulté d'un processus de secondarisation économique qui remonte aux années cinquante-soixante, suivi d'une tertiatisation plus récente, structurée autour du spectacle de la nature à Doñana, et du spectacle le plus humain qui soit au Rocío, pendant le pèlerinage de la Pentecôte.

Le regard sur cet espace a été longtemps clivé : d'un côté la dimension géographique, économique et technique attachée aux ressources naturelles, et de l'autre, l'appréhension théologique, historique et ethnologique des rituels religieux<sup>6</sup>. Il fallait comprendre la logique culturelle et religieuse d'un sanctuaire, situé au milieu d'un espace naturel convoité par les investissements d'une économie déjà globale, mais dont paradoxalement, la pratique rituelle n'entraînait pas en crise avec la sécularisation, et devenait au contraire un incroyable phénomène de masses réunissant autour d'un million de personnes.

Le sanctuaire m'intéressait au début en tant qu'institution formalisée, faisant partie du dispositif global de sécurisation et de protection face à l'incertitude dans les sociétés chrétiennes (voir Delumeau 1989) ; comme institution placée au centre de modèles d'organisation de l'espace liminaire entre collectivités ; et comme institution qui engendre en son sein des pratiques complexes de sociabilité. Un certain discours folklorique considérait le pèlerinage comme une survivance d'un monde révolu, fondé sur la pratique spirituelle ; l'institution psychiatrique, qui faisait l'objet de ma thèse, me montrait au contraire comment pouvaient s'articuler les représentations professionnelles (de la médecine ou de la religion), avec des pratiques économiques ou relatives à l'assistance. Au Rocío, je voyais émerger de profonds changements par lesquels le pèlerinage permettait l'ancrage de nouvelles logiques sociales, économiques et culturelles, et articulait deux processus, l'un de globalisation économique et l'autre de transformation locale.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> À côté du classique de Turner et Turner (1978) et de Chélini et Branthomme (1982), voir pour l'Espagne Christian (1976, 1990, 1997). Pour les confréries andalouses surtout Moreno Navarro (1985).

<sup>7</sup> Sur ma position théorique voir Comelles (1988 : 1-36). Les articles postérieurs que j'ai écrits depuis sur le Rocío, incorporent le processus suivi par le territoire entre 1983 et 1998 (Voir 1991, 1994, 1996).

## La reine des Maremmes : légende et histoire

### *La Virgen del Rocío no es obra humana*

Lorsque le roi Ferdinand III de Castille conquiert Séville en 1249, les lagunes du Guadalquivir étaient un désert riche en gibier. La région Bétique était le socle du Thartessos mythique des grecs, et les richesses minières de la Sierra Morena en firent un espace convoité par les Phéniciens, les Phocéens, les Carthaginois et les Romains. La plaine devint un des fleurons de l'*Hispania* romaine. En témoignent le site archéologique d'*Italica*, et de nombreuses villas romaines.

Le fils de Ferdinand III, Alphonse X, incorpora le territoire à la Couronne de Castille. La pratique habituelle de la Reconquête andalouse était de céder aux nobles Castillans de vastes territoires agricoles, qui sont à l'origine des *latifundia* andalous actuels. Le roi, très pieux, en particulier envers la Vierge<sup>8</sup>, fit construire une petite chapelle dédiée à *Santa Maria de las Rocinas*. Le marais devint une grande chasse royale<sup>9</sup>. N'offrant pas d'autre intérêt économique immédiat, à cause de son insalubrité<sup>10</sup>, il formait une sorte de frontière naturelle avec le royaume maure de Niebla et les pays reconquis de Sanlúcar et de l'Aljarafe. Au bas Moyen Âge, la Couronne céda une partie des marais au duc de Medina-Sidonia, à l'Église, et à certains particuliers. Comme le royaume de Niebla revint au duc, la route terrestre Sanlúcar-Niebla qui traverse les lagunes devenait le cordon qui assurait la continuité de ses possessions.

À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la Couronne s'installa à Madrid. Ses visites à Séville s'espaçant, elle délaissa le terrain de chasse des lagunes. Or Séville était à cette époque une des plus grandes villes d'Occident, le point d'entrée des trésors d'Amérique. On peut comprendre alors que la prise de distance de la Couronne ait ouvert la porte à une longue lutte d'intérêts entre les ducs, l'Église et les communes qui cherchaient à affirmer leur hégémonie sur ce vaste territoire si peu exploité.

Riveraine des marais, la commune d'Almonte, qui est aujourd'hui l'une des plus étendues d'Espagne (900 km<sup>2</sup>), acheta la chapelle pour y établir un chapelain qu'elle disputa à l'archevêché de Séville; elle changea le nom de *Maria de las Rocinas* en celui de *Maria del Rocío* et fit de la *Virgen* la patronne de la localité. Elle a aussi instauré les déplacements rituels de cette *Virgen* à l'encontre des efforts des ducs pour implanter sur toute la région le patronage de la *Virgen de la Caridad* de Sanlúcar<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Écrivain et poète, le roi rédigea une célèbre suite de poèmes, les *Cantigas de La Virgen Maria*.

<sup>9</sup> Encore aujourd'hui, le *Palacio Real*, appartenant aux Bourbon Orléans, et la grande *Raya Real*, une large route ombragée d'arbres immenses, témoignent de cette si longue présence.

<sup>10</sup> Comme dans la plupart des zones lagunaires de la côte ibérique, le paludisme et les fièvres furent endémiques jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle.

À l'époque où le duché, l'Église et la commune d'Almonte se disputaient le contrôle des marais, le monde catholique tridentin encourageait la dévotion à Marie. De très nombreuses trouvailles de statues, des légendes fondatrices, des miracles montrent l'émergence d'un réseau complexe de cultes qui parsèment l'Europe du Sud. Le Rocío n'y a pas fait exception, et les différentes variantes de la légende fondatrice reflètent les conflits locaux pour le contrôle du territoire, en légitimant la présence du peuple, représenté politiquement par la commune, sur l'Église et la noblesse. Les diverses variantes de la légende montrent un jeune pastoureau (où parfois un chasseur) trouvant la *Virgen* et essayant de l'emporter au village. Celle-ci lui dit qu'elle ne veut pas être déplacée du lieu où elle se trouve; le pastoureau court annoncer sa trouvaille au village, et celui-ci tout entier se déplace, autorités civiles en tête, pour voir le prodige et ériger une chapelle sur place à la statue. Selon les versions, ce sont soit les gens d'Almonte, soit ceux de la commune voisine de Villamanrique, qui essaient de déplacer la statue dans leur village. La rivalité entre Almonte et Villamanrique est toujours forte aujourd'hui (Rodriguez Becerra, 1989).

Ce qui m'a toujours intéressé dans la légende « officielle », c'est la dimension collective et communale du rapport avec la *Virgen*<sup>12</sup>. Pas de nobles, pas de prêtres, le menu peuple. Une interprétation intéressante m'en a été fournie par un vieux vigneron communiste d'Almonte. Avec son matérialisme dialectique appris lors des meetings et des réunions de cellule il m'a dit en aparté un soir, pendant que nous buvions un verre : *Vous, vous avez étudié, et vous pouvez me comprendre, ces choses de la légende c'est des histoires pour les gosses. Quelqu'un est allé loin cacher une statue, pour être sûr de la découvrir plus tard. Question de pouvoir entrer dans la chasse gardée, vous savez, là il y avait de quoi vivre.* En effet, je pouvais comprendre, la nature sauvage devenait un mythe d'écologiste, les croyances des gens prenaient une dimension différente. Mon vieux vigneron matérialiste avec sa sagesse populaire me donnait à lui seul quelques-unes des clefs du problème : le rapport des croyances avec l'appropriation des ressources des lagunes, la dépendance des cultes populaires du besoin d'articuler l'économie locale et celle du pays; le sanctuaire cristallisant la protection et la sécurisation, déployant son manteau sur une région apparemment désolée et dépeuplée.

---

<sup>11</sup> Une bonne synthèse historique et théologique sur le Rocío peut être consultée dans les ouvrages de Alvarez Gastón (1975, 1977, 1978, 1981) qui fut longtemps abbé à Almonte. Une des plus fortes polémiques aura concerné les forêts, disputées entre les communes et la Couronne. L'effort des communes pour contrôler le territoire était la conséquence de la demande des classes populaires d'accéder aux ressources des marais pour compléter leurs revenus. Voir aussi Zurita (1987).

<sup>12</sup> Sur la polémique autour de la véracité de la légende, voir surtout Infante (1971) et Alvarez Gastón (1981). Les auteurs sont d'accord pour dater la légende du XVI<sup>e</sup> siècle (Rodriguez Becerra 1989), dans le contexte général du renouvellement de la mariologie catholique (voir Christian (1990). D'autres folkloristes comme Zapata placent son origine dans les cultes anciens (1991).

Dans l'hagiographie officielle comme dans cette version profane de la légende, les différents éléments et variantes de celle-ci (un simple pastoureau, un troupeau à la recherche de pâturages, ou un chasseur, le maire et ses concitoyens, la statue de la *Virgen*, la chapelle, le franchissement d'une limite), révèlent une arène symbolique où, contre le droit des puissants, sont légitimées la pénétration dans le territoire interdit, ainsi qu'une modeste exploitation tenant compte des risques attachés à leur état d'insalubrité : journaliers, manœuvres, ou petits propriétaires pouvaient y trouver du gibier, du bois, des poissons, des champignons (et même des cèpes), des asperges ; ou faire du charbon de bois, ou quérir des matériaux de construction, comme des joncs, des briques en torchis, etc. Ce peuple maraudeur « d'éleveurs, de bergers et de voyageurs » venait en foule au Rocío. Les archives communales d'Almonte font état de la nécessité pour tous les journaliers sans terre d'accéder au marais pour pouvoir chasser, glaner, ramasser du bois, cueillir, voire y survivre (Alvarez Gastón, 1981 : 102). La légende légitime cette appropriation, et la *Virgen* devient un signe d'identité locale à Almonte et à Villamanrique, qui s'élargit à l'ensemble des villages qui entourent les marais.<sup>13</sup>

C'est dans ce contexte que naît au XVIII<sup>e</sup> siècle, une structure de confréries (*Hermandades*) qui forment autant de *filiales* autour de la *Matriz* commune de celle d'Almonte : la première apparaît à Villamanrique (Infante, 1971), qui dispute la primauté à Almonte, puisqu'elle est également située dans la limite même des mares. Puis c'est le tour de Sanlúcar, qui en tant que capitale de la Maison des ducs continue, elle aussi, à avoir des intérêts sur les marais ; très vite le phénomène s'étend à Pilas, Moguer et Palma del Condado, des bourgs situés tout près des limites naturelles des marais. Le jeu entre la confrérie-mère et les filiales permet une appropriation symbolique commune des marais, sans dénoncer l'hégémonie de la *Hermandad matriz de Almonte* sur l'ensemble.

Entre cette dévotion locale et le phénomène de masses qu'est devenu aujourd'hui le Rocío, il y a quelque chose de plus que la simple dévotion, malgré ce qu'affirme la littérature théologique. Pourquoi seuls quelques-uns des milliers de sanctuaires locaux de cet univers catholique acquièrent-ils une réputation qui déborde leurs limites locales ? La réponse est en relation directe avec trois processus interreliés : l'incorporation des marais à l'économie internationale, la signification de la dévotion des marais dans la stratégie de l'Église, et la signification de la culture *rociera*<sup>14</sup> dans l'identité andalouse et, au-delà, espagnole.

<sup>13</sup> L'appropriation par Almonte de la *Virgen* se manifeste tous les ans avec le *Rocío Chico*, une promesse communale du XIX<sup>e</sup> siècle pour que la commune ne soit pas atteinte par les troupes de Napoléon, et par le déplacement de la *Virgen* tous les sept ans du Rocío à Almonte, qui est un vœu pour demander la disparition de la peste en 1613.

<sup>14</sup> Il y a une sous-culture *rociera* assez spécifique et qui déborde depuis une vingtaine d'années les limites des lagunes. Elle se signale par une façon festive de s'habiller, par des chants et même par le développement de formes de sociabilité collective.

## Miracles et mirages des lagunes

« *Que inmensa es la marisma cuando por ella se camina* » <sup>15</sup>

L'exploitation de marais exige l'investissement de capitaux importants et des techniques appropriées. L'effet inévitable est une transformation profonde du paysage, de nouvelles formes d'appropriation des ressources, et des impacts culturels et sociaux importants. La première phase de la grande transformation des lagunes a eu lieu au XIX<sup>e</sup> siècle avec la crise de l'Ancien Régime. Une fois disparus les domaines seigneuriaux, mis en vente les biens du clergé, les communes établirent les frontières communales (Alvarez Gastón 1977). La fragilité du capitalisme espagnol à cette époque limita le développement économique : on autorisa l'exploitation forestière, l'élevage extensif, la pêche, la production de charbon de bois, et la mise en culture des zones non inondables à la périphérie des marais, mais il n'y eut point de grands investissements au centre de la zone marécageuse.

Les interventions les plus décisives qui ont conduit au développement d'un secteur secondaire, puis tertiaire, sont plus récentes. La planification de l'hydraulique a été discutée avant la Guerre d'Espagne, mais c'est sous le franquisme qu'elle a été mise en œuvre. Au sud de Séville, de grands investissements ont permis de dessécher les marais situés à l'est du Guadalquivir, et d'y installer des rizières et des plantations d'agrumes. Le gouvernement a construit plusieurs villages pour peupler la zone.

Ensuite, il est intervenu à l'ouest, autour de Huelva, où poussent aujourd'hui des fraises pour toute l'Europe. Le centre du marais, qui constitue l'actuel Parc National, a été relativement peu affecté, mais le reste est devenu une zone d'investissements industriels, agricoles et touristiques. Sur l'estuaire du Tinto et de l'Odiel l'État a installé un complexe pétrochimique, des industries exploitant les pyrites extraites de la Sierra, et des papeteries. Les terrains incultes ont été plantés d'eucalyptus et de pins blancs, apportant la matière première pour les papeteries. L'industrialisation appelait des projets d'infrastructure et de services dangereux pour l'écosystème. L'ensemble des investissements industriels constituait une double menace pour le milieu : aux rejets de déchets, un problème alors complètement ignoré, s'ajoutait la ponction sur des ressources hydrauliques plutôt fragiles aboutissant à la surexploitation à moyen terme des aquifères souterrains. Après les usines arrivèrent les complexes touristiques sur la côte Atlantique, loin du Tinto-Odiel, mais alimentés en eau à partir de l'aquifère des marais, et ensuite l'agriculture industrielle sous plastique, utilisant aussi les mêmes ressources hydriques.

---

<sup>15</sup> « Le marais est immense lorsqu'on doit y marcher » (couplet populaire).

L'intervention massive de l'État et des grands détenteurs de capitaux correspond au discours économique dominant dans l'Espagne franquiste des années soixante (le *desarrollismo*), qui voulait favoriser l'entrée du capital international pour lutter contre le chômage et l'émigration de la main d'œuvre vers l'Europe communautaire ou vers les régions industrialisées du Nord (Catalogne, Madrid, Pays Basque). Ce modèle de développement sauvage ne tenait compte ni des intérêts locaux, sauf de ceux associés à la corruption, ni de l'environnement, voyant dans la pollution une conséquence inévitable du progrès.

L'espace économique des marais est devenu international; aux vieilles pratiques économiques succèdent de nouvelles formes d'industrie, d'agriculture et de services, sans oublier diverses formes d'économie souterraine abandonnées aux intérêts locaux. Le rôle subalterne des autochtones se voit dans les investissements locaux : « modernisation » des petites exploitations familiales, création de petits commerces; il se voit surtout dans leur statut de réserve de main d'œuvre pour le travail temporaire (agriculture, construction, tourisme) ou circonstanciels comme au moment de la *Romería*<sup>16</sup>.

L'alibi social de ce développement à la fin du franquisme (1965-1977) était d'offrir aux autochtones des emplois en échange d'un modèle d'industrialisation agressif et peu respectueux du milieu. Les marais étaient présentés comme une immense réserve d'espace vide destinée à résoudre le chômage structurel de la région. L'idée emportait la complicité des voisins et des mairies et faisait taire les plaintes face à la dégradation de l'environnement.

Ce modèle de développement a dominé jusqu'à la crise du début des années quatre-vingt, lorsque les efforts de l'État pour s'intégrer à l'Union européenne exigèrent le démantèlement du tissu industriel public que le régime franquiste avait construit et l'incorporation des Directives de Bruxelles sur l'environnement. Or cette remise en cause du modèle de développement était contradictoire dans un contexte social où le chômage grandissait, atteignant fréquemment des taux de 20 % en moyenne de la population active dans les communes de l'Aljarafe.

À échelle du pays, la nouvelle conscience démocratique fit naître des mouvements de citoyens et d'opinion opposés aux interventions dégradant l'écosystème, comme le projet de centrale nucléaire à Mazagón, la route Cádiz-Huelva, ou plus récemment la construction massive d'appartements touristiques. Cet état de l'opinion globalement favorable à la protection de l'espace naturel, a réussi à faire déclarer Doñana Parc National, et à imposer l'établissement d'un Parc naturel périphérique et d'une zone de protection.

---

<sup>16</sup> L'économie souterraine est l'apanage des résidents d'Almonte. D'un côté il y a la location des maisons pendant le Rocio ou l'été : les prix peuvent atteindre 20.000 FF pour six jours et même davantage. Le Rocio permet aussi un développement d'activités temporaires et l'embauche d'un bon nombre de travailleurs pendant le pèlerinage. Almonte essaie toujours de réserver les emplois temporaires pour ses habitants.

Cette attitude des citoyens se produit à l'échelle nationale, et elle est en conflit avec les intérêts locaux, puisque les taux de chômage andalous sont toujours cinq ou six points au dessus de la moyenne espagnole, et que le revenu par tête est l'un des plus bas du pays et de l'Union européenne. La situation des pouvoirs locaux élus est toujours délicate. L'Aljarafe est un fief électoral de la gauche (PSOE, IU), mais le pouvoir local en Espagne est très faible.

Le jacobinisme espagnol a essayé pendant presque deux siècles de laminer le pouvoir municipal perçu comme un danger pour l'État. Pendant la période franquiste les maires étaient nommés par les gouverneurs civils<sup>17</sup> et ne répondaient que d'eux. Les mairies restaient réduites à jouer un rôle de médiation pour les administrés cherchant un emploi dans les investissements prévus sur leur territoire, et à essayer de trouver des fonds pour les investissements les plus essentiels<sup>18</sup>.

En 1979, après les premières élections municipales démocratiques, les élus trouvèrent des municipalités endettées, dotées de très faibles ressources économiques, sans capitaux pour investir, et avec un pouvoir très limité. L'objectif premier des nouvelles mairies de gauche en Andalousie occidentale a été de constituer des réserves d'emploi. Dans le cas d'Almonte, l'objectif était d'assurer des emplois à tout prix pour les Almonteños dans la commune, même au prix du sacrifice de la nature. Malgré les efforts de la commune, sa position est subalterne puisque le pouvoir sur le territoire et sur ses ressources se déplace définitivement d'Almonte et de Séville vers Madrid, vers Bruxelles, et jusqu'aux centres de décision de l'économie internationale. Commune et *Junta de Andalucía* essaient de contrôler, et souvent se disputent les ressources locales qui n'intéressent pas les centres de décision et les grands capitaux, par exemple le Pèlerinage et son contexte humain<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> L'équivalent du préfet français. À ceci près qu'en Espagne ils ne faisaient pas une carrière de fonctionnaires, les nominations se faisant de confiance, sur critères essentiellement politiques.

<sup>18</sup> Almonte, avec 12.000 habitants, n'eut l'eau courante à domicile qu'en 1975. Le Rocío ne fut équipé d'un réseau d'égouts que dans les années quatre-vingt, et ce parce que les concentrations humaines pendant le pèlerinage, d'un demi-million à un million de personnes pendant quatre jours, faisaient craindre des épidémies.

<sup>19</sup> Sous le franquisme et jusqu'aux premières élections municipales démocratiques en 1979, la Mairie et la *Hermanidad* d'Almonte, se partageaient la gestion de la Romería, et la structure et le mode d'exploitation marginale de celle-ci n'avaient pas trop changé. Les élections municipales de 1979 ont réaffirmé le souhait de donner une plus grande responsabilité aux communes. Mais celle d'Almonte, par manque de ressources, a cédé une grande partie de ses compétences à la Junta de Andalucía : protection civile, support logistique, services de santé, etc.. Murphy et González Faraco (1996) montrent certains aspects des efforts de la Commune contrôlée par le Parti Socialiste, pour affirmer l'hégémonie d'Almonte sur le territoire et sur le pèlerinage. Voir surtout le curieux procès de changement de la toponymie du Rocío (1996 : 109-112).

## Les mutations du Rocío

*Galopa caballo mio,  
Que desde aquella loma, Ya se divisa el Rocío* <sup>20</sup>

Jusqu'à l'internationalisation de l'économie des marais, la lutte pour l'hégémonie locale s'est déroulée entre la Commune et la *Hermandad d'Almonte* dans un contexte caractérisé par l'éloignement de l'État et par l'omniprésence de l'Église représentée par le très puissant Archevêque de Séville. La commune et la *Hermandad* se sont disputées pendant des siècles la propriété de la *Virgen*, comme instrument d'hégémonie sur le territoire. Les limites de ce pouvoir résultent de la faiblesse municipale, de la marginalité du sanctuaire et du culte, de la marginalité économique et politique des marais. L'hégémonie locale était garantie, mais lorsque l'État intervient la condition subalterne du pouvoir local n'est que trop évidente. Le même processus se déroule quand l'Église décide d'intervenir et de contrôler la *Hermandad*.

La position de l'Église par rapport aux pratiques religieuses populaires a toujours été ambiguë : entre la tolérance et la condamnation, entre l'ignorance et l'intervention. Le pèlerinage du Rocío ne fait aucunement exception, mais expliquer pourquoi il a une valeur ajoutée dans le contexte d'un discours ecclésiastique institutionnel, exige une investigation systématique, qui reste encore à faire. On ne fait ici que l'ébaucher<sup>21</sup>.

Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Église espagnole a suivi une stratégie temporelle pour combattre la déchristianisation : investissements massifs dans l'éducation, dans la protection sociale et la santé d'une part ; de l'autre, reprise en mains des cultes populaires « récupérables » issus du milieu urbain, l'espace où le processus de déchristianisation avançait le plus rapidement. La situation du Rocío, tout près de Séville, donc locale et régionale à la fois, permet de comprendre l'intérêt que l'Église avait à élargir l'espace de référence de la *Romería*. Rodriguez Becerra (1989) donne une piste quand il signale que c'est un sévillan qui fit la promotion du couronnement canonique de la *Virgen*. L'articulation du Rocío à la culture populaire urbaine de Séville favorise la projection supra-locale de la *Virgen*. Un bon exemple est fourni par l'invention d'une *cultura rociera* assez syncrétique par rapport à la culture qui tourne autour de la *Feria de Abril* ou de celle de la Semaine Sainte. Cette culture *rociera*, élaborée par des intellectuels, articule un ensemble de références, de signes et de symboles incorporant des dimensions pieuses, théologiques, rituelles, folklo-

---

<sup>20</sup> Galope mon cheval/ Du haut de cette colline / on peut voir le Rocío (couplet populaire).

<sup>21</sup> Voir Moreno Navarro (1995).

riques et sociales venues des différentes souches culturelles de la société andalouse<sup>22</sup>.

Le rôle culturel et idéologique du Rocío nous permet de mieux comprendre les rapports de la *Hermandad Matriz de Almonte* et de la Commune avec l'Archevêché de Séville, de la *Hermandad Matriz* avec ses *Filiales* (toutes les autres), et entre les *almonteños* et les *rocieros* ; les compromis entre les différentes formes d'appropriation du Rocío : celles qui tentent de concilier le matériel avec le culturel, dans le cas d'Almonte et la *Virgen* ; celles qui renvoient seulement au culturel, à l'idéologique ; celles qui font appel au religieux.

Une manifestation de ces relations complexes entre le matériel, le culturel et le religieux est offerte par les processus de constitution des nouvelles confréries filiales : même si leur fondation peut s'interpréter en termes de partage symbolique d'un espace et de ses ressources, au bout d'un certain temps, elles finissent par constituer à travers leur dévotion ou leur attachement identitaire, une pratique culturelle qui ne se base pas nécessairement sur un référent matériel ou économique. Les fondations de nouvelles *filiales* jusqu'à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Triana (1813) : un des quartiers les plus populaires de Séville, et Huelva (1846) correspondent à un nouveau modèle dans lequel Huelva et Triana représentent la projection urbaine de la *Romería*, sans que soit perdue sa condition de culte local représentée par les fondations de deux communes paysannes comme Umbrete (1814) et Coria del Rio (1849).

Pendant une longue période, de 1846 à 1913, il n'y eut pas de nouvelles fondations. Par contre, quatorze fraternités furent fondées entre 1914 et la Guerre d'Espagne (1936-1939), dans la période de la plus grande implantation de l'anarcho-syndicalisme en Andalousie rurale. Ce long hiatus et cette reprise sont la conséquence de la nouvelle stratégie de l'Église pour récupérer son influence dans un contexte de forts conflits sociaux. Le couronnement canonique de la *Virgen* en 1919, suite à la demande de l'Archevêché de Séville, suppose une « ascension » du Rocío de la condition de culte local populaire à celle d'un culte à projection plus large dans la ligne tracée par les conclusions du premier concile du Vatican. Dans ce processus, le leadership local d'Almonte se verra contesté par le poids social et culturel de la société sévillane, haut-parleur inévitable dans la popularisation du Rocío et dans la construction de la culture *rociera*.

Entre 1939 et 1959 n'ont été fondées que huit nouvelles confréries. Un peu plus tard, celles de Madrid, de Barcelone et des Émigrants ont

---

<sup>22</sup> Les musiques le montrent bien : d'un côté le fandango monophonique de Huelva, associé au monde rural ou aux ouvriers des mines de pyrites et au folklore de la frontière entre l'Espagne, et de l'autre la *sevillana* polyphonique et dansée, caractéristique du folklore de Séville.

donné la réponse des *rocieros* de la diaspora à la popularisation de la Romería. La faible croissance dans la période du national-catholicisme franquiste s'explique facilement : il n'est plus nécessaire à l'Église institutionnelle de continuer à protéger et à soutenir les *romerías* locales, parce que l'institution s'articule avec l'État. De là vient le scepticisme, même l'hostilité, de l'Église face aux pratiques « populaires ». Si on examine l'origine des onze confréries qui naissent à la fin du franquisme, toutes, sauf deux (Lucéna de Cordoba et Ecija) font encore partie des régions limitrophes ou de la zone d'influence culturelle immédiate

La transition politique en Espagne se caractérise par une forte croissance du nombre de nouvelles confréries — jusqu'à presque quatre-vingts aujourd'hui — la plupart débordant le cadre local-régional des lagunes. On ne peut pas interpréter ce fait comme la réussite d'une opération de re-christianisation. À la fin des années soixante-dix, on pouvait déjà percevoir une certaine renaissance du *rociero*, sans que cela corresponde uniquement à un retour de la dévotion (dont on ne nie pas non plus la propagation)<sup>23</sup>. Cette popularisation de la culture *rociera* se caractérise aussi par un espace de sociabilité collective, de réunion des familles, de groupes d'amis, d'amusement. Ceci est compatible avec le culte et la dévotion, mais y incorpore des éléments culturels mixtes, les usages sociaux de l'alcool, la nourriture, ou les vêtements, et l'émergence de rituels complexes d'hospitalité et de réciprocité<sup>24</sup>.

Les pratiques sociales durant la Romería, sa structuration et les changements dans le rituel, dans l'étiquette et dans les comportements, permettent d'observer les compromis établis entre l'État, l'Église, la Commune, les *hermandades*, les *almonteños*, les *rocieros*, les simples dévotes de la *Virgen*, et les simples touristes. Ce tissu montre une complexité de relations entre le macro- et le micro-social, dont la compréhension ne peut se réduire à la description ethnographique ou à l'interprétation théologique. Le Rocío n'est pas un simple pèlerinage : de son sein émergent des processus sociaux inédits qui engendrent des nouveaux changements dans le rituel. Dans le contexte *rociero*, le « civil » et le religieux, essaient de résoudre leurs contradictions autour d'une statue, dans un contexte culturel dans lequel le culte mariologique implique une relation physique entre la statue et la personne dévote, et des rapports avec l'environnement avec la lecture culturelle qui en dérive.

---

<sup>23</sup> Murphy et González Faraco (1996) montrent la massification du pèlerinage sur la base des données réunies pour l'essentiel par des folkloristes et des historiens. Au-delà de leur médiocre fiabilité, la série complète donne une idée du passage d'un pèlerinage initialement local, à un grand pèlerinage international.

<sup>24</sup> La culture *rociera* va au-delà des frontières andalouses. Par exemple en Catalogne, voir Delgado (1996)

## Sortir la *Virgen* ou être *almonteño*

*La Virgen del Rocío es para los almonteños,  
patrona, reina y madre de sus amores*<sup>25</sup>

Mercredi, huit heures du matin. Almonte se réveille petit à petit et se prépare. Après la messe, un cortège bigarré et improvisé, des carrosses de tracteurs avec des branchages, des *charrés*<sup>26</sup> se dirigent vers l'ermitage, situé à quinze kilomètres de distance. Pas trop d'étiquette, plutôt l'air d'une kermesse de n'importe quel autre pèlerinage local de l'Aljarafe ou du Comté de Niebla. Piétons, cavaliers *charrés* sans aucun faste, interrompant souvent la marche tranquille avec des chants, des sourires, de la nourriture ou de la boisson. Les pèlerins saluent les paysans qui continuent imperturbables leur tâche au bord du chemin. À midi, vins et olives, jambons et potage de pois chiches. Vers quatre heures de l'après-midi, à la vue du village, le cortège s'organise : étendards, *tío del tambor* et *cohetero*<sup>27</sup> devant, chevaux, cavaliers et amazones en parfait état de revue. La cavalerie pénètre lentement le Rocío au son des pétards, du tambour et des airs de flûte, et se dirige vers l'ermitage. La *Hermandad* prend possession des lieux, assume symboliquement le pouvoir du village, ouvre sa maison et la prépare pour recevoir comme il se doit ses invités. Puis, les *almonteños* refont le chemin en voiture pour dormir chez eux...

La prééminence de la *Hermandad de Almonte* se manifeste à nouveau le samedi suivant durant la présentation. Dès le matin les cadres de la *Hermandad Matriz* prennent position, impeccablement vêtus, leurs bâtons en argent luisant au soleil devant la porte de l'église. Durant toute la journée les *filiales* défilent devant eux en grande parade. D'abord les plus anciennes : celles des villages les plus modestes se rendent au Rocío en véhicules de fortune, avec des vêtements rapiécés d'une année sur l'autre, mais les besaces bien remplies de produits du terroir. Les écuyères montent des roussins ou des canassons loués, et des hommes et des femmes font le chemin à pied en chantant et en battant des palmes en mesure<sup>28</sup>. Quelques-uns cueillent les iris du marais pour décorer les *Sinpecados* et dans chacune vous écouterez se répéter les sévillanes les plus anciennes et les fandangos les plus émouvants.

---

<sup>25</sup> La *Virgen* du Rocío est la patronne, la reine et la mère des *almonteños* (couplet populaire)

<sup>26</sup> Le *charré* est un petit landau découvert à deux roues très fréquent en Andalousie occidentale et très utilisés dans les fêtes locales et les pèlerinages, attelé à un mulet ou à un cheval de trait. À deux-trois places, il porte un petit porte-bagages où se gardent les denrées du pique-nique et le vin.

<sup>27</sup> Tout cortège *rociero* est précédé par un homme qui lance des fusées, et par le *tío del tambor*: Le tambour est une grosse caisse qu'il joue de la main gauche. De la droite il joue un air de flûte, avec les flûtes à bec caractéristiques de la région (à cinq doigts).

<sup>28</sup> Le rythme des airs andalous se marque parfois avec des castagnettes, mais en général par les palmes dont le battement est toujours saisissant. Dans l'univers *rociero*, souvent les palmes sont remplacées par les *cañas*, un instrument fabriqué avec une canne séchée ouverte avec le couteau et qui sert à marquer la mesure du rythme.

Les *hermandades* plus « riches » sont celles de Séville, Triana, Huelva, Moguer, Sanlúcar, Jerez... Dans la parade, des chevaux de race arabe ou andalouse, richement harnachés, faisant montre d'un dressage impeccable, sont montés par des écuyères et des amazones avec de beaux habits éblouissants de couleur, et des fleurs tressées dans les cheveux. Les hommes richement vêtus de *traje campéro*, les jambes protégées par les *zahones* en cuir tressé.<sup>29</sup> En chapeaux noirs. Dans les défilés les toréadors, les chanteuses andalouses, les vedettes du cinéma ou du music-hall.

La présentation est un acte d'hommage à la *Virgen*. Mais sa vision est impossible à cause du carré d'*almonteños* avec leurs bâtons. L'hommage à la *Virgen* devient un acte de soumission à la *Hermandad Matriz*, et si l'ardeur dévote de quelques bouviers fait exciter les bœufs avec trop d'élan, les cris et les insultes se lèvent et parfois des coups tombent.

L'hégémonie de la *Hermandad Matriz* est contestée par l'Église, pour un instant, pendant la messe solennelle de dimanche matin à la place du *Real*, concélébrée par les évêques et les curés. Le public est réduit si on considère la masse des personnes qui encadre le pèlerinage, en revanche elle offre une représentation institutionnelle de toutes les Confréries dans laquelle celle d'Almonte se confond avec les autres.

L'événement principal du Rocío, celui qui le singularise, est la procession du lundi. Jusqu'aux années vingt, c'était un cortège conventionnel comme on peut en voir un peu partout en Europe du Sud. La structure et la ritualisation de la procession actuelle s'est dessinée pendant les années vingt, lorsque le couronnement canonique de la *Virgen* l'a sortie du contexte identitaire local d'Almonte. Face à l'essai d'appropriation par l'Église de la *Virgen*, les *almonteños* transforment le rituel et le font physiquement leur. Le rituel exprime les conflits et les contradictions entre l'Église, les *almonteños* et les *filiales*.

Lorsque le soleil se couche l'ermitage se remplit de la foule anonyme. Devant le maître-autel, une théorie de curés dit des messes entre des cris. Les *hermandades* se frayent difficilement un chemin dans la foule, en récitant le Rosaire. Le maître autel est protégé par une grille, derrière laquelle les curés disent leurs messes, indifférents aux cris de la foule qui se masse et hurle chaque fois que quelqu'un essaie d'escalader la grille. Avant que le soleil se lève, le bruit est assourdissant et le bedeau enlève les candélabres et les fleurs pour débarrasser le chemin. Les hommes sautent alors la grille, prennent la *Virgen* et se la disputent, la lèvent du piédestal, la montent sur leurs épaules sans aucun ordre et la procession commence dans une

---

<sup>29</sup> Parures dont on retrouve la trace dans les cultures cavalières du Nord du Mexique, du Texas et du Sud-Ouest américain.

constante bousculade entre ceux qui veulent aller dessous en poussant violemment, et ceux qui y sont.

De cet acte, émergent la nature et le signifié profond du pèlerinage : il n'y a plus de Confrérie, ni de Mairie, ni d'État, ni d'Union Européenne, ni de corporations, ni d'Église, ni de classes. Seulement des *almoniteños* qui sortent la *Virgen* tandis que les *rocieros* les regardent, et renouvellent un rite de passage annuel qui les crédite comme tels puisque personne sans leur permission n'a le droit de « *se mettre dessous* ». Pour le faire il faut être *almoniteño*, un homme accompli vêtu d'une chemise militaire. Sortir la *Virgen* est un rituel d'appropriation et de respect; jamais la *Virgen* n'est tombée de son socle ni ne s'est renversée, mais elle est déplacée dans un lent mouvement brownien. Nous, les profanes, nous ignorons quel va être son chemin, à qui elle va offrir son sourire délicat, à qui elle va indiquer son désaccord en lui tournant le dos.

Les curés et les autorités sont présents, mais seulement comme des badauds, comme n'importe quel citoyen, et ils restent à l'écart des bousculades autour de la *Virgen*. Il y a une grande distance entre l'ordre institutionnel de la parade du samedi, et qui marque la distance symbolique rituelle entre les *Filiales* et la *Matriz*, et l'explosion de l'être *almoniteño* du lundi matin. Cet acte de masses est pourtant un acte ambigu entre les *almoniteños* et les *rocieros*. Dans la *communitas* engendrée autour de la *Virgen* la possibilité d'un rapport individuel, personnel, reste toujours possible. Parfois simplement intime, d'autres fois extériorisé : les larmes qui affluent au coin de l'œil des gaillards qui sortent d'*en dessous*, le geste de toucher le manteau de la *Virgen*, l'élévation des femmes et des enfants au-dessus des têtes *pour la toucher*.

Autrefois, lorsque la *Virgen* sortait de l'Église à l'aube, la place n'était pas pleine, il n'y avait pas de touristes, ni presque aucune caméra. Le rituel se montrait dans sa dimension particulière locale et individuelle, dévote, une affaire locale, qui permettait à certains de s'y joindre. La statue commençait son lent itinéraire sous un ciel bleu de Prusse, dans un silence à peine coupé par les oraisons jaculatoires et la mélodie obsédante des flûtes et des tambours. Elle amorçait sa longue errance dans les rues immenses de sable, au-dessus de nos têtes. Des centaines d'hommes anonymes se relayaient, se mettaient dessous, sortaient dans un ordre sans ordre rigoureux et incessant. Quelques-uns aidaient ceux qui étaient fatigués, et lorsqu'ils sortaient l'ethnographe scrutait les visages en sueur, voyait une fleur dans leur bouche et entrevoyait une larme. Ce n'était pas le confrère qui portait la *Virgen* mais le voisin, l'ami, le copain.

## Le mythe de Sisyphe ou être *rociero*

*Almonteño, déjame, que yo contigo la lleve*<sup>30</sup>

Si être *almonteño* est la condition nécessaire et suffisante pour *se mettre sous la Virgen*, être *rociero* c'est autre chose. C'est faire le chemin, parfois des dizaines de kilomètres, de sa résidence au Rocío, à pied, à cheval, en charré, en 4 x 4, ou afferré à un *sinpecado*. Si la kermesse du mercredi à Almonte n'a pas de signification rituelle, le chemin du Rocío est l'espace et l'arène sociale où se construit la culture *rociera*. C'est à la fois un chemin de pénitence, et un itinéraire de sociabilité : comme les autres pèlerinages, il peut s'interpréter grâce à l'histoire culturelle européenne, c'est-à-dire comme une tension entre le sacrifice individuel, représenté par l'itinéraire initiatique et pénitentiel, et la solidarité collective, symbolisée par le cortège et par la pratique caritative (*qui ne donne pas, n'est pas rociero*). Ces deux approches du chemin, l'une religieuse et l'autre séculière, établissent un compromis entre la sacralisation de l'itinéraire et sa dimension de civilité. Le cortège *rociero* arrive à concilier le ludique (Crain 1990, 1991), avec les professions de foi et les sacrifices. Jamais je n'ai vu autant de respect et d'hommages rendus à « celui qui va de promesse » ou de tact devant une conduite apparemment en retrait. Si quelqu'un ne parle pas, un autre s'approchera avec un peu d'eau ou quelque friandise et, la voix basse, lui demandera en complicité s'il y a un vœu. Être *rociero* c'est participer collectivement à ce rituel, reconstruire une trame de solidarité et d'aide, d'appui, d'effort et de décision durant les deux ou trois jours précédant l'arrivée, et autant d'autres au retour, pendant que la caravane s'imbrique dans les villages traversés, aux arrêts dans les échoppes, dans l'échange de cadeaux, de nourriture, et en chantant et en dansant ensemble.

Les chemins au Rocío sont au nombre de quatre : le premier part d'Almonte, et longe la route goudronnée ; venant de Sanlúcar, le plus sauvage de tous, traverse le Guadalquivir et Doñana ; un troisième vient de Moguer à travers le marais occidental ; et le plus connu, partant de Séville et passant au gué du Quema sur le Guadiamar, pénètre dans le village par le pont de l'Ajolí. Leur structure est semblable : une première partie traverse des champs de labour, une seconde correspond au marais. Tous terminent dans les limites symboliques du Rocío. Pour certains les limites entre l'une et l'autre zone sont des canaux ou des rivières et cela donne lieu à des rituels protecteurs ou d'initiation. Les plus célèbres sont la traversée du Guadiamar au gué du Quema avec son baptême des néophytes, la soirée au Palais Royal et le rituel d'action de grâce de nature protectrice avant de traverser le pont de l'Ajolí avec un rituel pour

---

<sup>30</sup> « Almonteño, laisse moi porter (*la Virgen*) avec toi ». Extrait d'un couplet d'une des plus célèbres *sevillanas rocieras*, l'air de musique et le genre de chanson associés au Rocío.

remercier à la *Virgen* d'un voyage sans incidents. Au long du chemin, des rivalités se manifestent par le dépassement ou le manque de respect à l'ordre, marquant des différences pour se placer aux meilleurs endroits dans l'Ajolí ou dans le Quema, en se faisant amener des vêtements propres pour se changer, et en déplaçant ainsi au dernier moment ceux qui avaient suivi à pied le *sinpecado*.

Les pèlerins qui viennent de l'Est bivouaquent au Palais Royal, à une demi-journée de marche du Rocío. C'est un beau bâtiment ancien, entouré de palmiers et de pins. Autour du Palais, chaque *hermandad* trace un cercle avec ses charrettes présidé par le *sinpecado*, se tournant le dos les unes aux autres autour de dizaine de feux. Mais si spatialement les *hermandades* se distinguent en termes d'opposition complémentaire, les flûtes, les tambours, les chansons et les feux les réunissent en une seule communauté qui envoûte l'ensemble et au sein de laquelle les uns et les autres se saluent et partagent la boisson et la nourriture. À minuit, après le rosaire, le silence recouvre le campement. À l'aube, quelques ombres se lèvent silencieusement dans l'horizon gris, et, au son d'un air de flûte en solo, allument les chandelles des *sinpecados*. Les bœufs avancent de leur pas lourd vers le bois. Dans le sable, hommes et femmes, cavaliers, mules et bœufs parent les charrettes, tirent les attelages et avancent moroses pendant que le jour se lève.

J'aime me recueillir dans un coin lorsque la *Hermandad de Gines*, un petit village de l'Aljarafe, traverse le pont de l'Ajolí, à quelques centaines de mètres près du Rocío. Le *sinpecado*<sup>31</sup> d'argent avance, couvert d'iris bleus du pays, cueillis amoureusement par les femmes. Le bouvier fait s'arrêter les bœufs au beau milieu du pont. Silence. Puis une prière suivie du chant de la *Salve*. Les femmes chantent les mains agrippées sur les colonnes du *sinpecado*. Le bouvier fait repartir les bœufs. Le village traverse le pont en chantant. Le tambour, la flûte et les pétards signalent la destination du cortège. En arrivant au Rocío, la *hermandad* prend possession de sa maison; les *rocieros* se fondent dans l'anonymat et reconstruisent une complexe trame de relations sociales qui les conduit aux maisons de leurs amis, à celles des amis des amis, d'une rue à l'autre. Ils rendent toujours visite à la *Virgen*, prient peut-être, lui font des petites promesses, lui offrent une bougie, achètent des médailles et des souvenirs pour ceux qui ne sont pas venus. Les nouveau-nés, les néophytes s'approchent jusqu'à toucher son manteau. Puis à nouveau la trame de relations sociales. Lorsque tombe la nuit du lundi, elles s'imbriquent et se fondent de nouveau dans une sorte de fraternité collective qui aspire, dans la distance, à participer du fugace cadeau de la *Virgen*.

---

<sup>31</sup>Le *sinpecado* (sans péché) est une charrette qui abrite l'étendard brodé de chaque confrérie. Le modèle le plus courant est celui d'une sorte de temple à six colonnes en argent, ouvert, qui abrite l'étendard placé au centre entre des bouquets de fleurs et des bougies. Le tout est monté sur un char à deux roues tiré par un couple de bœufs richement parés, ou dans le cas des confréries moins riches par des mulets.

La *Virgen* et les *almonteños*, dans leur chemin lent et nonchalant, rendent leur hommage et accordent l'hospitalité aux *rocieros*. La *Virgen* ne refuse jamais à celui qui a fait une promesse : si c'est un homme, les *almonteños* le laisseront se mettre quelques secondes en dessous ; si c'est une femme ou un enfant, ils seront soulevés au-dessus des têtes. Il suffit d'un geste humble lorsque la *Virgen* s'approche. Les enfants en l'air et les femmes à califourchon l'embrassent et l'embrassent, les curés montés sur les épaules de leurs concitoyens lui lancent des acclamations.

La tension entre *almonteños* et *rocieros* qui se manifeste le lundi au petit matin par la confrontation entre les *almonteños* avec leur *Virgen*, et le grand cercle des *rocieros* dévots qui ne pourront pas atteindre leur désir, permet de comprendre l'articulation entre deux logiques apparemment opposées : indépendamment de la domination d'Almonte sur la *Virgen* et sur le territoire, de l'hégémonie de la Confrérie-mère par rapport aux filiales, le Rocío peut aussi être l'affaire de tous, et en dehors de la distance qu'impose le rituel identitaire et les dévotions de l'*almonteño* et du *rociero* orgueilleux de l'être, tous attendent avec la même anxiété et passion la sortie de la *Virgen*, pleurent également de joie ou d'émotion, et applaudissent comme leur ce qui est aux autres.<sup>32</sup>

### La reine... d'Andalousie

#### *Para ser Reina y Madre de Andalucía*<sup>33</sup>

L'influence actuelle du Rocío déborde de loin la région des marécages, l'Aljarafe et le Condado. Elle s'étend aujourd'hui bien au-delà des frontières régionales andalouses. L'élargissement de son influence n'est pas uniquement le fruit de la politique mariologique de l'Église, elle tient, comme le notent Rodriguez Becerra (1989) et Moreno (1995), à sa spécificité. Mon interprétation de la croissance du phénomène rituel (1984) dérive des notions d'opposition concentrique et bilatérale qu'avait développées Lévi-Strauss. La structure rituelle du Rocío est duelle : elle combine un rituel « fermé » local qui correspond à Almonte et un rituel ouvert, le *chemin*, structuré autour des *filiales* qui permet d'ajouter des pièces sans déstructurer l'équilibre de l'ensemble ni l'hégémonie d'Almonte. Dans l'Aljarafe la vie locale s'organise autour d'un système de *hermandades* locales fermé, fondé sur des moitiés matrilineaires en opposition bilatérale (voir Moreno Navarro, 1972). Ce modèle d'organisation empêche

<sup>32</sup> Depuis les années quatre-vingt-dix on constate une radicalisation de l'être *almonteño*. Je l'ai noté lors de mon passage au Rocío en 1992. Voir aussi Murphy et González Faraco (1996).

<sup>33</sup> Couplet d'une chanson populaire: « Pour devenir reine et mère de l'Andalousie »

l'existence d'un tiers au niveau local. Par contre la structure *rociera* basée sur une opposition entre la *Matriz* et les *filiales* à caractère concentrique permet l'accroissement de celles-ci jusqu'à l'infini mais sans modifier le *statu quo*.

Mais si la structure du Rocío le permet, cela suppose que dans le Pèlerinage se trouvent les conditions structurelles pour qu'elle puisse acquérir des signifiés distincts à ceux qui expliquent son apparition et son développement comme un rituel à caractère religieux. Ce n'est pas la dimension *almonteña*, mais l'identité *rociera*, plus floue, qui explique l'émergence de nouveaux signifiés pour le pèlerinage. La première est trop rigide et trop locale, trop limitée à une collectivité réduite, tandis que la seconde est une construction idéologique ambiguë, entre religieuse et civile, et qui bénéficie de la capacité des intellectuels sévillans à la projeter comme un discours, non seulement fondé sur la piété, mais aussi sur une dimension de civilité. Comme les *hermandades* andalouses sont une forme mixte religieuse-séculière d'organisation sociale, on peut comprendre comment la culture *rociera* joue des deux côtés.

La popularité du Rocío passe aussi par l'assomption sévillane du fait *rociero* et par sa signification supra-sévillane, sous la forme de la production intellectuelle d'une culture *rociera* qui combinerait des éléments pouvant être considérés comme représentatifs de l'Andalous. Il est difficile de penser que la *Macarena* ou *l'Esperanza* de Triana puissent se transformer en référents de l'identité Andalouse. Ils sont trop liés à une ville et à un voisinage. Par contre un pèlerinage local, excentré par rapport aux grandes villes, devient l'espace de tous, sans remettre en cause les dimensions locales de l'identité, toujours si riches.

Entre 1978 et 1981 je n'avais qu'entrevu cette dimension : un drapeau blanc et vert andalous émergeait seul au milieu de l'ondoisement des drapeaux sang et or. Signe de l'éveil de l'identité andalouse. Le contexte permet d'incorporer une signification particulièrement solide de l'identité Andalouse parce que le Rocío n'est associé ni à une ville déterminée, ni à un village avec une tradition particulière et spécifique. Parce qu'être *rociero*, ce n'est pas être *almonteño*, ni *sévillan*, cela peut devenir une façon d'être andalou.

## Le voyage vers nulle part

*Ay puente del l'Ajolí, hecho de palos podrios;  
Me pareces de marfil, cuando vamos pal Rocío* <sup>34</sup>

Aujourd'hui il n'est plus nécessaire d'être *almontero* ni *rociero*. le Rocío peut se consommer comme le Carnaval de Rio, le Festival de Cannes ou la *Feria* de Séville. Aller au Rocío n'implique ni de s'informer ni de connaître, ni de comprendre, ni de se préoccuper si la *Virgen* part à l'heure ou non, ou si cette année la *hermandad* de... est venue bien représentée ou pas. Aller au Rocío, c'est prendre (beaucoup) de verres, monter à cheval, s'enivrer avec des amis, se faire une bringue homo ou hétérosexuelle effrénée, fumer du haschisch, sniffer de la cocaïne, ou simplement se divertir un week-end de printemps en participant à une concentration humaine pleine de couleur, de chansons, d'émotions, au milieu de la poussière produite par des milliers de chevaux et des centaines de milliers de personnes. <sup>35</sup>

La transformation subie récemment par le Rocío n'a rien à voir avec l'accroissement du nombre des Confréries - qui entraînent une masse limitée de pèlerins - mais davantage avec le nombre grandissant de ceux qui « vont au Rocío » sans aucune affiliation. Si des limites existent pour le dispositif institutionnel - les *hermandades* - il n'y en a pas pour ceux qui vont au Rocío, qui l'ont converti en spectacle de masse, en objet de consommation en soi. Cette présence massive a influé sur la structure rituelle en la mettant inévitablement en face d'alternatives mesurables avec des critères économiques, et a contribué à sa tertiariation. Avec la popularisation du Rocío, le pèlerinage se transforme en une source de revenus, en un objet de *marketing* local. Le rôle des institutions consiste à la promouvoir, et à en augmenter la productivité. Cela signifie des changements très substantiels dans la structure du Pèlerinage et une disproportion croissante entre *almonteros*, *rocieros* et ceux qui « vont au Rocío », en faveur de ces derniers (Voir Murphy et González Faraco 1996).

La conversion du Rocío en objet de consommation touristique obéit à des variables distinctes que je ne peux analyser avec le soin qu'elles méritent. Déjà durant la Transition, quelques secteurs minoritaires de la population se sont intéressés aux « fêtes populaires », mais c'est seulement à partir de années 80 que quelques-uns de ces événements ont acquis une signification particulière. Le Rocío n'a pas fait exception et dans cette période il a acquis valeur de référence pour l'image publique de certains secteurs de la société liés à l'économie, à la politique ou à la culture. Au Rocío, si des chanteuses, des toréadors,

---

<sup>34</sup> Oh, pont de l'Ajoli/ fait de bâtons pourris/ tu sembles fait d'ivoire/ lorsque nous allons au Rocío (couplet populaire).

<sup>35</sup> L'impact de cette dernière dimension sur les collectifs de *rocieros* est bien analysé par Mary Crain (1996).

des gentilshommes, des aristocrates ou des intellectuels fondamentalement andalous prennent leur bain de foule, chaque année s'accroît la présence des hommes politiques, de la Couronne, des banquiers et des hommes d'affaires qui n'ont rien à voir avec l'Andalousie ou presque. Jusqu'en 1980, le Rocío faisait la première page de la presse régionale mais à peine y avait-il une note d'agence dans la presse nationale. Aujourd'hui, l'attention dont il fait l'objet de la part des grands médias de masse dépasse celle accordée à n'importe quel autre événement du même type (Murphy et González Faraco, 1996).

L'expansion de la culture *rociera* au-delà des frontières andalouses et de l'identité andalouse en soi-même, semble s'associer à une série de politiques d'État qui ont culminé avec l'Exposition Universelle de Séville de 1992<sup>36</sup>. Je me réfère à un troisième niveau d'appropriation, dérivé de la tertiarisation du Pèlerinage elle-même, et qui aurait comme axe le rôle des médias de communication privés ou publics nationaux dans la construction d'un discours idéologique sur l'Espagne : au moment où les investissements économiques dans la région se discutent à Bruxelles ou dans les bourses de New York ou de Tokyo, parallèlement Doñana, Séville et le Rocío sont présentés et appropriés, par des instances chargées de générer l'idéologie, comme des images d'une Espagne nouvelle ; l'affirmation, depuis le début des années 80 d'éléments composant l'identité nationale, sert peut-être à contrecarrer un autre modèle de société, plurinational, lié à l'émergence des gouvernements régionaux autonomes (voir aussi Crain 1996).

Si Doñana est présenté comme un espace de l'Espagne (non d'Andalousie), dernier réduit naturel d'Europe protégé par un État qui se veut efficient, (sauf quand déferlent les résidus des pyrites comme c'est aujourd'hui le cas), l'iconographie *rociera* maintient une parfaite continuité avec une image de l'Espagne (et non de l'Andalousie) alimentée par les voyageurs étrangers durant des siècles, et pourtant opposée aux investissements de la post-modernité comme l'Expo de 1992 à Séville et l'AVE (le TGV espagnol), dont le promoteur est l'État espagnol, et non l'Andalousie. Dans ces circonstances, le Rocío, l'Expo de 92, le TGV et l'appropriation idéologique du Pèlerinage dans une perspective régionale, fonctionneraient non pas comme une forme d'être andalous, mais comme des formes d'être espagnol dans lequel coïncideraient le respect dû à la nature, celui des traditions, et le chemin choisi pour la modernisation technologique du pays : trois instances parfaitement susceptibles d'entrer dans les circuits internationaux du marketing politique et électoral comme moyen de contrecarrer les exigences des « Autonomies » les plus différenciées culturellement. Aujourd'hui le déferlement des résidus des exploitations minières semble sonner le glas de cette politique.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ne pas oublier que le socialisme andalou était alors largement hégémonique dans la politique espagnole.

<sup>37</sup> Du point de vue politique, L'Etat et la *Junta de Andalucía* se renvoient la responsabilité du contrôle des résidus. Le spectacle de la politique politicienne est lamentable.

## Aurores cathodiques

*Si tu m'aimes prends garde à toi*  
Meilhac et Halévy, *Carmen*

Je n'ai pas de recul historique suffisant pour analyser à fond les changements les plus récents sur le pèlerinage. Un retour fugace l'été 92 m'a à peine permis de retrouver des émotions, de vieux sentiments, de voir des changements dans le domaine de l'économie et de la politique. Je devais commenter la sortie de la *Virgen*, le début de la procession de lundi sur *Canal Sur*, la chaîne andalouse de télévision. Alito, le vieux gardien de l'ermitage que j'avais connu en 1978 était à mes côtés. C'était pour moi l'occasion de rendre ce que j'avais appris à connaître et à aimer. Je ressentais la fierté et l'honneur de me voir, moi un Catalan, essayant d'expliquer ce que j'avais compris, ce qui m'avait pris, ce que j'aimais. Avec Alito, la retransmission a été une expérience inoubliable. Pour la première fois, je n'étais pas dans la foule anonyme et je ne pouvais pas ressentir les sensations et les émotions d'en bas. Je sentais les choses différemment. Alito aussi. La procession devenait un spectacle, et perdait pour moi une partie de son charme et de son éclat. Almonteño ou anthropologue me disais-je, on ne peut être les deux. Sur la place, on pouvait constater de profonds changements. Ce n'étaient plus de vieux gaillards accomplis qui après une si longue attente sortaient la *Virgen* au petit matin et la baignaient des lueurs bleues de l'aube dans le silence. C'étaient des adolescents nerveux et en bandes qui sortaient la *Virgen* juste après minuit en hurlant. Plus d'attente anxieuse et fascinante jusqu'au petit jour. La *Virgen* allait en vitesse, par à-coups, frôlant le sol, et elle a failli tomber; Alito et moi nous hurlions indignés d'un si grand manque de respect.

Pour certains, c'est la conséquence d'avoir rabaissé la hauteur de la grille qui jadis protégeait le maître-autel, et d'avoir supprimé le défilé du Rosaire à l'intérieur de l'ermitage. Mais cela ne nous convainc pas. Les *almonteños* renvoient à l'impatience des adolescents, qui la sortent plus tôt, mais qui ensuite sont incapables de tenir une demi-heure avec elle sur un arpent de terre. D'autres suggèrent que lorsque les projecteurs des télévisions s'allument pour commencer les retransmissions en direct, ils éclairent le visage de la *Virgen*, et donnent à son visage cette expression de joie qui a toujours signifié qu'elle désirait sortir.

La sortie de la *Virgen* se transforme en rite de passage d'adolescents dans une société chaque jour plus sécularisée, et qui essaie désespérément de rationaliser à la hâte les altérations du rituel; dans ce

contexte, les signifiés symboliques des autres temps se perdent, et les jeunes sont le fer de lance de la sécularisation. La *Virgen* n'est plus une demoiselle qui ne peut pas sortir la nuit, c'est un palanquin qui sert pour affirmer la fin de l'adolescence, la condition virile, l'identité *almoneteña* exprimée par le spectacle audiovisuel. Le mystère du défilé à l'aube, le contraste de la *Virgen* argentée dans le ciel changeant et plein d'irisations bleues flottant entre les têtes humidifiées par la rosée du petit matin des centaines de fidèles se diluait. Comment peut-on accepter une telle logique dans des collectifs de jeunes qui sortent à minuit de chez eux draguer les filles pendant les week-ends et ne reviennent qu'en plein jour? Quel sens cela a-t-il d'attendre le petit matin et de sortir rituellement la *Virgen* devant quelques centaines de dévots au milieu de pigeons blancs qui volent autour? Du point de vue de l'identité *almoneteña* on peut comprendre que, sans modifier le rituel, il est meilleur de sortir son drapeau devant des millions de spectateurs, devant les contrastes durs des lampes halogènes et des caméras des chaînes qui offrent des millions, pour pouvoir retransmettre à l'heure d'audience maximale. Être *almoneteño* n'est plus un discours transi de symboles et d'idéologie religieuse. La tertiarisation conduit à que ce soit l'acte en soi, le spectacle en soi, qui lui donne sens, sans affaiblir ce que possède de rituel l'identité *almoneteña*, mais sécularisée et dans une certaine mesure théâtralisée.

Je revins lundi matin sur les lieux. À midi la procession battait son plein. La *Virgen* volait sur les têtes. Tout de suite la sensation étrange que j'avais ressentie la nuit s'évanouit. Une fois fondu dans la foule, je sentais que rien n'avait réellement changé : les enfants touchaient le manteau, les femmes lançaient leurs imprécations, pleuraient d'émotion, les hommes brisés émergeaient d'en dessous. J'étais à nouveau pris.

J'ignore vers où va le Rocío. Le drame du déferlement des boues toxiques va probablement marquer un changement profond dans le contexte naturel, mais aussi au niveau social et le culturel. Le mythe de la nature sauvage est désormais révolu. Avec la tertiarisation, le mythe de la *Virgen* se place dans un processus de sécularisation et s'incorpore à un discours identitaire. Discours identitaire qui semble témoigner une nouvelle relation, complexe, pour l'appropriation d'un territoire à nouveau immergé dans un cadre global, mais dans lequel les acteurs locaux luttent, comme autrefois, pour essayer de maintenir leur présence, pour récupérer les miettes du gâteau économique. Mais maintenant, c'est la Romería leur espace propre, leur revenu en soi, et paradoxalement leurs alliés sont leurs adversaires d'hier : l'Église, voulant sauver ce qui reste d'une chrétienté qui s'effondre en Europe, et ces aristocrates, devenus aujourd'hui des éléments médiatiques a ne pas négliger pour affirmer, au moyen de la presse du coeur ou de la télévision, leur présence dans l'espace global.

Où va le Rocío? La catastrophe écologique des mines d'Aznalcóllar remet en question, peut-être définitivement, un modèle de développement que la gauche andalouse avait soutenu pour assurer aux classes populaires la possibilité de vivre au pays, d'avoir du travail, peut-être d'améliorer leur sort. La crise écologique va transformer profondément un écosystème fragile. Y aura-t-il aussi un impact sur la sociabilité, sur les modes de vie, sur la dimension culturelle, quel nouveau rôle aura le spectacle médiatique dans une nature blessée? Le triomphalisme du miracle andalou et sa constitution en signe identitaire dans le discours néo-espagnoliste est resté un épisode conjoncturel, comme en témoignent les bâtiments abandonnés de l'Expo de Séville, les épaves des cultures sous plastique ici et là, les bulldozers qui retirent les boues polluées de rivages autrefois riants.

Il reste le local. Le Rocío est toujours fondamentalement andalou. La tertiarisation du pèlerinage n'implique pas une transformation de son signifié, ce qui permet un jeu dialectique entre être *almontero*, être *rociero* et être andalou, entre le civil et le religieux. Mais si l'être *almontero* semble se défendre très bien dans le contexte de la tertiarisation, le devenir de l'être *rociero* est davantage problématique puisqu'il ne joue qu'un rôle subalterne dans le spectacle médiatique et naturel, il correspond à une image associée à un itinéraire individuel, construit sur les sentiments, parfois encore sur la foi. Je peux imaginer sans doute un scénario de l'être *rociero* structuré autour d'une nouvelle option de *trekking*. Mais je crois très fermement qu'il y aura longtemps encore des *almonteros* ou des *rocieros* pour se pousser sous la *Virgen* et en ressentir de l'émotion. Qu'il y aura longtemps des croyants ou des agnostiques, des analphabètes ou des éduqués, ou une femme ou un homme, qui s'approcheront discrètement de la chapelle et allumeront en silence une chandelle, qui pour eux seuls aura un charme secret.

## BIBLIOGRAPHIE

ALVAREZ GASTÓN R., 1977, *Pastora y peregrina. Los traslados de la Virgen del Rocío a la Parroquia de Almonte, en los tres últimos siglos*. Sevilla : Editorial Católica Española.

ALVAREZ GASTÓN R., 1981, *Las raíces del Rocío. Devoción de un pueblo*. Huelva : Edición de autor.

CANTERO P. (comp.), 1996, Dossier : Economía, espacio y símbolos en la provincia de Huelva. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional en Andalucía*, Vol.20. Sevilla : Fundación Machado.

CANTERO P. (comp.), 1996, Dossier : Palabra, rituales y fiestas en la provincia de Huelva. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional en Andalucía*, Vol.19. Sevilla : Fundación Machado.

CHÉLINI J., BRANTHOMME H., 1982, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*. Paris : Hachette.

- CHRISTIAN W.A.jr.,1976, De los santos a Maria : panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros d'as. En : Lisón Tolosana, Carmelo (comp.) *Temas de Antropología Española*. Madrid : Akal, pp : 49-106.
- CHRISTIAN W.A.jr., 1990, *Apariciones en Castilla y Catalunya* (Siglos XIV-XVI). Madrid : Nerea.
- CHRISTIAN W.A.jr., 1997, Las visiones de Ezkioga. La segunda Republica y el Reino de Cristo. Barcelona : Ariel.
- COMELLES J.M., 1984, Los caminos del Rocío. En : Rodriguez Becerra, Salvador (comp.) *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla : Junta de Andalucía, pp : 425-446.
- COMELLES J. M., 1996, Rocíos. *Demófilo* 17 : 13-38.
- CRAIN M.M., 1996, Contested Territories : The Politics of Touristic Development at the Shrine of El Rocio in Southwestern Andalusia. En : *Coping with Tourists : European Reactions to Mass Tourism*. Providence, RI : Berghahn Books, pp : 27-55.
- CRAIN M.M., 1996, Transformación y representación visual en El Rocío. *Demófilo*. 19 : 63-84.
- DELGADO M., 1996, Romerías sin santuario, procesiones sin curas. Notas sobre la religiosidad popular de los catalano-andaluces. *Demófilo* 17 : 39-56.
- DELUMEAU J., 1989, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris : Fayard.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Paris : Gallimard.
- FERIA MARTIN J., 1996, Bibliografía general sobre las permanencias y los cambios sociales en la provincia de Huelva. *Demófilo*. 20 : 179-194.
- INFANTE GALÁN J., 1971, *Rocío, la devoción mariana de Andalucía*. Sevilla : Prensa Española.
- MARTIN DÍAZ E., 1996, Cultivando el oro rojo : consecuencias socioculturales de la nueva agricultura en Palos y Moguer. *Demófilo*. 20 : 61-78.
- MORENO NAVARRO I., 1972, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid : Siglo Veintiuno.
- MORENO NAVARRO I., 1985, *Cofadías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla : Eds. Andaluzas Unidas.
- MORENO NAVARRO I., 1995, El Rocío : de Romería de las Marismas a fiesta de identidad andaluza. En : Fraguas, Antonio; Fidalgo, Xose A.; González Reboredo, Xose M. (comps.) *Romarias e Peregrinacions*. Santiago de Compostela : Santiago de Compostela, pp : 121-141.
- MURPHY M. D., GONZÁLEZ FARACO, J.C. 1996, Fuentes básicas para el estudio del Rocío; et Masificación ritual, identidad local y toponimia en el Rocío. *Demófilo*. 20 resp. pp 195-212 et pp 101-120.
- RODRIGUEZ BECERRA S., 1989, La romería del Rocío, fiesta de Andalucía. *Folk-lore andaluz* 3 : 147-153.
- RODRIGUEZ BECERRA S., GÓMEZ MARTÍNEZ E., (comps.) 1995, Dossier : Santuarios Andaluces, 1. *Demófilo*, Vol.16; 2. *Demófilo*, Vol.17. Sevilla : Fundación Machado.
- ROMANÍ O., COMELLES J.M., PRAT J., 1980, Niveles de intercambio sexual en fiestas populares y religiosas : el caso de la Romería del Rocío en la Baja Andalucía. En : Farre, Josep M.; Valdès, Manuel; Maideu E. (comps.) *Comportamientos sexuales*. Barcelona : Fontanella, pp : 290-306.
- TURNER V., Turner, Edith L. 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York : Columbia University Press.
- V.V.A.A. 1981, *El Rocío. Fe y Alegría de un Pueblo*, 3 Vols. Granada : Editorial Andalucía.
- ZAPATA GARCIA M., (1991). *El Rocío*. Sevilla : Rodriguez Castillejo editor.