

Una mirada al pasado: el traje de cobijada. A look at the past: *Cobijada* traditional female costume.

Miriam Núñez Velázquez

[Universidad de Sevilla](#)

miriamnunezvelazquez@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-2382-2721>

Resumen

Este artículo analiza el traje de cobijada en Vejer de la Frontera, cuyo objetivo es explicar su proceso de resignificación de prenda funcional a símbolo de identidad colectiva. La cobertura espacial se centra en Vejer, con referencias comparativas a Tarifa, Canarias y Lima; la cronológica abarca desde el siglo XIII hasta la actualidad. La metodología emplea el análisis bibliográfico, entrevistas semiestructuradas, fuentes orales y un análisis de tensiones patrimoniales. El análisis destaca la evolución morfológica del manto y saya negros. Los resultados confirman que el traje no es de origen islámico, sino una pervivencia castellana que sobrevivió gracias al aislamiento geográfico. Como limitaciones, se señala la escasa información escrita y el riesgo de pérdida del conocimiento oral. El valor del estudio radica en proponer una normativa de preservación frente a la mercantilización actual. Las conclusiones subrayan que el patrimonio permite aceptar elementos históricamente opresores al transformarlos en iconos de orgullo y continuidad cultural.

Abstract

This article analyzes the *cobijada* costume in Vejer de la Frontera, aiming to explain its process of resignification from a functional garment to a symbol of collective identity. The spatial scope focuses on Vejer, with comparative references to Tarifa, the Canary Islands, and Lima; the chronological framework spans from the 13th century to the present day. The methodology employs bibliographic analysis, semi-structured interviews, oral sources, and an analysis of heritage tensions. The sample highlights the morphological evolution of the black *manto y saya* (cloak and skirt). The results confirm that the costume is not of Islamic origin, but rather a Castilian survival that persisted due to geographic isolation. Regarding limitations, the study notes the scarcity of written information and the risk of losing oral knowledge. The value of this research lies in proposing preservation regulations to counter current

Para citar este artículo: Núñez Velázquez, Nuria (2026). Una mirada al pasado: el traje de cobijada. *Revista De Antropología Predoctoral*, 3 (1), pp. 44-60. <https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2026/v3.1.51>



commercialization. The conclusions emphasize that heritage allows for the acceptance of historically oppressive elements by transforming them into icons of pride and cultural continuity.

Palabras clave: Cobijada, resignificación, identidad colectiva, folclore, dimensión simbólica.

Keywords: *Cobijada*, resignification, collective identity, folklore, symbolic dimension.

1. De indumentaria a identidad

A lo largo del presente escrito se realizará un análisis del traje de cobijada como indumentaria tradicional de la localidad de Vejer de la Frontera. Antes de introducirnos en la cuestión considero necesario desarrollar la importancia transcultural de la indumentaria para así posteriormente poder exponer su interés patrimonial. La indumentaria es un bien común a todas las culturas existentes. Al igual que la comida, la música, la danza... la indumentaria es un elemento de gran importancia en las festividades rituales, de ahí su interés antropológico y parte de su carácter patrimonial. Como bien explica Rosas:

La indumentaria es un hecho habitual e imprescindible para la subsistencia de la mayoría de las culturas alrededor del mundo. Al igual que la lengua o la alimentación, el atuendo irrumpe en una dimensión social, cultural, política, artística, religiosa y simbólica. (Rosas, 2016, p. 1)

Forma parte del patrimonio cultural inmaterial, definido por la UNESCO en el artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial como

“los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. Asimismo, el asunto que nos atañe es el hecho de que “es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”

(UNESCO, 2003, p. 3).

Podemos diferenciar dos funciones diferentes (aunque interrelacionadas) de la indumentaria. La función básica es su aspecto funcional, es decir, las vestimentas tratan de suplir parte de las necesidades que presentamos los seres humanos en relación con el medio, sirviendo de protección frente a las adversidades de la naturaleza. Por otro lado, desempeña una función sociocultural, siendo una de las vías principales por las que quedan reflejadas características tanto sociales como políticas o económica mediante aspectos como el color o el material empleado en las prendas. Asimismo, es producto del periodo histórico del que es originario, dándose variaciones en las prendas y sus usos con relación al avance del tiempo y la introducción de nuevos usos y gustos. El aspecto que nos interesa plasmar en el presente trabajo es la dimensión simbólica e identitaria, que entra en relación con la segunda de las funciones expuestas. El uso de la indumentaria no se reduce a una función pragmática, sino que las prendas “hablan” sobre el individuo que las viste y la propia cultura donde se enmarca su uso. Por ejemplo, un traje de *geisha*, un turbante indio o el propio traje de gitana. Esta dimensión es producto de un proceso de resignificación, donde prendas que antes eran destinadas exclusivamente a usos funcionales (por ejemplo, indumentaria para el trabajo o de uso cotidiano) ahora se presentan como trajes tradicionales de una región o localidad.

En la actualidad, en pocas ocasiones la indumentaria tradicional se continúa utilizando como prenda de uso habitual, sino que queda relegada a ámbitos ceremoniales o rituales (por ejemplo, actos religiosos o danzas) (De Sousa, 2007). Así es como comienza a formar parte del folclore de una comunidad, abandonando sus características funcionales y pasando a ser elementos simbólicos, representantes de una identidad colectiva. Como señala Isidoro Moreno, los rituales y las expresiones culturales constituyen los mecanismos a través de los cuales los grupos humanos reproducen y afirman su identidad diferenciada frente a otros colectivos, funcionando como referentes simbólicos de pertenencia e identificación (Moreno, 1991).

Para que una indumentaria pase de encontrarse reducida a la dimensión funcional a introducirse como elemento del folclore de una comunidad es necesario que se produzca un cambio de significado: una resignificación. Néstor García Canclini (1990) ha conceptualizado este proceso como la recontextualización de objetos y prácticas culturales, que adquieren nuevos significados al integrarse en dinámicas sociales e identitarias distintas a las de su origen. En el campo específico del patrimonio inmaterial, este fenómeno conecta con lo que Hobsbawm y Ranger (1983) denominaron “invención de la tradición”: el proceso mediante el cual prácticas presentadas como ancestrales son frecuentemente construidas o reformuladas en el presente para responder a necesidades identitarias colectivas. El concepto de “folclore” empleado en este trabajo no debe entenderse como mero residuo

arcaico, sino, siguiendo a García Canclini (1982), como un campo dinámico donde se negocian identidades y se disputan significados culturales. Este proceso de resignificación resulta especialmente relevante cuando la prenda en cuestión tiene implicaciones de género, pues supone que valores y usos históricamente ligados al control del cuerpo femenino son reinterpretados y apropiados como símbolos de orgullo colectivo. Desde la etnografía feminista, esta transformación puede leerse como una reconfiguración de las relaciones de género inscritas en el cuerpo y en la visibilidad pública, ya que las prácticas vestimentarias no sólo expresan identidad, sino que también organizan normas de moralidad, control y pertenencia (Connell, 1987; Ahmed, 2015). Es decir, la patrimonialización no es un proceso neutro, pues transforma prácticas de regulación corporal en signos de identidad y orgullo y, al mismo tiempo, puede blanquear sus dimensiones coercitivas si no se problematizan sus orígenes. Así, es sólo con relación al momento y contexto concreto de su empleo como puede comprenderse esta transformación, que constituye el eje analítico del presente trabajo.

2. Nota metodológica

El presente trabajo combina análisis bibliográfico con trabajo de campo de carácter cualitativo. Las fuentes escritas consultadas comprenden monografías de historia de la indumentaria, artículos de revistas especializadas en estudios campogibraltares y andaluces, así como documentación institucional (Junta de Andalucía, UNESCO). El trabajo de campo consistió en una entrevista semiestructurada con Flora Núñez Rodríguez, Técnico Municipal de Gestión y Promoción Cultural del Ayuntamiento de Vejer de la Frontera, realizada durante el segundo semestre de 2022. Su testimonio constituye la principal —y en gran medida única— fuente oral explícita de este estudio, lo que representa una limitación reconocida: el análisis se enriquecería con el acceso a un mayor número de informantes, especialmente mujeres mayores que confeccionaron o vistieron el traje, así como representantes del sector turístico y de la administración local. El estudio se complementó con observación directa de los espacios públicos de Vejer (estatua, mural, escaparates) en los que la cobijada tiene presencia visual. La escasez de fuentes escritas sobre el tema constituyó un obstáculo metodológico que ha sido explicitado a lo largo del texto y que refuerza la urgencia de documentar sistemáticamente el conocimiento oral existente antes de su pérdida irreversible.

3. El traje de cobijada: del pasado al presente y sus relaciones

El traje de cobijada era y es de uso exclusivamente femenino. Una característica esencial para poder abordar su análisis (y la más llamativa) es el hecho de que las mujeres que lo vestían presentaban el cuerpo cubierto en su totalidad, incluyendo la cabeza y la cara, dejado sólo al descubierto el ojo izquierdo. Aunque en la actualidad pueda parecer sorprendente y extraño, viene desde muy antiguo el hecho de que la indumentaria femenina se encuentre compuesta por alguna prenda cuya función sea tapar el cabello. Por ejemplo, podemos encontrar que las matronas romanas debían cubrir su cabeza (y por lo tanto el cabello) con el manto o la palla siempre que salieran a un lugar público. Fue símbolo de ser una mujer “decente” (Alberola, 2016). Otro ejemplo lo encontramos en la toca, pieza que formaba la indumentaria femenina en la Edad Media. Cubría el cabello de la mujer y aportaba información acerca de sobre su condición civil (Corral, 2010). El cabello parece haber sido considerado como elemento erótico, por lo que las mujeres sólo podían dejarlo suelto y al descubierto en el ámbito doméstico y en presencia de su marido. Por el contrario, las mujeres “impuras” como las prostitutas en muchas ocasiones habían sido sometidas al rapado de la totalidad de su cabello, siendo un claro marcaje de su condición social. En relación con la indumentaria que nos atañe, el cobijado, no sólo se tapaban la cabeza y el cabello con el manto, sino que debajo de él llevaban un pañuelo cuya función era recoger y tapar el pelo cuando la fémina se encontrara descubierta. Una vez el traje dejó de utilizarse (por razones que serán expuestas más adelante), continuaban saliendo a la calle tapadas (sólo la cabeza, dejándose la cara al descubierto) con lo que se llamó “el pañolón” o toca amplia¹. Desde la etnografía feminista, la práctica de cubrir el cabello y el rostro se entiende como una tecnología social para regular la visibilidad femenina y disciplinar la sexualidad de las mujeres (Connell, 1987). En este sentido, el pañuelo y el manto no son meros accesorios funcionales, sino dispositivos que inscriben normas morales y jerarquías de género en el cuerpo mismo de la mujer; su estudio exige, por tanto, atender a quiénes se benefician de esa regulación y cómo se reproduce interseccionalmente en clase y edad.

¹ Información extraída de documentos a los que pude acceder mediante las entrevistas y reuniones con Flora Núñez Rodríguez en el Ayuntamiento de Vejer de la Frontera, siendo extractos de otros documentos que me permitieron revisar *in situ*.

3.1. Aspectos formales

El traje de cobijada también es conocido como de manto y saya o “gesto de medio ojo”. Con relación a la etimología del término “cobijado” Amelia Mas explica:

Cobija es tradicionalmente, cubierta de cama, del latín *cubilia*, lecho, yacija; pasó de lecho a abrigo del lecho, y cobija es ropa con que se tapa uno en la cama. Comprendiendo sábana, colcha y particularmente las mantas, es usual actualmente en Andalucía donde de esta acepción se pasó a la de prenda de vestir que cubre a una persona, en particular, mantilla que cubre la cabeza y medio cuerpo de las mujeres. (Mas, 1995, p. 77)

La relación del término con el traje resulta evidente, haciendo una equivalencia entre la ropa de cama y la vestimenta en cuestión por la característica de ir tapado de cuerpo entero.

Respecto a la constitución y morfología del traje, éste está compuesto por dos prendas, el manto y la saya. La saya es una pieza de tela negra (usualmente de paño grueso o sarga) de alrededor de 4 metros, cosida en los extremos y ceñida en la cintura mediante un frunce, desde donde cuelga hasta los pies (Mas y Muñoz, 1996). Debajo se visten unas enaguas blancas con encaje en el filo. Por otro lado, el manto, también negro al igual que la saya. Sus medidas suelen encontrarse entre el metro y medio o los dos metros y medio de largo. Se coloca sobre la cabeza, desde donde cae sobre los hombros y termina en la cintura, puesto que se encuentra fruncido junto con la saya con la función de que quede colgando sobre la cintura cuando la mujer se encuentre destapada, evitando así su sujeción (Mas y Muñoz, 1996). El interior del manto solía forrarse con telas de raso de colores, normalmente sólo con una pequeña franja debido a su alto coste. Así, cuando la mujer estaba tapada, se percibía como si el interior de éste estuviera cubierto en su totalidad por la tela de color. En los trajes empleados se ha perdido dicha práctica, siendo de uso obligatorio la tela blanca exclusivamente (Núñez, 2016). Debajo del traje las mujeres solían llevar ropa de estar por casa o camisas llamadas “de fiesta”, preciosamente decoradas y en ocasiones con *atrevidos calados* (agujeros que dejaban ver la piel de las mujeres, en aquel momento considerado como una terrible atracción por los hombres) (Mas y Muñoz, 1996). La ornamentación de las blusas hacía referencia al estatus social y económico de la mujer que la vestía. Las blusas se vestían del mismo color que el raso del manto y del pañuelo que recogía el pelo.

El cobijado fue un traje de clases populares y utilizado por mujeres maduras. Esto podemos deducirlo analizando las fotografías existentes de la época: las mujeres aparecen cobijadas en contextos humildes y cotidianos (como cualquier calle de Vejer o un patio de vecinos) así como su color, homogéneo, característica de la indumentaria popular (podemos observar las claras diferencias presentes en los atavíos que componen los trajes vestidos por mujeres de otras clases sociales y/o más jóvenes). Con respecto al color empleado, el negro, existen especulaciones acerca de su uso. Asimismo, como aún sigue vigente, el color negro siempre ha sido asociado a “la discreción y honestidad, características con las que debían identificarse las mujeres de la época” (Bolufer, 2001, p.30). De igual modo, el recato, no llamar la atención, era uno de los “objetivos” de vestir dicha indumentaria. Asimismo, eran atuendos reservados para asistir a algún tipo de acontecimiento, como ir a la iglesia, hacer visitas, acudir a un entierro, ir a las fiestas patronales o acompañar a una novia a su boda. Como apunta Flora, “era una vestimenta equiparable a lo que podíamos decir ‘un Frac, Chaqué o Smoquin’ en la indumentaria masculina” (Núñez, 2006, 2001, p. 1).

3.2. Orígenes

Por lo que concierne al origen, existen grandes controversias. Incluso en la actualidad sigue considerándose como herencia islámica, debido, entre otras causas, a los escritos de los “viajeros románticos” (por ejemplo, Richard Ford o Jean Laurent) que escribieron y fotografiaron a las mujeres que los portaban. Sin embargo, gracias a estudios posteriores como el de Amelia Mas y Muñoz hemos podido conocer que se trata de “una pervivencia del traje castellano de manto y saya que los conquistadores debieron traer a Andalucía a finales del S.XIII y principios del XIV” (Mas y Muñoz, 1975, p. 49). Se han encontrado evidencias, tanto visuales (como fotografías) como escritas (tanto poemas como experiencias de viajeros) que confirman el uso del traje de manto y saya además de en Vejer, en Algeciras, Tarifa, Conil de la Frontera y Alcalá de los Gazules. “Podríamos pensar en ella como la prenda femenina común más arraigada en la orilla norte del Estrecho, común y más adecuada para celebraciones solemnes” (Bolufer, 2001, p. 32). Hasta el momento de su prohibición, era una indumentaria común en gran parte de España, aunque presentaba diferencias regionales en su constitución.

Asimismo, existen pervivencias del traje en zonas externas a la península, como Canarias y Lima. La relación con estos trajes es innegable, producida por la influencia surgida en las migraciones realizadas en la época (especialmente con respecto al comercio). Al ser un hecho especialmente

llamativo cabe señalar una breve descripción de ambos trajes para así poder exponer las similitudes y diferencias que entre ellos presentan. Por lo que se refiere a la tapada canaria, “la datación documental más antigua de su existencia en las islas es de 1642, se usaba en todo el archipiélago y fue la base de algunas de las prendas de vestir femeninas que han quedado en el acerbo folklórico canario². Las notas que acompañaban a las acuarelas de Alfred Distón, fechadas entre 1824 y 1829, nos confirman que el traje de manto y saya hacía referencia a la clase social y a los oficios de las mujeres que lo vestían: “... clase media, mujeres de tenderos y comerciantes...”. En las acuarelas de N. M. Petit fechadas en torno a 1796 se presenta un traje de manto y saya en el que el filo interior del manto es de otro tejido y color que el exterior de la pieza, al igual que fue vestido en Vejer como ya se ha señalado. Con respecto al otro traje que nos concierne, la tapada limeña, se constituía al igual que el cobijado vejeriego y la tapada canaria por “una saya o falda hasta los pies y un manto que sujeto como la saya a la cintura, sube por la espalda, tapa toda la cabeza y la cara dejando al descubierto solo el ojo izquierdo”. En cuanto a los materiales, las telas utilizadas para su confección eran seleccionadas en función de la clase social perteneciente. En el caso de la tapada limeña, no sólo se utilizaba el color negro sino también el verde, azul y castaño. Este traje aparece por primera vez reseñado en 1561 cuando se promulga la primera ordenanza de prohibición de su uso por el cuarto Virrey del Perú, al que se unieron posteriormente otros virreyes e incluso la Iglesia. La oposición por parte de las limeñas fue tan fuerte que la medida tuvo que ser modificada, pasando de su prohibición a la obligación de acudir destapadas a las festividades religiosas³.

Al igual que ha sucedido en la Península, la indumentaria ha quedado relacionada con una localidad en concreto, aunque su uso se extendiera fuera de ésta. Así, en la isla de La Palma se conserva en Los Llanos de Aridane, donde al igual que en Vejer la reina de la fiesta celebrada el 2 de julio en honor a su patrona, la Virgen de los Remedios, viste el traje de manto y saya. El traje utilizado en la actualidad presenta algunas variaciones respecto al original usado en su día: se emplean colores diferentes al negro para elaborar tanto la saya como el manto, cubriendo éste sólo los hombros, quedando la cabeza tapada por una gasa sujeta por un sombrero troncocónico y dejando al descubierto el rostro.

² Información extraída de documentos a los que pude acceder mediante las entrevistas y reuniones con Flora Núñez Rodríguez.

³ Todas las citas entrecomilladas son textos literales de mis notas de las entrevistas con Flora Núñez.

En Perú, la tapada quedó relegada a Lima, donde sigue manteniéndose el traje y es mostrado en la Semana Grande de Lima (de la que no se ha localizado información al respecto)

3.3. Transición

¿Cómo se transforma el traje de manto y saya en la indumentaria tradicional de Vejer de la Frontera? No existe una clara respuesta para esta cuestión puesto que no se ha indagado en dicho asunto antes. La información que se ha escrito y, por lo tanto, que perdura y es accesible no alumbra demasiadas respuestas. Los conocimientos más valiosos acerca de esta indumentaria y su historia los poseen vecinos del pueblo, especialmente algunos que ya no viven. No obstante, pude acceder a hablar con Flora Núñez Rodríguez (Técnico Municipal de Gestión y Promoción Cultural en el Ayuntamiento de Vejer), que pudo facilitarme gran cantidad de información, en mayor parte de su experiencia vivida desde que llegó al pueblo. Utilizando su aportación y la información bibliográfica a la que he podido acceder planteo las siguientes razones. Una de las cuestiones más importantes fueron las prohibiciones gubernamentales, relacionadas con Felipe II en 1586 y Felipe III en 1610, debido a razones concernientes a actividades fraudulentas (puesto que el velado servía para encubrir las). No obstante, estas medidas no resultaron efectivas debido a la fuerte resistencia popular ejercida (Mas y Muñoz, 1996). Asimismo, tal y como apunta Bolufer (2001), la moda ejerció una fuerte influencia, entendiéndose como progreso. Es así como la pérdida del uso funcional del traje se comprendería como un avance pragmático hacia el *lucimiento y la comodidad*. Sin embargo, como ya se ha apuntado anteriormente, es en Vejer donde la indumentaria de manto y saya, concretamente el traje de cobijada ha permanecido durante más tiempo. Las razones de este fenómeno fueron explicadas por Mas y Muñoz: “el aislamiento geográfico y político de pueblos del sur, como Vejer, y su distancia de la Corte, hicieron posible el afianzamiento de tales costumbres y la resistencia y elusión de cuantas medidas prohibicionistas dictaron las autoridades centrales” (Mas y Muñoz, 1996, p. 78). La última de las razones a señalar es el aprovechamiento de las telas que componían los trajes durante los años de penurias vividos en la posguerra, lo que los expuso en una situación cercana a la desaparición.

Como consecuencia de lo planteado, el alcalde del pueblo del momento decide que la reina y las damas de la fiesta (por aquel entonces relacionadas con la Feria de Primavera) vistan el traje de cobijada. La principal razón fue dotarle de uso a ese traje que tanto se había utilizado en Vejer, con el

fin de evitar su olvido y pérdida. Tanto los trajes en sí mismos fueron cambiando (color, telas, corte) como el propio protagonismo de la cobijada en el municipio, puesto que dejó de aparecer en este festejo para comenzar a tener su propio ritual de coronación el día de la Virgen de la Oliva (patrona del pueblo) y desempeñar diversas actividades señaladas que señalaremos en el próximo apartado. Es así como, actualmente, tanto la figura como el traje de cobijada son conocidos por todos como identitario de la localidad.

Retomando el argumento ya desarrollado con anterioridad, es el proceso de resignificación el que permite que se produzca el paso de la dimensión funcional de la indumentaria a la simbólica, transformándose en elemento para el ritual y para la identidad colectiva. Esto entra en relación con un aspecto importante a tratar, la paradoja del patrimonio (término de elaboración propia basada en la interpretación de Kirshenblatt-Gimblett (1988)). Es decir, aspectos hoy intolerables pasan a ser aceptados y valorados mediante la modificación en el significado asociado. Antes, el traje de cobijada estaba relacionado con aspectos como la invisibilización de la mujer y del cuerpo femenino o el control de la sexualidad y sensualidad. Sin embargo, en la actualidad la vestimenta refiere a elementos como la identidad, reconocimiento y exhibición.

3.4. Actualidad

Hoy, el traje de cobijada en Vejer de la Frontera ha quedado asociado principalmente a la Velada de Agosto celebrada entre los días 10 y 24 de agosto en honor a la patrona del pueblo, la Virgen de la Oliva. Ésta es transportada desde su ermita (situada a los pies de la colina donde se emplaza el pueblo) en una peregrinación y permanece en la Parroquia Divino Salvador durante este período. El día en el que comienza la Velada y la Virgen llega a la localidad se produce la última aparición de las cobijadas coronadas el año anterior (excepto de la reina). Al día siguiente, el día 11 de agosto, se celebra la coronación de las cobijadas (tanto de las mayores como de las pequeñas) en la Plaza de España, donde en presencia del alcalde, una por una, se desvelan. Este acto simboliza el comienzo de su representación del pueblo de forma oficial, por lo que se les entrega unas bandas donde se especifica el año y la pertenencia al grupo de cobijadas mayores o menores. También se realiza una diferenciación entre reinas y damas: en las bandas de las primeras se encuentran los colores de la bandera España y en las de las segundas, los de Andalucía. Estas bandas van a ser vestidas junto al

traje de cobijada y también sin él en ciertos momentos como algunos días de la Feria de la Primavera o durante la Velada de Agosto. Es decir, el traje va a verse limitado a ciertos acontecimientos, quedando la banda relegada a una función identificativa. El trayecto desde el ayuntamiento hasta el escenario donde tiene lugar la coronación es el único momento en el que las cobijadas aparecen tapadas, una vez coronadas el manto siempre se deja caer sobre la saya. Tras este acto, la próxima aparición de las cobijadas sucede el día 15 de agosto, una de las fechas más señaladas para el municipio puesto que se celebra el día de la patrona. Las cobijadas la acompañan en procesión por el pueblo. Como hemos dicho, lo hacen destapadas. Asimismo, las cobijadas también realizarán el sorteo de las Hazas de Suerte característico de Vejer, siendo las encargadas de realizar el sorteo. Por último, las cobijadas también hacen acto de presencia en la Feria de Abril y en la Velada de Agosto, aunque sin vestir el traje de manto y saya, únicamente con la banda entregada en la coronación. No obstante, la descripción de estos actos no es meramente protocolar, pues cada uno de ellos condensa significados que merecen una lectura analítica. El acto de "desvelarse" ante el alcalde en la Plaza de España no es un simple gesto estético, sino una performance de legitimación institucional, siendo el poder político quien da inicio oficial a la representación pública de la identidad local. De este modo, la cobijada, en ese momento, deja de ser una mujer particular para convertirse en símbolo colectivo ratificado por la autoridad municipal. Por otro lado, la distinción entre las bandas de las reinas y las de las damas no es un detalle decorativo sino un marcador simbólico que condensa las tensiones entre identidad local, regional y nacional que atraviesan el artículo en su conjunto. Que ambas convivan sin contradicción aparente en el mismo ritual ilustra cómo el patrimonio opera como espacio de negociación entre distintas escalas identitarias (Moreno, 1991). Por último, el hecho de que las cobijadas aparezcan tapadas únicamente en el trayecto al escenario de coronación, y después siempre destapadas, invierte simbólicamente la lógica histórica del traje. Es decir, si en su origen el manto cubría el cuerpo femenino como signo de recato y ocultamiento, en el ritual contemporáneo el momento de mayor visibilidad y protagonismo es precisamente aquel en que la mujer se muestra sin él.

4. Tensiones patrimoniales: actores, conflictos y disputas simbólicas

Para desarrollar un examen analítico del traje de cobijada en su estado actual se adopta el enfoque de las tensiones patrimoniales y las disputas simbólicas, propuesto dentro de los estudios del patrimonio como alternativa a los marcos diagnósticos de origen empresarial (Kirshenblatt-Gimblett,

1998; Smith, 2006). Este enfoque permite identificar a los actores sociales implicados en la gestión y resignificación del traje, así como los conflictos de interés que emergen entre ellos, en lugar de operar con categorías abstractas de “fortalezas” o “amenazas” desvinculadas de los sujetos concretos que disputan el significado del bien. Los principales actores identificados son: la administración municipal (Ayuntamiento de Vejer), que gestiona la figura institucional de la cobijada y la incorpora al calendario festivo oficial; las mujeres mayores que poseen el saber técnico de confección y cuya memoria oral constituye un archivo vivo en riesgo de desaparición; el sector turístico y comercial, que ha apropiado la imagen de la cobijada como icono de marca local; y las propias cobijadas coronadas, jóvenes que asumen el rol de forma voluntaria y que reinterpretan el traje desde el presente.

La primera tensión relevante se da entre la memoria viva y la amnesia patrimonial. El traje de cobijada carece de una documentación escrita sistemática, y el conocimiento sobre su confección y sus usos históricos reside casi exclusivamente en las mujeres mayores que lo confeccionaron o vistieron. Esta situación genera una dependencia del archivo oral que lo expone a una vulnerabilidad estructural: con cada generación que desaparece sin ser entrevistada, se pierden saberes sobre materiales, técnicas de fruncido y costura, así como sobre los contextos cotidianos en que el traje era empleado. La escasa señalización informativa en los espacios públicos donde la cobijada tiene presencia visual (como el mirador donde se ubica la estatua frente a las murallas) agrava esta desconexión entre el objeto y su significado para los visitantes y para las generaciones más jóvenes del propio municipio. La consecuencia más grave de esta tensión es la posible reducción del traje a un icono vaciado de espesor histórico.

Una segunda tensión de gran relevancia analítica enfrenta la patrimonialización y la participación comunitaria frente a la mercantilización. Por un lado, el hecho de que el rol de cobijada sea asumido de forma voluntaria y no remunerada refleja una implicación comunitaria genuina, y la transmisión del saber confeccionar las blusas (diseñadas de forma individual por cada portadora) constituye una forma de agencia artesanal que merece ser documentada y valorada. Por otro lado, la apropiación comercial de la imagen de la cobijada (presente en figuras de chocolate de la heladería “El Mastrén”, en el nombre de “Postres La Cobijada” o de la empresa de hielo “Cubi Jada”, así como en el lema municipal “Vejer te cobija”) ilustra el proceso de espectacularización del patrimonio descrito por Debord (1967) y retomado en los estudios de turismo cultural: el bien patrimonial se convierte en logo, se abstrae de su contexto histórico y se ofrece como consumo simbólico. Esta mercantilización

no es unívocamente negativa (ya que puede generar interés externo que contribuya a la conservación), pero sí resulta problemática en ausencia de una normativa de autenticidad que establezca criterios sobre el uso de la imagen y el nombre del traje. Las esculturas de cobijadas instaladas en puntos clave del municipio (una de las cuales puede visitarse en la Colección Museográfica de Arqueología e Historia de Vejer) oscilan entre la puesta en valor patrimonial y la atracción turística, sin que quede clara cuál de las dos funciones prevalece.

5. Aportaciones para su protección

La finalidad del presente apartado es poner en valor el traje de cobijada a través de dos propuestas concretas. La primera aborda una dimensión territorial: la comarcalización de la indumentaria. Esta iniciativa parte del principio, asentado en los estudios del patrimonio, de que el valor patrimonial no es necesariamente exclusivo y que los bienes compartidos entre territorios poseen tanto o más valor en términos de memoria colectiva que los privativamente locales (Smith, 2006). Al constatare documentalente que el traje fue vestido en varias localidades cercanas a Vejer, su patrimonialización comarcal respondería a una lectura más fiel de su distribución histórica real y podría generar nuevos datos sobre usos y variantes regionales. No obstante, como señaló Flora Núñez Rodríguez en entrevista, la propuesta choca con una resistencia identitaria: ninguna de las otras localidades ha reclamado el traje como propio y Vejer tiene interés en mantener esa asociación exclusiva. Esta tensión entre el patrimonio como recurso compartido y como marca local merece un debate fundamentado en la política cultural municipal. La segunda propuesta es la creación de una normativa de preservación, destinada a regular los usos y la representación del traje con el fin de prevenir su banalización comercial. Cabe señalar que toda normativa patrimonial entraña una tensión intrínseca entre la fijación formal del bien y su capacidad de evolución orgánica; sin embargo, desde una perspectiva de estudios de género, resulta pertinente destacar que el hecho de que el traje haya sido históricamente asociado al control del cuerpo femenino no lo excluye de la protección patrimonial, sino que, al contrario, exige que dicha protección incorpore una lectura crítica de esa dimensión opresiva para evitar su neutralización simbólica. La normativa se fundamentaría en el artículo 7 de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) y en el artículo 46 de la Constitución Española de 1978, que obliga a los poderes públicos a garantizar la conservación y promover el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y artístico.

6. Conclusiones

Las conclusiones de este trabajo permiten comprender el traje de cobijada no solo como una curiosidad etnográfica, sino como un símbolo complejo donde se entrecruzan género, memoria histórica, identidad local y tensiones contemporáneas entre patrimonio y mercado. A partir del recorrido histórico y del análisis de tensiones patrimoniales planteado, puede afirmarse que el cobijado ilustra de manera paradigmática cómo una prenda inicialmente funcional, asociada al control del cuerpo femenino y a un ideal de decoro, se transforma en emblema de orgullo colectivo y recurso de afirmación cultural para Vejer de la Frontera. Esta paradoja del patrimonio (término usado aquí como elaboración interpretativa basada en Kirshenblatt-Gimblett (1998) para referirse a cómo la patrimonialización puede convertir prácticas opresivas en emblemas de orgullo comunitario) constituye el núcleo interpretativo del presente trabajo, y su análisis requiere, como ha señalado la etnografía feminista (Ahmed, 2015; Connell, 1987), situar el cuerpo femenino como espacio de disputa simbólica históricamente producida y no como dato natural.

En primer lugar, gracias al estudio realizado podemos confirmar que el origen del traje no es islámico, sino castellano, vinculado al manto y saya difundido en la Península desde finales de la Edad Media y los siglos modernos. Esta precisión histórica resulta clave, pues rompe con una lectura simplista que lo equipara al velo musulmán o al burka, permitiendo situarlo en un contexto más amplio de prácticas europeas de ocultación del cabello y del rostro femenino, ligadas a nociones de honor, recato y estatus. El hecho de que el traje haya pervivido en Vejer gracias al aislamiento geográfico y político refuerza la idea de que no se trata de una reliquia exótica, sino de una continuidad castellana adaptada a un territorio concreto y a sus dinámicas sociales.

En segundo lugar, la investigación muestra que el proceso de resignificación del cobijado es inseparable del cambio de usos: de indumentaria cotidiana y de calle pasa a reservarse a momentos rituales y festivos, hasta convertirse en un elemento central del folclore local. La incorporación del traje a la Velada de Agosto y a los actos en honor a la Virgen de la Oliva, así como su asociación con la figura de la reina y las damas, ejemplifican cómo una prenda antes vinculada a la invisibilización femenina se reutiliza hoy como dispositivo de representación, visibilidad y prestigio para las mujeres que la portan. Esta paradoja del patrimonio (aceptar y celebrar prácticas que en su momento fueron opresivas) solo se entiende a la luz del cambio de significado: lo que antes simbolizaba control del cuerpo y de la sexualidad, hoy se percibe como signo de pertenencia, continuidad con los antepasados y afirmación de una diferencia local frente a otros pueblos.

En tercer lugar, las conclusiones subrayan que esta resignificación no está exenta de riesgos. La escasez de fuentes escritas y la dependencia casi exclusiva del testimonio oral plantean una urgencia: si no se documentan de forma sistemática los saberes de las mujeres mayores que aún confeccionan las blusas y conocen los usos antiguos, se corre el peligro de conservar solo una imagen superficial del traje, vaciada de su espesor histórico y simbólico. A ello se suma la mercantilización creciente de la cobijada: su presencia en logotipos, productos alimentarios, campañas turísticas o esculturas urbanas demuestra su potencia icónica, pero también abre la puerta a simplificaciones y usos descontextualizados que pueden diluir su significado original.

Por último, el presente trabajo propone líneas de actuación concretas que van más allá de la descripción: la posible comarcalización del traje (reconociendo su uso histórico en otras localidades del entorno) y la creación de una normativa de preservación. Aunque la primera iniciativa choca con resistencias identitarias, plantea un debate necesario sobre cómo entendemos el patrimonio: si como marca exclusiva de un municipio o como tejido compartido que enlaza territorios y memorias. La segunda, la normativa de preservación, afronta la tensión entre proteger la autenticidad del traje y permitir su evolución; sin embargo, se defiende la necesidad de fijar unos mínimos formales y de uso que eviten la banalización comercial. En conjunto, las conclusiones apuntan a que el verdadero reto no es decidir si el cobijado debe conservarse, sino cómo hacerlo: de qué manera puede seguir siendo una “memoria viva”, capaz de dialogar críticamente con su pasado de control sobre las mujeres, a la vez que se consolida como uno de los principales referentes de la identidad cultural de Vejer en el presente.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México <https://www.puees.unam.mx/>
- Alberola, E. (2016, 22 febrero). La indumentaria de las matronas romanas. *Revista de historia*, 1(1), 12-13.
- Consejería de Cultura, Junta de Andalucía. (2018, 3 de octubre). Resolución de la Dirección General de Bienes Culturales y Museos, por la que se incoa el procedimiento para la inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, como Bien de Interés Cultural, con la tipología de Monumento, de los inmuebles denominados «Cine Cervantes», antiguo Cine Llorens y antiguo Cine Trajano, en Sevilla. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 201. <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2018/201/31>
- Bolufer, A. (2001, octubre). Del manto y saya campogibraltareño y alguno de sus paralelos. Almoraima. *Revista de Estudios Campogibraltareños*, 26(26), 29-38

- Centro de Documentación Musical de Andalucía. (1990). II Congreso de folclore andaluz, danza, música e indumentaria tradicional. Sevilla.
<https://www.bibliotecadigitaldeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.do?id=1042072>
- Connell, R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford University Press.
- Corral, E. (2010). La 'touca' como símbolo en la lírica gallegoportuguesa. *Bulletin of Hispanic Studies*, 87(1), 43-58. <https://doi.org/10.3828/bhs.2009.4>
- Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo* (trad. R. Vicuña Navarro). Santiago de Chile: Naufragio Ediciones.
- De Sousa Congosto, F. (2007). Prólogo. In F. Sousa (Ed.), *Introducción a la historia de la indumentaria en España*, 11-13. ISTMO
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *La invención de la tradición*. Crítica Barcelona
- Moreno, I. (1991). Identidades y rituales. Estudio introductorio. En J. Prats, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 601-636.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. University of California Press.
- Mas, A., & Muñoz, A. (1975). *El cobijado de Vejer y su leyenda morisca*. Narria, 69-70, 45-49.
- Mas, A. (1995). Cobijado vejeriego, almalafa y jaique: precisiones a un equívoco romántico. *Janda. Anuario de Estudios Vejeriegos*, 1, 69-86.
- Mas, A., & Muñoz, A. (1996). El cobijado de Vejer y su leyenda morisca. *Magazin*, 1, 73-78.
- Rosas, N. (2016). La tapada limeña y su traza moruna: un análisis histórico e iconográfico desde una perspectiva rizomática. *Delaware Review of Latin American Studies*, 17(3), 1-13.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge.
- UNESCO (2003): Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 17 de octubre de 2003. <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

UNESCO (2001): Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre de 2001. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>