

La fiesta de mayos en Alhama de Murcia. Variabilidad y cambio social

MARÍA ANDREO NOGUERA

Universidad de Murcia

maria.a.n@um.es

 <https://orcid.org/0009-0002-1106-2680>

Recibido: 15-V-2024

Aceptado: 13-II-2025

RESUMEN

Las fiestas de mayos, mayas, cruces de mayo se enmarcan en los calendarios festivos tradicionales donde se pone el énfasis en los ciclos estacionales y las actividades agrarias propias de sociedades campesinas. En Alhama de Murcia, se celebra cada primer domingo de mayo la fiesta de Los Mayos, peleles de trapo que se “plantan” en las puertas de las casas o en lugares públicos. Este trabajo presenta una descripción etnográfica del ritual y analiza los cambios operados en su trayectoria desde su recuperación en 1982. Se muestra especial interés por la significación actual de la fiesta, considerando las dinámicas de cambio social, las nuevas acciones rituales asociadas y los nuevos agentes que intervienen en ellas, aportando rasgos propios de la identidad local e incorporando otros elementos propios de la cultura popular.

PALABRAS CLAVE: Mayo, Pelele, Revitalización, Cambio social.

[en] The May Festival in Alhama de Murcia: Variability and Social Change

ABSTRACT

The May festivals, Mayan festivals, and May crosses are part of the traditional festive calendars where emphasis is placed on seasonal cycles and agricultural activities typical of peasant societies. In Alhama de Murcia, the festival of Los Mayos is celebrated every first Sunday in May, rag dolls that are “planted” at the doors of houses or in public places. This work presents an ethnographic description of the ritual and analyzes the changes in its trajectory since its recovery in 1982. Special interest is shown in the current significance of the festival, considering the dynamics of social change, the new associated ritual actions and the new agents that intervene in them, providing features of local identity and incorporating other elements of popular culture.

KEYWORDS: May, Romper, Revitalization, Social Change.

1. EL CULTO A LOS ÁRBOLES, LAS ENRAMADAS Y OTRAS FIESTAS DE MAYO

En las antiguas sociedades campesinas una de las funciones de los rituales ha sido la regulación de las actividades productivas. Así, los trabajos y los tiempos del campo, asociados a los tránsitos marcados por los ciclos estacionales, han configurado desde hace siglos un calendario festivo relacionado a su vez con rituales religiosos o profanos de probada eficacia simbólica.

Históricamente las fiestas de *mayos*, concebidos como representación simbólica del espíritu de la fertilidad, han sido incluidas por los antropólogos y folkloristas en el llamado *ciclo de primavera*: «... en la mentalidad popular española mayo es concebido como el mes del esplendor de la vegetación, el mes de las fiestas y el mes amoroso por excelencia. (Caro, 1979: 18). Julio Caro menciona abundantes referencias, tanto literarias, como documentales de la

«... costumbre en muchos puntos y regiones de España de colocar en la plaza del pueblo o en un lugar determinado, el último día de abril o el primero de mayo, un gran árbol denominado “mayo”, precisamente que se adorna lo mejor que se puede. En algunos sitios es sustituido por un poste o palo largo, a modo de cucaña, llamado “mayo” asimismo y lleno también de adornos» (Caro, 1979: 29).

El *mayo* adopta diferentes manifestaciones en numerosos lugares de la geografía peninsular. En unos casos, suelen ser los hombres quienes enraman con elementos vegetales las puertas de sus novias el primero de mayo, en una aplicación del *mayo* propiamente amorosa. Con esta misma intención se cantan *mayos* a las “mozas” en un buen número de lugares de Andalucía, las dos Castillas, en las serranías de Cuenca y Teruel o en Galicia. También en Murcia se cantan *mayos* y se ofrecen, en este caso, a la Virgen coplas la víspera del primero de mayo: «[...] en Murcia los mozos se disputan el honor de enramar la puerta de la iglesia y ofrecerle a la Virgen sus cantos en una ronda, al igual que lo hacen con sus novias, y a esta costumbre va unida con frecuencia la de bailar la cruz» (Caro, 1979: 104).

En otras ocasiones nos encontramos con que el “*mayo*”, es revestido de forma humana o propiamente personalizado. Este es el caso de “*La Maya*” o señora de mayo, muchacha elegida entre las más agraciadas del lugar a la que visten con las mejores galas y que sitúan en un lugar previamente adornado con flores y plantas, acostumbrando a pedir «*Un cuartito para la maya, que no tiene manto ni saya*». Así ocurre en lugares como Oviedo, Almería, Orense o Colmenar Viejo en Madrid. El estudio de A. González Palencia y E. Mele en su obra sobre: *La Maya. Notas para su estudio*, enumera antecedentes de origen histórico-literario para explicar el origen de la fiesta en la literatura española desde la Edad Media hasta los estudios

de folklore de principios del siglo XX (Aramon y Serra, 1944: 295). En algunos lugares como Albarracín, Casas Bajas y otros pueblos de zonas limítrofes como Cuenca y Guadalajara tienen lugar los *matrimonios entre mayos y mayas* que consisten en el emparejamiento temporal mediante sorteos y pujas de muchachos y muchachas solteros el primer día del mes de mayo.

Finalmente, el árbol de mayo o “*mayo*” es representado en algunos lugares mediante un monigote o pelele que recibe el mismo nombre. Esta es la representación simbólica que da sentido a la fiesta que se analiza en este trabajo: «[...] *se dice mayo por referencia al árbol de mayo que aún se pone en los pueblos durante ese mes y que consta de un poste muy alto rematado por un muñeco de trapos, vestido a la usanza del país*» (Alonso S. En Caro, 1979: 44). El pelele mayo es también elemento central de otras fiestas de peleles de mayo en la Maragatería, Palencia, Burgos, Coruña, Ourense y en la Isla de la Palma en Canarias.

El *mayo* pelele aparece también asociado a otros tiempos festivos. Caro Baroja recoge otros ejemplos de fiestas con peleles en su fundamental estudio sobre el Carnaval, aportando numerosos datos etnográficos sobre la práctica de colocar en las casas y en las calles monigotes hechos de trapos o paja (Caro, 1984: 63). En Villanueva de la Vera (Cáceres) desde el domingo de quincuagésima hasta el martes de carnaval, se celebra cada año la fiesta de “*El Peropalo*”, personaje al que, entre paseo y paseo, se le hacen durante estos días las populares *judiás* a toques del tambor. El martes de carnaval por la mañana, el *Peropalo* es condenado a muerte por traición, por el tribunal popular tal como figurará en el cartel que llevará a sus espaldas.

En torno al ciclo de Cuaresma y Semana Santa, se celebran otras fiestas con peleles que pasamos a reseñar de forma breve. En la Sierra de Segura (Jaén) con el nombre de “*miércoles*” se visten en algunos pueblos muñecos de trapo que son colgados en la calle durante todo el día del miércoles de Ceniza. En Albudeite (Murcia), se celebra el ritual de “*El Judas*” en el que los mozos, dirigidos por un “alcalde del ramo”, llenan las calles de enramadas y arcos florales en la noche del Sábado Santo. Entre el follaje del bosque artificial aparece *plantado* un pelele, “*el Judas*”, un muñeco relleno con ropas usadas, matas secas y pólvora, que porta letreros alusivos al motivo de su presencia allí. Tras la procesión el pelele es conducido al río donde es atado y quemado entre improperios y risas y finalmente “ajusticiado”. En numerosas zonas del Levante español, se celebran a mitad exacta de Cuaresma –*partir la cuaresma*– rituales parecidos con peleles: “*El vell y la Vella*” en Picassent (Valencia), “*El vells*” en Llíria (Valencia), los “*Perots de mitjant cuaresma*” en Alcoi o los “*monots*” de Jijona (Chumillas, y Ramírez, 1993: 560).

En último lugar, citamos el caso de Aledo, localidad muy cercana a Alhama, donde el 25 de Abril se festeja a San Marcos, santo receptor de numerosas invocaciones a la lluvia benefactora que regará los campos: «*San Marcos / llena los charcos; Agua San Marcos / rey de los charcos, / para mi trigoico / que está bonico, / para mi cebá / que está graná*». (Díaz, 1982: 45). Por la mañana, se colocan a la puerta de las casas los “girillos”, peleles de trapo o paja con las caras pintadas o con caretas, disfrazados con ropas usadas. Por la tarde los vecinos se van a “*san-marquear*”, efectuando salidas al entorno serrano a comer el “*gornazo*”, bollo dulce con huevo, en otros lugares llamado llama *mona*.

Fuera de nuestro contexto cultural encontramos ejemplos en Marruecos donde había gran devoción a “*El Jadir*” (el verdoso) «[...] *personaje simbólico que aparecía en las ceremonias rústicas de las fiestas primaverales, iba revestido de ramas y hojas y cubierto de verdura fresca*» (Arqués, cit. en Brisset, 2000: 12). Igualmente, encontramos peleles con otros nombres –*añoviejo, periquillo* (Londoño *et al.*, 2017)– en rituales de fiestas de invierno en Ecuador, Colombia, Venezuela, Uruguay o México.

Estamos pues, ante un símbolo, *el mayo*, con un alto grado de polisemia como demuestra el hecho de que también llamen “*mayo*” en Murcia a la «*fuelle llena de tallos amarillos cuya simiente germinó a la sombra, sirviendo tales plantas de adorno a los templos el día de Jueves Santo*» (Sevilla, 1990: 119). Esta versión del *mayo* se encuentra también adornando las *cruces de mayo* o acompañando a imágenes religiosas de vírgenes en fiestas del mismo ciclo de primavera.

2. LOS MAYOS EN ALHAMA DE MURCIA: EL CONTEXTO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO

Ubicado entre el macizo de Sierra Espuña y las sierras costeras del sur de la región de Murcia, el término municipal de Alhama se extiende sobre una posición estratégica en el contexto geográfico más amplio del Valle del Guadalentín constituyendo una importante ruta natural de paso e intercambio cultural desde la prehistoria, que permanece como eje principal de comunicación entre el interior de la península y el corredor mediterráneo hasta la actualidad.

La historia de Alhama aparece ligada desde el principio al afloramiento de aguas termales. Los trabajos arqueológicos realizados en el complejo termal *Los Baños*, así como las referencias documentales de viajeros y geógrafos nos informan del paso de romanos y árabes, hallándose documentados restos cerámicos de época romana de los siglos I-II d. C. La presencia islámica en la localidad se organiza en torno al conjunto fortificado del castillo, que cumple una misión estra-



Fig. 1: Localización de Alhama de Murcia. Fuente: Serrano *et al.*, (2019).

técnica de control del itinerario natural del Valle del Guadalentín. Posteriormente la Corona de Castilla en 1387 concede en señorío la villa a los Fajardo. Los siglos XVIII y XIX son un periodo de crecimiento económico esencialmente agrícola «[...] *La cebada y el trigo; también se cosecha miel, cera, maíz, aceite, frutas, [...] la uva es producción bastante abundante [...] la cosecha de seda era a mediados del siglo pasado una de las primeras del país*» (Madoz, 1989: 55). El cereal, la uva de mesa, el aceite y los higos de higuera son los cultivos más rentables, dedicándose la mayor parte de su producción a la exportación. A finales del siglo XIX, se inicia la industria del calzado en Alhama de la mano de Lorenzo Rubio. La recuperación económica de Alhama tiene su reflejo inmediato en la arquitectura civil del municipio que nos deja edificios importantes, la Casa de “*La Tercia*” y el *Pósito Municipal*, ambos para almacenar grano. Junto a ellos la *Parroquia de San Lázaro* erigida sobre un templo anterior del siglo XIV y el *Hotel Balneario* construido a mediados del siglo XIX, demolido en los años 70 del pasado siglo –cuyo lugar ocupa en la actualidad el recinto musealizado del complejo de *Los Baños*– completan el patrimonio arquitectónico de la localidad.

En 2023, la población alhameña era de 23.388 habitantes¹. Desde finales del siglo pasado se presenta un crecimiento sostenido de población extranjera, especialmente de origen africano y latinoamericano. Este colectivo integra en buena medida la mano de obra de las explotaciones agropecuarias tanto del municipio como de la comarca del Guadalentín. En la actualidad, Alhama de Murcia es una población agro-industrial con un alto porcentaje de ocupación en este sector. La industria del calzado y, especialmente, el sector agro-alimentario, con la industria cárnica al frente, constituyen el motor económico del municipio.

3. LA REVITALIZACIÓN DE LA FIESTA

A finales de la década del 70, el *mayo-pelele* había desaparecido como elemento simbólico o festivo asociado a los primeros días de mayo en Alhama. No hemos encontrado referencias documentales antes de esta fecha sobre la costumbre de “plantar mayos” en las puertas de las casas. De igual modo, los testimonios orales recogidos en esos años señalan que el ritual consistía básicamente en colocar al amanecer del primer día de mayo en la puerta de la casa uno o más peleles o muñecos llamados “mayos”, realizados con armazón de cañas y rellenos de trapos. Normalmente, el pelele permanecía sentado o de pie, apostado en la pared exterior de la casa. “Plantar el mayo” era iniciativa individual y no comportaba ningún otro tipo de prácticas rituales asociadas. El pelele se retiraba al acabar el día. Algunos informantes indican que la mujer de la casa podía invitar a los visitantes a degustar algún dulce o bebida, pero no existía ningún acto de comensalidad asociada al acto de ver los *mayos* ni se tiene constancia de visitas organizadas a tal fin desde ninguna institución cívica o religiosa. La memoria oral adjudica una cierta intencionalidad satírica al mayo pelele, resaltando el hecho de que algunos *mayos* se revestían de los «*rasgos propios de algún vecino u otros personajes a los que se pretendían parodiar, mediante alguna prenda, utensilios característicos o gestos de situación*» (Baños, 2021: 115). De ese modo, los peleles eran fácilmente identificables por las personas que los contemplaban. Estos testimonios refieren que no había presencia de asociaciones o grupos de interés o vecindad que plantaran mayos. En este sentido, no existía ningún agente colectivo detrás del ritual, que pasaba por ser una actividad desarrollada de forma anónima, sin sujeción a normativa alguna y realizada desde el ámbito familiar. Así debió ocurrir hasta la guerra civil. A partir de entonces los *mayos* sucumbieron ante las prohibiciones gubernativas, la penuria económica y el olvido generalizado.

¹ Fecha actualización 11/01/24. Fuente: CREM – Datos Municipales Alhama – 3. Evolución de la población y la densidad de población según el Padrón Municipal de Habitantes., s. f.



Fig. 2: Mayo antiguo de María Cánovas, la “Chambilera”. Datación imprecisa (1970). Fuente: Archivo de José Luis Martínez.

Como otros bienes patrimoniales destruidos en Alhama en los primeros años 70, los mayos habían desaparecido de las calles de Alhama y casi de la memoria de la gente. Sin embargo, en 1979, Alhama ya no es una sociedad campesina tradicional. En ese momento histórico tiene lugar en todo el estado la constitución de los primeros ayuntamientos democráticos fruto de las primeras elecciones democráticas municipales. En un marco de cambio político como el que estamos describiendo, las formas y expresiones de la sociabilidad, como los rituales festivos, así como las redes y sistemas de relaciones que organizan la vida social tienden de

igual manera a cambiar. Por ello, al igual que en el resto del país, se instala en el tejido social una conciencia política de la nueva situación y la gente adquiere en este momento un papel protagonista. La vertebración política de los ciudadanos a través del sistema de partidos está recién estrenada y las primeras corporaciones locales se inauguran un ciclo político participativo, contando con asociaciones de vecinos, grupos y entidades de toda índole en la planificación y contenido del calendario festivo.

Fueron las primeras comisiones municipales de Cultura y Festejos, donde se encontraban representadas un buen número de asociaciones y colectivos ciudadanos, quienes deciden poner en funcionamiento estos rituales. En 1982, la corporación de gobierno acuerda:

«[...] realizar una propuesta a la Comisión Permanente de que el día 1º de Mayo se haga una fiesta, renovando las tradiciones de la Fiesta de los Mayos, crear premios para aquellos mayos que la junta que se designe considere los mejores, y hacer otros actos como actuación de una banda de música u otros actos aparte...»².

Esa primera edición de la fiesta se salda con la participación de vecinos y colectivos de la localidad que plantan dieciocho *mayos* en las calles. Los poderes públicos consideran que ha sido un éxito y planifican a partir de esa fecha la *Fiesta de Los Mayos* situándola en el primer domingo de mayo, con el fin de no hacerla coincidir con el 1º de Mayo asociado a otros acontecimientos de corte reivindicativo o sindical. La *Fiesta de los Mayos* se ha realizado desde 1982 hasta la actualidad como fiesta auspiciada y sostenida desde las instituciones locales. En 1990 es declarada *Fiesta de Interés Turístico Regional* y en febrero de 2018 se le concede el título de *Fiesta de Interés Turístico Nacional* a la Fiesta de Los Mayos de Alhama de Murcia. Finalmente, en julio de 2023, es declarada *Bien de Carácter Inmaterial* por parte del gobierno regional murciano.

4. EL RITUAL FESTIVO: ELEMENTOS, PARTICIPANTES, ACCIONES

Lo que sigue es una descripción etnográfica del ritual, los elementos que lo integran, los agentes que lo impulsan y las acciones rituales que tienen lugar, entendidas éstas como «conductas específicas y secuencias estructuradas ligadas a situaciones y a reglas precisas marcadas por la repetición, la formalidad o convención, la fijación en las formas, y la condensación de creencias y valores a nivel simbólico» (Rementería 2006: 106), los tiempos y los espacios de participación.

² Archivo Municipal de Alhama de Murcia (A.M.A.M.). Actas Capitulares. Sesión Ordinaria de 5 de abril de 1982. p. 15.

4.1. EL MAYO, SÍMBOLO DEL RITUAL

Desde su origen, la fiesta está muy reglamentada en lo que se refiere a la elaboración del pelele-mayo. Las bases reguladoras especifican los materiales para su elaboración, los detalles de su vestimenta y su cara y sus manos, así como los elementos que ayudan a componer escenas donde se colocan varios peleles. Para su elaboración se preparan armazones con cañas y alambre para servir de “esqueleto” al mayo. Después se rellena con trapos, esponja, paja o guata para dar forma a las partes del cuerpo. Las manos son guantes que se rellenan cuidadosamente de serrín o guata. Cuando todas las partes del cuerpo están hechas, se van cosiendo entre sí. Una vez terminados los peleles, es necesario coserles el pelo que se confecciona con lana. Finalmente se pintan las caras. Vestir los mayos supone hacer acopio de ropa especialmente elegida. En ocasiones se buscan piezas de indumentaria que por su antigüedad expresan un valor añadido para quien elabora el mayo. En cualquier caso, se procura que cada mayo lleve la ropa que más se adecue al personaje que quiere representar. Una vez vestidos, pintados y peinados se les van procurando todos los complementos que necesiten, tarea ésta que precisa de una cuidadosa labor de conjunto. Los peleles se completan con cartelas que explican, sugieren o comunican, a veces con ingenio, aspectos relacionados con la escena o situación que representan (Fig. 3). Cada mayo lleva prendido una leyenda concreta, es “*lo que dicen*” los mayos. Si el mayo se inscribe al concurso que organiza el ayuntamiento debe atenerse al documento de bases que cada año regula la participación ciudadana. Desde 2004 se han establecido tres categorías de participación: tradicional, que «*representa escenas de tradiciones de nuestro municipio o región*»; crítico, que «*recrea una escena criticando algún tema de la vida cotidiana y original*» y original que «*recrea escenas de temas originales, a la vez llamativos o cómicos*»³. El número de peleles que componen el mayo en cualquiera de las tres categorías conlle-



Fig. 3: Mayo 1984. Archivo María Andreo Noguera.

³ Bases reguladoras del Concurso de Mayos 2024. Ayuntamiento de Alhama de Murcia. Concejalía de Festejos.

va diferencias en cuanto a la subvención otorgada por parte del ayuntamiento a los colectivos y personas que los hacen.

4.2. “PLANTAR EL MAYO”

La “*plantá*” de los mayos es la colocación del pelele o conjunto de peleles en el lugar determinado previamente por los mismos grupos o personas que los elaboran. Los mayos se “*plantan*” al amanecer del domingo primero de mayo en la puerta de la casa, local, o en un espacio público, siempre en la calle y se retiran al atardecer de mismo día. Desde 2015, la normativa reguladora permite *plantar* mayos la tarde del sábado inmediatamente anterior al domingo de la fiesta. Se aducen razones de promoción de la fiesta entre los visitantes que acuden al pueblo esa tarde del sábado para asistir a otros eventos del programa como el pregón o el concierto de música folk. En este caso, el ayuntamiento proporciona y costea la iluminación y vigilancia del mayo durante toda la noche.

El primer domingo de mayo, día de la fiesta, se ofrece al visitante mapas de señalización de todos los mayos inscritos que son visitados por un jurado constituido por «*expertos en el tema, nombrados por la Concejalía de Festejos, en el que se incluirán personas de reconocido prestigio y relacionadas con la Fiesta de los Mayos*»⁴. Las bases especifican los criterios de participación que, a su vez, sirven como baremo de evaluación para el concurso. Se establecen premios en metálico y trofeos por categoría y colectivo. En el transcurso de la visita los que han hecho el *mayo* llaman la atención del jurado sobre determinados detalles que, en su opinión, no deben ser pasados por alto como vestimenta, muebles u objetos de reconocida antigüedad. Cuando consideran que han juzgado conveniente el conjunto, el jurado se marcha.

4.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA FIESTA: AGENTES Y ESPECTADORES EN EL RITUAL

Los *mayos* son realizados por personas individuales, colectivos ciudadanos o entidades municipales. Hacer un mayo es un proceso intergeneracional y requiere del concurso de personas habilidosas en determinadas tareas manuales y de montaje: preparar los espacios, coser los peleles, dibujar las caras. Detrás del ritual hay adultos y niños, núcleos familiares, grupos de amistad o vecindad, asociaciones y otros grupos de interés. Se necesita disponer de determinados recursos materiales, un lugar para hacer los preparativos y la posibilidad de disponer de algunos tiempos comunes.

⁴ *Ibidem*.

Desde 2015, se mantienen reuniones previas a la fiesta organizadas por la concejalía de festejos con los colectivos y personas que hacen mayos. Se pretende con esta dinámica participativa recoger sugerencias para el buen desarrollo de la fiesta. El ayuntamiento como agente del ritual impulsa fomenta la participación de los centros o asociaciones que dependen de él –centros de mayores, discapacitados, socio-laborales–, realizando una promoción activa y un llamamiento a la colaboración de estos colectivos desde la propia concejalía de festejos. Los estímulos a la participación incluyen subvenciones, avituallamiento y apoyo a los montajes –señalización, uso de espacios públicos, vigilancia y dotación de infraestructura a la visita del público–. Las peñas festeras son incentivadas, además, mediante un sistema de puntos que favorecen su intervención en el calendario festivo anual del municipio.

Como se ha dicho, la celebración de la fiesta de los *mayos* es, desde 1982, el resultado de un acuerdo de gobierno municipal que pretende recuperar una tradición perdida. Siendo por tanto una actividad reinstaurada, promovida, planificada, pautada y dirigida desde la municipalidad, el trabajo de producción festiva es realizado de manera amplia por las diversas instancias que intervienen: políticos, técnicos y personal dependiente de los distintos servicios municipales. Pero también es tarea de colectivos ciudadanos, grupos vecinales, peñas festeras, asociaciones culturales, instituciones educativas y personas individuales que intervienen activamente en la organización social de la fiesta. Por otro lado, no es desdeñable la importancia de aquel otro grupo de personas, espectadores y ciudadanos, que no integran estos “grupos para el ritual”, para quienes la fiesta posee una fuerte carga simbólica, siendo el medio por el que transita el sentimiento de pertenencia a la comunidad que celebra (Moreno, 1987: 16). A lo largo de los años, este grupo de participantes ha ido desarrollando patrones de comportamiento en la fiesta que han determinado la dirección del cambio cultural (Bock, 1985: 259), haciendo que el ritual o algunos de sus elementos persistan con el paso del tiempo, se modifiquen o desaparezcan.

4.4. LOS *CORRE MAYOS*

Bien merece la pena detenernos un poco en el *corremayo*, ese otro agente del ritual incorporado al mismo desde su revitalización. La figura del *corremayo* aparece en el programa de la fiesta desde el año 1986 como elemento con personalidad propia al calor de iniciativas espontáneas de peñas y colectivos ciudadanos diversos. En las primeras ediciones acompañaban al jurado con charangas musicales, gigantes, zancos y cabezudos, y, en un intento de “vestirse” para la fiesta, imaginaron el disfraz de bufón con cascabeles como el más apropiado (Fig. 4). Su presencia desde entonces ha sido creciente constituyendo un grupo de *participantes-no or-*



Fig. 4: Mayo 2003. Archivo María Andreo Noguera.

ganizadores que en modo alguno deben entenderse como observadores pasivos por el hecho de que no pertenezcan al grupo que organiza. En este sentido, su diferencia con el turista o visitante accidental es total.

La centralidad de la figura del *corremayo* junto al del pelele o muñeco ha propiciado la creación en 2004 del *Corremayo Mayor*, una figura que pretende reconocer la implicación y el esfuerzo en la organización y promoción de la fiesta de personas o colectivos significados. El Consejo Municipal de Festejos decide su nombramiento a propuesta de personas o grupos del pueblo que presentan propuestas previamente a la fiesta. Desde 2016 es el conjunto de *corremayos* mayores de ediciones anteriores los que eligen en concurrencia al nuevo *corremayo Mayor*. Este cargo honorífico ha distinguido a personas individuales, asociaciones folklóricas, peñas o grupos

musicales. El acto de proclamación del *corremayo mayor* tiene lugar la noche del sábado previo a la fiesta con la lectura del pregón a cargo del recién nombrado *Corremayo Mayor*, seguido de un multitudinario *pasacalles*⁵ que arranca de la plaza del ayuntamiento y recorre el centro del municipio. Este acto ha llegado a congregarse en las últimas ediciones a más de cinco mil personas vestidas de *corremayos*. El *pasacalles* finaliza en el recinto ferial con un concierto de música folk.

4.5. EL ESPACIO SIMBÓLICO. ESCENARIOS DEL RITUAL

La calle es el lugar inmediato en que tiene lugar el ritual. La calle como espacio público, externo y común al de los vecinos que hacen el *mayo*, que es “tomada” por los peleles y sus complementos escénicos. La calle es ocupada y compartida tanto por los agentes del ritual como por los vecinos no implicados y los espectadores. El ayuntamiento proporciona a los visitantes un plano del callejero local donde se sitúan los *mayos* y cruces mediante iconos para facilitar su visita.

⁵ El *pasacalles* es liderado desde su inicio por el grupo local de folk *Malvariche*.

Pero hay otros escenarios que tienen una especial dimensión simbólica. Podríamos decir que existe un espacio simbólico central y una periferia. En este sentido, la plaza del ayuntamiento y el resto de los espacios públicos adyacentes –parques, casa de cultura, centro de mayores, mercado– se convierten en escenario privilegiado para *plantar los mayos*, especialmente los institucionales, cerrándose al tráfico rodado. El centro es el espacio ritual preferido, en él confluyen numerosas actividades que rodean la fiesta y es el punto de origen y retorno de la comitiva de *corremayos*. Desde hace más de dos décadas, las últimas ediciones de la fiesta concentran alrededor de ese centro simbólico la inmensa mayoría del programa de actos.

Por otra parte, aunque el uso del espacio público es libre, los grupos y personas que hacen mayos siguen pautas ligadas a la costumbre de usar determinados lugares del centro. El ayuntamiento interviene regulando posibles conflictos relacionados con este asunto. Ciertamente, hay muchos más *mayos* instalados en este eje central que en los barrios de la periferia, donde no llegan las charangas con corremayos, las cuadrillas de música que visitan mayos o el tren turístico que recorre el pueblo ese día.

4.6. TIEMPO RITUAL Y TIEMPO REAL: ¿CUÁNTO DURA LA FIESTA?

Si la fiesta en origen tiene una duración muy precisa que se corresponde con el tiempo en que están “*plantados los mayos*”, los programas municipales incluyen actividades relacionadas que sobrepasan con creces este tiempo ritual siendo frecuente que se organicen actuaciones culturales, acciones de comensalidad, actos y competiciones deportivas entre otras a partir de los últimos días de abril y que éstas se prolonguen hasta final de mayo. Tiempo ritual y tiempo real no son la misma cosa y al calendario festivo local se han ido incorporando desde las primeras ediciones, algunas sin ninguna relación concomitante con el elemento central, cual es el pelele mayo, con el que comparten exclusivamente el nombre como reclamo. El listado de actuaciones y eventos relacionados incluye: festival de folklore, desde el año 1985; encuentro de cuadrillas de música tradicional desde 1990; concierto de música Folk; encuentro de rondallas. En estos casos las cuadrillas, rondallas y charangas visitan los *mayos* más céntricos y cantan coplas asociadas a elementos o expresiones de los mismos. Paralelamente se organizan exposiciones relacionadas con la temática de la fiesta; concurso de arroces; mercadillos artesanos; representaciones teatrales; visitas guiadas a lugares patrimoniales de Alhama; concentración de motos *Custom* y actividades asociadas a ella. Además, desde las primeras ediciones se agruparon en torno al tiempo festivo torneos deportivos de diferentes disciplinas denominados *Deportimayos* que se prolongan hasta final de mayo. A todas estas actuaciones se han sumado otras de duración variable y celebración

ocasional como talleres de confección de mayos, de baile, de zancos y maquillaje, orientados a la población más joven e impartidos eventualmente algunos de ellos en centros educativos. Las exhibiciones artísticas de academias locales de pintura o baile y los concursos literarios no son infrecuentes. Otras actividades circunstanciales, efímeras o puntuales que se han celebrado algunos años no han tenido continuidad en el tiempo, como es el caso de la quema como fin de fiesta de elementos provenientes de otras fiestas anuales del municipio, como las carrozas que se elaboran para las fiestas patronales de octubre.

5. EL RITUAL: SENTIDO Y SIGNIFICACIÓN

5.1. EL PELELE O *MAYO*.

El pelele es el símbolo *dominante* dentro del contexto ritual que reúne una serie de significados que le confieren un alto grado de *condensación* (Turner, 1980: 32). Por un lado, el *mayo* es un elemento que resultaría estar vinculado en su significación simbólica a la representación de supuestos espíritus arbóreos que, en una mentalidad mágico-animista, podrían ser beneficiosos para las cosechas o los animales en la primavera, época del año en que esto es más necesario. Por otra parte, el árbol es un símbolo esencial que aparece en numerosas culturas donde representa en el sentido más amplio la vida del cosmos, su densidad, crecimiento, proliferación, generación y regeneración. Coincide el árbol con la cruz y en la iconografía cristiana la cruz está representada muchas veces como el árbol de la vida (Cirlot, 1997: 89). Julio Caro considera a la luz de los datos etnográficos recogidos, que un espíritu, sea o no el de la vegetación en general, pero sí de esa época es representado mediante un árbol, una rama de árbol, un muchacho o muchacha y un muñeco o pelele (Caro Baroja, 1979).

No hay que pasar por alto la indumentaria del *mayo*, que adquiere una importancia simbólica de primera magnitud. Dado que el pelele representa a alguien, es fundamental que aparezcan claramente definidos los símbolos referenciales externos que manifestarían su rango y extracción social. En este sentido, la antigüedad (Prats, 1996: 22) certificada en ropas y enseres adquiere en algunos *mayos* relevancia simbólica que otorgan al conjunto la autenticidad que algunos reclaman para el ritual (Fig. 5). Nuevamente la conexión con el pasado y la historia común expresada en las reproducciones de oficios o la colocación de objetos relacionados con antiguas prácticas agrícolas constituye una fuente de autoridad que expresa la continuidad en el tiempo (Jimeno, 2002: 74) reforzando la identidad común en el presente.



Fig. 5: Mayo 1984. Archivo María Andreo Noguera.

5.2. LA CUESTIÓN DEL ORIGEN

Abordar el origen de este ritual nos llevaría inicialmente a Frazer, quien sostiene que las creencias animistas fundamentan la percepción de que cada especie de árbol, arbusto, planta o hierba tienen su propio espíritu (Frazer, 1944: 144), siendo así que este espíritu arbóreo puede encarnarse además en un ejemplar determinado, en una rama grande o un gran árbol desprovisto de sus ramas y cita «... *la extensión de la costumbre tradicional en varios países de Europa, tales como Inglaterra, Francia, España y Alemania, de erigir el “árbol mayo” o “palo mayo” el día primero de mayo*» (Frazer, 1944: 157). Por su parte, según documenta ampliamente Julio Caro, los autores del siglo XVI pretendieron derivar las fiestas campesinas de mayo de alguna festividad clásica con la que formalmente guardaba cierto parecido, como la *Eirésionè* ateniense (Caro Baroja, 1979).

Es ineludible reconocer el paralelismo entre las fiestas citadas anteriormente y la *fiesta de mayos* de Alhama. Unos y otros están adscritos al tiempo de primavera, tiempo experimentado de una forma cualitativa y concreta, asociado desde la experiencia vital de antiguas sociedades campesinas a la sucesión física de las estaciones, los equinoccios y los solsticios. Estos tránsitos temporales ritualizados

explicarían en opinión de teóricos como Tylor, Frazer, o Mannhardt algunas creencias y costumbres existentes hoy en función de otras “primitivas” propias de un pasado hipotético, como *supervivencias* de las anteriores. Esta hipótesis, que enfatiza la conexión con un pasado ancestral común, es una explicación sobre el origen de la fiesta que se presenta con frecuencia entre los miembros de la comunidad. En este sentido, para los habitantes de Alhama, el simbolismo de la fiesta estaría conectado de alguna manera con estos ritos antiguos de fertilidad, siendo éste un relato que forma parte de la interpretación común. Este nivel de significado o *sentido exegético* (Turner, 2008: 56), es el que aparece reflejado todavía en algunos de los documentos informativos institucionales. En estas informaciones se alude constantemente a la antigüedad de la fiesta y a la asociación con rituales agrícolas cuyo supuesto origen se perdería en el tiempo: «[...] en los mayos la tradición cristiana se impregna de costumbres y usos profanos»⁶. Esta pretendida ancestralidad en la fiesta de los mayos es una concepción sólida que define su razón de ser y se expresa con frecuencia:

«La fiesta de los mayos es una tradición asociada al momento en que la tierra se dispone a ofrecer su nueva cosecha, contribuyendo con sus ritos y ceremonias a propiciarla. Su origen se pierde en el tiempo, siendo una costumbre muy arraigada en la vertiente mediterránea de la Península Ibérica»⁷.

Si asumimos las tesis de Mannhardt y Frazer, la fiesta de *mayos* en Alhama sería un ejemplo de “*survival*” en el sentido en que Tylor emplea el término, como una pervivencia de antiguos ritos primaverales de fertilidad que habrían permanecido hasta nuestros días. Según este paradigma teórico, un estudio detallado del presente a través de estas supervivencias nos permitiría reconstruir la cultura antigua de nuestros antepasados de la que los *mayos* serían una huella contemporánea. En nuestra opinión, examinar la fiesta de *mayos* tal y como tiene lugar hoy en Alhama a la luz de los postulados evolucionistas de Mannhardt y Frazer, comporta un acercamiento limitado. En consecuencia, estimamos necesario completar el análisis recurriendo a otros modelos teóricos que atiendan a la estructura social para rastrear el origen reciente y explicar el sentido de estos rituales ya secularizados en los que las expresiones de la cultura, como la *fiesta de los mayos* en Alhama, además de vehicular la identidad, cumplen un papel de aglutinante social.

⁶ Texto extraído del portal institucional del Ayuntamiento de Alhama en 2003.

⁷ Texto obtenido del Portal de la Concejalía de Turismo del Ayuntamiento de Alhama: <https://turismo.alhamademurcia.es/fiestas/2011/03-22-mayos.asp>

5.3. LA ESTRUCTURA SOCIAL COMO EXPLICACIÓN

Para completar nuestro análisis de la fiesta, utilizaremos el concepto teórico de *revitalización* que puede servirnos para hacer visible la conexión entre presente y pasado histórico por lo que respecta a la creación cultural, manifestando además la identidad (Jimeno, 2002: 96). Si consideramos el momento histórico en que se recupera y la apelación a la ancestralidad de la fiesta, encontramos más bien un esfuerzo institucional de legitimación patrimonial (Cruces, 1998: 85), al aparecer asociada a elementos de gran valor simbólico –el pelele *mayo*– en situaciones de vigorosa participación comunitaria. Las instituciones políticas juegan en este proceso un papel fundamental instrumentalizando la fiesta y utilizando su significación simbólica con intención de elaborar la identidad local en momentos de cambio social y en un contexto de cambio político. Tal es así, si nos situamos en el origen de la fiesta en los primeros años de la década de los 80, constatando cómo tuvo lugar un verdadero proceso de *movilización social*, de participación en el desarrollo del entramado socio-comunitario mediante movimientos en los que se descubren intereses comunes, se comparte en cierta medida la vida y se produce nuevo sentido (Castells, 1997: 84). Ciertamente, hay nueva producción de sentido e identidad local y se emprende un proceso de construcción social del “*nosotros*” colectivo (Cruces, 1998: 81), de representación del todo social y su exhibición en las fiestas y expresiones populares. En tal sentido, la libertad y espontaneidad con que se vive la fiesta en los primeros años nos hace considerar la noción de “*communitas*”, el sentimiento de mayor solidaridad producido durante los momentos liminales de un ritual, que Turner asocia al periodo liminar de los ritos de paso estudiados por Van Gennep, frente a la situación de *estructura*, empleada por el mismo autor (Turner, 2008: 104).

Por otro lado, no parece casual que la indumentaria elegida por los *corremayos* sea precisamente la del bufón, personaje histórica y tradicionalmente ligado al poder como representación simbólica de la inversión (Cirlot, 1997: 113). Por añadidura, para explicar el hecho de que aparezcan en la fiesta *mayos* que critican o reflejan de forma grotesca los acontecimientos locales o nacionales, son útiles las aportaciones teóricas de Gluckman sobre la *dramatización simbólica* de las relaciones sociales y su concepto de *rituales de rebelión*. Afirma Gluckman que ciertos rituales exhiben abiertamente la rivalidad lo mismo que la cooperación. Estos rituales simbolizan el conflicto y la cohesión que están por debajo de ellos y aunque los participantes no son plenamente conscientes del contenido simbólico de los mismos y su relación con el orden y la estructura social, operan como mecanismos de unidad social estimulando la solidaridad entre los miembros de la comunidad (Gluckman, 1978: 298). La fiesta así considerada pone en entredicho la estructura social subyacente y crea por un tiempo determinado la ilusión de comunidad. Los

grupos humanos de diversa etiología que subyacen a la fiesta de *mayos* manejan el ritual demostrando claramente cómo entre los intersticios de lo institucional pueden establecerse situaciones fluidas y aflorar tensiones que aparecen soterradas en la realidad social cotidiana. Y esto es así porque el enfrentamiento y la competición se producen a nivel simbólico siendo esta resistencia a los poderes dominantes más posible en este nivel de representación que en el de la estructura sociopolítica (Moreno, 1987: 21).

Así pues, podemos completar este análisis concluyendo que, en el contexto de su revitalización, la fiesta de los *mayos* se configura como un síndrome simbólico de primer orden (Prat et al., 1991: 623), reproduciendo la identidad local mediante la utilización de representaciones simbólicas –*el pelele-mayo*– en un contexto ya secularizado, cuyo sentido actual se aleja de pretendidas relaciones con antiguos ritos de fertilidad.

6. LA FIESTA DE MAYOS. CONTINUIDAD Y CAMBIO

En adelante, proseguimos nuestro análisis determinando cómo han operado las dinámicas de cambio desde su revitalización, identificando las consecuencias de este fenómeno en el conjunto de las actuaciones rituales y en la organización social de la fiesta, detallando la variabilidad de sus contenidos de manera que se pueda comprender con cierta perspectiva su significación actual.

El pelele o *mayo*, símbolo del ritual, se convierte en un referente patrimonial, activado por el poder político, rescatado de un pasado impreciso y legitimado por su eficacia simbólica como expresión genuina de la identidad local de Alhama. Por ello, una de las variables que se consideran para analizar los cambios operados en el ritual es el número de *mayos*⁸ que se exhiben en cada edición. La gráfica de la figura 6 muestra una línea de crecimiento fluctuante, que alcanza un número máximo de 46 *mayos* en 1996 y un número mínimo de 14 *mayos* en 2011. La línea de tendencia señala un valor medio de 25 a 30 *mayos* por edición. Apreciamos una trayectoria creciente en el primer tramo de la tabla, que coincide con el periodo 1982-1996, los primeros catorce años de la fiesta. A partir de esa fecha el número de *mayos* plantados desciende súbitamente con una excepción para el año 1999, donde alcanza un pico de 42 *mayos*. A partir de esa fecha, es decir, en los últimos 24 años el número de *mayos* se mueve entre un máximo de 31 y un mínimo de 14. El confinamiento supuso otro punto de inflexión. Los últimos cuatro años se evidencia un nuevo impulso con un número de 33 *mayos* en la edición de 2023.

⁸ Datos proporcionados por la Concejalía de Festejos del Ayuntamiento de Alhama de Murcia, a cuyo personal técnico agradecemos la ayuda prestada para la elaboración de este trabajo.

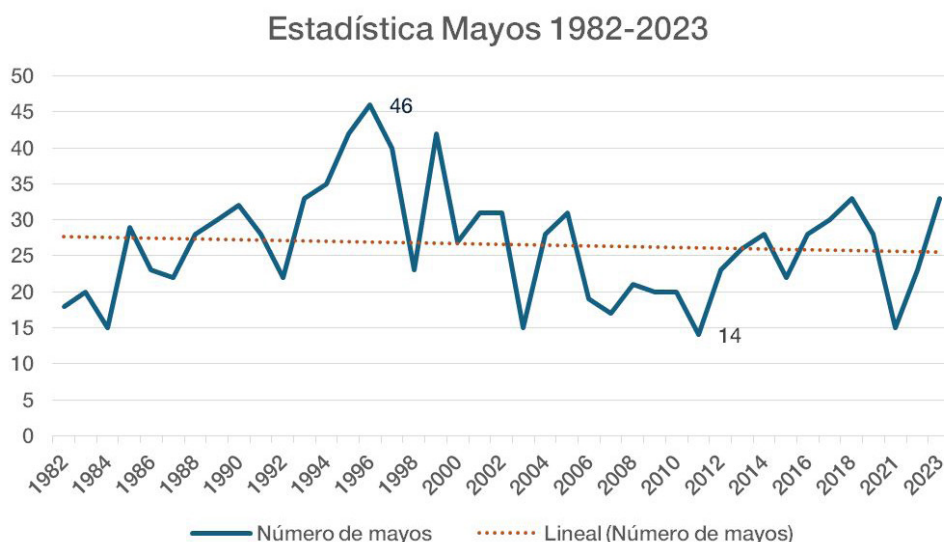


Fig. 6: Número de mayos por edición: 1984-2023. Elaboración propia.

Por otra parte, la inscripción de *mayos* por categorías de participación desde el año 2004 señala cuáles son las preferencias de la gente que participa en la fiesta haciendo peleles. Es importante señalar que son las personas que hacen mayos quienes deciden la categoría a la que concursan. La distribución de *mayos* por categorías ofrece datos interesantes: el 43% de los *mayos* que se presentan a concurso —que es prácticamente la totalidad de los que se pueden ver en Alhama el día de la fiesta— se inscriben en la categoría de *mayo tradicional*. Las entrevistas mantenidas con informantes⁹ vinculados a la fiesta de *mayos* en Alhama aducen diferentes razones que puedan explicar estos porcentajes de participación, aunque algunos coinciden en que la elaboración y plantada de un *mayo tradicional* es más fácil porque «logran vistosidad, recrean oficios o situaciones del tiempo pasado y reciben visitas de todo tipo de gente, no solo de gente mayor». Además, los mayos tradicionales son más recursivos porque «se tienen cosas antiguas en casa y es más fácil para componer la escena del mayo».

El resto de las categorías se reparten la participación en la fiesta. Hacer un *mayo crítico* —36% del total— es más difícil porque «tienes que pensar bien cómo lo haces» y «hay que ser muy fino para criticar». La categoría *original* —21% del

⁹ Se ha recabado información mediante entrevista semiestructurada a tres personas relacionadas directamente con la fiesta de mayos: 1. Jose González Provencio. Técnico municipal y Corremayo Mayor; 2. Simón García Díaz. Miembro de un grupo folklórico y Corremayo Mayor. 3. José Baños Serrano, historiador, investigador y Cronista oficial de Alhama.

total de mayos— genera a veces confusiones por su ambigüedad y, a veces, «*es difícil delimitar la frontera entre el original y el crítico*» para el jurado del concurso.

6.1. DINÁMICAS Y EXPRESIONES DE CAMBIO

A lo largo de estas cuatro décadas, las expresiones culturales del ritual han ido cambiando mediante diferentes procedimientos (Boissevain en Jimeno, 2002: 97) que identificamos como:

- Invención: todo lo que afecta a las nuevas formas rituales.
- Innovación: combinaciones o reacomodos, crecimiento del ritual.
- Retradicionalización: elementos “retro”, vuelta al pasado recreándolo desde el presente.

De acuerdo con estas dinámicas de cambio encontramos numerosos ejemplos de *invenciones* que han ido engrosando el repertorio de actuaciones rituales. La figura del *corremayo* es una de las invenciones más tempranas y significativas, hasta el punto de identificar la fiesta, liderar el popular pasacalles festivo, realizar el pregón que inicia el tiempo festivo y contar con un estatus honorífico, cual es el de Corremayo Mayor, que le asigna funciones relevantes dentro de la fiesta.

La *plantá* del mayo y su montaje han adquirido cambios significativos desde 2015, cuando se decide ofrecer la posibilidad de plantar el *mayo* el sábado, inmediatamente anterior al domingo de la fiesta. Realizar el montaje el sábado implica la necesidad de iluminar y custodiar e iluminar los *mayos* y todos los elementos que los acompañan, tarea que ha asumido el ayuntamiento con la contratación de vigilantes y asistencia técnica que realizan esa función.

Agrupar los mayos por categorías es otra invención que aparece inicialmente en 2004. Puesto que son los grupos y personas quienes inscriben sus mayos, las propias categorías se van construyendo en el tiempo con las *autoimágenes comunitarias* (Cruces, 1998: 80) que, de lo tradicional, lo crítico o lo original tienen los propios agentes que incluyen tanto a la sociedad civil como a la institucionalidad. Estas imágenes comunitarias autorreferenciales expresan determinadas versiones ideológicas de la identidad local: los mayos «son de Alhama», son «cosa nuestra», una verdadera «fiesta del pueblo», que ha situado «a Alhama en el mapa», «los mayos son cosa de Alhama», «es un símbolo nuestro»; «es algo propio»; «es algo nuestro». Es «gente de Alhama». Esto adjudica a los *mayos* elementos fuertemente simbólicos, evocadores de significados compartidos que tienen que ver con los objetos que los acompañan, con las imágenes corporales que proyectan o con las *cartelas* —otra invención— que interpretan sus actitudes.

Si atendemos a los cambios producidos mediante *innovaciones* nos encontramos con préstamos de otras fiestas populares fuera del calendario de mayo, como la presencia de cuadrillas de hermandades, la feria de atracciones, los festivales musicales, los mercadillos artesanos, los actos de comensalidad, algunos de los cuales se han modificado o han desaparecido del programa. Las competiciones deportivas y las concentraciones de vehículos antiguos o de motos Custom –que tiene un programa propio incluido dentro del general–, son innovaciones incorporadas a la fiesta en diferentes momentos desde su inicio en 1982. Este crecimiento del ritual extiende el calendario festivo hasta un mes después, siendo ésta una característica compartida con otros rituales de revitalización (Jimeno, 2002: 101). Esta hipertrofia del calendario festivo contrasta con el crecimiento del número de *mayos*, que, como mostraba la estadística, ha tenido un crecimiento progresivo mucho más moderado.

Finalmente, la ubicación de los *mayos* ha mantenido el centro del pueblo como un espacio preferente, pero es constatable, y así lo confirman los informantes, que el grado de dispersión espacial de los mayos plantados ha ido cambiando en favor del espacio central y más concurrido. Como afirma Jimeno, los espacios rituales indican, señalan, manifiestan y comunican, siendo el centro más visitado por proximidad a otros espacios públicos.

Examinemos ahora las dinámicas de *retradicionización* evidentes en el crecimiento de los *mayos* llamados “tradicionales”. En ellos, las escenas de antiguos oficios o prácticas agrícolas tradicionales atraen a numeroso público que, en un ejercicio de *reflexividad*, se reconoce en los objetos, las ropas o los contenidos de las cartelas escritas prendidas en los mayos. Para los que organizan la fiesta y para los que hacen *mayos* resulta significativo y «[...] *es tradición por el carácter de la fiesta, sacar todo tipo de utensilios, ropas, herramientas y muebles antiguos, [...] y toda clase de objetos en desuso, para el recuerdo, que formaron parte de la vida de antaño*»¹⁰ Para el caso de los *mayos* tradicionales, lo “antiguo” (Prats, 1996: 29) se ha convertido en una medida para evaluar tanto los peles como sus adornos o complementos. En este caso, la fiesta deviene en un museo al aire libre de tradiciones y costumbres populares. Sin embargo, no hay una intención de vuelta al pasado, es una mirada investida de cierta ternura, pero desprovista de nostalgia, que se resuelve en una acción dialógica de comparación con «*los duros tiempos de antes*», expresando la conexión con el pasado y fortaleciendo la noción de continuidad en el tiempo.

¹⁰ Folleto editado por el Ayuntamiento de Alhama con la colaboración de la Dirección General de Turismo. 1996.

El inventario de prácticas rituales de *retradición* incluye actuaciones de corte musical –conciertos, encuentros de cuadrillas o rondallas y conciertos Folk– con contenidos relacionados con músicas y expresiones que proceden de repertorios de la tradición musical regional o de la reelaboración a partir de esos mismos repertorios. Todo este catálogo de actividades, de una centralidad significativa en el programa, tiene en la actualidad una fuerte dimensión socio-identitaria (Rementería, 2006: 117). En este caso, las fuentes de identidad se buscan en la tradición, en la revitalización de elementos culturales locales que tengan anclajes en el pasado. De esta manera, dentro de las lógicas de la globalización, encontramos en lo local, reconstrucciones reflexivas de la identidad mediante recreaciones desde el presente. Es interesante en este aspecto, el protagonismo adquirido a lo largo de estas cuatro décadas por los grupos folclóricos locales y otras personas significativas que ya disponen de un estatus simbólico en el mundo de “lo tradicional”. A ellos se les reconoce una jerarquía de legitimidad en sus expresiones creativas, sean estas confección de peleles, cruces de mayo, cantos, trovos¹¹ y bailes tradicionales. A ellos se les ha reconocido como *Corremayos Mayores* y se les ha encomendado con frecuencia desde el ayuntamiento la elaboración del *mayo* municipal, los talleres de peleles, las muestras de folklore coreografiado o la participación como jurados en el concurso (Fig. 7).



Fig. 7: Mayo 2023. Archivo María Andreo Noguera.

¹¹ Es el caso de Juan Tudela Piernas, el “tío Juan Rita” que ha participado con la Cuadrilla de Aledo en numerosas ediciones de la fiesta y a quien se le otorgó el título de Corremayo Mayor en 2012.

No queremos terminar este epígrafe sin reseñar los cambios en la fiesta derivados de los nuevos entornos de comunicación y la presencia de las redes sociales. Ciertamente, la fiesta, como expresión comunitaria, camina también de la mano de las innovaciones tecnológicas, disponiendo de una web independiente¹² que es mantenida y gestionada por la propia administración municipal. Este portal contiene abundante información relacionada con la fiesta, su historia y las actuaciones rituales. Además, la difusión de contenidos se realiza también a través de las redes sociales municipales, desde donde se mantiene comunicación con los grupos que hacen mayos y se comunican los premios de cada edición y otras noticias relacionadas. Las redes proporcionan innovaciones en la fiesta como la que ilustramos con el siguiente ejemplo: el último taller de creación de mayos promovido por el ayuntamiento se canceló por falta de inscripciones ya que la gente estaba aprendiendo mediante tutoriales en *YouTube* y videos de *TikTok*. Observamos cómo la extensión del aprendizaje en entornos digitales informales también ha llegado a la fiesta y abre un escenario indefinido que puede ayudar por su inmediatez y facilidad al crecimiento del número de personas que hagan mayos. Eso es algo que está por ver en futuras ediciones.

6.2. SENTIDO Y SIGNIFICACIÓN ACTUAL DE LA FIESTA

Los cambios en el ritual que hemos descrito en los epígrafes anteriores no hacen sino demostrar la variabilidad de las fiestas como manifestaciones simbólicas *vivas*. Estas dinámicas de cambio se originan a su vez al interior de la estructura social, cuyos cambios en la organización socioeconómica y la heterogeneidad social sobrevenida al calor del desarrollo agroindustrial del municipio, han tenido una influencia considerable en la organización social de la comunidad, la distribución de los tiempos de ocio y las nuevas formas de sociabilidad. Como ya hemos dicho, la cultura es dinámica y variable y las expresiones creativas de la misma son siempre fruto de una estrategia dialógica permanente entre la institución —el ayuntamiento como poder político que planifica— y la comunidad, que sanciona mediante su participación.

Si atendemos al símbolo de la fiesta, el *pelele mayo*, advertimos la dispersión en su evolución con un valor medio de 25 a 30 mayos desde su inicio hasta 2023. Considerando la población de Alhama desde 1984¹³, —poco más de la mitad que en la actualidad— el número de peleles debería de reflejar un incremento mayor. Sin embargo, otras actuaciones rituales han mantenido o incrementado su importancia dentro del contexto festivo. La fiesta ha pasado a durar desde tres días en 1986

¹² La fiesta en <https://www.fiestadelosmayos.es/>

¹³ El censo de 1982 ofrece unos datos de población de 13.132 hab.

hasta más de un mes en sus últimas ediciones. Las actividades se multiplican, a veces descontextualizadas en el tiempo y en el sentido, aunque todas aparecen vinculadas a la denominación del símbolo de la fiesta: *Deportimayos*, *Sincromayos*, *Concierto de los Mayos*, *Mayos Burger Fest*, y un largo etcétera como nexo de unión. Este crecimiento progresivo y horizontal en el calendario aumenta la oferta cultural y turística de Alhama logrando construir un programa amplio dentro del grupo de las tipificadas como fiestas de primavera. Pero lo anterior no se traduce en un crecimiento en la participación comunitaria en el ritual principal –hacer mayos– que no recoge esos indicadores. Los informantes consultados para este trabajo no asocian los cambios en el número de mayos que se instalan con la configuración de los equipos de gobierno que están detrás de la organización de la fiesta, pero sí reconocen la acción decidida de personas individuales dentro de las corporaciones de turno, independientemente de su signo político. Estos agentes individuales han definido y promovido institucionalmente algunas dinámicas significativas de cambio en la organización social de la fiesta que se han traducido en invenciones e innovaciones especialmente.

Pero también la gente común actúa, y, a la larga, los patrones de elección individual determinan también la dirección del cambio. El ejemplo más claro es el del pasacalles nocturno de corremayos, que abre la fiesta y dirige a la gente tras una comitiva musical como si del flautista de Hamelin se tratara. Esta actividad es el elemento que más gente convoca, seis o siete mil personas en la última edición¹⁴. La pregunta es inmediata: ¿acabarán los *corremayos* con el *pelele-mayo*? En opinión de algunos, la actividad del sábado noche y la de plantar el mayo al amanecer del domingo no son compatibles, de ahí la propuesta adaptativa de abrir la plantada de mayos al sábado previo a la fiesta. «*Es probable que los corremayos del sábado acaben con el pelele del domingo*»; «*esa gente no madruga para hacer mayos*», son algunos de los comentarios cuando el número de peleles es poco significativo. En esas ocasiones, los medios de comunicación locales se hacen eco de esta situación: «*Es necesario que los organizadores realicen una reflexión y análisis sobre esta fiesta. [...] Hay que buscar soluciones y hacerla mucho más atractiva tanto para los múltiples visitantes como para los alhameños*»¹⁵. El pelele como símbolo principal que identifica y sostiene la fiesta se convierte en elemento imprescindible para su permanencia en el tiempo.

Por otro lado, el porcentaje de mayos *tradicionales* en comparación con las otras categorías hace pensar en la creencia general de que es necesario identificar

¹⁴ La web municipal describe una participación de más de 8.000 personas. <https://www.fiestadelosmayos.es/corremayo-mayor.asp>

¹⁵ Cerón Aledo, Alfonso en *Crónicas de Alhama*, 176. Mayo 2003.

el “nosotros” identitario mediante la representación de escenas costumbristas de antiguos oficios o circunstancias de la vida tradicional de hace casi un siglo, cuando Alhama era una sociedad con un modo de vida campesino. Así considerada, la fiesta de los *mayos* se ha convertido en una activación de patrimonios compartidos a nivel local o comarcal y de celebración de lo “tradicional” entendido como antiguo en el tiempo. Estas premisas de antigüedad y su justificación histórica se hacen patentes en todos los procesos de identidad, como hemos señalado antes. La mirada retrospectiva se proyecta así en un mundo que sea capaz de garantizar al individuo un mínimo grado de estabilidad y de confianza en la sociedad que lo rodea. Por otra parte, la descripción de su variabilidad y las expresiones de cambio descritas anteriormente para la fiesta ha permitido representar en el espacio público la continuidad de la comunidad en el tiempo y participar en rituales simbólicos de resistencia a la aceleración, al desarraigo y a las transformaciones de la globalización. Ahí radica la clave del agigantamiento de la fiesta de los mayos, pues ha mantenido su vitalidad recurriendo a elementos de la cultura popular actual y a *performances* tradicionales recontextualizadas. Esto facilita la participación en las “cosas” del pueblo y favorece la vinculación a un proyecto asociativo, identitario y trascendente (Rina Simón, 2024). Un proyecto común que, si bien es promovido y organizado por los poderes públicos “desde fuera”, integra y acoge los propios agentes y grupos para el ritual, quienes de forma reflexiva han ido elaborando la identidad “desde dentro”, conformando y construyendo en un proceso dinámico de creación de cultura, lo que la fiesta de *mayos* ha llegado a ser en la actualidad.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

La *Fiesta de Los Mayos* en Alhama es un referente patrimonial de primer orden. A lo largo de estos años se ha convertido en un paradigma de la revitalización de rituales festivos en la Región de Murcia, atravesado, como cualquier expresión cultural viva, por dinámicas de cambio que han modificado su organización social y la significación de sus elementos principales. La *Fiesta de Los Mayos* es una expresión singular del *nosotros* en un contexto geográfico e histórico preciso. La comunidad portadora está implicada con la celebración, se trata de una forma original de celebrar la entrada de la primavera y tiene un marco espacial propio.

Como cualquier repertorio patrimonial es también un recurso turístico que constituye un valor añadido a la programación cultural del municipio, susceptible por otra parte de ser evaluado por otros parámetros cuantitativos de rentabilidad inmediata. Esta circunstancia afecta de forma significativa al ámbito del patrimonio inmaterial que, en ocasiones, se ve afectado por las dinámicas de consumo y los procesos de mercantilización, pudiendo provocar transformaciones en su tratamiento.

Tanto o más que el problema de la significación de los contenidos simbólicos de los rituales conviene atender al uso e instrumentalización de éstos. Detectar las características de los grupos sociales más directamente relacionados con el cumplimiento del ritual es algo importante, pero no hay que olvidar que, para la mayoría de la gente que participa en ellos, la función fundamental es sentirse integrante de una comunidad más allá de que los símbolos y rituales en sí mismos tengan una significación determinada, que además nunca es única.

La tutela de los bienes patrimoniales es importante. Dinamizar los patrimonios también es política cultural y socializar el derecho a la cultura es una tarea de todos los agentes implicados en la protección y salvaguarda de la fiesta. Por ello, trabajar en el ámbito educativo inmediato sigue siendo indispensable para la continuidad de la fiesta, abriendo la puerta a nuevas miradas, nuevas expresiones y nuevos públicos.

Finalmente, los patrimonios se difunden y comunican, y el intercambio de conocimiento es otro impulso que puede venir de la mano del estudio y la reflexión sobre la fiesta: Por ello, incluir en los programas otros elementos como jornadas de estudio e investigación sobre las fiestas de mayos pueden ayudar a establecer nexos con otras manifestaciones culturales relacionadas y permitirnos aprender también de otros. Del mismo modo se pueden iniciar expedientes administrativos que logren su incorporación al catálogo de bienes del patrimonio inmaterial.

En resumen, somos hoy, pero también producto del ayer. En el ejercicio de nuestro análisis hemos pretendido evitar el presentismo, ese fenómeno más atento al deslumbramiento inmediato que producen algunas actuaciones rituales multitudinarias de esta o de otras fiestas, evaluadas a menudo con parámetros cuantitativos. No se puede desviar la mirada del elemento primordial, es decir, el *pelele-mayo*, verdadero símbolo de la fiesta. Promover acciones encaminadas a recuperar su centralidad en el contexto simbólico del ritual es imprescindible para que Alhama se siga reconociendo a sí misma mediante la fiesta de los mayos. Esta condición última podría otorgar una legítima restitución del patrimonio compartido a la comunidad que lo celebra.

BIBLIOGRAFÍA

BAÑOS SERRANO, J. (2021): “Los Mayos de Alhama de Murcia. Fiesta de Interés Turístico Nacional. Datos para su estudio”. En R. Montes Bernárdez (coord.): *Actas XIV Congreso de Cronistas Oficiales de la región de Murcia. Costumbres y tradiciones en la Región de Murcia. El Patrimonio Inmaterial de la Región*: 111-136. Ed. Asociación de Cronistas Oficiales de la Región de Murcia. Murcia.

- BOCK, P.K. (1985): *Introducción a La Moderna Antropología Cultural*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BRISSET MARTÍN, D.E. (2000): “Imagen y símbolo en el personaje ritual del Judas”. *Gazeta de Antropología*, 16, Artículo 6: <http://hdl.handle.net/10481/7500>
- CARO BAROJA, J. (1979): *La estación de amor: Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus. Madrid.
- CASTELLS, M. (1997): *El poder de la identidad* (4. Reimp). Alianza. Madrid.
- CIRLOT, J.E. (1997): *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela. Madrid.
- CREM –*Datos Municipales Alhama–3. Evolución de la población y la densidad de población según el Padrón Municipal de Habitantes*, https://econet.carm.es/inicio/-/crem/sicrem/PU_AlhamaCifras/P8002/sec4.html (acceso: 9-IV-2024).
- CRUCES VILLALOBOS, F. (1992): “Cómo hacer cosas con programas. El proceso de producción de fiestas en Madrid”. *Diálogos de la comunicación*, 34: 14-25.
- CRUCES VILLALOBOS, F. (1998): “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología”. *Política y Sociedad*, 27: 77-87.
- DIAZ CASSOU, P. (1982): *Tradiciones y costumbres de Murcia: Almanaque folklórico, refranes, canciones y leyendas*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia.
- FRAZER, J.G. (1922): *La rama dorada* (2ª ed, 14ª reimp.). Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- GLUCKMAN, M. (1978): *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal. Madrid.
- JIMENO SALVATIERRA, P. (2002): *Rituales de identidad revitalizados*. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- LONDOÑO, W., BAQUERO PORRAS, G. y BAQUERO PORRAS, A. (2017): “Prácticas artísticas y rituales en el Festival del Periquillo de Pueblo Viejo-Magdalena”. *Memorias. Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe*, 32: 120-148. <https://doi.org/10.14482/memor.32.10342>
- MADOZ, P. (1989): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar. Región de Murcia*. Región de Murcia. Murcia.
- MORENO NAVARRO, I. (ed.) (1987): *Grupos para el ritual festivo* (1ª ed). Región de Murcia. Murcia.
- PRAT CARÓS, J., MORENO NAVARRO, I., MARTÍNEZ VEIGA, U. y CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1991): *Antropología de los pueblos de España*. Taurus. Madrid.
- PRATS, L. (1996): *Antropología y patrimonio*. Ariel. Barcelona.
- REMENTERÍA ARRUZA, D. (2006): “Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado”. *Cuadernos Antropología Etnografía*, 28: 105-123. www.eusko-ikaskuntza.eus/es/publicaciones/algunos-conceptos-teoricos-para-el-analisis-performativo-de-un-rito-secularizado/art-15304 (acceso: 23-IV-24).
- RINA SIMÓN, C. (2024): “¿Sigue España siendo católica?”. *El País*: <https://elpais.com/opinion/2024-03-27/el-debate-sigue-espana-siendo-catolica.html> (acceso: 28-III-24).
- SEVILLA, A. (1990): *Vocabulario murciano*. M.D. Sevilla. A.G. Novograf, SA. Murcia.
- SERRANO, J., ÁGUILA, J.A., RUIZ, M. y FERNÁNDEZ, P. (2019): “El castillo de Alhama de Murcia. De hisn andalusí a fortaleza castellana”. En M. Retuerce (ed.): *Actas VI Congreso de Arqueología Medieval (España-Portugal)*: 325-330. MARQ. Alicante.

TURNER, V.W. (2008): *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu* (1ª ed., 5ª Reimp). Siglo Veintiuno. Madrid.

RECM

EXTRA

5

Francisco J. Moya Maleno et al.
(eds.)

Fiestas de Cruces y Mayos en el siglo XXI

Tradición, pervivencia y adaptación



FICHA CATALOGRÁFICA

Fiestas de Cruces y Mayos en el siglo XXI. Tradición, pervivencia y adaptación

Francisco Javier Moya Maleno, Pedro R. Moya-Maleno, Inmaculada Martínez Ayora y Esther Navarro Justicia (eds.)

Revista de Estudios del Campo de Montiel / Vol. 5 Extra (2025).—

Almedina: Centro de Estudios del Campo de Montiel, 2025.

170 x 230 mm.

467 pp.

Volumen Extra, 5

ISSN electrónico: 1989-595X

ISSN papel: 2172-2633

III. Centro de Estudios del Campo de Montiel

© De los contenidos: los autores.

© De la edición:

Centro de Estudios del Campo de Montiel -CECM

Plaza Mayor, 1

13328 - Almedina

Ciudad Real, España

contacto@cecampomontiel.es

Este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención del CECM es que sea utilizado lo más ampliamente posible y que, de reproducirlo por partes, se haga constar el título, la autoría y la edición.

El CECM no comparte necesariamente las opiniones expresadas por los autores de los contenidos.

Portada: Mayo a la cruz de Santo Tomasillo de Villanueva de los Infantes (Ciudad Real, España) en 2019. Foto: Turismo Infantes; Cruz de la Tercia de Villanueva de los Infantes en 2021. Foto: Ondacero; Serranas cantando fandangos en las fiestas de la Cruz del Hoyo (Las Veredas, Almonaster la Real, Huelva, España) (en Delgado Méndez, 2025: fig. 7); Árbol de Mayo en 2024 de Santa María de las Hoyas (Soria, España). Foto: P.R. Moya-Maleno.

Colofón: *Rondalla bajo una ventana*, de Ramón Acín, 1/1/1925. Lápiz sobre papel, 212 x 153. Fundación Acín, ID k661: <https://fundacionacin.org/obra/ramon-acin/apunte-ramon-acin/rondalla-bajo-una-ventana>. [Extracto modificado].

MAQUETACIÓN

Pedro R. Moya-Maleno

Fiestas de Cruces y Mayos en el siglo XXI. Tradición, pervivencia y adaptación

**Francisco Javier Moya Maleno
Pedro R. Moya-Maleno
Inmaculada Martínez Ayora
Esther Navarro Justicia
(eds.)**

REVISTA DE ESTUDIOS DEL CAMPO DE MONTIEL Extra 5



Índice

	<i>Págs.</i>
<i>Presentaciones institucionales</i>	XI
D ^a Carmen M ^a Montalbán Martínez (Ayuntamiento de Villanueva de los Infantes)	
D ^a Concepción Moya García (Centro de Estudios del Campo de Montiel)	
FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO, PEDRO R. MOYA-MALENO, INMACULADA MARTÍNEZ AYORA y ESTHER NAVARRO JUSTICIA <i>Presentación. Fiestas de Cruces y Mayos en el siglo XXI. Tradición, pervivencia y adaptación</i>	15
CRISTIAN YÁÑEZ AGUILAR <i>Recontextualizaciones genéricas en la Cruz de Mayo de Los Chacayes, Valle de Aconcagua-Chile</i>	21
MARÍA DE LA LUZ TRIÑANES DIESTE <i>Vísperas de maíos: rituales, pervivencia y adaptación del ciclo festivo de mayo en el noroeste de Galicia</i>	55
EVA BELÉN VILLAS ESCUDERO <i>La Fiesta de la Cruz de Mayo en Riaza, Segovia: la recuperación y adaptación de una tradición centenaria</i>	69
MARCOS LEÓN FERNÁNDEZ <i>Ritos de mayo en tierras de Madrid, fragmentos de una tradición florida</i>	83
ELOY GARCÍA GIL <i>Los mayos en la provincia de Guadalajara: Una aproximación a la distribución espacial de la fiesta tradicional</i>	109
SANDRA CANO SEGOVIA <i>Los Mayos en La Alcarria: pervivencia y tradición en Escopete</i>	125
TOMÁS GARCÍA MARTÍNEZ <i>El canto de los mayos y la fiesta de la cruz. Rito etnográfico del mes florido en la Región de Murcia</i>	143
MARÍA ANDREO NOGUERA <i>La fiesta de mayos en Alhama de Murcia. Variabilidad y cambio social</i>	159
JULIO GUILLÉN NAVARRO <i>“Floridas en tu ventana, floridas en tu balcón”. Sobre algunas rondas arcaicas con guitarra en el sur de Castilla</i>	187

MIGUEL ANTONIO MALDONADO FELIPE <i>El mayo-canción en los territorios históricos manchegos del siglo XXI: Textos, tonalidades, ritmos y melodías característicos</i>	227
JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ CANO Y FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO <i>“La Fiesta de los Mayos en la provincia de Ciudad Real”. Una experiencia divulgadora de la tradición a través de la radio</i>	257
MACARENA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Y FRANCISCO JAVIER LÓPEZ FERNÁNDEZ <i>Las cruces de mayo y los mayos a las cruces en Fuencaliente (Ciudad Real).....</i>	287
JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ BELLÓN <i>Las Cruces y los Mayos en la historia de San Carlos del Valle (Ciudad Real)</i>	318
INMACULADA MARTÍNEZ AYORA <i>La fiesta de los Mayos en Alhambra (Ciudad Real), una tradición perdida</i>	339
PEDRO MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ <i>Ritual de la Santa Cruz en Villanueva de los Infantes</i>	351
FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO <i>El mayo-canción en Villanueva de los Infantes y el Campo de Montiel</i>	371
RAQUEL VILLAR PACHECO <i>La transmisión del Mayo y la Cruz en el C.E.I.P. Arqueólogo García Bellido en Villanueva de los Infantes</i>	411
SANTIAGO GÓMEZ MURTO, MANUELA BARRERO LÓPEZ Y MARÍA ROMERO BARRERO <i>Cofradía de la Vera Cruz de Almonaster la Real: la continuidad desde el siglo XVI</i>	425
ANICETO DELGADO MÉNDEZ <i>Las cruces de mayo en la provincia de Huelva: un patrimonio compartido</i>	441

Summary

	<i>Págs.</i>
<i>Institutional Introduction</i>	XI
D ^a Carmen M ^a Montalbán Martínez (Villanueva de los Infantes City Council)	
D ^a Concepción Moya García (Centro de Estudios del Campo de Montiel)	
FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO, PEDRO R. MOYA-MALENO, INMACULADA MARTÍNEZ AYORA Y ESTHER NAVARRO JUSTICIA <i>Presentation. Crosses and Mayos Festivals in the 21st Century: Tradition, Persistence, and Adaptation</i>	15
CRISTIAN YÁÑEZ AGUILAR <i>Generic Recontextualizations in the May Cross Festival of Los Chacayes, Aconcagua Valley, Chile</i>	21
MARÍA DE LA LUZ TRIÑANES DIESTE <i>Eves of maios: Rituals, Persistence and Adaptation to the May Festive Cycle in Northwestern Galicia</i>	55
EVA BELÉN VILLAS ESCUDERO <i>The May Cross Festival in Riaza, Segovia: The Revival and Adaptation of a Centuries-Old Tradition</i>	69
MARCOS LEÓN FERNÁNDEZ <i>May Rites in Lands of Madrid. Fragments of a Flowery Tradition</i>	83
ELOY GARCÍA GIL <i>The Mayos in the Province of Guadalajara: A Spatial Approach to the Traditional Festival</i>	109
SANDRA CANO SEGOVIA <i>The Mayos in La Alcarria: Survival and Tradition in Escopete</i>	125
TOMÁS GARCÍA MARTÍNEZ <i>The Song of May and the Cross Festival: An Ethnographic Rite of the Blooming Month in the Region of Murcia</i>	143
MARÍA ANDREO NOGUERA <i>The May Festival in Alhama de Murcia: Variability and Social Change</i>	159
JULIO GUILLÉN NAVARRO <i>“Floridas en tu ventana, floridas en tu balcón”. On certain Archaic Guitar-Accompanied Ronda Serenades in Southern Castilla</i>	187

MIGUEL ANTONIO MALDONADO FELIPE <i>The May-Song in the Historical Territories of La Mancha in the 21st Century: Characteristic Texts, Tonalities, Rhythms, and Melodies</i>	227
JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ CANO Y FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO <i>The May Festival in the Province of Ciudad Real: An Educational Outreach Experience of Tradition through Radio.....</i>	257
MACARENA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Y FRANCISCO JAVIER LÓPEZ FERNÁNDEZ <i>The May Crosses and the Mayos to the Crosses in Fuencaliente (Ciudad Real)</i>	287
JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ BELLÓN <i>The Crosses and Mayos in the History of San Carlos del Valle (Ciudad Real)</i>	318
INMACULADA MARTÍNEZ AYORA <i>The Mayos Festival in Alhambra (Ciudad Real): A Disappeared Tradition</i>	339
PEDRO MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ <i>Ritual of the Holy Cross in Villanueva de los Infantes</i>	351
FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO <i>May Song in Villanueva de los Infantes and the Campo de Montiel</i>	371
RAQUEL VILLAR PACHECO <i>The Transmission of the Mayo and the Cross at the C.E.I.P. Arqueólogo García Bellido in Villanueva de los Infantes</i>	411
SANTIAGO GÓMEZ MURTO, MANUELA BARRERO LÓPEZ Y MARÍA ROMERO BARRERO <i>Brotherhood of the Vera Cruz of Almonaster la Real: the Continuity since the 16th Century</i>	425
ANICETO DELGADO MÉNDEZ <i>The May Crosses in the Province of Huelva: a shared Heritage</i>	441



*Esta obra acabó de componerse
y vio la luz digitalmente
el 1 de noviembre de 2025,
día de Todos los Santos,
festividad opuesta y complementaria
al primero de mayo.*

Colección *RECM Extra*

El Centro de Estudios del Campo de Montiel desarrolla desde 2015 la **Colección RECM Extra** junto a otras publicaciones ya periódicas como la *Revista de Estudios del Campo de Montiel* y la colección amateur *Scrīpta Mānent*.

Esta colección *RECM Extra*, como su nombre indica, nace a partir de la *Revista de Estudios* para recoger en volúmenes monográficos las actas de congresos, cursos de verano y libros corales desarrollados por el CECM o en los que el CECM ha participado en la organización.

Títulos publicados >>>>>>>>>>

Extra 1.- 2015

Campo de Montiel 1213: Entre el Islam y el Cristianismo // PEDRO R. MOYA-MALENO y DAVID GALLEG0 VALLE (coords.)

Extra 2.- 2018

Pedro Echevarría Bravo. Músicas y Etnomusicología en La Mancha. Actas del Congreso (Villanueva de los Infantes, 15-17 de julio de 2016) // F. JAVIER MOYA MALENO y PEDRO R. MOYA-MALENO (eds.)

Extra 3.- 2019

Aportaciones a la investigación, gestión y difusión del patrimonio del Campo de Montiel. Actas del I Congreso de Patrimonio del Campo de Montiel (La Solana, 2018) // ESTHER NAVARRO JUSTICIA, F. JAVIER MOYA MALENO, CONCEPCIÓN MOYA GARCÍA, MANUEL A. SERRANO DE LA CRUZ SANTOS-OLMO y PEDRO R. MOYA-MALENO (eds.)

Extra 4.- 2022

Epidemias y calamidades en La Mancha y el Campo de Montiel // BERNARDO SEVILLANO MARTÍN, CONCEPCIÓN MOYA GARCÍA, PEDRO R. MOYA-MALENO y FRANCISCO JAVIER MOYA MALENO (eds.)