Entre pitos y flautas: la modernización de la Feria de San Isidro en Madrid^{*}.

Eugenia Afinoguénova Marquette University Milwaukee, Wisconsin, EEUU

Resumen: Las fiestas patronales urbanas del siglo XIX son un objeto prometedor para comprender las continuidades y rupturas entre el culto, la cultura y el comercio—los tres "campos" que surgen a consecuencia de la modernización de la tradicional "cultura de los festivales". Desmarcándose paulatinamente del ciclo de las celebraciones religiosas y de los lugares de culto, los festivales decimonónicos involucraban a los recientes inmigrantes urbanos en el sistema del recreo público y entretenimiento comercial que se estaba desarrollando en las ciudades españolas. El presente ensayo analiza la modernización de la romería de San Isidro en Madrid: el cambio en sus ejes espacio-temporales y los debates que esta fiesta patronal suscitó en la segunda mitad del siglo XIX. Los materiales analizados incluyen las licencias a los vendedores ambulantes que se conservan en el Archivo de Villa en Madrid y las publicaciones en la prensa que ilustran la cultura de los así llamados isidros—los visitantes de las zonas rurales y las provincias que contribuyeron de una forma decisiva en el desarrollo del recreo comercial de Madrid.

Palabras clave: Romería de San Isidro; ocio; consumo; Feria de Madrid; modernización

Abstract: Nineteenth-century urban patron-saint celebrations constitute a promising subject for understanding the continuities and ruptures between cult, culture, and commerce—the three "fields" that resulted from the modernization of traditional "festival culture". Gradually unleashed from the cycle of religious festivities y places of worship, nineteenth-century festivals involved recent urban immigrants into the system of public recreation and commercial entertainment that was developing in Spanish cities. This article follows the modernization of the Saint Isidro Pilgrimage in Madrid, its spatial-temporal shifts, and the debates that this festival provoked in the second half of the nineteenth century. My sources include licenses issued to fairground vendors from the Archive of the City of Madrid and publications in the press that give us a glimpse of the culture of the so-called *isidros*—the fairgoers from the provinces and rural areas who contributed most decisively to the development of commercial entertainment in Madrid.

Keywords: San Isidro Pilgrimage; leisure; consumption; Madrid Fairgrounds; modernization

Insolación, la novela de Emilia Pardo Bazán publicada en 1889, contiene esta famosa descripción de la Pradera de San Isidro durante la Feria:

^{*} La investigación en el Archivo de la Villa de Madrid para este ensayo fue posible gracias a una beca se verano (RRG 2012) de la Universidad Marquette.

El campo de San Isidro es una serie de cerros pelados, un desierto de polvo, invadido por un tropel de gente entre la cual no se ve un solo campesino, sino soldados, mujerzuelas, chisperos, ralea apicarada y soez; y en lugar de vegetación, miles de tinglados y puestos donde se venden cachivaches que, pasado el día del Santo, no vuelven a verse en parte alguna: pitos adornados con hojas de papel de plata y rosas estupendas; vírgenes pintorreadas de esmeralda, cobalto y bermellón; medallas y escapularios igualmente rabiosos; loza y cacharros: figuritas groseras de toreros y picadores; botijos de hechuras raras: monigotes y fantoches con la cabeza de Martos, Sagasta o Castelar: ministros a *dos reales;* esculturas de los *ratas* de *la Gran Via*, y al lado de la efigie del bienaventurado San Isidro, unas figuras que... ¡Válgame Dios! Hagamos como si no las viésemos. (66-67)

Daniel Frost ha notado lo apropiado que resulta la Pradera para poner en marcha una historia de la atracción sexual entre una marquesa gallega y un "calaverón y caballero" de Cádiz. El que los escritores, dramaturgos, compositores y cineastas antes y después de Pardo Bazán movilizaran San Isidro y otras ferias como escenario de contacto social es bien conocido.² Fuera de los mundos ficticios, sin embargo, no queda tan claro cómo se desarrollaban las relaciones entre clases y sexos en las ferias urbanas. Salvador García Castañeda cita versos anónimos del siglo XVIII, "Definición de las Ferias de Madrid en una Décima": "Ropas del tiempo del Cid,/ Avellanas, Cuernos, Frutas,/Muchos Pillos, muchas Putas/son las Ferias de Madrid." En el mismo texto de Pardo Bazán abundan los tropos que sugieren una visión de la Pradera de San Isidro como lugar extremadamente conflictivo: una zona de guerra, un lugar de la descomposición del espacio agrícola, un sitio donde el comercio pretende sustituir la naturaleza sin ofrecer en cambio más que una efimera abundancia sucedida por un total abandono. Son metáforas que denotan la ruptura en el espacio rural y en el ciclo anual de festivales y fiestas, provocada por la modernidad. Una visión tan perspicaz del efecto modernizador de la romería--¿cómo pudo coincidir con la fe en su poder de renovar la armonía social? Es ésta la pregunta clave para comprender, no sólo las representaciones y los discursos de las ferias decimonónicas, sino también la importancia que recibieron estas celebraciones en la vida política en aquella época. Como se va a demostrar a continuación, la perspectiva de los estudios de la sociabilidad nos puede ayudar a distinguir, en el ruido y el desenfreno de las fiestas, la fuerza transformadora que tuvieron estos acontecimientos periódicos en la edad contemporánea.

En el rico y variado repertorio de las ferias españolas, la actividad comercial que acompañaba las celebraciones de San Isidro Labrador, el Patrón de Madrid, ofrece un punto de entrada útil para comprender las ferias urbanas decimonónicas que son el foco del presente estudio. En el curso del siglo XIX, esta celebración y su evento principal—la romería a la ermita en las orillas del Manzanares, construida sobre un pozo de agua milagrosa—se transformaron en un conjunto de actividades devocionales, comerciales y recreativas que ya

no estaban confinados a los alrededores de la ermita, sino que tuvieron lugar en los paseos y parques de Madrid.

Introducción teórica: las fiestas urbanas y la modernidad

Las fiestas patronales urbanas del siglo XIX son un tema prometedor para comprender las continuidades y las rupturas entre los tres "campos" que surgen a consecuencia de la modernización del sistema tradicional del ocio: el culto, la cultura y el comercio.⁴ Desmarcándose paulatinamente del ciclo de las celebraciones religiosas y de los lugares de culto, los festivales decimonónicos involucraban a los recientes inmigrantes urbanos en el sistema del recreo público y entretenimiento comercial que se está desarrollando en las ciudades españolas.

Para emprender un análisis de este tipo, sin embargo, uno tiene que replantear o desechar algunos tópicos relacionados con el mundo de las ferias. En primer lugar, es necesario rechazar la interpretación arcaizante que considera las ferias un atavismo premoderno, sin un futuro en un mundo de los centros del comercio fijo en las metrópolis decimonónicas. En segundo lugar, hay que repensar la separación entre una fiesta religiosa, la actividad comercial, una conmemoración política y el entretenimiento al aire libre o en lugares de acceso pagado. En tercer lugar, hay que reconocer que, a pesar de la constante presencia del así llamado "pueblo" en las descripciones de las fiestas urbanas, en el siglo XIX estas celebraciones atraían una clientela socialmente variada. La resultante mezcla de personas y grupos de distinto origen geográfico y social, con desiguales derechos políticos y deseos de ejercitarlos, no permite extrapolar fácilmente a estas fiestas el modelo habermasiano de la "plaza pública" o mercado, aunque este modelo ha dado pie a influyentes interpretaciones de las ferias antiguas (Medina del Campo) o modernas (ferias comerciales en Chile bajo Pinochet) como zona reservada al ejercicio de lo que Gabriel Salazar denomina la "soberanía popular residual".⁵

¿Cómo interpretar, entonces, la colectividad o las colectividades al que dio origen el cambiante mundo de las fiestas patronales urbanas en el siglo XIX? Se puede distinguir en ellas unos intentos de interacción entre la población rural y la urbana. Como demuestra Jorge Uría, a partir de finales del siglo XIX incluso en las ciudades pequeñas o medianas de Asturias las ferias transmitían los valores modernos de mercantilismo en lugar de proyectar las imágenes de comunidades patriarcales arraigadas en la tradición. ¿Qué decir, entonces, de las grandes ciudades cuyas comunidades absorbían creciente número de inmigrantes rurales? En las celebraciones madrileñas, la supuesta autenticidad de la experiencia ferial

también pasó por un complejo proceso de mercantilización cuyos rasgos no dejan de asomarse en las convencionales descripciones de los puestos de comercio, ritos de cortejo, y los trajes y mantones de manila influenciados por los cartones de Goya. Es, entonces, útil considerar estas fiestas como fenómeno híbrido, representativo del contradictorio mundo de las ciudades decimonónicas, sorprendidas por un creciente contacto con su nueva población campesina y provinciana.

En el libro *La cultura de las ciudades* (1938), Lewis Mumford famosamente comparó las metrópolis de su tiempo con una "Feria mundial en operación continua" que ofrecía "los placeres tradicionales de la feria—malabaristas, acróbatas, tahúres, títeres, permisividad sexual de todo tipo", expandidos en el tiempo y el espacio para maximizar los beneficios para los ricos urbanos. ⁷ Esta visión negativa de las ferias reflejaba, en gran medida, los debates entre los políticos y reformadores sociales de los tiempos de Mumford sobre si los pasatiempos rurales podían continuarse en la sociedad industrial (la respuesta era un contundente "no"). ⁸ Una lectura alternativa—más favorable—surgió en los años sesenta en Francia, cuando Henri Lefebvre y los situacionistas propusieron re-interpretar la Comuna de París como una verbena urbana. ⁹ Desde el mayo de 1968, las metáforas de la feria urbana suelen asomarse cada vez que un grupo articula su voluntad política con alegría en las plazas y las calles. Esta visión, huelga decirlo, derivaba de la teoría según la cual la opresión es propia de la sociedad moderna y que la libertad sólo es posible bajo la forma del juego, Carnaval, y otro "exceso" limitado en el tiempo y el espacio. ¹⁰

Otra visión ofrecen los historiadores atentos a los medios que el estado utiliza para animar comportamientos que reflejan su visión de orden público. Los cronistas del ocio urbano deben esta perspectiva al estudio de Norbert Elías sobre la "deportización de los pasatiempos," que asocia la modernidad con la tendencia de redirigir los impulsos violentos de los seres humanos hacia juegos, deportes y competiciones: primero la caza y las carreras de caballos y más tarde, el fútbol y el boxeo. 11 Desde esta perspectiva, los festivales urbanos, que con el tiempo incorporaban mayor número de actividades "deportizadas", no podían ofrecer más que unos excesos bien controlados, ya que eran parte del esfuerzo civilizador que servía los intereses del estado moderno. Según esta corriente de pensamiento, las ferias urbanas no erradican la opresión, sino que la hacen menos aparente, desviando la atención, de la distinción de clase social, a la del género, color, gordura, o aptitud. La fuerza que impulsa esta opresión redirigida es lo que Rosalind Garland-Thomson llama "la mirada de la feria" (fairground "staring"). 12

Las claves adicionales para comprender por qué las ferias adquirieron tanta importancia para el mundo urbano en expansión nos las presta el acercamiento a la modernidad como proceso social que produce rupturas en la unidad sincrética de la religión, la cultura y el comercio. Según Peter Burke, antes de que se haya inventado la noción del ocio el culto, el recreo y el comercio solían viajar juntos de feria en feria. Esta "cultura de los festivales" empezó a desmoronarse con el desarrollo de las ciudades modernas, donde se dio comienzo al significado moderno del "ocio." Inicialmente una categoría utilizada por los aristócratas que sentían la necesidad de proteger su tiempo libre de las obligaciones cortesanas cada vez más pesadas, ¹³ a principios del siglo XIX "ocio" fue apropiado por los ideólogos de las clases trabajadoras para referirse a la libertad de la obligación laboral—sólo para terminar en las manos de los reformistas sociales de mediados del siglo, quienes convirtieron el ocio en un sistema de instituciones, políticas y normas culturales diseñadas para mantener el control social. Estos ideólogos no exigían separación completa entre el ocio, por un lado, y la religión, la cultura y el comercio, por el otro, sino que insistían que el ocio tuviera su propio tiempo y el espacio. Como epítome de esta idea, los espacios recreativos que cobraban la entrada empezaron a surgir en ciudades europeas al lado de los lugares de devoción popular, mientras las actividades no comerciales fueron re-clasificadas como "cultura". Las relaciones entre el ocio y el comercio se hicieron tema de interminables debates.

Estas continuidades y rupturas ente las formas antiguas y modernas de devoción, intercambio mercantil, ocio y cultura fueron especialmente visibles en las ferias urbanas, acontecimientos a horcajadas entre el festival sincrético tradicional y los autónomos "campos" modernos. Perdiendo su anclaje en lugares de devoción tradicional y desasociándose paulatinamente del ciclo agrícola y religioso, los festivales decimonónicos ofrecían una variedad de prácticas y formas. Las celebraciones patronales seguían su ritmo y crecieron, a pesar de los periodistas que insistían en retratarlas como acontecimientos desordenados, inmorales y peligrosos. Alrededor de los lugares de culto empezaron a aparecer los jardines de recreo y otros espacios que cobraban la entrada. Estas áreas, que permitían a su público dar rienda suelta a la "mirada de la feria" bajo el pretexto del decente flirteo, tuvieron importancia crucial para el desarrollo de la esfera pública moderna.

Peter Bailey llama estas instituciones del recreo burgués la "zona del ocio" (*leisure zone*). En su interpretación, fueron éstos los lugares en que la cultura moderna absorbió e hizo permisible ciertas formas de desenfreno "carnavalesco" asociadas con los festivales tradicionales. ¹⁴ Ofreciendo a la burguesía las oportunidades del consumo y contacto sexual

inadmisibles en los espacios de culto o cultura, los lugares del ocio moderno, además, concedieron al comercio un importante papel en la educación del "público." ¹⁵ En el debate sobre si estos espacios pudieran educar buenos ciudadanos en lugar de impedir la formación de la "virtud pública", el estado, eventualmente, tomaría control, convirtiendo todos los espacios de la feria en jardines de recreo. Pero mientras las ciudades absorbían grandes números de inmigrantes rurales, las zonas francas y los recintos comerciales iban a coexistir en las ferias urbanas. En sitios como estos, utilizando las palabras de Lynne Adams, los historiadores de hoy descubren el "eslabón perdido entre los pasatiempos preindustriales de las clases bajas, predilectas de los historiadores de la cultura popular, y la cultura comercial" moderna.¹⁶

De la romería de San Isidro a las Ferias de Madrid

Madrid recibió el derecho de dos ferias francas anuales—la Feria de San Miguel (8 de mayo) y la Feria de San Mateo (21 de Septiembre hasta el 4 de octubre) en 1447. Según informa Felipe de Monlau en la detallada guía *Madrid en la mano ó El amico del forastero en Madrid y sus cercanías*, publicada en 1850, la feria de mayo fue pronto abandonada por "improductiva", quedándose la Feria de San Miguel, pronto pasada a llamarse la Feria de Otoño. Mientas en el siglo XIX esta feria ya era, por antonomasia, **la** Feria de Madrid, las fiestas patronales de San Isidro (15 de mayo) se convirtieron, a su vez, en una Feria de Primavera, más diversificada, "deportizada" y moderna que la tradicional Feria de Otoño. Como voy a demostrar aquí, en el trascurso del siglo, la inicial romería dejó los confines de la Pradera de San Isidro y pasó a celebrarse también intramuros. Su duración se prolonga hasta unirse a otros festivales del ciclo primaveral y estival, San Antonio de la Florida (13 de junio) y San Juan Bautista (21 de junio), ¹⁷ facilitando la transformación de la unidad sincrética del rito católico, devoción popular, feria y festival patronal en un conjunto de actividades diferenciadas de culto, comercio y recreo situadas en espacios públicos y privados.

Las fiestas no habían perdido su carácter patronal y gremial: la función ritual en la Colegiata de San Isidro (donde se guardaban las reliquias del Santo y de su esposa) se celebraba por encargo de la Asociación General de Labradores de Madrid, aunque era el Ayuntamiento el que encargaba el servicio a un sacerdote, el ramo para el cual en 1872 había, por ejemplo, 350 pesetas presupuestas de las arcas municipales. La ermita y el cementerio de San Isidro eran propiedad de la Archicofradía Sacramental de San Pedro y San Andrés. El camino de la subida a la ermita desde el Puente de Segovia, incluyendo el puente que atravesaba el Manzanares, pertenecía al Distrito de la Audiencia de Madrid. En el siglo XIX

el antiguo puente de madera estaba en tan mal estado que las autoridades municipales ponían puentes de pontones para los días de las festividades. Hay indicios de que en la primera época la construcción de los pontones corría a cargo de una organización benéfica que luego cobraba el pontaje. A finales de los sesenta, esta suma la cobraba ya el contratista, suscitando en la prensa liberal preguntas de por qué este dinero no se invertía en un puente permanente. De todas formas, los puentes improvisados atravesaban el terreno de los Condes de Bornos, propietarios de la Pradera, quienes seguirían exigiendo el pago por llegar a la ermita. De esta manera, durante el día del Santo la Pradera de San Isidro se convertía, de facto, en un enorme parque recreativo con entrada por pago.

Desde que tenemos noticia, el consumo acompañaba estas procesiones de gente a pie, a caballo y en carruaje y al pago de pontaje se le sumaban los cobros de licencias a los vendedores que querían establecer sus puestos en las inmediaciones de la ermita. El 1787, un año antes de que Goya pintara su conocido panorama con un grupo disfrutando de una merienda campestre en el primer plano, El Diario Curioso, Erudito, Económico y Comercial daba noticia de una "fonda" establecida en la pradera. ¹⁹ Aunque hasta 1846 no he encontrado que los periódicos usaran la palabra "feria" para referirse a la actividad comercial en los días de la romería, las disposiciones de las décadas anteriores sugieren una imagen de la Pradera con suficientes puestos "de comestibles y otros géneros" para que se hiciera necesario regular su colocación. ²⁰ El Bando del Alcalde de 1818 disponía "que no se establezca en la Pradera de San Isidro ningún puesto de comestibles, licores, ni de otra cosa alguna, sin expresa licencia mía; y que en la colocación de los que las obtengan se observen las prevenciones que dictaré, con objeto de que no se impida ni embarace con ellos el tránsito público."21 Hasta 1871, las autoridades de Madrid no exigían paga a los vendedores, aunque las reiteradas prohibiciones de cobrar por mejor colocación apuntan, con toda probabilidad, a la práctica de sobornos a los oficiales. Sí se cobraban, en cambio, los permisos de sacar mercancías (sobre todo, vinos y licores) a los propietarios de los establecimientos madrileños quienes durante los días del Santo establecían puestos de venta en la Pradera. Cuando, ya después de la Gloriosa, el Ayuntamiento decidió exigir a los vendedores el pago para compensar al cuerpo de policía despachado a la Pradera, el costo era proporcional al terreno que ocupaba cada establecimiento.

A diferencia de las autoridades municipales, los dueños de la Pradera empezaron muy pronto a cobrar por las licencias de establecer los puestos. El Inventario del archivo de esta familia compuesto por Pedro A. Porras Arboledas indica que en 1835-1855 los Condes de Bornos arrendaban la Pradera a un tal Toribio Tarríus.²² En 1847, *El Español* se quejaba de

las tasas del año anterior y predecía el aumento para el corriente, previniendo que "los abusos" disminuirán los beneficios de los comerciantes. La arrenda del terreno continuó en la segunda mitad del siglo, ya que en 1858 el Diario Oficial de Avisos de Madrid anunciaba la subasta de alquileres de estos terrenos "durante los días de la fiesta del Santo". A estos arrendatarios se les deben los comienzos del recreo comercial en la romería de San Isidro. Pero para que estas grandes inversiones fueran rentables, fue necesario ampliar la duración de las fiestas. En 1851, ya hay constancia de que se seguía viniendo a bailar a la Pradera al día siguiente de la romería, contribuyendo "a dar ganancia a los alquiladores de carruajes". En los años sesenta, el Ayuntamiento fijaba los días desde el 13 al 17 de mayo como período festivo para cobrar tarifas especiales para los carruajes que bajaban por la Pradera del Canal. En 1863, en un salón con entrada por pago establecido en la Pradera, se celebraban los bailes durante cuatro días, del 14 al 17 de mayo.

A la época después de La Gloriosa se debe la extensión más crucial de la romería. En 1871, "con el fin de favorecer en lo posible los intereses" de los industriales y los vendedores, la romería fue prolongada hasta el 21 de mayo.²⁷ En 1873, por petición de "varios vendedores y del contratista del pontón", se añadió un día más.²⁸ Las romerías empezaron a durar ya una semana. El nuevo sistema del ocio que se ensayó en aquel entonces compartía las tendencias modernizadoras fuera de España,--especialmente en la Gran Bretaña, donde el tiempo libre se convertía en un instrumento político. Las clases medias ejercían su nueva hegemonía inculcando a las clases trabajadoras las costumbres que, según se pensaba, transmitían los valores del auto-control, higiene y respeto mutuo. Los pasatiempos "deportizados" se ajustaban a esta necesidad, como también lo hacían las exposiciones de obras de arte y objetos industriales.²⁹

Las propuestas y las modificaciones de las romerías de San Isidro después de la Gloriosa se acercaban a este programa. En Mayo de 1869 los organizadores de las corridas solicitaron al Ayuntamiento el permiso para construir una nueva plaza de toros en la Pradera para celebrar las habituales corridas en los días de la romería. ³⁰ En 1871, la Asociación del Fomento de las Artes organizó, como acompañamiento de la romería, la primera Exposición artística e industrial en el Parque de Madrid (ahora una sección dentro del Parque del Retiro) que reflejaba la moda moderna de unir objetos artísticos y artefactos industriales. ³¹ En las décadas posteriores esta exhibición habitual ofrecería una alternativa moderna y atractiva a los museos y las Exposiciones Nacionales de Bellas Artes que componían el anquilosado sistema expositivo estatal. El año siguiente, en 1872, el círculo de la Unión Mercantil planificaba añadir a San Isidro unas fiestas que representaran aún más el espíritu del

progreso. (Al final, los organizadores tuvieron que desistir debido al comienzo de la tercera guerra carlista.³²) Mientras las funciones religiosas y las romerías continuaron sin cambio, estas propuestas por "civilizar" la fiesta de San Isidro que surgen después de la Gloriosa marcan la dirección del desarrollo posterior de la feria: sin proponerse a modificar los usos tradicionales asociados con la romería, se le añadían más días, espacios y actividades.³³

Aunque la mayoría de estas iniciativas no tuvo implementación inmediata, la sinergia entre las autoridades municipales y las asociaciones comerciales y culturales que las animaba apuntaba a un futuro en que la romería popular se insertaría en el sistema del ocio moderno. Otra innovación fue necesaria para modernizar los festejos: a partir de 1868, las empresas de ferrocarriles empezaron a vender los billetes con descuento para los días de la romería.³⁴ El 1868, los periódicos describían un grupo de bilbaínos animados a disfrutar de las fiestas a la vez que hacer contactos comerciales, uniendo, de esta manera, lo dulce con lo útil. La romería local se convertía en a algo similar a una feria nacional. Aunque el comienzo de este proceso fue anterior a la Gloriosa, sus resultados recibieron enorme resonancia durante el sexenio democrático. En 1871, La Correspondencia de España informaba que "se creía" que entre el viernes anterior a las fiestas y el lunes habían llegado a Madrid en trenes especiales 60,000 forasteros.³⁵ Pronto, estos trenes dejaron de llamarse "económicos" para adquirir un nombre más seductor: "trenes de placer" y, más tarde, "trenes de recreo". Aunque en los siguientes años los números de recién llegados se harían más realistas—24000 por temporada—el cambio cualitativo en la celebración ya no dejaría de notarse jamás. El mismo año 1871 un periodista anunciaba la internacionalización de la romería, la cual, en lugar de "paletos" y otros forasteros contaba ya con la clientela extranjera de Francia y Portugal.³⁶ Efectivamente, en 1871 los periódicos seguían de cerca los pasos de un grupo de 320 portugueses que vinieron a San Isidro. Uno de ellos, Albano Coutinho Júnior (hijo de un amigo de Prim) escribió un libro documentando la experiencia.³⁷

Si el comienzo de la transformación de San Isidro en una feria moderna se debe a la reorganización del poder durante el sexenio democrático, fue el régimen político de la Restauración el que impulsó la más crucial expansión en las festividades. En las celebraciones como ésta, el interés comercial iba emparejado con el agrado a los gustos castizos y con una promesa de fomentar la armonía social "civilizando" a las clases trabajadoras. El resultado fue la transformación decisiva de las fiestas de San Isidro en una feria moderna. En mayo de 1875, *El Globo* publicó un cartel de fiestas cuyo título "La romería" no podía ser más irónico, ya que no era el Santo, sino una cabeza de un diablo

mecánico y un botijo los que presidian un ramillete de atracciones de feria que incluían, entre otras cosas, un espectáculo de fenómenos y otro de fieras (Fig. 1).³⁸

A mediados de los setenta, la romería de San Isidro se convirtió, entonces, en una feria moderna: una combinación de actividades de consumo y espectáculo. Es importante recordar, sin embargo, que esta transformación seguía las pautas establecidas a raíz de la Gloriosa: las actividades y los espacios modernos no sustituían las antiguas costumbres, sino que se añadían a ellas. Esta regla se cumplía tanto en el tiempo como en el espacio: las actividades del ocio y consumo modernos florecían en los días alrededor del 15 de mayo y se concentraban intramuros en los lugares que la burguesía consideraba suyos. "Pasó el día bendito del Santo, terminó la romería, y se inauguraron las ferias," escribía en 1878 el corresponsal de El Correo de la Moda.³⁹ Aquel fue el año en que la feria se incorporó oficialmente a la romería y extendió su territorio a los lugares donde, extraoficialmente, se celebraban eventos satélites: el Paseo del Prado, el Parque de Madrid y el Hipódromo. La iniciativa se debía al Ayuntamiento, el cual dio un paso para legalizar y regularizar el comercio ambulante que florecía en los paseos de la ciudad durante las noches de la romería. Uniendo fuerzas con la Asociación de vendedores y la Cámara de Comercio e Industria, las autoridades asumieron también un papel en el sistema de recreo festivo, decretando que durante las fiestas de San Isidro, en el Paseo del Prado, "además de las vistosas y elegantes tiendas de toda clase de objetos, la diputación provincial, el ayuntamiento, la representación del comercio e industria y algunos particulares, establecerán magníficos pabellones de recreo." La disposición servía el objetivo de modernizar la oferta recreativa en el Paseo, acercándola más a las expectativas del buen gusto que emanaba la presencia del Museo de Pinturas, el cual, a su vez, ofrecía a todos una entrada gratis mientras duraba la romería.⁴¹ Las Fiestas de San Isidro adquirían así una extensión comercial que se situaba en el casco urbano pero lejos de los dos lugares de culto: la ermita y la Colegiata de San Isidro. A diferencia de las "zonas del ocio" que describe Bailey, creadas por los inversores particulares en los espacios que exigían una paga de admisión, el sistema de recreo y comercio en el Paseo del Prado fue la iniciativa de las autoridades municipales que buscaban sinergias con los inversores pero no estaban dispuestas a establecer vallas en sus terrenos.

El hecho de que esta "zona de ocio" en el Paseo del Prado, si bien se arraigaba en las celebraciones de San Isidro y se dirigía a su creciente clientela, estuviera ya apartada de los lugares del culto permitió el enorme crecimiento de las celebraciones en el último tercio del siglo XIX. En 1879, ya hay noticia de que las "ferias de Madrid"—así pasó a llamarse el período de celebraciones y exposiciones aglutinadas a la romería—incluían la Exposición de

flores y plantas en el Parque de Madrid. En 1883, esta exposición se celebró en los Jardines del Buen Retiro, mientras en el Parque de Madrid se abría una exposición metalúrgica. Las asociaciones de vendedores intentaron prolongar los días oficiales en que el comercio se permitía en la Pradera--pero no recibían de los alcaldes respuesta positiva. La razón oficial era que entonces se tendría que prorrogar también el servicio de las guardias en la Pradera. Pero en realidad los intereses del ayuntamiento ya estaban claramente asociados con las actividades fuera de la Pradera, mucho más beneficiosas.

Desde La Gloriosa, las corridas que siempre habían acompañado las celebraciones de San Isidro pasaban por el proceso de la "deportización" que pronto les aseguraría la entrada en el sistema del ocio burgués. Pero hasta que este cambio llegara a efectuarse, las autoridades madrileñas apostaron por un "sport" con pedigrí, anteponiendo a la romería las carreras de caballos en el Hipódromo. A los comentaristas no se les escapó la naturaleza política de este auge de las diversiones de Madrid. "Según *La Discusión*, la administración de los conservadores muy divertida en Madrid. ¿Por qué? Porque el domingo hubo toros, el lunes carreras de caballos, el martes tiro de pichón, el miércoles más carreras y más caballos, ayer tiro de pichón otra vez, hoy nuevas carreras, mañana San Isidro, y el domingo... ¡la mar de cosas!", ironizaba un corresponsal de *La Época*, recordando a sus lectores que durante la democracia también había carreras, pero "de otra clase, con su acompañamiento de sustos, clausura de tiendas y comercios, reuniones de la Milicia y cierre de puertas, y ausencia de espectadores' en los teatros". El nuevo sistema de diversión acomodaba todos los gustos, y no sólo el Hipódromo, sino también la Plaza de Toros y los teatros celebraban su temporada alta durante los días antes y después de la romería.

Gran parte de esta nueva oferta especial se debía a los "forasteros" que venían en los "trenes de placer". A ellos se les ofrecían corridas extraordinarias y obras de teatro que simbólicamente prolongaban la experiencia de la romería: *A San Isidro por los hombres, En la Pradera de San Isidro, En la romería*, ¡*Al Santo!* ¡*Al Santo!*, etc. A partir de 1884, estos visitantes de provincias empezaron a llamarse, no paletos o forasteros como antes, sino "isidros". Se les atribuía una serie de características negativas—el materialismo y el afán por economizar, el deseo de divertirse a toda costa y la falta de gusto— que denotaban la creciente separación entre Madrid y las provincias. A partir de los años ochenta, cada mayo circulaban las noticias de que centenares de mendigos llegaban en aquellos trenes provocando escasez de alimentos. "Los bazares [...] no ofrecen incentivo alguno después de la erupción de los Isidros, que se llevan lo mejor y nos dejan tirabuzones que no descorchan, alfileres que

no pinchan y guitarras que no suenan," escribía, en *Mundo Cómico*, Luis Taboada. ⁴⁶ Sin embargo, el floreciente comercio de las ferias se debía en gran medida a los *isidros*. La temporada duraba ya quince días, durante las cuales, como escribía Joaquín Mazas, ⁴⁷ Madrid les hacía "de gitano, como si en vez de ser hijos de Cuenca o de Valladolid, o de Salamanca, fueran naturales de Tonkin o de Lang-Don: como a chinos". Las guías humorísticas para ayudar a los Isidros a superar los "Peligros de Madrid" empezaron a proliferar.

A partir de 1886, San Isidro se prolongó aún más, convirtiéndose en la celebración de los cumpleaños de Alfonso XIII (17 de mayo), patrocinada por todo un elenco de colectivos desde la casa real hasta las corporaciones militares y empresariales. El programa de festejos de 1895, por ejemplo, incluía actividades que duraban del 15 al 30 de mayo, en que sólo la primera jornada tenía actos que involucraban al Santo. El resto de las jornadas estaban dedicadas a las corridas de toros, un desfile militar en honor al futuro Rey, conciertos y competiciones ciclistas. 48 En 1902, las celebraciones de la mayoría de edad y la Jura del rey se llamaron ya "Festejos de mayo e inauguración de la Feria en Madrid" que comenzaban el 1 de mayo. Las actividades estaban aún más esparcidas: el programa impreso parecía más bien una guía turística o un folleto de anuncios que contenía la descripción de todas las atracciones de la ciudad y un plano de Madrid. ⁴⁹ Estos festejos, a su vez, no eran ya más que un preludio a una "Feria Comercial" que duraba de 14 de mayo al 14 de junio y tenía lugar en el recinto ferial en el Parque de Madrid—el centro del recreo, comercio y exposiciones, con entrada de pago. Las actividades en San Isidro sólo ocupaban un pequeño lugar en aquellas celebraciones y se caracterizaban por su carácter "campestre": "Además de los acostumbrados entretenimiento que constituyen aquellas fiestas habrá este año fuegos artificiales, cucañas, carreras de burros e iluminaciones y otros espectáculos y distracciones campestres que contribuirán a hacer más amena e interesante la popular romería del Patrón de Madrid".

Se puede suponer, entonces, que al añadirse a la romería de San Isidro los días de recreo "civilizado", las actividades en la propia Pradera fueron recodificadas como "campestres" y dejaron de modernizarse. En 1879, el escritor costumbrista José Fernández Bremón imaginaba un diálogo irónico entre un optimista y un pesimista sobre qué se podía considerar "progreso" en la romería: el primero observaba, como señal de progreso, el que "el pito de cristal h[ubiera] sustituido a la antigua campanilla de barro", mientras el pesimista "negaba el adelanto" porque la campanilla sonaba mejor." Casi veinte años después, en 1896, poeta y el autodenominado "buen patriota" Benito Vicente Garcés⁵¹ seguía lamentando que los cambios modernizadores del siglo seguían invisibles en la Pradera:

No busquéis en nada de eso,/ mérito—que no le tiene.—/Como Madrid simboliza/ el *statu quo* perenne,/ el arte se exhibe allí/ lastimoso, decadente. En la materia,/ en la forma, en el gusto... todo es débil./ No hay inspiración, no hay genio, no hay novedad,/ no hay... caletre. ¡Las manos y la rutina!/Pero... ¿progreso?—Ni verle.⁵²

Sería lógico preguntarse, entonces, por qué hubo tan pocos cambios en la propia romería de San Isidro mientras el comercio, el espectáculo y la industria florecían en su entorno. La respuesta hay que buscarla en la evolución de los modelos de sociabilidad a los que la romería dio lugar en aquella época.

En la Pradera

Dos interpretaciones de la comunidad efimera que se forjaba durante la romería competían a lo largo del siglo XIX. Para los comentaristas antes de la Gloriosa, los festejos, a pesar de todas sus lastras o quizás gracias ellas, ofrecían un modelo para imaginar la democracia en una sociedad tan poco acostumbrada al autogobierno como lo fue la española. La ironía era el modo más común para representar los festejos. En 1832, Mesonero Romanos, dando la rienda suelta a su don de describir "escenas" suspendiendo el juicio moral, afirmaba famosamente que en la Pradera "la conversación por todas partes era alegre y animada, y las escenas a cuál más varia e interesante," sólo para narrar en seguida una serie de disparates cometidos por los participantes. Otro autor costumbrista expresaba su indecisión en cuanto a la interpretación de este fenómeno citando un poema que preguntaba si "tantas idas/ y venidas,/ tantas vueltas/ y revueltas" eran de "alguna utilidad". El artículo venía acompañado por un grabado de la Paradera, en que llamaba atención un grupo de personas tumbadas, en cuclillas, a pie, y a caballo observando un baile y, en el lado opuesto, una familia comprando vino. (Fig. 2). 55

Los anuncios de objetos perdidos—en realidad, probablemente sustraídos—durante las romerías en las décadas 1830 y 1840 apuntan a una mezcla de clases. Se perdían relojes de plata (1817), hojas de servicio militar (1823), alfileres de diamantes (1845), e incluso, en 1843, 4000 reales. (También frecuentemente se perdían niños.). El consenso general, sin embargo, era que las romerías eran un fenómeno social en que predominaban las masas populares—*los hombres de bronce*, como desde entonces se los empezó a llamar—y que el público educado tenía que ir a la Pradera para observar sus costumbres. En la época en que en Francia y Gran Bretaña la etnografía y las "ciencias del hombre" se convertían en instrumentos principales de conocimiento social, la Pradera de San Isidro proveía abundante información auto-etnográfica.

Los escritos de los autores liberales, en particular, servían el complicado objetivo de criticar el pueblo a la vez que el orden social que perpetuaba su atraso. Cuanto mayor papel se reservaba para la *gente del bronce* en el ideal político del autor, tanto más contradictoria—favorable a primera vista, crítica a la segunda—solía ser la actitud hacia esta práctica cultural. Es significativo, en este sentido, la descripción que le dio Juan Martínez Villergas, político y escritor republicano:

la pradera de san Isidro en este día es el campo de la igualdad, el cuartel general de la democracia. No importa que duques y marqueses concurran a desvirtuar esta denominación, a eclipsar este viso de popularidad; lo que hacen con esto es rendir un homenaje de veneración al pensamiento preponderante del siglo XIX, porque tal vez un conde aquí, un barón allá y, otros dos títulos, formando entre los cuatro un cuadrado perfecto, son elegantes adornos para recrear la vista de un enyesado albañil o de un tiznado carbonero, que en el punto céntrico devoran en compañía de una palurda hembra, sus magras más sus tortillas, y una bota de nueve meses cargada. O al revés: todo un Excmo. Sr. tiene que rozar su lustroso frac por todos lados con lo que ellos llaman *gente del bronce*. ⁵⁶

Acto seguido, como era de esperar, Martínez Villergas procedió a criticar las atracciones y las costumbres asociadas con la romería. Algo similar ocurría en la obra de otro escritor republicano, Wenceslao Ayugals de Izco, quien en la novela *María: La hija de un jornalero* (1847) comparó la Pradera con *Los Borrachos* de Velázquez mientras también la glorificaba como el único ejemplo de la igualdad disponible en España:

¡Oh glorioso San Isidro labrador! Solo vos por un milagro como el de la fuente, podíais hacer que en España *la igualdad* no sea una mentira siquiera una sola vez al año.

En la pradera de San Isidro no había distinciones ni privilegios, todo el bello ideal de una república hacíase ostensible en la fraternal alegría que animaba a todos los habitantes de aquella momentánea colonia....⁵⁷

En las postrimerías de la revolución de 1854, *El Clamor Público*, un periódico liberal, afirmaba, enigmáticamente, que la fiesta "a pesar de su carácter popular, era la más oficial de Madrid: oficial de oficina, el del ejército, el de zapatero, el da albañil, el de carpintero, el de tejedor, el de platero, el de sastre, el del resguardo, el de nacionales, el de alabarderos, el del bordador, las oficialas de modistas, sombrereras, floristas, pasamaneras y ribeteadoras." El autor probablemente quería decir que el pueblo reunido en la Pradera representaba una fuerza política activa que en cualquier momento podía convertirse en militar. No es de extrañar, entonces, que los días del Santo también los miembros del gobierno hacían una apariencia simbólica—muy comentada en los periódicos—en la Pradera. Mientras tanto, los grupos que pretendían distinguirse demostrando afición por la higiene y confort, llevaban sus demandas a la esfera de mejoras del espacio, halagando las autoridades municipales por regar los caminos de la Pradera para eliminar el polvo u organizando campañas para plantar

alamedas y jardines y dar a los pabellones y las construcciones permanentes de la Pradera un aspecto más urbanizado.

La revolución de 1868 dio lugar a una serie corta de interpretaciones de la romería en clave armoniosa; incluso los robos se interpretaban irónicamente como actos sin malicia. En 1869, *El Imparcial* destacaba el poco habitual contraste entre la gran concurrencia y las pocas desgracias que se produjeron y bromeaba sobre "individuos amigos de lo ageno, [a los] que los agentes de seguridad se encargaron de dar alojamiento *gratis* en la cárcel de villa." Incluso los escritores republicanos como Joaquín Ardila, que en otras circunstancias se hubiera mostrado crítico hacia las costumbres populares, adoptaba actitud entre filosófica e irónica (por otra parte, facilitada por su seudónimo, *El Marqués de San Eloy*):

la prudencia me aconseja guardar silencio, y la experiencia me enseña que es peligroso ir contra las corrientes populares, por lo cual pongo un punto redondo y prosigo.

Después de todo, — aquí de la diplomacia, —quizás no tenga yo razón, y si los que siguen el precepto de Hipócrates, de cometer un exceso cada mes, por ser este sacudimiento favorable a las operaciones de la naturaleza.⁶¹

Al mismo deseo de suspender el juicio usual sobre la romería se puede atribuir los insistentes recordatorios de que los extranjeros también iban a la Pradera y los intentos por representar las celebraciones, no como actividad de "paletos", sino como acontecimiento a escala internacional. No es de extrañar, entonces, que en 1871 incluso el Rey Amadeo y su esposa se paseaban por la Pradera el día del Santo.

Es, en este sentido, sumamente llamativo el grabado de la Vista de la Pradera, publicado en 1872 por *La Ilustración española y americana*, en el que las escenas de la gente sentada o acostada y las imágenes de los establecimientos rudimentarios de comercio cuestionable, habituales en la iconografía de la fiesta, fueron sustituidas por una sucesión bien ordenada de pabellones y los grupos bien vestidos dedicados a la conversación, con unos milicianos uniformados que llamaban atención en el primer plano (Fig. 3).⁶² El último eco de esta actitud se puede ver en una discusión en 1875 entre *La Ibéria* y *La Época* a raíz de una carta que ésta publicó en que una marquesa se quejaba "de que en San Isidro comiera en la misma fonda que ella su cocinero." "Confesamos que esto es una desgracia", ironizaba el reportero de *La Iberia*, suponiendo que cualquiera preferiría no comer a hacerlo al lado del cocinero.⁶³

En la España de la Restauración, mientras las sucesivas leyes electorales modificaban la definición de la ciudadanía, las publicaciones sobre San Isidro oscilaban entre el miedo al pueblo y una condescendiente alabanza. La Pradera dejaba de ser escenario de comunicación social para convertirse en arena de la lucha de clases. El escritor y cronista social Ramón de

Navarrete constataba que la romería y las verbenas habían perdido "su antiguo carácter", transformándose en "funciones meramente populares. Antes las diferentes clases sociales, — hasta las más elevadas, —se juntaban y confundían en ellas; antas la duquesa se codeaba con las modistas, y el grande de España con el menestral. Hoy eso ha desaparecido: hoy el pueblo es soberano absoluto en tales festividades". 64 Otro reportero de *El Globo* preguntaba irónicamente si los ministros debieran "restringir el derecho de silbar" porque la sempiterna costumbre de comprar los pitos y ponerlos, en seguida, al buen uso convertía la Pradera en una "manifestación política". 65 Mariano Chacel, en *Madrid Cómico*, ensayó un discurso imaginario de un "obrero de la inteligencia" acometiendo contra "los que aprovechando los trenes baratos, venís a proveeros de botijas a la pradera de San Isidro, a exigirme la mejor mitad de mi lecho y una manutención que es para mí problemática del uno al treinta y cinco inclusive de cada mes!" 66 Hubo que esperar, sin embargo, hasta el nuevo siglo para que otros obreros, que no los "de la inteligencia" actuaran viendo que la extensión de la feria significaba el prolongamiento de su semana laboral. 67

No faltaban en esta época artículos nostálgicos que contaban que la romería ya no era, como antes, un rito religioso. Como por un acto de magia, los comentaristas empezaron a notar que las celebraciones tenían lugar al lado del cementerio (fundado en 1811), cuya presencia nunca antes había suscitado problemas. Ahora que la romería perdía su raigambre en la devoción para converse en una feria moderna, la vecindad de cementerio empezó a inspirar asociaciones lúgubres. 68 El Siglo Futuro, periódico católico lamentaba que apenas nadie miraba ya la ermita y veía por todas partes de la Pradera la decadencia y la vuelta al paganismo. 69

Aparte del obvio miedo a las clases populares y a los visitantes de provincias, estas publicaciones denotaban la ruptura entre las prácticas culturales de la Pradera, por un lado, y las actividades "civilizadas" o "deportizadas" que empezaron a ofrecerse intramuros durante los días de la "feria" incorporada a las celebraciones. Basta mencionar que el 1883 la Sociedad Protectora de los animales y de las plantas, que organizaba sus propias exhibiciones en el Parque de Madrid y en los Jardines del Buen Retiro—la exposición canina y la exhibición de flores—se sintió escandalizada por las costumbres de la Pradera y presentó al Gobernador de Madrid una petición de prohibir los pabellones de tiros de conejo a pedradas que, por tradición, florecían durante la romería.

Los comentarios así indican que, mientas dentro de Madrid San Isidro había dado ocasión para una nueva industria de espectáculo y consumo, no se podía decir lo mismo de la oferta comercial en la Pradera, paulatinamente abandonada por la burguesía. De esta manera,

el comercio, espectáculo y consumo asociados con la romería repitieron en su desarrollo los cambios de actitud hacia el "pueblo" y sus diversiones que se traslucen en las publicaciones citadas arriba. Mientas los autores liberales dirigían sobre la Pradera sus miradas cuasietnográficas, preguntándose cómo sería una república que aceptara a la *gente de bronce* como sus ciudadanos, la Pradera mostraba señales de modernización. Este desarrollo llegó a su auge en los años sesenta—antes de la Gloriosa—cuando grupos y asociaciones de diferente matiz político unieron voces en sus demandas de mejoras urbanísticas en la Pradera. El sexenio democrático supuso un rápido pero corto período de modernización. Será inútil, sin embargo, buscar una continuación de este desarrollo en la Pradera a partir de finales de los setenta, una vez que comienzan las Ferias de San Isidro en Madrid. Y así llegó a ser que en 1889, cuando Pardo Bazán escribió *La Insolación*, los vendedores de la Pradera seguían ofreciendo las mismas campanillas y el mismo botijo que habían provocado sonrisas de los escritores en 1844.⁷⁰

Las primeras décadas documentadas en este estudio coinciden con la "década ominosa" y la regencia de María Cristina. Cuando las autoridades municipales acabaron con el Café del Tívoli—el primer parque recreativo de Madrid—las diversiones disponibles en los lugares públicos intramuros, cuya ausencia lamentaba famosamente Larra, no se diferían de lo que se ofrecía en la Pradera. A finales de los años treinta, los visitantes del Salón del Prado (en un parque improvisado en la Plaza de la Lealtad, entonces en construcción) durante el año y los de la Pradera durante la romería podían disfrutar del mismo "Supuesto Tío Vivo". 71 Aparentemente, 1840 fue el año en que empezó la competencia por este sector del mercado: el "supuesto Tío Vivo" se trasladaba a un nuevo sitio en la Pradera para ceder lugar a otro "legítimo". Para 1845, se puede hablar ya de un auténtico parque de recreo en la Pradera que, aparte del tiovivo, incluía los columpios y los juegos de caballos. ⁷² En 1853, bajo el siguiente arrendatario de los terrenos, hay noticia de un plan de poner para los días del Santo un "magnífico salón de baile con gran lujo y aparato y todas las comodidades necesarias, de día y de noche" de 200 pies cuadrados. El anuncio en El Clamor Público no deja lugar a dudas de que las clases medias estaban empezando a exigir que el repertorio de oferta recreativa en la romería se ajustara más a sus criterios de confort y buen gusto: "Bueno sería que los dueño de cafés y fondas pusieran sus establecimientos con el gusto debido en dicho terreno, pues además de presentar una agradable vista, ofrecería comodidad para el público."⁷³

A partir de aquel momento y hasta mediados de los setenta, el proceso de embellecimiento de los terrenos en que se celebraba la fiesta parecía imparable. En 1856, la archicofradía sacramental de San Justo se responsabilizó por organizar, en las inmediaciones

de la ermita, una "bonita alameda con árboles y fuentes", mientras que el "director del colegio de la plaza Mayor" hizo edificar una "hermosa casa con jardín [...] para el recreo de sus alumnos.⁷⁴ En 1859, la oferta festiva incluía la actuación de las bandas de música, fuegos artificiales, y la venta de tabaco.⁷⁵ Un espectáculo óptico que se ofrecía en la Pradera en 1860—"Exposición Universal"—confirmaba el paralelismo entre los cambios en la fiesta madrileña y el nuevo fenómeno global de las ferias mundiales.⁷⁶

¿Qué pasaba, mientras tanto, con la oferta alimenticia? La Pradera fue un lugar tradicional de meriendas campestres, pero ya en 1820, la "casa-fonda" enfrente de la entrada a la ermita, propiedad de Gabriel José Perona, anunciaba en *El Diario de Madrid* un servicio con "esmero y limpieza, como los años anteriores". A partir, de aquel año, los anuncios publicados apuntan a una bien desarrollada infraestructura de desayunos, meriendas, vinos y pastelería del Santo dentro de la ciudad al servicio de los visitantes de la romería. ⁷⁷ En los años treinta, los dueños de las tiendas en Madrid empezaron a utilizar los establecimientos provisionales durante San Isidro no sólo para establecer una fuente de ganancia adicional, sino también para darse a conocer al público alfabeto. Puesto que algunos de estos establecimientos ofrecían productos regionales, sus instalaciones temporales durante las fiestas acercaban el comercio de la Pradera al de las ferias nacionales y regionales.

Muy pronto, sin embargo, empieza a notarse una tendencia, propia de la cultura de la burguesía, de exagerar el confort y el aire moderno de los establecimientos que frecuenta. Así, en 1850, *La España* se dirigía a los "verdaderos gastrónomos" informándoles que "el *profesor* de cocina Mr. Prosper, dueño de la pastelería y fonda de la plazuela de Santa Ana, había encargado de Inglaterra una "magnífica y espaciosa" tienda de campaña para trasladar a la Pradera su batería de cocina. Mientras tanto, la oferta real de los comestibles en la Pradera puede inferirse, o bien de las noticias sobre dos aragoneses que competían en quién podía comer más chorizos, o bien de esta tragicómica lista de lo que comió un hombre que murió la noche después del Santo: "antes de salir de Madrid bebió un vaso de leche, almorzó en la pradera de San Isidro una gran cantidad de chorizo, jamón y escabeche de ostras, concluyendo con ensalada de setas y albaricoques remojados con algunas botellas del tinto de la Mancha: volvió a comer fiambre en abundancia a las cinco de la tarde, y a beber leche de cabras en el puente de Segovia: al llegar a Madrid concluyó la jornada tomando sorbete y ron."

Este carácter fronterizo—entre la gula asociada con el mundo rural y la pretensión cursi de la burguesía—de lo que se comía y bebía en la romería nunca evolucionó en la dirección del consumo urbano. Quizás por eso, en 1860, los dueños de la Fonda de Europa,

un establecimiento de Madrid, protestaban que alguien hubiera abierto en la Pradera una fonda con el mismo nombre e insistían que no se los confundieran.⁸¹ La tradición de comidas campestres tampoco hacía fácil la fundación de restaurantes. Para modernizar el consumo alimenticio, entonces, se tuvo que "civilizar" los *picnics*. Fue justo lo que ocurrió después de la Gloriosa, al abrirse en la Pradera un establecimiento que seguiría allí hasta finales de los años ochenta: un gran "Salón de descanso" que era un restaurante, un refugio, y un hotel con vistas:

Dicho salón está construido de modo que es imposible mojarse en caso do un mal temporal, y en él se hallan todas las comodidades campestres; y en un despacho contiguo al salón encontrarán los concurrentes el rico Valdepeñas, la fama del vino de Monóvar, el superior Cariñena, la leche pura, con el graduador que está de manifiesto, él fino bizcocho, la fama en licores, cervezas de todas clases, agua del Santo, aguardiente de Chinchón, anisado hasta 26 grados, azucarillos, refrescos, monárquicos y republicanos, y otros muchos artículos; también hay mesas dispuestas para las familias que lleven comidas. Las personas que gusten descansar, hallarán asientos económicos, pues a pesar del mucho coste que le tiene a su dueño, fija el precio de cada uno en un real por persona el día del Santo, y antes y después seis cuartos, y dos reales una mesa; son independientes los gastos que se hagan en dicho despacho: es inútil recordar al numeroso público que nos ha favorecido en los años anteriores las preciosas vistas que dominan en dicho salón. 82

Durante las décadas posteriores no hubo en la Pradera establecimiento que más se acercara a los estándares de comodidad, privacidad e higiene propias de la cultura de la clase media. El anuncio de otro establecimiento, mucho más modesto, contiene otro marcador cultural cursi: el afán por economizar sin bajar la pretensión. La elocuentemente llamada "fonda-café" de Pedro Ruiz ofrecía comidas completas, "a 24 reales cubierto…: tres órdubres [sic], tres entradas variadas, dos postres, pan y vino a discreción. También se servirá por lista a precios arreglados". 83

Se puede suponer, entonces, que para los años setenta los romeros podían disfrutar en la Pradera, no sólo las consabidas rosquillas, sino también productos que seguían las pretensiones de las clases medias aburguesadas. Algo similar ocurría en su oferta de la diversión: en 1872, se informaba que el dueño del salón de baile que ya llevaba tiempo en la Pradera estaba a punto de construir un "salón mecánico, de elegante y sólida forma para celebrar bailes en la pradera de San Isidro." Como siempre, el anuncio no dejaba de recordar el interés económico del público: "Si a esto se agrega lo económico de los precios, todo un motivo para congratularse los aficionados al arte de Terpsícore". No se sabe si el plan llegó a efectuarse. Lo que sí se sabe es que, para 1887, el "Salón de descanso" todavía estaba ahí pero no había noticia de ningún salón de baile innovador. Como indican las licencias concedidas este año, a finales de los ochenta sólo el espectáculo visual ofrecía señal de

innovación alguna comparando con las décadas anteriores, ofreciendo todo: desde las vistas, panoramas, y siluetas propias de la cultura visual del siglo XVIII, hasta un puesto de fotografías, un medio marcadamente moderno, y otro de "pájaros domesticados en ambulancia"—el espectáculo en boga durante la *belle époque*. No hubo más fondas ni cafés, aunque sí se concedieron licencias para establecer 47 puestos de vinos (chicos y grandes), 2 de licores y 5 de agua, 79 ½ de rosquillas (también chicos y grandes), 7 de pitos, 8 de santos, y 14 de juguetes. En cuando a los supuestos deportes—marcadores del aburguesamiento—la oferta de la Pradera seguía limitada a las atracciones de una feria tradicional: un puesto de tiro de conejo y otro de pim-pam-púm. Un año después, en 1888, la oferta de atracciones visuales incluía ya una "báscula electrizadora" y un puesto de "astronomía", mientras que las actividades se ampliaron más para incluir tres juegos de pim-pam-púm, un puesto para el juego de manos y tres juegos de tiro de pelota. Sólo este último podía clasificarse como "deportizado". Como otros años, las licencias para los puestos de venta de vino y rosquillas encabezaban la lista.

¿Qué conclusiones sugiere este análisis comparativo de los modelos de la sociabilidad y la oferta recreativa de San Isidro? En primer lugar, queda demostrado que para los años setenta la romería se convirtió, efectivamente, en la primera feria moderna de Madrid. La parte más interesante se esta historia, sin embargo, consiste en el carácter diversificador, por así decirlo, de esta transformación. Mientras el sistema de consumo y recreo en la Pradera experimentaba cambios modestos, fue dentro de Madrid y en los días y espacios aglutinados a la romería donde surge la verdadera "zona del ocio" burgués. Como hemos visto, hubo algo de huida en esta dinámica: abandonando las ilusiones liberales de ensayar en la Pradera una armónica compenetración de clases, la burguesía reducía a lo meramente simbólico su apego nacionalista y se retiraba a las zonas de acceso pagado: los Jardines del Buen Retiro, el recinto ferial del Parque de Madrid, o el Hipódromo. La modernización del ocio en la Pradera, mientras tanto, no pasaba de los valores de la clase media: la higiene y el confort pero también el ahorro y la pretensión. Y puesto que los ideales como éstos no discriminaban contra las diversiones tradicionalmente asociadas con la feria—los columpios o los tiros de conejo, la Pradera nunca pudo lucir nada similar a los pabellones del recinto ferial ni a las actividades como carrera ciclista o batalla de flores que se celebraban en el nombre del mismo Santo en el Parque de Madrid y en La castellana—los lugares del ocio moderno.

¹ Daniel Frost, Cultivating Madrid: Public Space and the Middle-Class Culture in the Spanish Capital, 1833-1890 (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2007), 132-135.

- ³ Anónimo, "Papeles curiosos manuscritos", Siglo XVIII (h. 102r). Ms/10955., cit. en García Castañeda, "*Vanitas Vanitatis*: Las Ferias de Madrid", *Anales de Literatura Española* 20 (2008): 219-240, recurso electrónico.
- ⁴ Peter Burke, "Viewpoint: The Invention of Leisure in Early Modern Europe," *Past and Present*, 146: 1 (1995), 136–50. El concepto de los "campos" pertenece Pierre Bourdieu y es explicado, entre otros textos, en *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. Richard Nice (London: Routledge, 1984, French original, 1979) y en los ensayos recogidos por Randall Johnson en *Pierre Bourdieu: The Field of Cultural Production* (New York: Columbia University Press, 1993).
- ⁵ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, 1962, trad. Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); Gabriel Salazar, *Ferias libres: espacio residual de soberanía ciudadana* (Santiago de Chile: Ediciones SUR, 2003), recurso electrónico.
- ⁶ Jorge Uría, "De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado. Asturias a principios del siglo XX", *Fêtes, sociabilités, politique dans l'Espagne contemporaine*, coord. Danièle Bussy Genevois, Jean-Louis Guereña y Michel Ralle. *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne* 30-31 (2000): 195-226, recurso electrónico.
- ⁷ Lewis Mumford, *The Culture of Cities* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1966, orig. 1938), 265
- ⁸ Lynn Abrams, *Workers' Culture in Imperial Germany: Leisure and Recreation in the Rhineland and Westphalia* (London and New York: Routledge, 1992), 34–63.
- ⁹ Henri Lefebvre, "La Signification de la Commune," *Arguments* 27–28 (1962), 11–19; [Guy Debord et al.], "L'Historien Lefebvre," *Internationale Situationniste* 10 (March 1966), 73–75; [Guy Debord et al.], "Aux poubelles de l'Histoire!" *Internationale Situationniste* 12 (September 1969), 108–11.
- ¹⁰ Johan Huizinga, Homo Ludens: A Study of the Play–Element in Culture (London, Routledge & Kegan Paul: 1949; Dutch original 1938); Georges Bataille, La Part maudite (Paris: Minuit, 1949); Roger Callois, Les Jeux et les hommes (Paris: Gallimard, 1958; 2nd ed 1967); Mikhaíl Bakhtín, Творчество Франсуа Рабле у народная культура Средневековья и Ренессанса (Moscow: Nauka, 1965; trad. al francés por Andrée Robel, L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance [Paris: Gallimard, 1970]).
- ¹¹ Norbert Elias, "Introduction" y "An Essay on Sport and Violence," en *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, ed. N. Elias & E. Dunning (Oxford: Blackwell, 1986), 19–62 y 150–74.
- ¹² Rosemarie Garland Thomson, coord., *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (New York: NYU Press, 1996).
- ¹³ Peter Burke, "Viewpoint: The Invention of Leisure in Early Modern Europe," *Past and Present*, 146: 1 (1995), 136–50.
- ¹⁴ Peter Bailey, "Adventures in Space: Victorian Railway Erotics, or Taking Alienation for a Ride," *Journal of Victorian Culture* 9: 1 (2004), 1–21, 3.

² Eugenia Afinoguénova, "Liberty at the Merry-go-round: Leisure, Politics, and Municipal Authority on the Paseo del Prado in Madrid, 1760-1939," *Journal of Urban Cultural Studies* 1: 1 (2014): 85-106.

¹⁵ Bailey, 2004, 3.

¹⁶Lynn Abrams, 9.

 $^{^{17}}$ Julio Caro Baroja, *La estación de Amor (Fiestas populares de Mayo a San Juan)* (Madrid: Taurus, 1979).

¹⁸ Archivo de la Villa de Madrid, 8-90-8 y 6-206-9.

¹⁹ "Noticia de la fonda establecida en la pradera de, San Isidro para días del Santo, y resultado de esta festividad", tomo cuatro: abril, mayo y junio de 1787.

²⁰ "Corregimiento de Madrid", *Diario de Madrid*, 12 de mayo de 1836 núm. 407 p. 1. *Todas las fuentes periódicas en este artículo se deben a la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España*.

²¹ "Bando se San Isidro", Archivo de la Villa, 1818, sign. 2-175-96.

²² Pedro A. Porras Arboledas, "Inventario del archivo del conde de Bornos", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, I. Historia Medieval, t. 8, 1995, págs. 183-289, recurso electrónico, p. 230.

²³ "Alquileres y traspaso", *Diario Oficial de Avisos de Madrid* núm. 432, 7 de mayo 1858, p. 4.

²⁴ El Observador núm. 991, 17 de mayo 1851, p. 4.

²⁵ El artículo 12 anterior al 1860 se cita en *Diario Oficial de Avisos*, 15 de mayo de 1860, p. 1. Art 12 de Disposiciones, Madrid, 20 de febrero de 1868. Archivo de la Villa, 4-332-1.

²⁶ La Correspondencia de España núm. 201 774, 14 de mayo 1863, 4.

²⁷ El Imparcial, 18 de mayo 1871, p. 2.

²⁸ El Imparcial, 19 de mayo 1873, p.1.

²⁹ Lo que Tony Bennet llama "complejo exhibicional" ("The Exhibitionary Compex," *new formations* 4: Spring [1988]: 73-83). Véase también Eugenia Afinoguénova, "Leisure and Agrarian Reform: Liberal Governance at the Traveling Museums of Spanish *Misiones Pedagógicas* (1931-1933)." *Hispanic Review*, Spring 2011: 261-290.

³⁰ El Imparcial, 1 de mayo de 1869, p. 4.

³¹ "Revista de Madrid", El Imparcial, 5 de mayo de 1871, p. 3.

³² La Correspondencia de España núm. 5282, 14 de mayo 1872, p.4.

³³ Véase, por ejemplo, el intercambio entre el Ayuntamiento Popular y la Real Archicofradía del Santísimo Sacramento sobre la celebración de funciones de San Isidro en 1872. Archivo de la Villa, 6-206-9.

³⁴ "Apuntes de un Castellano Viejo", *Gil Blas*, 21 de mayo 1868, p. 2.

³⁵ Núm. 4918, 15 de mayo 1871, p. 3.

³⁶ "Ecos de Madrid; Forasteros y extranjeros", *La Época* núm. 7296, 21 de mayo 1871, p. 4.

³⁷³⁷ Albano Coutinho, *Cinco Dias em Madrid* (Lisboa: Sousa, 1871).

³⁸ L. Ponzón, "La Romería", *El Globo* núm. 45, 15 de mayo 1875, p. 1.

³⁹ Victor Cuende, "Ecos de la Corte", *El Correo de la moda*, La Habana, Núm. 20, 26 de mayo 1878, p. 159.

⁴⁰ "Sección de noticias", *El Imparcial* 13 de mayo 1878, p. 1.

⁴¹ Diario Oficial de Avisos de Madrid, 15 de mayo 1876, p. 4.

⁴² José Fernández Bremón, "Crónica General", *La Ilustración española y Americana* núm. XIX, 22 de mayo 1879, p. 330.

⁴³ *La Iberia*, 22 de mayo 1883, p. 3.

⁴⁴ *La Epoca* núm.10 014, 14 de mayo de 1880, p. 3.

⁴⁵ "Los espectáculos—Toros", La Iberia, 19 de mayo 1844, p. 4.

⁴⁶ "De todo un poco", 22 de junio 1884, p. 2.

⁴⁷ Joaquín Mazas, "De regreso", *El Globo* núm. 3496, 24 de mayo 1885, p. 2

⁴⁸ Ayuntamiento de Madrid. *Programa de las fiestas que deben celebrarse en esta M.H. Villa, los días 15 al 30 de mayo de 1895, con motivo de la Romería de San Isidro* (Madrid: s.e., 1895).

⁴⁹ Programa-guía de los Festejos de Mayo con motivo de la jura de S.M. el Rey Alfonso XIII e inauguración de la Feria en Madrid (Madrid: s.e., 1902).

⁵⁰ José Fernández Bremón, "Crónica General," La Ilustración Española y Americana, 22 de mayo 1879, p. 330.

⁵¹ Autor de *Romancero del 2 de Mayo de 1808: Grito de indignación de un buen patriota* (Archivo de la Villa de Madrid, 4-254-1).

⁵² Benito Vicente Garcés, *Romancero de la romería de San Isidro en Madrid* (Madrid: Hnos. Campuzano, 1896), 21.

⁵³ El curioso parlante, "La romería de San Isidro", *Escenas Matritenses*, primera época, ed. digital, Cervantes virtual.

⁵⁴ X.Z.O., El día de San Isidro", *La Ilustración. Periódico Universal*. 12 de mayo 1849, p. 86.

⁵⁵ Calixto Ortega, "La Pradera de San Isidro", *La Ilustración*, 12 de mayo 1849, p. 5. Véase el comentario sobre esta publicación en Raquel Gutiérrez Sebastián "Usos, tipos, modas y costumbres del medio siglo. El Costumbrismo en *La Ilustración*" *Anales* 25 (2013), 185-210, pp. 192-194.

⁵⁶ Juan Martínez Villergas. "El día de S. Isidro", *La Risa*, 14 de mayo de 1843, pp. 53-54.

⁵⁷ Wenceslao Ayugals de Izco, *María: La hija de un jornalero* (Madrid: ed. del autor, 1847), vol. 1, p. 236.

⁵⁸ "Variedades. Crónica de la capital", *El Clamor Público* 16 de mayo 1855, p. 3.

⁵⁹ El Contemporáneo núm. 122, 15 de mayo 1861.

^{60 &}quot;Interior", El Imparcial, 17 de mayo de 1969, p. 2.

⁶¹ [Joaquín Ardila] El Marqués de San Eloy, "La romería de San Isidro", *El Periódico para todos* núm. 20, 20 de enero 1873, pp.312-314.

⁶² "Madrid.—Vista de la pradera de San Isidro, en la tarde del 15 del actual", *La Ilustración española y americana* núm. XX, 24 de mayo 1872, p. 312.

⁶³ "Gacetilla", *La Iberia*, 19 de mayo de 1874, p. 3.

⁶⁴ [Ramón de Navarrete] El Marqués del Valle Alegre, "Cartas madrileñas", *El Globo* núm. 415, 20 de mayo1876, p. 200.

⁶⁵ El Globo núm. 1673, 17 de mayo 1880, p. 2.

^{66 &}quot;Los obreros de la inteligencia", El Madrid Cómico 30 de mayo 1880, p. 6.

⁶⁷ "El descanso y la feria", El Imparcial, 20 de mayo 1905, p. 2.

 $^{^{68}}$ "Crónica general", *La Ilustración española y americana* núm. XVIII, 15 de mayo 1877, p. 314, núm. XVIII, 15 de mayo 1880, p. 306.

⁶⁹ "El cesarismo moderno", *El Siglo Futuro* núm. 113, 16 de mayo 1876, p. 1.

⁷⁰ El Galán duende, "San Isidro" *El Eco del comercio* núm. 523, 18 de mayo 1844, p. 6.

^{71 &}quot;Anuncios", El Diario de Madrid núm. 1876, 15 de mayo 1840, p. 2.

⁷² "Gacetilla", *La Esperanza* núm. 184, 13 de mayo 1845, p. 4.

⁷³ "Variedades. Crónica de la capital", *El Clamor Público* núm. 2705, 10 de mayo 1853, p. 2.

⁷⁴ "Noticias generales," *La Época* núm. 2198, 15 de mayo de 1856, p. 3.

⁷⁵ "Variedades. Crónica de la capital", El Clamor Público núm. 4548, 13 de mayo 1859, p. 3.

⁷⁶ "La Barcelonesa. Exposición Universal", *Diario Oficial de Avisos de Madrid* núm. 1162, 15 de mayo de 1860, p. 4.

⁷⁷ "Ventas", El Diario de Madrid núm. 131, 14 de mayo 1820, p. 648.

Véase Noël Valis, *The Culture of* Cursilería: *Bad Taste, Kitsch, and Class in Modern Spain* (Durham, NC: Duke University Press, 2002). Sobre la borrosa distinción entre los dos conceptos—la clase media y la burguesía—véase Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, trans. Patrick Camiller (Princeton: Princeton University Press, 2014, orig. 2009), 761, y, para el caso español, Jesús Cruz, *The Rise of Middle-Class Culture in Nineteenth-century Spain* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2011).

⁷⁹ "Tienda de campaña", *La España* núm. 643, 14 de mayo 1850, 4, cursiva original.

^{80 &}quot;Aunque fuera de bronce", El Clamor Público 5 de mayo 1855, p. 3.

⁸¹ Diario de Avisos 5 de mayo 1860, p. 4.

⁸² Diario Oficial de Avisos de Madrid, 14 de mayo 1870, p. 4.

⁸³ Ibíd.

⁸⁴ La Correspondencia de España núm. 5267, 29 de abril 1872, p. 2.

⁸⁵ Archivo de la Villa de Madrid, 7-292-5.

⁸⁶ Archivo de la Villa de Madrid 7-376-5.

ILUSTRACIONES



Fig. 1. L. Ponzón, "La Romería", *El Globo* núm. 45, 15 de mayo 1875, p. 1.

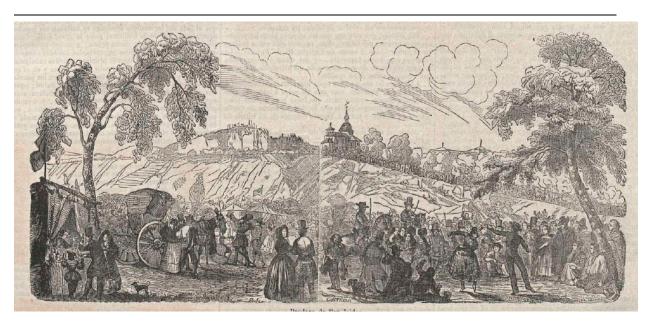


Fig. 2. Calixto Ortega, La Pradera de San Isidro, La Ilustración, 12 de mayo 1849, p. 5.

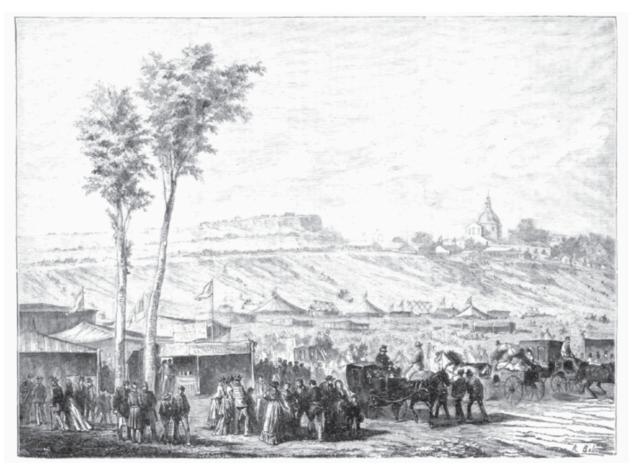


Fig. 3. "MADRID. —Vista de la pradera de San Isidro, en la tarde del 15 del actual." *La Ilustración española y americana* núm. XX, 24 de mayo 1872, p. 312.