

## **La fiesta de la Cruz de Alosno. Un dispositivo de expresión popular para retejer vínculos sociales**

**The feast of the Cross of Alosno. A popular expression device to reweave social bonds**

**Evelina ZURITA MÁRQUEZ**

**Francisco Manuel LLORENTE MARÍN**

Universidad de Málaga (España)

[zurita@uma.es](mailto:zurita@uma.es), [llorente@uma.es](mailto:llorente@uma.es)

### **Resumen**

En este artículo presentamos un abordaje antropológico-social de una expresión popular festiva del oeste andaluz: la Cruz de Alosno (Huelva). La incursión etnográfica la realizamos desde una metodología cualitativa y utilizando las técnicas de la observación y la entrevista. Los objetivos del análisis se centraron en los siguientes ejes de indagación: a) la fiesta popular como comunicación expresiva; b) la memoria común como generadora de vínculos sociales; c) la dimensión perlocucionaria de la comunicación en rituales como los de la Cruz; d) la fiesta de la Cruz como formas ritualizadas de redistribución simbólica de prestigio, habilidades y recursos y e) el abordaje de la seducción como juego desafiante y de reversión del orden social. Los resultados de investigación ponen de manifiesto que las expresiones populares festivas, como comunicación y expresión de lo que es común, de la comunidad, del tiempo sublime, de ese tiempo inasible en el que tienen lugar instantes eternos, pueden ayudar a imaginar la Realidad de otro modo y, con ello, abrir vías para su transformación.

### **Abstract**

This essay is a social-anthropological approach to the Cruz of Alosno, a popular festive expression celebrated in Alosno (Huelva), in south-west Spain. The ethnographic study has been conducted using a qualitative methodology. Specifically, data has been collected through observational techniques and interviews. The study aims to explore the following lines of investigation: a) popular festivities as forms of expressive communication; b) collective memory as encouraging the construction of social bonds; c) the communication act as having a perlocutionary dimension in rituals like the one approached in this essay; d) The Cruz of Alosno as a ritualized form of symbolic redistribution of prestige, social and collective skills, and resources; and e) an approach to seduction understood as a provocative game and as a way of restoring social order. The results demonstrate that popular festive expressions serve to express and communicate what is common, what is shared by the community, reaching a sublime time where eternal moments happen. These popular festive expressions, therefore, contribute to imagine Reality in a different way and provide a basis for its transformation.

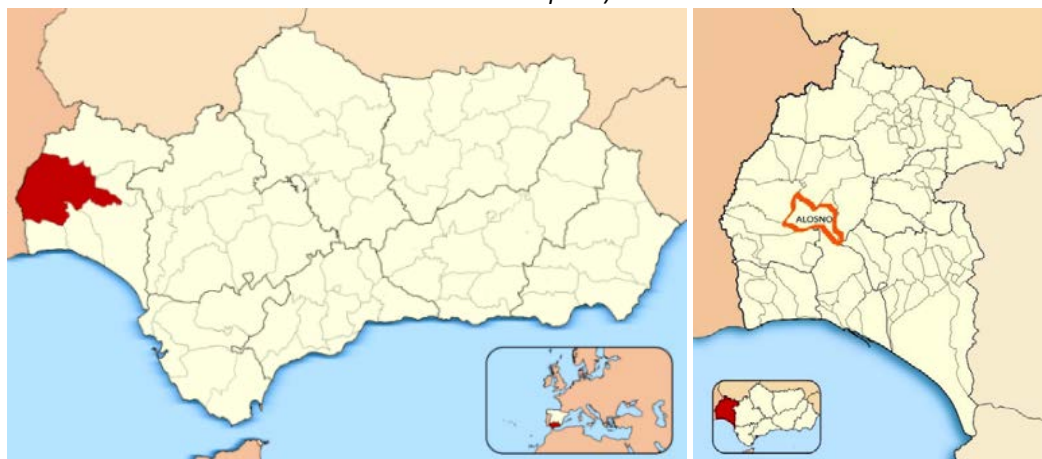
### **Palabras Clave**

Dispositivo. Fiesta de la Cruz. Memoria común. Redistribución simbólica. Seducción. Vínculos sociales  
Apparatus. Festivity of the Cruz. Collective memory. Symbolic redistribution. Seduction. Social bonds

## Introducción

Alosno es un municipio de Huelva que está ubicado en el oeste de la provincia, dentro de la llamada Comarca del Andévalo. El subsuelo de este territorio es rico en hierro, pirita y cobre. Ha sido explotado desde los romanos, pero fue con la llegada del capital británico durante los siglos XIX y XX cuando el territorio experimentó fuertes cambios poblacionales.

**Imágenes 1 y 2.** Localización de la Comarca del Andévalo y del municipio de Alosno en la provincia de Huelva (Andalucía-España).



Fuente: Elaboración propia a partir de <https://es.wikipedia.org/wiki/Alosno>

La industria minera condicionó el devenir de Alosno y de toda la comarca, pero los alosneros<sup>1</sup>, en particular, nunca dejaron de tener un fuerte vínculo con la tierra como productora de alimentos. La agricultura y la ganadería han estado muy relacionadas con sus formas de vida, tanto o más que la minería. Se percibe, por ejemplo, en la memoria campesina que todavía dirime gran parte de sus expresiones festivas. Fiestas que, como las de otros pueblos de la provincia y del sur de Europa, siguen ligando tiempo y tierra.

Del Campo y Corpas (2005) hablan expresamente de la existencia de una “temposensitividad agro-festiva” en la que estarían insertos determinados rituales festivos campesinos. Para estos autores, el tránsito sucedido en el norte de Europa con la Reforma, el desarrollo del protestantismo, la Ilustración, el racionalismo, la concepción del progreso y la ética capitalista, terminó defenestrando costumbres y expresiones sociales que no se adecuaban a estos principios. En el Sur, por la escasa difusión y el limitado desarrollo de estos movimientos, se mantuvieron costumbres apegadas a los ritmos de la naturaleza y a una lógica y representación del mundo más ambivalente, ambigua e incluso híbrida. De hecho, hoy día es común encontrar un sincretismo de elementos paganos y religiosos (cristianos) en muchas de estas expresiones populares.

Las Cruces de Mayo son uno de estos rituales festivos sincréticos de gran interés socio-antropológico y Alosno uno de los territorios de ese sur ambiguo, ambivalente e híbrido donde el proceso de cristianización no fue ni tan rápido, ni tan fácil, ni tan absoluto como en ocasiones se presenta. Pero ¿por qué abordar desde las Ciencias Sociales la fiesta, una fiesta, como Las Cruces de Mayo de Alosno? A nuestro modo de ver, quizá, no solo por constituir ese momento extraordinario de relación social, de expresión y comunicación de la comunidad, sino también (y tal vez esto es menos abordado), porque es un dispositivo (Agamben, 2011) desde el que podemos preguntarnos por qué, para quienes y para qué se constituyen momentos privilegiados de sociabilidad, seducción y juego.

## Metodología

Maurice Godelier, en una entrevista con Sophie Caratini, aseguraba que la Antropología, como ciencia social tiene como objetivo abordar las cuestiones desde “la inmersión en la sociedad y la cultura como

<sup>1</sup> Gentilicio con el que son conocidas los habitantes de Alosno.

principal imperativo metodológico” (Caratini, 2013, p. 104). A nuestro modo de ver, el compromiso no consiste en juzgar y acotar los hechos que acontecen, sino en entender los mecanismos complejos y contradictorios que generan estos fenómenos sociales y tratar de explicarlos (Mandly, 2010).

La investigación que proponemos indaga en una expresión popular como la fiesta de la Cruz de Alosno, no con la intención de buscar en ella una raíz primigenia, o de registrar sus características para así mejor conservarla, sino para buscar en su intensa sociabilidad y seducción ritualizada un modo de conversar con ella. Nos proponemos explorar contextos de significación en los que cobran sentido expresiones populares que no pueden entenderse como algo desligado de la vida social del grupo, de la vida de la comunidad. Esta ‘conversación’ que sugerimos es necesaria para acercarnos a esa otra realidad que se va construyendo en el transcurso del ritual. Y esto, porque las expresiones sociales están atravesadas y atraviesan la vida en y de la comunidad (Illouz, 2006). La propuesta de ‘giro semiótico’ de Paolo Fabbri apunta en esta línea. Las expresiones sociales y sus formas “tienen espesor”, son como un “hojaldre” (2004, p. 42) en el que las capas no están puramente superpuestas, no admiten una fragmentación quirúrgica, sino que exigen un acercamiento y análisis social holístico.

Hemos realizado visitas de prospección (exploratorias) para una primera toma de contacto con el contexto social que teníamos que investigar y con la potencial población a estudiar. Estas visitas exploratorias constituyeron el punto de partida para la posterior selección de informantes. La elección de estos se realizó a través de la técnica de muestreo «bola de nieve». Es decir, que las personas que han formado parte de la muestra lo han hecho a partir de las referencias aportadas por un primer informante clave (y bisagra).

La investigación de campo realizada sigue una metodología cualitativa y está fundada en un trabajo etnográfico en el que se han utilizado como técnicas de investigación la entrevista en profundidad y las entrevistas informales en los días previos, posteriores y durante la celebración de la Cruz. También hemos realizado observación no participante con criterios de sistematización media-baja ‘colgando una Cruz’<sup>2</sup> y en noches de Cruz Grande y Cruz Chica.

## Resultados de investigación

### *Topo y temposensitividad en la fiesta de la Cruz*

Mircea Eliade (1974) relacionaba el símbolo de la cruz con el árbol de la vida. Este “es el prototipo de todas las plantas milagrosas que resucitan a los muertos, curan las enfermedades, devuelven la juventud, etc.” (1974, pp. 67-68). En la iconografía cristiana está, precisamente, representada muchas veces como un árbol de la vida. Pero el símbolo de la cruz es anterior a la irrupción del cristianismo (aunque sea un símbolo cristiano). Hay quienes asocian el origen de las Cruces con las fiestas paganas de las *floralias*<sup>3</sup>, fiesta que los romanos celebraban del 28 de abril al 3 de mayo en honor a la diosa Flora, protectora y benefactora de plantas, flores y frutos. Por ello, la pervivencia de ciertas expresiones festivas se ha mantenido más en las zonas rurales que en las urbanas (Del campo y Corpas, 2005). No es de extrañar que el calendario eclesiástico esté refundido con momentos de celebración vinculados a la naturaleza y a los ciclos agrarios.

En Alosno, la simbología de la cruz cristiana converge con elementos paganos que significan, de igual modo, protección, defensa, purificación, etc. Esto explicaría cómo arraigó el culto a la cruz, y que vino a sustituir al árbol de la vida. Así, podemos comprender por qué las Cruces de Mayo carecen de Cristo crucificado, mostrándose, más bien, como un símbolo de vida triunfante, tempo y toposensitivamente vinculado al esplendor de la primavera en todas sus dimensiones.

En Alosno se nombra en singular: “La fiesta de la Cruz”, frente a la denominación en plural de otros lugares de Andalucía, España y el extranjero (Jiménez, 2011). Los alosneros celebran: la “Cruz Grande” el primer fin de semana de mayo y la “Cruz Chica”, el fin de semana siguiente. Ambas se desarrollan durante las madrugadas del domingo y del lunes, aunque los momentos de mayor participación y esplendor son las madrugadas de los domingos<sup>4</sup>. El motivo de celebración, como en otras de este tipo, es la Cruz de

<sup>2</sup> Se denomina así el montaje de la colá.

<sup>3</sup> En estas celebraciones eran frecuentes bailes, juegos lascivos y voluptuosos.

<sup>4</sup> El último domingo de la fiesta se denomina “de los casinantes” (se llama así a los dueños y trabajadores de bares, restaurantes, casinos...), y las llamadas “colás abren solo para y hasta que los ‘casinantes’ pasan por ellas”.

Mayo. Pero la Cruz en sí misma tampoco tiene aquí un protagonismo especial, a excepción de presidir la colá.

El ritual de la fiesta de la Cruz se desarrolla en dos espacios: La “colá”<sup>5</sup> y la calle, y tiene dos ejes fundamentales: la música instrumental y vocal (fandango y seguidillas) y el baile (por sevillanas). Es una fiesta muy segmentada en espacios, tiempos y procederes. El ritual es fácilmente categorizable desde un esquema binario, dicotómico. Desde Nietzsche, sabemos que las categorizaciones son solo nichos de la realidad, pues esta se presenta siempre en continuo devenir, es ambigua, ambivalente y contradictoria. Es decir, que lo categorizado falsea de algún modo lo que hay, al presentar lo que se construye como real, como más verdadero que la propia realidad. A pesar de ello, en el caso de la Cruz de Alosno, presentar esta binariedad dicotómica nos puede ser útil para trazar algunos horizontes de análisis.

**Tabla 1.** Categorización binaria de elementos del ritual de la Cruz en Alosno.

	<b>‘LA COLÁ’</b>	<b>LA CALLE</b>
<b>Espacios</b>	Espacio cerrado	Espacio abierto
	Atmósfera asfixiante física y simbólicamente	Atmósfera libre y despejada física y simbólicamente
	Espacio muy segmentado	Espacio no segmentado
	Dominio de mujeres	Dominio de varones
	Semejanza con decoración doméstica (uniformidad ornamental de las colás)	Ausencia de elementos decorativos, domésticos y de otro tipo
	Profusión de colores en vestimenta y adornos	Sobriedad en vestimenta y ausencia de adornos
	Se bebe y come a escondidas (las mujeres)	Se bebe abiertamente
<b>Música y baile</b>	Instrumentos fijos (sentadas sin cambiar de espacio): pandereta y palillos	Instrumentos móviles (andan y cambian de espacio): guitarra y caña
	Pandereta (y castañuelas)	Guitarra (y caña)
	Ejecución por mujeres	Ejecución por varones
	Se cantan seguidillas (3)	Se cantan fandangos (y seguidillas)
	Colectividad vocal (voces de mujeres y de hombres a coro)	Unicidad vocal (voces individuales de varones y voces a coro)
	Despliegue de técnicas instrumentales y vocales más simples	Despliegue de técnicas instrumentales y vocales más complejas
	Se baila	No se baila
<b>Relaciones</b>	Intergeneracionalidad	No intergeneracionalidad
	Solo participan activamente las mujeres de esa Cruz	Pueden participar foráneos
	Rígida ritualización	Ritualización menos rígida
	Redistribución de prestigio por el baile	Redistribución de prestigio por el canto
	<b>ESPACIO PRIVADO</b>	<b>ESPACIO PÚBLICO</b>

Fuente: Elaboración propia.

Las colás son el lugar cerrado donde están las mujeres. La calle es el espacio abierto por la que tradicionalmente circulaban, cantaban y dominaban los grupos de hombres. Hoy, sin embargo, hay grupos mixtos de hombres y mujeres por las calles, aunque siguen siendo más numerosos los grupos de varones. La colá es el nombre con el que se designaban los lugares adosados a las casas a modo de parte trasera o trastero. Era donde se guardaban los aperos de labranza y enseres diversos. Estos espacios tuvieron una función ecológico-cultural muy importante en la época en la que el estraperlo se daba en toda la zona del Andévalo y la Sierra de Huelva (aprovechando su proximidad a la frontera con Portugal). Durante la fiesta, también se utilizaba como el lugar donde se colocaba la cruz para estas celebraciones.

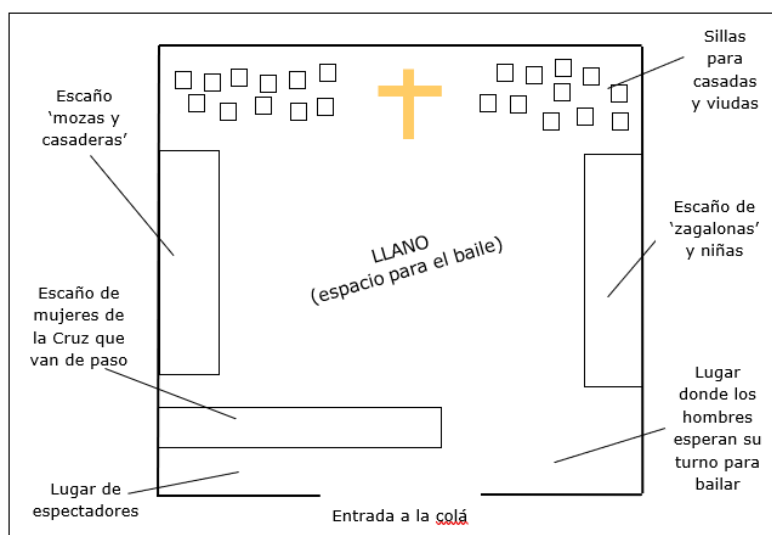
<sup>5</sup> La “colá” es uno de los espacios donde tiene lugar la fiesta, concretamente, es un lugar cerrado donde está la Cruz y donde las mujeres cantan seguidillas y esperan la llegada de los hombres para bailar. Explicado su significado, y a pesar de ser un término del habla popular, dejamos de escribirlo entre comillas para expresarlo con la misma naturalidad con la que lo usa la gente de Alosno.

En la actualidad se utilizan para las colás garajes, cocheras o locales adquiridos en propiedad por las asociaciones. Cada colá está presidida por una cruz y está organizada por una asociación de mujeres (solo mujeres). La pertenencia a una de estas asociaciones se hereda de madres a hijas. Estas mujeres entregan una cuota anual que, junto a la “perrilla *pa la lu*” o “perrilla” a secas”<sup>6</sup>, sirve para sufragar los gastos de la fiesta misma e incluso para pagar la propiedad del salón. En los últimos años, la tendencia es que las asociaciones tengan en propiedad el salón donde se montan las colás.

En los fines de semana previos, las mujeres se reúnen en la colá para “colgar la cruz” y en estos momentos se produce una importante convivencia y solidaridad en el trabajo común. Este trabajo se divide por habilidades bajo la dirección de una o dos mujeres que, por sus capacidades y aprendizaje más específicos, son reconocidas por las demás como “manijeras”<sup>7</sup>. En estos momentos preparatorios, la sociabilidad que genera la fiesta empieza a manifestarse a través de las bromas, las risas, las bebidas y comidas compartidas entre las mujeres.

La colá es el espacio de las mujeres en la fiesta. Es un lugar pequeño en el que el clima, tanto físico como simbólico, llega a ser algo asfixiante debido a las altas temperaturas que se alcanzan por la falta de ventilación, la cantidad de personas que allí se concentran, la excesiva ornamentación<sup>8</sup>, la disposición del espacio y la rígida ritualización de la fiesta.

**Figura 1.** Esquematación gráfica de la colá.



*Fuente:* Elaboración propia.

Es un espacio con una fuerte segmentación por edades y estado civil. Las mujeres mayores, casadas y viudas se colocan al pie de la cruz, que se encuentra frente a la entrada, y se sientan en sillas; en el lado izquierdo se encuentran las muchachas jóvenes, “mozas casaderas”, sentadas en un banco de madera de asiento alto denominado “escaño”. Ellas son las únicas que no se pueden negar a bailar si las invitan. En el lado derecho se sientan las niñas<sup>9</sup> y zagalonas y en otro, que se sitúa de espaldas a la entrada, es donde se sientan las mujeres de esa cruz que van de paso, las que se sientan un rato y las que están de invitadas.

<sup>6</sup> “Pa la lu” significa ‘para la luz’. Esta “perrilla” es utilizada para sufragar los gastos de la fiesta. No solo de luz, sino también de montaje, reposiciones, dulces y bebidas para las noches de Cruz.

<sup>7</sup> Manijero es un término utilizado en las cuadrillas que trabajan en el campo para denominar al capataz. En este caso, manijera muestra la adopción, por analogía, de un término agrario al ámbito festivo.

<sup>8</sup> Prácticamente es la misma en todas las cruces. Cada elemento decorativo tiene su nombre y locus preciso, por ejemplo, el “cielo”, tela de “cortadillo”, los “monillos”, los “ahogaderos”, las “tirantas”, los “manguitos”, el “cosete”, las “cornucopias”, el “pico de la cruz”, el “pabellón”, los “galápagos”, etc.

<sup>9</sup> Las niñas se socializan en estos rituales mediante su participación: cuando se “cuelga la cruz”, cantando y bailando como las demás mujeres en la fiesta y en las llamadas “cruceillas”. Esperan año tras año hasta que, por edad, cambian al escaño de las mozas y, también, en su día, cambiarán a las sillas de las casadas o, al menos, eso se espera de ellas en cumplimiento de su rol de género.



La disposición de sillas y bancos delimita el “llano”. Este es el espacio central de la colá, donde tienen lugar los rituales de sacar al baile, echar la “bailailla” y la donación de la “perrilla”.

**Imagen 3.** Colá con su abigarrada decoración.



Fuente: Fotografía de los autores.

La disposición del espacio físico de la colá busca también la circularidad, representación simbólica de lo comunitario. Aunque por la forma del local y la necesidad de aprovecharlo al máximo, es más bien un cuadrado o un rectángulo, dejando a los espectadores escasos metros. Se aprecia así, que la fiesta no está pensada para estos, sino para los “actores”.

Las colás están esparcidas por el pueblo y la mayor parte se concentra en su zona más céntrica. Las personas que van en una reunión por la calle, o bien van andando, o bien se sitúan en círculos concéntricos para cantar (lo que facilita la intercomunicación). En cada uno de estos espacios (la colá y la calle) no solo las ritualizaciones son diferentes, sino también los cantos. Mientras en la calle domina el fandango, en las colás solo se cantan sevillanas y seguidillas. Aun cantándose también estas en la calle, la hegemonía es del fandango.

**Figura 2.** Distribución de las Cruces por las distintas calles del pueblo.



Fuente: Elaboración propia a partir de [www.crucesdemayoalosno.es](http://www.crucesdemayoalosno.es)

La calle es, por tanto, el otro espacio de sociabilidad y celebración festiva. En la calle siempre se permanece de pie, en círculos o andando. Es el lugar de los grupos de hombres que caminan por el pueblo visitando cada colá para bailar con las mujeres. Es un espacio abierto, sin ningún artificio, ni siquiera hay

una iluminación especial con motivo de la fiesta. La calle no muestra ningún elemento que denote un momento festivo: no hay luces ni espacios específicos. La cotidianidad queda rota únicamente por los toques de guitarra y cantos individuales y colectivos. Se considera que la noche ha ido bien si se ha cantado mucho en la calle, si se han visitado todas las colás y los hombres y mujeres han bailado en ellas. Se denomina la ‘calle’, precisamente, a los acontecimientos que suceden en ella, en el tránsito de una colá a otra. En los días de la Cruz, la calle es el espacio social donde se canta y se toma alguna copa del canasto<sup>10</sup>.

**Imágenes 4 y 5. Compás de espera.**



*Fuente: Fotografía de los autores.*

Para las mujeres de las colás, la fiesta consiste en esperar que llegue de la calle alguna reunión de hombres o con hombres (las mixtas) para que las saquen a bailar. Una vez bailadas las tres seguidillas (solo se bailan tres), los hombres le entregan a la mujer la denominada “perrilla”. La que ha bailado entrega la cantidad a una de las mujeres mayores que se encuentra al pie de la cruz, esta es la que lleva la administración y gestión del dinero (símbolo del poso de la edad). Desde fuera se puede interpretar la “perrilla” como un “pago por los favores del baile”, como si el hombre comprara el baile. Sin embargo, ni las mujeres jóvenes ni mayores preguntadas al respecto, ni los hombres que participan en la fiesta lo viven así, sino como un modo de contribuir todos a sufragar los gastos: los hombres con la “perrilla” y las mujeres directamente con las cuotas y su trabajo para montar la Cruz en la colá. Lo que denota una de las divisiones sexuales en la fiesta.

En Alosno, estas vigencias sociales (Lisón, 1966) asociadas a la fiesta de la Cruz aún se mantienen presentes como formas de expresión popular por su imbricación con la toposensitividad, es decir, con su vinculación a los espacios ecológicos, familiares, cotidianos o de celebración como la colá y la calle. Pero también, por su imbricación con la temposensitividad: ciclos estacionales, ciclos festivos, así como ciclos asociados a la actividad agraria (periodos de siembra, cosecha,). Estas formas de expresión generan un particular tipo de relaciones sociales que se alejan, aunque sea de modo momentáneo, de la levedad y liquidez de las lógicas productiva y digital de nuestras sociedades globalizadas.

### ***Ritmo, memoria honda y vínculo comunicativo***

La clave del ritual reside en los usos de un recuerdo que florece a través de la memoria compartida en determinados momentos significativos para la comunidad (Mandly, 2017); y esto es afianzado por el ritmo. El ritmo en sus diversas modalidades fue entendido por Erick Havelock como “el fundamento de todos los placeres biológicos, de todos los placeres naturales, el sexo incluido, y, posiblemente también,

<sup>10</sup> El “canasto” es una canasta de caña con dos asas del mismo material que tradicionalmente tenía usos múltiples: para lavar haciendo la colada con cenizas para que el agua filtrara sin dificultad, para guardar alimentos o para transportar cosas. Durante la fiesta de la Cruz, en estos canastos se lleva la bebida. Antiguamente se llevaba el aguardiente de la zona o el “aguaillo” o “manguara”; es decir, aguardiente con agua, que se toma como refresco. En los años sesenta y setenta del siglo XX también se bebían otros licores. Hoy el aguardiente ocupa un lugar secundario y han pasado a ocupar el protagonismo destilados como whisky, ron o ginebras, etc; mezclados con refrescos. El canasto siempre es portado toda la noche de un sitio a otro por hombres, que se van turnando, nunca por mujeres.

de los llamados placeres intelectuales” (1996, p. 105). Octavio Paz llegó a entender el ritmo como “una actitud, un sentido y una imagen del mundo distinta y particular [...], [es] actitud espontánea del hombre ante la vida, no está fuera de nosotros, es nosotros mismos expresándonos en temporalidad concreta, vida humana irrepetible” (1981, p. 61) pero, en todo caso, con intención de comunicar a través del ritmo, en momentos significativos como los que llamamos fiesta de la comunidad.

En Alosno, el encuentro de reuniones de Cruz invita a las relaciones sociales con otros y a compartir. En estos encuentros en la calle (cosa frecuente, pues Alosno es un pueblo pequeño y muchas colás están concentradas en la zona más céntrica) se produce un intercambio de fandangos. Los guitarreros<sup>11</sup> tocan conjuntamente, o los de una reunión tañen la guitarra a los intérpretes de la otra, intercambiándose así guitarreros e intérpretes, como si de una sola reunión se tratara. Son momentos de hermanamiento y convivialidad generados a través de la música y la poesía del cante. Momentos comunicativos en los que un fandango levanta otro, en que los receptores han construido el sentido con el que canta, el ‘yo’ del que canta y toca es un ‘nosotros’. Aquí no prima el yo moderno instituido como individuo y sus lógicas de relación, sino que se exige una disolución de este.

La fiesta de la Cruz cumple con el principio de la expresión festiva que aúna la comunicación de la comunidad, el reconocimiento y la autorreferencia de esta. En ella los intereses individuales, simbólicamente, quedan transmutados en intereses del común. Los fandangos, por ejemplo, se aderezan con estribillos múltiples que se cantan a coro. Los estribillos, no siendo antiguos, sino creaciones en su mayoría de grupos famosos o compositores del pueblo, hacen posible una participación colectiva que, como ocurre con otras fiestas, refuerzan sentimientos comunitarios y vínculos sociales, a la vez que sirven de momentos comunicativos y de catarsis colectivas y personales. Esto lo facilita que sean unas estrofas simples, con una ejecución más fácil que el fandango, sin florituras y que permite la participación incluso de aquellos que “no saben cantar”, o son más tímidos para salir en solitario.

Qué bonito es el fandango  
al amanecer el día  
en el silencio del campo  
cuando voy de cacería  
unos tragos de aguardiente  
con agua de manantiales  
Ay si supiera la gente  
esos ratos cuanto valen

El fandango más apreciado, cantado y con el que existe una mayor identificación local es el fandango cané. Una vez que alguien da la salida en solitario el grupo le sigue, terminando normalmente en el último tercio con una explosión colectiva. Según Romero Jara, este fandango “se mueve en torno a la tónica y en la cadencia eleva una octava la melodía, terminando en tónica superior” (2002, p. 57). El más conocido, ejecutado y compartido en las noches de la Cruz se conoce como “Calle real del Alosno”:

Alosno, calle Real del Alosno,  
con sus esquinas de acero,  
es la calle más bonita  
que rondan los alosneros  
calle Real del Alosno

A medida que avanza la noche, los canés se multiplican y las subidas finales son auténticos momentos de exaltación y comunión social, la expresión donde el yo queda diluido. La fiesta es un beneficio exclusivo y excluyente que solo beneficia a quien participa activamente en ella (Gil Calvo, 1991). Así, entendemos que sea recurrente echar mano de estos estribillos para que la participación de todos sea activa

<sup>11</sup> Se denomina así a quienes tocan la guitarra en las noches de Cruz. Esta denominación la encontramos en expresiones populares como la Fiesta de Verdiales, cuadrillas de ánimas del norte de Almería y Murcia y otras.



y no solo como receptores. De esta forma podemos llegar a comprender el placer y emoción que nos producen los cantes, los toques y los bailes en rituales como el de la Cruz. Una auténtica comunicación social, en el sentido de Gadamer (1998), se produce a través de la música, el ritmo y de la palabra cantada en la Cruz de Alosno. Esta comunicación, por lo tanto:

a) Nos sumerge en “lo que se dice”; no solo al ejecutante, al intérprete, sino a los que están escuchando y sintiendo con él. Y no exclusivamente con la palabra, sino con la música y el modo como se interpreta.

b) Nos presenta una ausencia del yo; lo que canta el que canta y lo que toca el que toca ya no pertenece exclusivamente a él, a su experiencia, sino a la esfera de lo común, por eso “llega”, por eso es “diálogo”, y “llena”. Como nos dijo un informante: “que llegue no depende solo del emisor, sino también del receptor, del contexto en que se encuentren”.

Según Austin (2010) cantar no es sólo ‘decir’. Nosotros lo pudimos constatar en nuestro trabajo de campo etnográfico durante las noches de la Cruz. Al amanecer del día, como es frecuente, los que van quedando de los distintos grupos de hombres se re juntan y se producen entonces momentos comunicativos y performativos muy intensos socialmente. En la mañana siguiente al día de una Cruz Chica pudimos presenciar esas “circunstancias apropiadas”<sup>12</sup> (Austin, 2010) que hicieron de forma efectiva que se pudiera percibir el tránsito de la dimensión locucionaria del acto lingüístico (el acto de decir) a la dimensión perlocucionaria (los efectos que provoca), conformando un acto comunicativo total entre emisores, receptores directos y receptores indirectos, en el que palabras y acciones aparecen copuladas. Tras una tanda de fandangos con aires locales ejecutados por algunos alosneros, de repente, un joven del vecino pueblo de Paimogo levantó un fandango:

Y ahí los aires de Paimogo,  
se oye un halcón de llegar,  
y el eco lo está mandando,  
una jaca al galopar,  
que viene de contrabando.

Al finalizar, algunos alosneros alabaron el buen hacer de este joven exclamando efusivamente un: “¡buena, buena!”. En nuestra observación percibimos signos visibles de haber producido en los receptores un efecto no solo estético y emocional, sino también moral. Pero la explosión comunicativa se produjo cuando, a modo de respuesta, y de forma inmediata, uno de los alosneros cantó con toda su bravura y sentimiento. Se percibió entonces una emoción general en los receptores y un goce especial en el joven de Paimogo, que fue efusivamente felicitado al final del cante que ejecutó el alosnero:

Entre Alosno y Paimogo,  
corriente de simpatía.  
de Alosno fue a por fandangos,  
de Huelva y su serranía  
Paimogo los está cantando.

c) “Lo dicho” (en el sentido antes mencionado) no posee su verdad en sí mismo, sino que remite hacia atrás, a la memoria y, sobre todo, a “lo no dicho” (Gadamer, 1998, pp. 150-151). Los juegos del lenguaje<sup>13</sup> son patentes en los fandangos que se escuchan en la Cruz de Alosno. Lo sobreentendido (característica de las letras flamencas) es lo que más llega, y esto supone una construcción social de la memoria. En el ejemplo etnográfico reseñado, lo perlocucionario (Austin, 2010), no lo asociamos a la

<sup>12</sup> Entendemos el término “apropiadas” en un doble sentido: por un lado, como ‘adecuadas’ a la situación que se está viviendo en ese momento y, también, por otro, el término “apropiadas” entendido con la significación de ‘sentidas como propias, del común’.

<sup>13</sup> El denominado ‘segundo Wittgenstein’, en sus *Investigaciones Filosóficas* (2010), entendía “juegos del lenguaje” como una totalidad conformada por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido. Considera que el lenguaje va más allá de sí mismo, es una forma de vida y que tiene implicaciones múltiples, siendo para cada ocasión diferente. Lo determinante de los juegos del lenguaje es su uso.

felicitación ni al goce de esta manifestación expresiva, sino a lo que intuimos que suscitó desde la memoria hiponóética<sup>14</sup> (o memoria honda): la evocación a creencias, saberes compartidos, valores y, por supuesto, a un contexto ecológico-cultural y formas de vida ya en desuso, como fue el contrabando fronterizo entre pueblos vecinos.

Al final, ritual y “música se confunden e identifican como sincronías expresivas de la memoria colectiva” (Gil Calvo, 1991, p. 53). La ritualidad así entendida, tiene en sí una fuerza mayúscula para constituir *communitas* (Turner, 1998) mucho más potente que otras instancias como, por ejemplo, la ley o la estructura social (Baudrillard, 2005).

### **Redistribuir prestigio, recomponer relaciones**

Turner (1998) puso sobre aviso de que los rituales expresivos vinculan socialmente de un modo excepcional a los miembros de la comunidad. La ‘conversación’ es fundamental en esta comunicación y vinculación desde y para el común. Aquella ofrece una afinidad peculiar con la amistad y puede crear ese género de comunidad en el que cada cual encuentra al otro y se encuentra a sí mismo en el otro (Gadamer, 1998, p. 206). Cuando hablamos de “conversar”, nos referimos a la dimensión de esta acción como fuerza transformadora.

Conversar, más que una actividad individual, es una actividad performativa de lo colectivo. Sin escucha, no hay conversación. Escuchar no es un acto pasivo ni narcisista. “Escuchar es un prestar, dar, un don. Es lo único que ayuda al otro a hablar” (Han, 2017, p. 113). En la conversación nos vaciamos, nos redimimos, somos acogidos, reconocidos, nos reconciliamos con nosotros, incluso, puede sanarnos de las lógicas de la velocidad, de la inmediatez y de la individualidad de nuestras sociedades; así como de las ataduras, del orden y control social. El oyente, como oyente, se vacía de su individualidad para reconocer al otro. El oyente se pone a merced del otro, esta forma de sujeción al otro nos relativiza. El ego del individuo, en cambio, no escucha, está demasiado imbuido en el ruido, en el intercambio acelerado de informaciones, no entabla una relación vincular, solo conexiones (Baudrillard, 2005).

Expresiones festivas como la Fiesta de la Cruz de Alosno, por contra, son el juego profundo en que una comunidad transforma su fatalidad en vida a través del goce festivo (Mandly, 2017). Los rituales proporcionan a la comunidad cohesión social y tienen, además, una dimensión pública. Las fiestas, con sus rituales, comunican en un doble sentido: se comunica la comunidad y se autorreferencia, se narra a sí misma, y esto le posibilita interpretarse. La expresión ritual festiva no solo dice ‘de’ y ‘a’ la comunidad, sino que actúa ‘sobre’ ella.

La fiesta de las Cruces, junto a otras, han sido encuadradas en la denominada “Estación del amor” (Caro Baroja, 1992). En Alosno, tradicionalmente, se aprovechaba esta fiesta para contactar hombres y mujeres que, cotidianamente, no lo podían hacer. Antiguamente, los hombres que permanecían meses fuera con el ganado, en cortijos trabajando, bajaban al pueblo para la Cruz con el fin de distraerse, buscar novia, encontrarse con los amigos, confraternizar con ellos, etc.

También era el momento de saltarse las diferencias y distancias sociales. Esto era patente, pues se aprovechaba la Cruz para bailar con la novia del enemigo, con la moza de familia pudiente o para dar celos a otra. El patrón, por ejemplo, sacaba a la muchacha que trabajaba para él, o el trabajador sacaba a la hija del patrón. Era un modo de acercamiento entre grupos sociales y a la vez de transgresión social pues las mozas no podían negarse a bailar, las invitara quien las invitara. Aún hoy esto sigue vigente pues, si a la moza la invita un niño, un hombre bebido, alguien que no le gusta o a quien ha dejado de hablar, debe “salir al llano” a bailar sin objeción.

El baile, como el cante, tienen una función comunicativa y expresiva socialmente importantes. A través del baile intuimos no solo cosmovisiones del mundo (dependiendo del grupo social, sexo, edad) y de la vida, sino también el carácter de los propios ejecutantes y del contexto social y cultural que les rodea (Arredondo y García, 2018). Hoy, la Cruz no es la fiesta del encuentro por excelencia con el otro sexo,

<sup>14</sup> La memoria hiponóética frente a la nóética, no proporciona imagen fija o conjunta de datos. A través de esta memoria se puede recordar lo que no sabemos de forma consciente. Ni siquiera se sabe qué se está recordando. Es una memoria fluctuante, secuencial, rítmica. Es una memoria que “ha dejado también algún modo de adherencia o huella que basta para poner en marcha y alimentar la recordación” (García Calvo, 1983, p. 10), trayendo al momento presente situaciones y vivencias como frases superpuestos sin una continuidad. La memoria nóética o eidética es una memoria consciente, visual, sometida a facultades de ideación que puede provocar el recuerdo deliberadamente a voluntad (García Calvo, 1983).

como antaño. Hay momentos cotidianos donde esto es más fácil y efectivo. “Sacar al llano” se ha convertido más en un compromiso social que en un vehículo de comunicación entre sexos. Pero en Alosno, todavía se saca a bailar en la Cruz a la nuera, a la hija, a la sobrina, a la suegra, a la vecina... y también a las chicas que gustan especialmente. Estos compromisos sociales garantizan que ninguna mujer moza se quede sentada toda la noche sin bailar, lo que sería un deshonor aún hoy. Es, en definitiva, una forma ritualizada de redistribución de prestigio social a través del baile.

**Imagen 6.** *Invitación al llano.*



*Fuente:* Fotografía de los autores.

La fiesta de la Cruz es un ritual de redistribución de prestigio no solo a través del baile, sino también a través del cante. Lo importante es participar. Se participa con la voz, con el toque y con el baile. Se sepa hacer mejor o peor. Canta quien primero “ha sacado” un fandango, no importa si tiene mejor o peor oído, más o menos voz, todos están en igualdad de condiciones y a nadie se le calla por muy mal que cante para escuchar a otro que canta bien. Cada uno espera la oportunidad de hacer una salida que aquí no solo es el inicio del fandango, sino que sirve también de aviso de que se va a cantar. Si salen dos a un tiempo es frecuente que ambos callen esperando que el otro siga, no importa quien, si es conocido o no, o si pertenece o no al grupo. Según nuestros informantes, “hay un gran respeto cuando alguien ‘saca’ un fandango”.

Quien no participa en la fiesta no puede acceder a la dignidad que le otorga como sujeto personal, pues “sólo quien ha estado sujeto a la fiesta asume el poder de ser también sujeto de ella” (Gil Calvo, 1991, p. 126). Y esto, porque la fiesta posibilita la constitución del sujeto (que no del individuo<sup>15</sup>) *con* y *por* el grupo social. La fiesta es un privilegio exclusivo y excluyente que solo beneficia a quien participa activamente en ella. Por eso, la fiesta de la Cruz es un momento privilegiado de redistribución de prestigio, de habilidades, de recursos, porque para recibir hay que dar. No hay diversión sin este proceso de redistribución, eje de la fiesta.

### ***Seducción y ambivalencia***

En cualquier manifestación festiva están presentes dos componentes esenciales de la expresividad humana: la expresión corporal y la musicalidad; ambos, origen del baile, de la danza, del cante, etc. Estos nos conmueven por la “invocación y convocación del tiempo original” (Paz, 1981, p. 64). Nos referimos al vínculo fuerte entre el baile y la danza, con el abrazo y la caricia que nos conecta y vincula de múltiples formas a ‘otros’.

La seducción es algo indefinido, algo inasible. Para Gil Calvo, esta es el motor expresivo de la razón festiva que mueve a querer participar de los dones de los demás (Gil Calvo, 1991). Desde el abordaje que

<sup>15</sup> Entendemos ‘individuo’ desde las propuestas de Dumont (1987), cuando alude a ‘ideología’ individualista cuyos valores hegemónicos son los económicos de intercambio y donde las relaciones sociales son concebidas desde la lógica de las relaciones de las personas con las cosas.

hizo de ella Baudrillard (2005), sabemos que la seducción está asociada al signo y al ritual. Es lo que desvía a lo real de su propósito. Así, la seducción muestra a través de los signos la inversión, el reverso del orden, del sentido, del poder (así como del sexo), o, más precisamente dicho, el reverso de lo que se ha construido como sexo, sentido y poder.

Rituales como la Cruz en Alosno son un pregón a la seducción y sus ambivalencias. No solo está presente la seducción blanda de pura erotización que desemboca en la producción y economía del deseo (Baudrillard, 2005), como un elemento más de la gestión de la pulsión, sino que también está presente, y es esta la que más nos interesa aquí, la seducción asociada al derroche, a la gracia, a lo sublime, a lo indefinible, ambivalente, vinculada al juego en sus formas más profundas, al juego como fuerza vital. Es decir, la seducción como un juego desafiante e inexorablemente dual, que exige una relación interdependiente entre los implicados. De ahí, que no sea posible seducir sin ser seducido.

**Imagen 7.** *La encrucijada de la seducción.*



*Fuente:* Fotografía de los autores.

En la Cruz de Alosno, el contexto de la invitación al llano, la entrega de la “perrilla” y el baile mismo configuran los momentos privilegiados de seducción en esta fiesta. La seducción se mueve entre finas líneas, con trazos muy sutiles (nada que ver con la obscenidad de la que habla Baudrillard (2005), entendiendo esta como lo expuesto, lo mostrado plenamente en escena). El único baile en estos rituales de la Cruz es el baile de las tres seguidillas. Es un baile en el que está presente el desafío de miradas, de un tocar sin tocar, un dejarse rozar sin pretenderlo; simbólicamente es un huir y un acercamiento a la vez. Este desafío, está regido por reglas convencionales, reglas que están inscritas en el orden expresivo: en todo el proceso del baile, están unos frente a otras y la mujer en los pases de mudanzas pasa de espaldas al varón. Esto queda resuelto simbólicamente en el final de cada seguidilla con un abrazo del varón a la mujer, donde ambos quedan vueltos hacia el mismo lado. Pero este final no es una resolución última y definitiva, pues en la siguiente seguidilla, con sus mudanzas correspondientes, nuevamente se sitúan unos frente a otras y nuevamente se inicia el proceso.

Este ritual de desafío simbólico, como en cualquier desafío, pone fin a todo contrato, a lo regulado por la ley. Aquí lo que prima es un pacto consuetudinario y ritualizado. Si la regla, que es la que rige aquí, queda sostenida desde el orden simbólico, la ley pertenece al orden de lo real. Ya no estamos en las normas del intercambio de la producción, pues la seducción no tiene utilidad alguna, no hay ganancias, es puro gasto. Para que haya seducción es necesaria la ausencia de “economía del deseo”, de contrato sexual y estos queden sustituidos por una cierta locura, por una cierta insensatez, por un vértigo (Baudrillard, 2005).

Cuando Marx decía que el capitalismo es el sistema societario en el que el ámbito determinante y el dominante es lo económico, apuntaba a que en la lógica capitalista se considera que la transformación



del mundo depende exclusivamente de las fuerzas productivas. Lo que queda fuera del ámbito de la producción queda devaluado. Pero aún más, todo el espectro de la sociedad queda bajo la lógica de lo económico, incluidos los sentimientos y emociones (Illouz 2006, 2010, 2012 y Cabanas e Illouz, 2019); así como la política, las formas de organización social, e incluso las relaciones interpersonales y sexuales (Jonásdóttir, 1993; Bruckner y Finkelkraut, 2001; Beck y Beck-Gernsheim, 2001; Illich, 2008).

Sabemos, sin embargo, del peso que tienen fuerzas que no caen absolutamente en el lado de las lógicas instrumentales, sino imbricadas con lo expresivo. Fuerzas como la de la seducción, en un sentido profundo, denso. Entonces, ¿qué encuentran las distintas generaciones en rituales como la fiesta de la Cruz? Consideramos que la interpretación de las significaciones sociales exige ir más allá de la pura superficialidad de estas expresiones como formas de cortejo, pues si bien las generaciones mayores pueden encontrar placer en la recreación de estos rituales de emparejamiento anclados en la memoria colectiva, para las nuevas esto sería un factor de poco peso. Por lo tanto, preferimos situarnos en la perspectiva de Geertz cuando entiende que lo que hay que buscar es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. La conducta humana es acción simbólica, por ello, aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y por su valor (Geertz, 1995).

En nuestro caso, proponemos que para abordar las posibles significaciones en las generaciones más jóvenes se sitúe la seducción como uno de los ejes desde el que analizar estos rituales. Ahora bien, no nos referimos a la seducción blanda y superficial que es la que se proclama, declama y enarbola en los medios de comunicación y en las formas consumibles de relación entre los sexos. Nos interesa la seducción que Baudrillard (2005) denominaba “mítica”. Esta seducción que muestra el reverso, que es una forma de inversión del orden, que transmuta lo establecido, una seducción ambivalente que no es ningún previo a la consecución del deseo erótico, sino que puede tener un fin en sí misma. Es una seducción que no se encuentra en otras formas de seducción moderna, no se puede encontrar en espacios y formas de diversión contemporáneas, ni en las redes sociales, donde el juego ha quedado sustituido por lo lúdico, perdiendo lo que tiene de desafío y de reversión del orden, “destruyendo el potencial emancipador del juego” (Han, 2014, p. 82). La seducción que se encuentra presente en estos rituales apunta a otras formas posibles de relación social sostenida en juegos de lenguaje que está en la memoria compartida y cuyas reglas son imperceptibles para los profanos.

## Conclusión

El tiempo *vernacular* es tiempo sin fragmentar, es lo contrario a los tiempos líquidos; vinculado a los tiempos cíclicos, tiempos vividos, frente al tiempo de la mercancía. Son tiempos nada asociados a la fragmentación industrial, a la fragmentación que exige la producción y la acción instrumental, que separa medios y fines. Los tiempos de la fiesta no son tiempos fragmentados, sino continuos, propios de las lógicas sociales expresivas en las que se establece una unidad de espacio y tiempo, así como de medios y fines. El tiempo de la fiesta es tiempo sublime, que no puede ser sometido a la lógica de producción y rentabilidad. El tiempo del otro, clave en la escucha, y en estas formas de comunicación y sociabilidad expresiva, crea comunidad, frente al tiempo instrumental y frente al tiempo del yo, del individuo. Somos *con* otros.

La fiesta exhibe una ambigüedad interesante, es vehículo de reconocimiento de los sujetos, pero *por* y *con* el grupo. La experiencia expresiva festiva solo puede vivirse desde la sujeción interpersonal, desde el vínculo social efectivo con los otros, instituido por lo comunitario, desde el común. La fiesta de la Cruz de Alosno emancipa de ataduras externas y crea lazos internos (vínculos libres) desde la normatividad consuetudinaria de la propia fiesta; pero también redime porque libera del poder que ata disciplinariamente al orden microsocial (familia, amigos, comunidad,) y al orden macrosocial (sistema económico, social, político...). La fiesta salva, momentáneamente y de forma simbólica, del control social. Por eso, la fiesta produce vértigo, un vértigo seductor que se diluye porque se sabe de su fin, de sus límites, instaurado por el fin de la fiesta.

Rituales como los de la Cruz de Alosno reproducen la estructura social, sus estratificaciones, sus desigualdades, sus segmentaciones y, a la vez, difuminan jerarquías, crea relaciones y vínculos entre grupos sociales, sexos y generaciones que fuera de ella aparecen disgregados. La fiesta actúa sobre disfuncionalidades del tejido social, actúa retejiendo vínculos sociales y lazos que el individualismo, como ideología, destruye. Así, la fiesta reproduce y, a la vez, pone en cuestión.



A través de rituales como estos se generan formas de redistribución de prestigio social (por el cante, por el toque y por el baile). Este ejercicio de redistribución junto a la ambivalencia de la seducción abre puertas a la posibilidad de configuración de un nuevo orden social. Aunque la fiesta, por sí misma, no lo construya. Solo presenta su posibilidad simbólicamente. La fiesta, haciendo olvidar lo que de individuos tenemos los sujetos, empuja a vivirla desde lo que de común tenemos. Es decir, muestra como viable lo que no es posible fuera de ella, aunque sea simbólica y momentáneamente.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Revista Sociológica*, 76, 249-264.
- Arredondo, H. y García, F. J. (2018). Seguidillas y fandangos en las colás de Alosno (Andalucía): género, corporalidad y afecto. *Revista Resonancias* 43, 83-112. <https://doi.org/10.7764/res.2018.43.5>
- Austin, J. L. (2010). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (2005). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- Bruckner, P. y Finkielkraut, A. (2001). *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona: Anagrama.
- Caratini, S. (2013). *Lo que no dice la Antropología*. Madrid: Disenso.
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happygracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Caro Baroja, J. (1992). *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid: Taurus.
- Debord, G. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Del Campo, A. y Corpas, A. (2005). *El mayo fiestero. Ritual y religión en el triunfo de la primavera*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de la historia de las religiones. Volumen II*. Madrid: Cristiandad.
- Fabbri, P. (2004). *El giro semiótico. Las concepciones del signo a lo largo de la historia*. Barcelona: Gedisa.
- Gadamer, H.G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García Calvo, A. (1983). *Historia contra tradición, tradición contra historia*. Madrid: Lucina.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil Calvo, E. (1991). *Estado de fiesta: feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj>
- Han, B. C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k12c>
- Havelock, E. A. (1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- Illich, I. (2008). *El género vernáculo. Obras completas. Tomo II*. México: FCE.
- Illouz, E. (2006). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.
- Illouz, E. (2010). *El consumo de la utopía romántica*. Madrid: Katz.
- Illouz, E. (2012). *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica*. Madrid: Katz.
- Jiménez de Madariaga, C. (2011). Rituales festivos y confrontación social. Cruces de mayo de la provincia de Huelva. *Gazeta de Antropología*, 27 (2), artículo 31.
- Jonásdóttir, A. G. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.
- Lisón, C. (1966). *Belmonte de los Cabelllos. A Sociological Study of Spanich*. Oxford: Clarendon Press.
- Mandly, A. (2010). *Los caminos del flamenco. Etnografía, cultura y comunicación en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Mandly, A. (2017). Toposensitividad, memoria honda y carnavalización. Funciones sociales y procesos de transcul-turación. En *IV Encuentro Mil formas de mirar y hacer. Artes, memoria y comunidad*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Paz, O. (1981). *El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia*. México: FCE.
- Romero Jara, M. (2002). *Éste es otro cantar. Voces de Alosno. Fandangos de Huelva*. Sevilla: Caja Rural del Sur.
- Turner, V. (1998). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Wittgenstein, L. (2010). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

